

**KOINONIA AS TEOLOGIESE RAAMWERK
IN PAULUS SE HANTERING VAN DIE PROBLEEMKWESSIES
IN 1 KOR 5-6 EN 8:1-11:1**

deur

BURGERT WYNAND DE WET

voorgelê

ter vervulling van die vereistes vir die graad

PHILOSOPHIAE DOCTOR

in die Fakulteit Teologie (Nuwe Testament),

Universiteit van Pretoria

April 2005

OPGEDRA AAN

My Liefing-vrou

INHOUDSOPGAWE

VOORWOORD	i
ABSTRACT	ii
HOOFSUK 1	1
INLEIDENDE OPMERKINGS	1
A. Inleiding	1
B. Die reikwydte van die ondersoekveld	2
C. Werkswyse en hipotese	4
<i>C.1 Werkswyse</i>	4
<i>C.2 Hipotese</i>	7
D. 'n Paar formele opmerkings	8
HOOFSUK 2	11

TEOLOGIESE RAAMWERK WAARBINNE KOINΩNIA FUNKSIONEER	11
A. Inleidende opmerkings	11
B. Omskrywing van die ter sake <i>κοινων</i> -terme	13
<i>B.1 Breë omskrywing van die κοινων-terme</i>	<i>13</i>
<i>B.2 Werkbare greep op die κοινων-terme</i>	<i>25</i>
C. Die <i>κοινων</i> -woordgroep buite die kanon	37
<i>C.1 Κοινωνία-dinamiek buite die kanon</i>	<i>39</i>
<i>C.2 Bydrae tot die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk</i>	<i>40</i>
D. Die <i>κοινων</i> -woordgroep soos in die Ou Testament	40
<i>D.1 Κοινωνία-dinamiek binne die Ou Testament</i>	<i>45</i>
<i>D.2 Bydrae tot die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk</i>	<i>47</i>
E. Die <i>κοινων</i> -woordgroep soos in die nie-Pauliniese boeke van die Nuwe Testament	48
<i>E.1 Die κοινων-woordgroep soos in die Johannese geskrifte</i>	<i>50</i>
<i>E.1.1 Κοινωνία-dinamiek binne die Johannese geskrifte</i>	<i>74</i>

E.1.2	Bydrae tot die <i>κοινωνία</i> -gedefinieerde teologiese raamwerk	77
E.2	Die <i>κοινων</i> -woordgroep soos in die Hebreërbrief	79
E.2.1	<i>Κοινωνία</i> -dinamiek binne die Hebreërbrief	90
E.2.2	Bydrae tot die <i>κοινωνία</i> -gedefinieerde teologiese raamwerk	92
E.3	Die <i>κοινων</i> -woordgroep soos in die briewe van Petrus	93
E.3.1	<i>Κοινωνία</i> -dinamiek binne die briewe van Petrus	103
E.3.2	Bydrae tot die <i>κοινωνία</i> -gedefinieerde teologiese raamwerk	105
E.4	Die <i>κοινων</i> -woordgroep soos in die boek Handelingte	106
E.4.1	<i>Κοινωνία</i> -dinamiek binne die boek Handelingte	110
E.4.2	Bydrae tot die <i>κοινωνία</i> -gedefinieerde teologiese raamwerk	110
F.	Die <i>κοινων</i> -woordgroep soos in die Pauliniese boeke van die Nuwe Testament	111
F.1	Die <i>κοινων</i> -woordgroep soos in die brief aan die Romeine	111
F.1.1	<i>Κοινωνία</i> -dinamiek binne die brief aan die Romeine	118
F.1.2	Bydrae tot die <i>κοινωνία</i> -gedefinieerde teologiese raamwerk	118
F.2	Die <i>κοινων</i> -woordgroep soos in 1 Korintiërs	119
F.2.1	<i>Κοινωνία</i> -dinamiek binne 1 Korintiërs	132
F.2.2	Bydrae tot die <i>κοινωνία</i> -gedefinieerde teologiese raamwerk	134
F.3	Die <i>κοινων</i> -woordgroep soos in 2 Korintiërs	138
F.3.1	<i>Κοινωνία</i> -dinamiek binne 2 Korintiërs	162
F.3.2	Bydrae tot die <i>κοινωνία</i> -gedefinieerde teologiese raamwerk	165

<i>F.4 Die κοινων-woordgroep soos in die brief aan Galasiërs</i>	167
<i>F.4.1 Κοινωνία-dinamiek binne die brief aan Galasiërs</i>	173
<i>F.4.2 Bydrae tot die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk</i>	173
<i>F.5 Die κοινων-woordgroep soos in die brief aan Efesiërs</i>	174
<i>F.5.1 Κοινωνία-dinamiek binne die brief aan Efesiërs</i>	175
<i>F.5.2 Bydrae tot die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk</i>	175
<i>F.6 Die κοινων-woordgroep soos in die brief aan Filippense</i>	176
<i>F.6.1 Κοινωνία-dinamiek binne die brief aan Filippense</i>	193
<i>F.6.2 Bydrae tot die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk</i>	196
<i>F.7 Die κοινων-woordgroep soos in die brief aan Filemon</i>	197
<i>F.7.1 Κοινωνία-dinamiek binne die brief aan Filemon</i>	207
<i>F.7.2 Bydrae tot die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk</i>	208
<i>F.8 Die κοινων-woordgroep soos in die pastorale briewe</i>	209
<i>F.8.1 Κοινωνία-dinamiek binne die pastorale briewe</i>	212
<i>F.8.2 Bydrae tot die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk</i>	212
G. Omskrywing van die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk	213
<i>G.1 Alle κοινωνία-elemente soos uit die ondersoek tot dusver</i>	214
<i>G.1.1 Inligting rakende die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk van buite die Kanon</i>	214
<i>G.1.2 Inligting rakende die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk vanuit die Ou Testament</i>	214

<i>G.1.3 Inligting rakende die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk vanuit die nie-Pauliniese Nuwe-Testamentiese boeke</i>	215
<i>G.1.4 Inligting rakende die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk vanuit die Pauliniese briewe</i>	218
<i>G.2 Nie-Pauliniese inligting as deel van die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk?</i>	223
<i>G.3 Geheelbeeld van die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk</i>	225
<i>G.4 Informasie rakende die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk in getabuleerde formaat</i>	230
<i>G.5 Slotopmerkings</i>	240
HOOFSTUK 3	242
1 KORINTIËRS 1:1-9	242
A. Inleidende opmerkings	242
B. Die plek en funksie van 1:1-3 in 1 Korintiërs	243
<i>B.1 Die begrip κοινωνία en die aanhef</i>	246
<i>B.2 Slotopmerkings oor die κοινωνία-dinamiek en die aanhef</i>	258
C. Die plek en funksie van 1:4-9 in 1 Korintiërs	260

<i>C.1 Inleidend</i>	260
<i>C.2 Die wyse waarop Paulus moontlike riglyne vir 1 Korintiërs in die dankseggingspassasie aanbied</i>	263
<i>C.3 Die begrip κοινωνία en die “dankseggingspassasie”</i>	277
<i>C.4 1 Kor 1:9 se posisie in die dankseggingspassasie en die belang hiervan vir Paulus se κοινωνία-dinamiek</i>	299
<i>C.5 Die verwantskap tussen Paulus se κοινωνία-dinamiek van 1 Kor 1:1-9 en die res van die Korinte brief</i>	312
D. Slotopmerkings	319
HOOFSTUK 4	323
1 KORINTIËRS 5-6 EN 8:1-11:1 & DIE AANWENDING VAN DIE “κοινωνία-DINAMIEK”	323
A. Inleidende opmerkings	323
B. Afbakening van die studieveld	324
C. Werkswyse met hantering van 1 Kor 8:1-11:1 en 1 Kor 5-6	331
D. Probleemkwessie in 1 Kor 8:1-11:1 en Paulus se hantering daarvan	332

<i>D.1 Kern-probleemkwessie ter sprake in 1 Kor 8:1-11:1</i>	332
<i>D.2 Oplossing van die probleemkwessie ter sprake in 1 Kor 8:1-11:1 en raakvlakke hiervan met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk</i>	340
<i>D.2.1 Oplossing soos in 1 Kor 8:1-3 en raakvlakke met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk</i>	340
<i>D.2.2 Oplossing soos in 1 Kor 8:4-13 en raakvlakke met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk</i>	351
<i>D.2.3 Oplossing soos in 1 Kor 9:1-18 en raakvlakke met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk</i>	382
<i>D.2.4 Oplossing soos in 1 Kor 9:19-23 en raakvlakke met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk</i>	408
<i>D.2.5 Oplossing soos in 1 Kor 9:24-27 en raakvlakke met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk</i>	419
<i>D.2.6 Oplossing soos in 1 Kor 10:1-13 en raakvlakke met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk</i>	431
<i>D.2.7 Oplossing soos in 1 Kor 10:14-22 en raakvlakke met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk</i>	450
<i>D.2.8 Oplossing soos in 1 Kor 10:23-11:1 en raakvlakke met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk</i>	463
<i>D.3 Kern-probleemkwessies ter sprake in 1 Kor 5-6</i>	486
<i>D.4 Oplossing van die probleemkwessies ter sprake in 1 Kor 5-6 en raakvlakke hiervan met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk</i>	500

<i>D.4.1 Oplossing soos in 1 Kor 5:1-13 en raakvlakke met die κοινωνία- gedefinieerde teologiese raamwerk</i>	500
<i>D.4.2 Oplossing soos in 1 Kor 6:1-11 en raakvlakke met die κοινωνία- gedefinieerde teologiese raamwerk</i>	524
<i>D.4.3 Oplossing soos in 1 Kor 6:12-20 en raakvlakke met die κοινωνία- gedefinieerde teologiese raamwerk</i>	538
E. Slotopmerkings	551
HOOFSTUK 5	552
KONKLUSIE	552
LYS VAN GERAADPLEEGDE WERKE	556

VOORWOORD

Oswald Chambers titel een van sy boeke, “My allerbeste vir sy Hoogste”, en ek sou ook graag van hierdie proefskrif dit wou sê: dalk kon dit nog beter gedoen gewees het, maar hierdie stuk werk is “My allerbeste vir sy Hoogste”! Aan my Here Jesus al die eer vir die vermoë, krag en geduld wat Hy my gegee het om hierdie ondersoek uiteindelik af te handel.

Die proefskrif sou ek aan niemand anders as my dierbare vrou kon opdra nie. Reeds vanaf my BD-skripsie, waaraan sy alreeds 'n onmisbare aandeel gehad het, het sy my deur al die jare se studies ondersteun. Die laaste paar jaar het egter veral sy tol geëis: een na die ander vakansie wat in die slag gebly het, huis en tuin wat maar moes wag en die laaste bykans vier jaar was haar opoffering ten opsigte van ons twee kindertjies monumentaal. “Somi, jy is my Liefing-vrou... 'n vrou duisend... en ek dra hierdie proefskrif daarom 'n duisend keer aan jou op!”

Aan my promotor, Prof Dr Jan van der Watt: “U het 'n groter aandeel in my lewe as wat u seker ooit sou kon raai. My dank aan u is nie net vir wat u op akademiese gebied vir my geleer het nie (en dit is alreeds 'n mondvol!), maar veral ook vir dit wat u op persoonlike, mentor-vlak, vir my en later jare ook vir my gesin, beteken het. U stel hoë eise, maar leef dit ook self; u preek van en skryf oor die liefde van Christus op aangrypende maniere, maar... u leef dit ook self op besondere wyse!”

Verder, 'n besondere woord van dank aan ouers (aan beide kante), familie, vriende, lidmate en my gemeente (NG Witbank) wat oor al die jare heen getrou vir my voorbidding gedoen het en nooit opgehou het om op talle verskillende maniere ondersteuning te verleen nie!

ABSTRACT

This thesis sets out to prove that Paul advised the Corinthians, at least prominently, from a Christ-centred *κοινωνία* frame of mind when addressing their issues in 1 Corinthians.

Firstly it has been established that the *κοινωνία* word group may be defined within the nuances of a dynamic relationship. Secondly the study has compiled, with this definition in mind, at least 47 of the most prominent *κοινωνία* elements as found throughout the Bible, with special focus on the New Testament. These elements have then been organised in a *κοινωνία* defined theological framework so that it could be easily accessible for further study into the way Paul might have used them later on in 1 Corinthians. The study then continued not only to point out the important role of 1 Cor 1:1-9 in the Corinthian letter, but also to show how the themes still to be addressed are actually being set in a *κοινωνία* frame of mind. Furthermore, the role of 1:9, as *nexus*, combined with the specific reference to *κοινωνία* with Christ has also been stressed. In doing so Paul actually supply us with what could be called a “key” to unlock other *κοινωνία* elements in the rest of 1 Corinthians without encountering the *κοινωνία* term as such.

So, armed with this “key” and our carefully defined *κοινωνία* theological framework, 1 Cor 5-6 and 8:1-11:1 have been selected as test cases in proving the hypothesis as true. After the issues that Paul encountered in these chapters have been clarified and his responses exegetically laid out, it has been shown in every textual unit, within the designated macro units, that Paul most definitely put *κοινωνία* with Christ in the focus of each suggested solution. Through this “key” other relevant referrals were then made to one or more of the 47 *κοινωνία* elements from the previously compiled *κοινωνία* theological framework.

Realising that the *κοινωνία* dynamics featured consistently behind Paul's suggestions to the Corinthians, led to the conclusion that Paul extensively tapped into a Christ-centred *κοινωνία* dynamic as a prominent frame of mind to address some of the key issues featuring in 1 Corinthians.

TIEN VRYETAAL SLEUTELTERME:

1. Koinonia
2. Deelgenootskap
3. Paulus
4. Korintiërs
5. Dankseggingspassasie
6. Raamwerk
7. Christosentries
8. Sosio-historiese
9. Afgode
10. Seks

HOOFSTUK 1

INLEIDENDE OPMERKINGS

A. Inleiding

Dat Paulus altyd daarin geslaag het om sy lesers se aandag te trek én te behou in die skryf van sy briewe, behoort seker nie betwyfel te word nie. Dit is veral die kreatiewe, maar ook diep-deurdagte wyse, waarop Paulus probleemkwessies in sy briewe benader en aanspreek wat my nog altyd in besonder opgewonde gemaak het. Soos later in die ondersoek aangetoon sal word, kry ons veral in die Korinte briewe 'n goeie konsentraat van probleme waarop Paulus sistematies die een na die ander deeglike oplossing bied. Dit is dan ook nie om dowe neute dat juis sekere gedeeltes van 1 Korintiërs uitgesonder is om ietwat dieper in te delwe nie.

Die voorgename ondersoek het voortgespruit uit 'n, mens sou seker kon sê, amper nuuskierige behoefte om nie alleen Paulus se aangebode oplossings tot sekere problematiek in gemeentes bloot op tekswak te verstaan nie, maar om verder te probeer peil presies hoe Paulus tot sodanige oplossings gekom het! Hoe het hy dus as't ware “in sy kop” oor die spesifieke probleme geredeneer vóór hy begin

het om die oplossings neer te pen? Anders gestel, vanuit watter simboliese universum het hy sy raad/vermanings aan gemeentelede beredeneer.

Dit sou tog inderdaad vir predikante, asook ander gelowiges in leierposisies, van groot waarde kan wees wanneer hulle in hul hedendaagse gemeentes met andersoortige probleme gekonfronteer word, maar tog net sulke relevante en “raak-vat” oplossings as Paulus kon formuleer. Iets wat uiteraard moontlik sou wees indien sodanige gelowiges met 'n tipe van 'n “paradigma” gelaat kon word, waarmee huidige probleme benader kan word.

So is dan daarop besluit (vergelyk die onderstaande hipotese vir detail) om ondersoek daarna in te stel of Paulus nie moontlik elemente van die *κοινωνία*-dinamiek gebruik het om sekere probleme in die Korinte gemeente aan te pak nie, met die hoop dat die bevindinge van hierdie ondersoek ook vorentoe vir huidige gemeentes tot hulp sou kon wees!

B. Die reikwydte van die ondersoekveld

Hoewel daar geen twyfel daaroor bestaan dat daar reeds talle groot werke oor *κοινωνία* die lig gesien het nie,¹ bly dit eintlik juis om dié rede des te meer verstommend dat daar nog nie veel oor *κοινωνία* se spesifieke voorkoms en gebruik in 1 Korintiërs geskryf is nie. Al het talle kommentare reeds hul

¹ Vgl. onder andere Campbell (1932:352-380); Groenewald (1932); Seesemann (1933); George (1953); Hauck (1965:789-809); Hainz (1972; 1982; 1994:375-389); McDermott (1975a:64-77; 1975b:219-233); Panikulam (1979); Schnackenburg (1979:52-93); Sabourin (1981:109-115); Suggs (1984:351-362); Kuhnke (1992). (Bladsynommers is nie hier en elders gelys, indien die verwysing na die hele boek is nie.)

verskyning gemaak, is dit verbasend dat hulle telkens net rakelings aan dié belangrike saak aandag gee. Hiermee word spesifiek bedoel dat 'n betrokke kommentaar op 1 Korintiërs hoogstens by die voorkoms van die *κοινωνία*-“term” in 'n sekere teksgedeelte ietwat daarop sal uitwy sonder dat daar, selfs in die mees onlangse kommentare, byvoorbeeld 'n ekskursie aan die *κοινωνία*-“begrip” gewy sal word!² Daarom dan dat hierdie ook die eerste motivering vir 1 Korintiërs as keuse vir hierdie ondersoek is.

As tweede motivering vir die ondersoek is dit opvallend dat daar dikwels geworstel word om óf die betekenis van die *κοινωνία*-term in 1 Korintiërs effektief weer te gee, óf tot 'n sinvolle vertaling daarvan te kom. Selfs in die mees onlangse kommentaar oor 1 Korintiërs, naamlik dié van Thiselton (2000) word byvoorbeeld 'n karige bespreking van 2 bladsye oor die voorkoms van die *κοινωνία*-term, soos dit in 1:9 voorkom, gegee – slegs pp104-105 van 'n monumentale werk van oor die 1400 bladsye! Nadat hy na 'n hele paar ander kommentatore se menings verwys het en al die belangrikste Engelse Bybels se vertalingsmoontlikhede gelys het, lewer hyself eintlik 'n relatiewe klein bydrae. Verder, hoewel dit uiteraard 'n meer ekstreme voorbeeld verteenwoordig, is dit tog ironies dat Thornton (1950:157) byvoorbeeld na 'n lang bespreking van *κοινωνία* tot die (byna moedelose) konklusie kom: ‘We are confronted with the impossibility of translating the word *koinonia*.’! Dit alles dui uiteraard gewoon daarop dat daar steeds onsekerheid rondom die *κοινωνία*-woordgroep bestaan en

² Vgl. bv. die volgende kommentare (almal sonder 'n ekskursie oor die *κοινωνία*-begrip): Bachmann (1910); Moffatt (1938); Grosheide (1957); Simon (1959); Pop (1965); De Boor (1968); Walter (1969); Barrett (1971); Bruce (1971); Maly (1971); Morris [1958] (1971); Rief (1971); Wendland (1972); Hodge (1974); Schlatter (1974); Conzelmann (1975); Lipscomb (1976); Orr & Walther (1976); Klauck (1984); Krimmer (1985); Fee (1987); Harrisville (1987); Talbert (1987); Fascher (1988); Strobel (1989); Schrage (1991); Lang (1994); Witherington (1995); Wolff (1996); Hays (1997); Horseley (1998); Collins (1999); Soards (1999); Thiselton (2000).

beslis met betrekking tot die voorkoms daarvan in 1 Korintiërs nog nie werklik voldoende navorsing gedoen is nie.

Dit behoort dus duidelik te wees dat die bestudering van *κοινωνία* soos dit spesifiek in 1 Korintiërs voorkom nie bloot 'n willekeurige keuse was nie, maar dat sowel die begrip as die Nuwe-Testamentiese Bybelboek, met groot sorg vir verdere ondersoek gekies is.

C. Werkswyse en hipotese

C.1 Werkswyse

Hierdie studie val basies in *drie groot dele* (hoofstukke 2, 3 en 4) uiteen:

- Na 'n paar inleidende opmerkings gemaak is (hoofstuk 1) sal daar as eerste, groot taak gepoog word om sensitief te raak vir die “teologiese raamwerk” waarbinne *κοινωνία* spesifiek in die Nuwe Testament funksioneer (hoofstuk 2). Omrede *κοινωνία* egter so sterk verbind is met die *κοινων*-woordgroep gaan nie alleen *κοινωνία* nie, maar ook wyer, die belangrikste voorkomste van hierdie *woordgroep* in die Nuwe Testament een vir een nagegaan word. Op hierdie stadium sal die ondersoek dus hoofsaaklik plaasvind deur telkens in te fokus op dié tekste waar die ter sake *κοινωνία* en verwante *κοινων*-térme telkens voorkom. Fokus op waar die *κοινωνία* en verwante *κοινων*-begrip oral in die Nuwe Testament voorkom, sal derhalwe beslis sekondêr van aard wees. Aangesien die doel op hierdie stadium van die ondersoek bloot sal wees om die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk, soos dit in die Nuwe Testament aangetref

word, te omskryf, sal dit voldoende wees om primêr op die *κοινωνία*-terme, eerder as die (uiteraard, meer volledige) *κοινωνία*-begrip te fokus.

Gegewe die geweldige omvang van alleen hierdie gedeelte van die ondersoek, asook die feit dat daar uiteindelik in diepte gekyk gaan word na 'n Nuwe-Testamentiese teks, naamlik 1 Korintiërs, sal dit (hoewel beperkend), tog wys wees om hierdie gedeelte van die ondersoek na 'n omskrywing van die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk, nie uit te brei na die Ou Testament en verder dan nog ook buite die kanon nie. Daar sal egter wel *inleidend* na voorkomste van die *κοινωνία*-woordgroep in sowel die Ou Testament as buite die kanon verwys word, maar dan is die bedoeling hoegenaamd nie om volledig te wees nie, maar eerder om bloot attent gemaak te word op breë tendense waarmee moontlik rekening gehou moet word wanneer vervolgens die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk binne die Nuwe Testament omskryf word.

Die vraag mag ontstaan na die motivering waarom 'n hele hoofdeel van hierdie ondersoek daaraan gewy word om die voorkoms van *κοινωνία* binne die hele Nuwe Testament na te vors, terwyl die tema eintlik net op 1 Korintiërs fokus. Die antwoord op sodanige vraag lê opgesluit in die aard van die metode wat gevolg gaan word om tot 'n werkbare *κοινωνία*-dinamiek binne 1 Korintiërs te kom. Om hierdie dinamiek so volledig as moontlik te omskryf gaan die *κοινωνία*-begrip, eerder as die term, ondersoek word ten einde die *κοινωνία*-dinamiek aldaar so volledig as moontlik te definieer. Aangesien die eksakte voorkomste van die *κοινωνία*-term dus nie binne 1 Korintiërs die rigting van die ondersoek gaan bepaal nie, is daar onmiddellik 'n ander gevaar wat ter sprake mag kom: daar sou naamlik maklik in die strik getrap kon word om te beredeneer dat die *κοινωνία*-begrip wel in 'n betrokke gedeelte van 1 Korintiërs voorkom (terwyl die term *κοινωνία* ontbreek), sonder dat dit hoegenaamd so is. Hierdie tipe eisegese sal egter verhoed kan word, indien daar telkens 'n duidelik omskrewe *κοινωνία*-

gedefinieerde teologiese raamwerk (soos dit in die res van die Nuwe Testament voorkom) handig is. Ongekontroleerde afleidings en/of toepassings kan sodoende aansienlik beperk word en korrekte eksegese kan seëvier op weg na die vasstelling van die *κοινωνία*-dinamiek soos dit werklik binne 1 Korintiërs figureer.

- In die tweede hoofdeel van hierdie ondersoek sal die begrip *κοινωνία*, soos dit in die proloog (1 Kor 1:1-9) voorkom, bestudeer word (hoofstuk 3).³ Van hierdie hoofdeel af sal die primêre klem dus op *κοινωνία* en die verwante *κοινων*-begrip val en sal die voorkomste van *κοινωνία* en verwante *κοινων*-terme telkens eerder 'n leidende rol speel, naamlik om as aanduiding te dien van waar die *κοινωνία*-begrip waarskynlik prominent sal figureer.

Die bedoeling in hierdie hoofdeel van die ondersoek sal driedelig wees:

- ▶▶ In die eerste plek gaan gepoog word om so spesifiek as moontlik te bepaal hoe die *κοινωνία*-dinamiek binne 1 Kor 1:1-9 gedefinieer kan word.
- ▶▶ Tweedens sal dit duidelik uitgewys word hoe Paulus aan hierdie *κοινωνία*-dinamiek 'n baie spesifieke Christosentriese karakter gee.
- ▶▶ In die derde plek sal daar ook aangetoon word hoe hierdie *κοινωνία*-dinamiek nie net tot 1 Kor 1:1-9 beperk kan word nie, maar dat dit sterk daartoe neig om 'n opvallende rol in die res van die brief aan die Korinte gemeente te speel.

³ Die eksegetiese proses wat van hierdie hoofdeel van die ondersoek en verder gevolg is, is gebaseer op 'n ongepubliseerde lesing van Van der Watt (1999b:1-44) wat vir teologiese studente voorberei is.

- Die hoogste waarde van die ondersoek sal waarskynlik in die derde hoofdeel lê (hoofstuk 4). Hier gaan, in aansluiting by die tweede bedoeling van die voorafgaande hoofdeel, ondersoek ingestel word na die moontlikheid dat Paulus die ter sake Christosentriese *κοινωνία*-dinamiek binne die antieke sosiale waardes en norme van onder andere die familie-opset ingebed het, en dit vervolgens benut het in 'n effektiewe hantering van probleemkwessies, soos dit in die res van die Korinte brief aangesny word.

Baie spesifiek sal die hipotese veral ook in hierdie hoofdeel aandag geniet, deur dit teen twee gedeeltes, naamlik 1 Kor 8:1-11:1 en 1 Kor 5-6 te toets. Waarom spesifiek hierdie twee teksgedeeltes (ook in hierdie orde) uitgesonder is en hoe daar te werk gegaan is om die hipotese daarteen te toets, word later in die ondersoek op die toepaslike plek in detail omskryf.⁴

Kort motiverende opmerkings rakende metodologiese verfynings en vrae sal telkens by die relevante plekke in die bespreking van die betrokke tekste en tema self gemaak word.

'n Konklusie sal laastens in 'n slothoofstuk geformuleer word (hoofstuk 5).

C.2 Hipotese

Deur die voorgestelde werkswyse te volg, gaan gepoog word om die onderstaande hipotese te toets:

⁴ Vgl. bl. 331-332.

Paulus put veral uit 'n funksionele Christosentriese κοινωνία-dinamiek, ingebed binne antieke Mediterreense sosiale waardes en norme, wanneer hy bepaalde probleemkwessies in I Korintiërs vermanend en raadgewend aanspreek.

D. 'n Paar formele opmerkings

Alle bronverwysings in hierdie studie is gemaak volgens die aanbevole manier in Kilian ([1985] 1989) se boek *Form and Style in Theological Texts*. As verwysingsmetode is daar ten gunste van die Harvard-metode gekies. Indien materiaal egter ingevoeg moes word, wat nie direk met die teks te make gehad het nie, is daar besluit om dit by wyse van voetnote aan te bied om sodoende te verhoed dat die vloeiende lees van die teks belemmer word. Ter wille van konsekwensie is die Harvard-metode ook hier gebruik.

Verder is van 'n kruisverwysingsstelsel gebruik gemaak deurdat daar vorentoe en terug verwys is na onderwerpe wat elders dalk vollediger bespreek of andersins net aangeraak is. Dit blyk onontbeerlik te wees in 'n studie waar daar gepoog word om sekere relasies vas te stel en aan te toon hoe 'n sekere “teologiese raamwerk” deurlopend gebruik en uitgewerk is. Dié stelsel is hanteer met behulp van verwysings na die betrokke bladsynommer(s) binne ronde hakies. So 'n verwysing sou byvoorbeeld as volg daar kon uitsien: (vgl. bl. 22-23).

Afkortings wat vir teologiese literatuur in die bibliografie gebruik is, is gemaak in ooreenstemming met die aanvaarde en standaardafkortings soos dit aangegee word in Schwertner (1992) se boek *IATG*².

Die afkortings wat met betrekking tot teksverwysings gebruik is, is die volgende:

- vers/slegs een vers verder = v
- verse/meer verse verder = vv

Die volgende Bybelvertalings is gebruik:

- Vir Afrikaanse aanhalings van Bybeltekste is die 1983 vertaling van die Nuwe Afrikaanse Vertaling gebruik.
- Soms, soos aangetoon, is vir Afrikaanse aanhalings ook die 2002 uitgawe van Die Boodskap gebruik soos vertaal deur Van der Watt, J en Joubert, S.
- Met verwysing na die Griekse teks is die 26ste uitgawe van Nestle Aland gebruik.
- Met verwysing na die Hebreeuse teks is die hersiene uitgawe van die Biblica Hebraica Stuttgartensia gebruik.

In gevalle waar na 'n spesifieke Bybelteks verwys is en dit 'n te lang onderbreking in 'n vlot lees van die teks sou meebring, is sodanige aanhalings in die voetnotas aangedui. Dit bring uiteraard ook mee dat die leser nie telkens self die betrokke teksgedeelte eers hoef na te slaan nie. Daar is egter soms, soos byvoorbeeld wanneer 'n hele paar tekste ter wille van staving gelys is, besluit om net sekere, meer prominente tekste, óf net toepaslike dele van sodanige tekste, uit te skryf en met betrekking tot die res net die teksplasing aan te haal.

Aangesien hierdie ondersoek gerig is op 'n spesifieke tema, naamlik *κοινωνία* en hierdie tema se funksionering met betrekking tot die Korinte-problematiek, gaan daar nie, soos met die eksegetisering van 'n spesifieke afgebakende teksgedeelte, telkens al die eksegetiese stappe gevolg word nie. Daar sal wel op toepaslike stappe gefokus word, soos nodig is met die eksegesi van 'n sekere teologiese tema.

'n Laaste opmerking moet nog gemaak word met betrekking tot verwysings na sake wat min of net gedeeltelik met 'n betrokke onderwerp in die studie te make gehad het. In sulke gevalle waar sekere sake nie so direk die doel van die studie gedien het nie, is dit tog in gedagte gehou dat die leser miskien graag meer inligting oor hierdie periferiese sake kon verlang. Derhalwe is daar by sodanige sake bloot na die relevante outeurs verwys, sonder verdere bespreking van hulle standpunte. In diesulke gevalle waar na 'n hele boek in die teks verwys is, is ook slegs die datum en geen spesifieke bladsynommers nie, aangedui.

HOOFSTUK 2

TEOLOGIESE RAAMWERK WAARBINNE KOINΩNIA FUNKSIONEER

A. Inleidende opmerkings

In ag genome die geweldige breë en intensiewe navorsingsveld wat die *κοινωνι*-woordgroep in beslag neem is dit beslis geen maklike taak om in 'n relatiewe kort bestek 'n werkbare greep op hierdie pakkende woordgroep te kry nie. Dit is daarom soveel te meer belangrik dat in hierdie poging om die *κοινωνι*-woordgroep te definieer, die doel van die ondersoek 'n leidende rol sal speel, naamlik om uiteindelik in te fokus op die *κοινωνία*-begrip en dan spesifiek soos dit in 1 Korintiërs ter sprake is. Hoewel daar met ander woorde ondersoek ingestel gaan word na die *κοινωνι*-woordgroep ten einde dit te definieer, gaan die voorkomste van *κοινωνία* tog steeds die ondersoek stuur.

Met dit in gedagte gaan gepoog word om in hierdie hoofstuk langs die volgende weg 'n duidelik omskrewe teologiese raamwerk te definieer waarbinne *κοινωνία* funksioneer:

- *Onderafdeling B:* Aangesien, soos uiteengesit in die werkswyse (vgl. bl. 4-7), die fokus in hierdie gedeelte van die ondersoek primêr op die *κοινων*-term, eerder as die *κοινων*-begrip val, sal dit funksioneel wees om eers in 'n voëlvlug oorsig te kyk na hoe hierdie terme tans omskryf word. Uiteraard lê dit nie in die fokus van hierdie ondersoek om die *κοινων*-terme in volledige detail te omskryf of bestaande beskrywings te verfyn nie. Die oogpunt is in hierdie onderafdeling gewoon om enersyds duidelik te stel watter *κοινων*-terme ter sprake is en andersyds 'n werkbare greep daarop te kry, sodat dit die ondersoek na die *κοινωνία*-begrip beter kan lei en dien.
- *Onderafdeling C:* Vervolgens gaan na navorsing gekyk word wat gedoen is na die voorkoms van die *κοινων*-woordgroep soos dit, selfs nie eers noodwendig in 'n Christelike konteks nie, buite die kanon voorkom.
- *Onderafdeling D:* Daarna gaan die *κοινων*-woordgroep breedweg omskryf word soos dit in die Ou Testament gevind word.
- *Onderafdeling E:* Vervolgens gaan gekyk word na die wyse waarop die *κοινων*-woordgroep in nie-Pauliniese Nuwe-Testamentiese boeke figureer, waarna in *onderafdeling F* ingefokus sal word op die spesifiek Pauliniese geskrifte.
- *Onderafdeling G:* In die laaste plek sal daar vanuit al die versamelde inligting (onderafdelings “B” tot “F”) oor die *κοινων*-woordgroep gepoog word om die teologiese raamwerk waarbinne *κοινωνία* in veral die Nuwe Testament funksioneer so duidelik as moontlik te definieer.

Aan die hand van hierdie inligting sal die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk effektief omskryf kan word, waarna daar dan op gekontroleerde wyse in hoofstukke drie en vier na die funksionering van die *κοινωνία*-begrip, soos dit spesifiek in 1 Korintiërs voorkom, ondersoek ingestel sal kan word.

B. Omskrywing van die ter sake *κοινων*-terme

B.1 Breë omskrywing van die *κοινων*-terme

Soos reeds hierbo genoem (*vgl.* bl. 12) is die onderstaande definiëring van die *κοινων*-terme geen poging om óf volledige omskrywings óf verfyning van bestaande beskrywings van die betrokke terme te verskaf nie. Die doel is eerder om 'n werkbare greep op die *κοινων*-terme te kry. Hierdie omskrywings sal dan in onderafdelings “C-F” getoets en verfyn kan word wanneer dit in konteks van geskifte buite die kanon, sowel as Bybelse geskifte, ondersoek sal word. Hieruit behoort 'n duidelike teologiese raamwerk te kristalliseer waarbinne *κοινωνία* funksioneer.

Om mee te begin sou daar aangesluit kon word by Hauck (1965:789-809) se navorsing oor die *κοινων*-woordgroep soos dit in die standaardwerk *TDNT* opgeneem is. Hy wys daarop dat die *κοινων*-woordgroep die volgende terme sou insluit: *κοινωνός*, *κοινωνέω* (*κοινωνεῖν*), *κοινωνία*, *συγκοινωνός*, *συγκοινωνέω* en *κοινωνικός*.

Vervolgens sal gepoog word om die bogenoemde terme van die *κοινων*-woordgroep in werkbare beskrywings te omskryf. Hierdie inligting sal dan in “Onderafdeling

B.2” saamgevat word, ten einde tendense bloot te lê wat 'n werkbare greep op al die terme van die *κοινων*-woordgroep kan verskaf. Hier volg dan nou die beskrywings van die verskillende terme:

- *Κοινωνός*: Die domein waaronder *κοινωνός* sorteer is volgens Louw & Nida se Greek-English Lexicon (1988:446-447) dié van “assosiasie”, terwyl die sub-domein dié is van “medewerker”. Hiervolgens sou Hauck (1965:797) se vertaling van *κοινωνός* as “kameraad” of “deelnemer” dus pas. Liddell & Scott se Greek-English Lexicon (1989:384) voeg ook by “vennoot/medewerker” – steeds in lyn met Louw & Nida se geïdentifiseerde domeine. Volgens Campbell (1965:1) impliseer 'n *κοινωνός* iemand wat met iemand anders iets in gemeen het, waar dit wat die persoon/personne in gemeen het óf ander persone óf voorwerpe/kwaliteite kan wees.

Een van die belangrikste bydraes wat Campbell (1965:2) waarskynlik tot die omskrywing van die *κοινωνός*-term gemaak het, is om duidelik uit te wys dat hierdie “in gemeen hê” met iemand/iets nie maar net op 'n blote, amper passiewe, tipe “assosiasie” dui nie, maar dat dit veel eerder oor 'n meer aktiewe vorm van “deelname” gaan.⁵ Dit gaan dus nie daarvoor dat twee persone gewoon met 'n ander persoon en/of voorwerp/kwaliteit geassosieer word nie, maar dat daar 'n

⁵ Philo wys onder andere daarop dat God, as Weldoener, die mens tot *κοινωνός* maak juis op grond van die offerproses, waar uiteraard 'n intense proses van aktiewe deelgenootskap plaasvind – vgl. bv. Philo *SpecLeg* 1.40.221a, ...εἰσὶ γὰρ οὐκέτι τοῦ τεθυκότος, ἀλλ' ᾧ τέθυται τὸ ἱερεῖον, ὃς εὐεργέτης καὶ φιλόδωρος ὢν κοινωνὸν ἀπέφηνε τοῦ βωμοῦ καὶ ὁμοτράπεζον τὸ συμπόσιον τῶν τὴν θυσίαν ἐπιτελούντων, οἷς παραγγέλλει μὴ νομίζειν ἔστιαν... (vgl. ook verder die vollediger bespreking van die sosio-historiese verskynsel van klient-bemiddelaar-weldoener op bl. 53-57).

daadwerklike deelname in die gemene deler plaasvind.⁶ Hierdie klem op die aktiewe deelname word beslis ook ondersteun deur Louw & Nida se Greek-English Lexicon (1988:447) wanneer hulle die Engelse woord “participate” gebruik in hulle omskrywing van *κοινωνός*: ‘one who participates with another in some enterprise or matter of joint concern...’

Wanneer die Greek-English Lexicon van Danker (2000:553-554) dan hiertoe byvoeg dat *κοινωνός* ook op 'n ‘sharer’ kan dui, met ander woorde 'n persoon wat iemand anders toelaat om in iemand/iets te deel, kan dit vanuit die bogenoemde sinvol verstaan en aanvaar word. Om iemand anders toe te laat of uit te nooi om in 'n sekere gemene deler te kom deel impliseer tog duidelik dat die “deler” 'n sekere aksie van deelname in gedagte het.⁷ Mense kan tog maklik met

⁶ Ons vind 'n goeie voorbeeld hiervan wanneer Philo daarna verwys dat Sara nie maar net “saam” met Abraham was nie, maar waarlik “aktief” sy *κοινωνός* was deur ware deelgenootskap met hom te hê, soos om bv. saam met hom haar tuisland te verlaat en talle ontberinge insluitende selfs hongersnood oor verre, vreemde lande heen te verduur – 'n ware *κοινωνός* regdeur die lewe en in alle lewensgebeurtenisse, goed en sleg: *Χρόνω δ' ὕστερον αὐτῷ τελευτᾷ ἢ γυνῆ θυμηρεστάτη καὶ τὰ πάντα ἀρίστη, μυρία δείγματα τῆς φιλανδρίας ἐνεγκαμένη, τὴν σὺν αὐτῷ τῶν συγγενῶν ἀπόλειψιν, τὴν ἐκ τῆς οἰκείας ἀνευδοίαστον μετάστασιν, τὰς ἐπὶ τῆς ἀλλοδαπῆς συνεχεῖς καὶ ἐπαλλήλους πλάνας, τὰς κατὰ λιμὸν ἐνδείας, τὰς ἐν πολέμοις συστρατείας. ἀεὶ γὰρ καὶ πανταχοῦ παρῆν οὐδένα τόπον ἢ καιρὸν ἀπολείπουσα, κοινωνὸς ὄντως βίου καὶ τῶν κατὰ τὸν βίον πραγμάτων, ἐξ ἴσου δικαιοῦσα μετέχειν ἀγαθῶν ὁμοῦ καὶ κακῶν...* (Philo Abr 42.245-246a).

⁷ Philo verwys bv. daarna dat die volk hulleself nie sommer net as *κοινωνοὶ* van God kan reken nie – dit is 'n eervolle posisie wat God op grond van die dankoffer erken, met die gevolg dat God nou van sy *κοινωνοὶ* ook 'n sekere “aksie van deelname” in gedagte het deur hulle voorts as “trustees” van sy erfplasing te beskou: *...ἀλλ' ὑπερβολῇ χρησάμενος τιμῆς τὸν θεὸν ἔφη κληρὸν αὐτῶν εἶναι, κατ' ἀναφορὰν τὴν ἐπὶ τὰ καθιερούμενα, δεῖν ἔνεκα, τῆς τε ἀνωτάτω τιμῆς, ἐπεὶ κοινωνοὶ τῶν κατ' εὐχαριστίαν ἀπονεμομένων γίνονται θεῷ, καὶ τοῦ περὶ μόνα πραγματεύεσθαι δεῖν τὰ περὶ τὰς ἀγιστείας ὥσπερ τινὰς κληρῶν ἐπιμελητάς* (Philo SpecLeg 1.27.131).

iets/iemand “assosieer” sonder dat hulle noodwendig daartoe toegelaat is, toestemming ontvang het of tot sodanige assosiasie uitgenooi is. Om egter 'n bydrae te lewer deur aktief deel te neem (mee te doen) veronderstel dat die ander rolspelers kennis geneem het van die potensieële deelnemer en derhalwe ook 'n gepaardgaande uitnodiging gerig het.⁸

Voorts merk Hauck (1965:797) op dat *κοινωνός* dikwels saam met terme soos *φίλος*, *ἐταῖρος*, *συνεργός* en *μέτοχος* voorkom, wat dan telkens op een of ander vorm van “gemeenskap” dui.

➤ *Κοινωνέω (κοινωνεῖν)*, afgelei van die voorafgaande *κοινωνός*: Kyk ons eers na die domeine en sub-domeine van *κοινωνέω* soos dit in Louw & Nida se Greek-English Lexicon (1988:106, 512, 569) gegee word, val dit op dat daar drie kategorieë ter sprake is:

▶ Die eerste domein, “mense”, met die sub-domein “menslike wesens” is vir die doel van hierdie ondersoek eintlik nie belangrik nie, aangesien *κοινωνέω* binne hierdie domeine slegs op een plek in die Bybel voorkom en dan wel as 'n idioom funksioneer. *Κοινωνέω* word naamlik in Heb 2:14a, *Ἐπεὶ οὖν τὰ παιδιά κεκοινωνήκεν αἵματος καὶ σαρκός*, saam met *αἵματος καὶ σαρκός*

⁸ Hier kan byvoorbeeld weer gedink word aan Philo se verwysing daarna dat God Homself nie sommer net met Moses “geassosieer” het nie, maar vir Moses as waardig beoordeel het en hom daarná as *κοινωνός* gereken het – vgl. Philo *VitMos* 1.28.155b, *...κοινωνὸν γὰρ ἀξιώσας ἀναφανῆναι τῆς ἑαυτοῦ λήξεως ἀνῆκε πάντα τὸν κόσμον ὡς κληρονόμῳ κτήσιν ἀρμόζουσιν*.

⁹ Hiermee word verskillende tipes individue bedoel – groepe resorteer onder 'n ander primêre domein.

gebruik en beteken dus letterlik “om te deel in bloed en vlees” – anders gestel: “om 'n menslike wese/persoon te wees”.

► Die volgende domein, “om op te tree/te doen”, met dieselfde sub-domein, is egter meer belangrik. Binne hierdie domeine word met *κοινωνέω* deelname saam met ander in 'n spesifieke aksie bedoel, sodat dit vertaal kan word as “om deel te hê/mee te doen in dit wat (deur iemand anders) gedoen word”.¹⁰ Wanneer hierdie deelname nie 'n meedoen in “iets” nie, maar soos hier 'n deelname in “dade” behels, veronderstel dit 'n aanvaarding van gelyke verantwoordelikheid vir die betrokke dade deur die onderskeie deelnemers (Danker se Greek-English Lexicon 2000:552).¹¹

► Die laaste ter sake domein, “besit/oordrag/uitruil” en sub-domein, “om te gee”, veronderstel dat *κοινωνέω* te make het met die “deel van jou eie besittings¹²”.¹³

¹⁰ In *MutNom* 38.213a verwys Philo bv. na verskillende mense wat deel het in so 'n spesifieke aksie, waar die “aksie” in hierdie geval as't ware uitloop op 'n reeks deugsame aksies wat die eintlike “ware lewe” vorm: *τοῦ μὲν γὰρ κατ' ἀρετὴν βίου, ὅς ἐστιν ἀψευδεστάτη ζωή, μετέχουσιν ὀλίγοι, οὐχὶ τῶν ἀγελαίωνφημί - τούτων γὰρ οὐδεὶς τῆς ἀληθοῦς ζωῆς κεκοινωνήκεν...*

¹¹ Philo wys bv. daarop dat as daar nie 'n gelyke positiewe inset in 'n vriendskap is waarin gedeel word nie, sal so 'n vriendskap/deelgenootskap nie staande kan bly nie – vgl. Philo *Decal* 18.89, *ἐπεὶ τίσιν ὀφθαλμοῖς νήφων καὶ ἐν σεαυτῷ δοκῶν εἶναι προσιδῶν τὸν φίλον ἐρεῖς· διὰ τὴν ἑταιρίαν ἀδικοπράγει, παρανόμει, συνασέβει μοι; δῆλον γὰρ ὡς, εἰ ταῦτ' ἀκούσαι, πολλὰ χαίρειν φράσας ἑταιρίᾳ τῇ νομιζομένη καὶ κακίσας αὐτόν, ὅτι τὴν ἀρχὴν ἀνδρὶ τοιούτῳ φιλίας ἐκοινωνήσεν, ἀποπηθήσεται καθάπερ ἀπὸ θηρὸς ἀγριαίνοντος καὶ λελυττηκότος.*

¹² “Besittings” word hier in 'n baie wye sin bedoel. Louw & Nida som dit in hulle Greek-English Lexicon (1988:558) só op: ‘...possessions...whether temporary or permanent, movable or immovable, tangible or intangible...’.

¹³ Vgl. verder Campbell (1965:3-4), asook Liddell & Scott se Greek-English Lexicon (1989:384).

Gegewe die feit dat *κοινωνία* onder andere ook in presies hierdie selfde primêre en sub-domeine val, wil dit voorkom asof hierdie “om (eie besittings) te deel” die implikasie het dat gesamentlike deelname en/of gedeelde belangstelling daardeur versterk word.¹⁴

Aangesien dit nie duidelik in Louw & Nida se bespreking van *κοινωνέω/κοινωνεῖν* binne domeine voorkom nie, is dit tog nodig om vir 'n oomblik ook aandag aan Groenewald¹⁵ (1932:58) se uiters deeglike woordstudie van *κοινωνεῖν* te gee. Hy toon aan dat *κοινωνεῖν* 'n interessante semantiese ontwikkeling ondergaan het – 'n ontwikkeling wat in kort as volg weergegee sou kon word: “n deelgenoot te wees aan iets’ > ‘deel hê aan iets’ > ‘deel neem’ > ‘saam met andere deel’ > ‘mededeelsaamheid beoefen’¹⁶ > ‘met iemand iets gemeen hê’ > ‘in betrekking of verhouding staan tot iemand’. Daar is veral twee sake wat hieruit opval:

¹⁴ Vgl. bv. Philo se aansporing aan die rykes om hul besittings vrylik te deel, tot versterking van onderlinge bande: *ἀρ’ οὐκ ἄξιον ἐρασθῆναι τῶν νόμων, οἳ τοσαύτης γέμουσιν ἡμερότητος; δι’ ἣν οἱ μὲν πλούσιοι διδάσκονται μεταδιδόναι καὶ κοινωνεῖν ὧν ἔχουσι...* (Philo *SpecLeg* 2.21.107).

¹⁵ Hoewel Groenewald (1932) se werk al ver terugdateer bly sy argumente steeds in talle gevalle geldig en kan dit inderdaad nog tot die basiswerke gereken word in soverre dit enige ondersoek na die *κοινωνία*-dinamiek aangaan.

¹⁶ Anders gestel: ‘...[to] give someone a share of something...’ (A Greek-English Lexicon 2000:552).

- ▶▶ In die eerste plek is dit opmerklik dat *κοινωνεῖν* aanvanklik meesal met voorwerpe as objek gebruik is¹⁷ en eers in die finale stadia ook persone as objekte¹⁸ aangeneem het.¹⁹
- ▶▶ Tweedens is dit opvallend dat die woord *κοινωνεῖν* op sigself eintlik 'n neutrale betekenis het en dat dit as't ware eers in konteks duidelik word presies watter aspek van mededeelsaamheid ter sprake is (Burton 1980:336).²⁰
- Κοινωνία: Twee domeine en gepaardgaande sub-domeine word deur Louw & Nida in hulle Greek-English Lexicon (1988:446-447, 569) met betrekking tot *κοινωνία* uitgewys:
 - ▶▶ Die eerste domein, “besit/oordrag/uitruil” en sub-domein, “om te gee”, het 'n tweeledige implikasie vir *κοινωνία*: aan die een kant dui *κοινωνία* binne die

¹⁷ Vgl. weer eens Philo *SpecLeg* 2.21.107 waar *κοινωνεῖν* met voorwerpe as objek gebruik word: ἀρ' οὐκ ἄξιον ἐρασθῆναι τῶν νόμων, οἷ τῶσαύτης γέμουσιν ἡμερότητος; δι' ἣν οἱ μὲν πλούσιοι διδάσκονται μεταδιδόναι καὶ κοινωνεῖν ὧν ἔχουσι....

¹⁸ Vgl. ook hier veral Philo *Decal* 18.89b waar *κοινωνεῖν* met persone as objek gebruik word: ...δῆλον γὰρ ὡς, εἰ ταῦτ' ἀκούσαι, πολλὰ χαίρειν φράσας ἑταιρία τῇ νομιζομένη καὶ κακίστας αὐτόν, ὅτι τὴν ἀρχὴν ἀνδρὶ τοιούτῳ φιλίας ἐκοινώνησεν, ἀποπηδήσεται καθάπερ ἀπὸ θηρὸς ἀγριαίνοντος καὶ λελυττηκότος.

¹⁹ Vgl. ook Campbell (1965:4-5).

²⁰ Vgl. bv. Philo *SpecLeg* 2.29.173a, waar dit eers uit die konteks duidelik word dat ons hier met *persone* te make het wat in *natuur-elemente* deel en dat hierdie deelgenootskap dan as't ware eintlik 'n tipe “deelgenootskapsverhouding” vorm: ἡ μὲν οὖν γεννήσασα φύσις τῶν ἰδίῳ ἀγαθῶν οὐκ ἐφθόνησεν ἀνθρώπῳ, ζῶν δὲ τῶν θνητῶν ἡγεμονικώτατον αὐτὸν εἶναι ὑπολαβοῦσα, διότι λόγου καὶ φρονήσεως κεκοινώνηκεν, ἀριστίην εἶλετο καὶ πρὸς μετουσίαν τῶν ἰδίῳ ἐκάλεσεν.

gegeewe domeine op “dit wat geredelik gedeel word”, met ander woorde “’n gewillige geskenk” of “’n bydrae wat gereed is (om gedeel te word)”. Aan die ander kant het *κοινωνία* binne hierdie domeine, soos *κοινωνέω* hierbo, daarmee te make dat “eie besittings gedeel word met die implikasie dat gesamentlike deelname en/of gedeelde belangstelling versterk word”.

- Die tweede domein van “assosiasie”, met die sub-domein van “medewerker”, veronderstel vir *κοινωνία* ’n tipe assosiasie/deelname wat deur ’n intense verhouding en wedersydse betrokkenheid gekenmerk word.

Weer kyk Groenewald (1932:58-59), soos met *κοινωνεῖν*, ook na die semantiese ontwikkeling van *κοινωνία*. Hy toon aan dat *κοινωνία* aanvanklik gebruik is in die sin van “aandeel hê”, waar ’n persoon aandeel het aan ’n voorwerp (*vgl.* die eerste domein hierbo wat waarskynlik hierby sou inpas). Van hierdie meer passiewe betekenis, wat Campbell (1965:5) graag met iets soos “assosiasie” sou wou vertaal, was daar gaandeweg ’n beweging na ’n meer aktiewe betekenis, waar “deelname”/“om mee te doen” (eerder as net blote “assosiasie”) nou impliseer dat die persoon begin om handelend op te tree (*vgl.* die tweede domein hierbo wat weer eerder hier sou kon inpas).

Een van die beste voorbeelde van hierdie meer “aktiewe” betekenisvlak van *κοινωνία* is waarskynlik die feit dat selfs die huwelik mettertyd as ’n *κοινωνία* beskou is en dan wel as verteenwoordigend van die engste verbinding en mees intieme betrekking tussen twee persone moontlik (Groenewald 1932:58-59; *vgl.* ook Danker se Greek-English Lexicon 2000:552).²¹ Dit is dan ook juis

²¹ *Vgl.* bv. die voorkoms van *κοινωνία* as “huwelik” in Isoc 3.40, waar hierdie deelgenootskap as meer intiem en besonders as alle ander potensiële verbintenisse omskryf word: *ἔτι δὲ καὶ τῶν τοιούτων πολλὴν κακίαν κατεγίγνωσκου, ὅσοι γυναῖκας λαβόντες καὶ κοινωνίαν ποιησάμενοι παντὸς τοῦ βίου μὴ στέργουσιν οἷς ἔπραξαν, ἀλλὰ ταῖς αὐτῶν ἡδοναῖς λυποῦσι ταύτας ὑφ’ ὧν αὐτοὶ μηδὲν ἀξιοῦσι λυπεῖσθαι, καὶ περὶ μὲν ἄλλας τινὰς*

met hierdie voorbeeld van die huwelik as *κοινωνία* in gedagte dat Hauck (1965:798) reg verstaan kan word as hy uitwys dat *κοινωνία* 'n tweesydigte verhouding impliseer, met die klem wat te enige tyd op enige van die twee partye kan val: òf die gee- òf die ontvangkant. Die opmerking by die bogenoemde tweede domein van *κοινωνία*, naamlik dat “wedersydse betrokkenheid” die deelname kenmerk steun hierdie opmerking van Hauck.

Met hierdie inligting rakende die *κοινωνία*-term as agtergrond en siende dat die klem in die ondersoek juis op hierdie term val, sal dit tog sinvol wees om te poog om dié term steeds wyer te omskryf. Die Greek-English Lexicon (2000:552-553) van Danker gebruik 'n hele paar omskrywings waarvan gerus, saam met dit wat reeds gesê is, kennis geneem kan word. Hierdie omskrywings is ter wille van 'n geïntegreerde geheelbeeld onder die bogenoemde domeine van Louw & Nida gesorteer.²²

Onder die eerste domein van κοινωνία, naamlik dié van “besit/oordrag/uitruil” en as sub-domein, “om te gee”, sou die volgende omskrywing van Danker kon inpas:

κοινωνίας ἐπιεικεῖς σφᾶς αὐτοὺς παρέχουσιν, ἐν δὲ ταῖς πρὸς τὰς γυναῖκας ἔξαμαρτάνουσιν· ἃς ἔδει τοσοῦτω μᾶλλον διαφυλάττειν, ὅσῳ περ οἰκειότεραι καὶ μείζους οὔσαι τῶν ἄλλων τυγχάνουσιν.

²² Uiteraard is die ter sake Lexicon se beskrywings na Afrikaans vertaal en is daar gepoog om dit so korrek moontlik weer te gee.

- *Κοινωνία* kan soms ook op 'n teken van gemeenskap of bewys van broederlike eenheid dui. Dan sou dit vertaal kon word met byvoorbeeld “geskenk” of “bydrae”.²³

Onder die tweede domein van κοινωνία, naamlik dié van “assosiasie”, met die sub-domein van “medewerker”, sou die volgende omskrywings van Danker kon inpas:

- *Κοινωνία* veronderstel 'n intense tipe verhouding/assosiasie wat onder andere gedeelde belangstellings en 'n “deel met mekaar” impliseer. Woorde soos “assosiasie”²⁴, “gemeenskap” of “verhouding met naby kontak”²⁵ kan dus hiervolgens as moontlike vertalings vir *κοινωνία* dien.²⁶

²³ Vgl. as voorbeeld Jos Ap 2.291, *Περὶ τῶν νόμων οὐκ ἐδέησε λόγου πλείονος. αὐτοὶ γὰρ ἐωράθησαν δι' αὐτῶν οὐκ ἀσέβειαν μὲν εὐσέβειαν δ' ἀληθεστάτην διδάσκοντες, οὐδ' ἐπὶ μισανθρωπίαν, ἀλλ' ἐπὶ τὴν τῶν ὄντων κοινωνίαν παρακαλοῦντες.*

²⁴ Vgl. ook Johnson (1975:528).

²⁵ Vgl. bv. dat Liddell & Scott in hulle Greek-English Lexicon (1989:384) *κοινωνία* vertaal met woorde soos ‘communion’ en ‘fellowship’.

²⁶ In Sir 13.17 vind ons 'n interessante voorbeeld waar by wyse van teenoorgesteldes, wat beslis nie met mekaar kan “assosieer” nie, klem gelê word op die intense aard wat 'n *κοινωνία*-assosiasie eintlik impliseer, wanneer die vraag gevra word of die wolf dan met 'n lam *κοινωνία* kan hê: *τί κοινωνήσκει λύκος ἀμνῷ οὕτως ἀμαρτωλὸς πρὸς εὐσεβῆ.*

- ▶▶ *Κοινωνία* veronderstel 'n houding van goedgesindheid wat onomwonde op belangstelling in 'n intieme verhouding dui. As vertalingsmoontlikhede sou “altruïsme”, “grootmoedigheid” of “broederlike gevoel” genoem kon word.²⁷

- ▶▶ *Κοινωνία* sou ook op 'n verskeidenheid van vorme van deelname aan iets/iemand binne 'n sekere verhouding kon dui.²⁸ “Deelname” sou hier as vertalingsmoontlikheid kon dien.²⁹

- *Συγκοινωνός* en *Συγκοινωνέω*: Louw & Nida toon in hulle Greek-English Lexicon (1988:446-447) aan dat sowel *συγκοινωνός* as *συγκοινωνέω* in dieselfde domein en subdomein as *κοινωνός* sorteer, naamlik dié van “assosiasie” en “medewerker” onderskeidelik.

Wat egter opval is dat sowel die selfstandige naamwoord (*συγκοινωνός*) as die werkwoord (*συγκοινωνέω*) telkens deur die toevoeging van *συγ-* (op 'n meer emfatiese wyse as slegs *κοινωνός/κοινωνέω*) die aard van die twee betrokke

²⁷ Josefus verwys bv. daarna dat ook die Griekse filosowe *κοινωνία* tussen mense voorgestaan het as 'n intieme deelgenootskapsverhouding van vriendelike/broederlike goedgesindheid: *Πρῶτοι μὲν γὰρ οἱ παρὰ τοῖς Ἑλλησι φιλοσοφήσαντες τῷ μὲν δοκεῖν τὰ πάτρια διεφύλαττον, ἐν δὲ τοῖς πράγμασι καὶ τῷ φιλασοφεῖν ἐκείνῳ κατηκολούθησαν, ὅμοια μὲν περὶ θεοῦ φρονοῦντες, εὐτέλειαν δὲ βίου καὶ τὴν πρὸς ἀλλήλους κοινωνίαν διδάσκοντες* (Jos Ap 2.281). Vgl. ook die aard van Mordegai se *κοινωνία* met koning Ahasveros en die koningin in Jos Ant 11.295, *ὁ δὲ Μαρδοχαῖος μέγας τε ἦν καὶ λαμπρὸς παρὰ τῷ βασιλεῖ καὶ συνδιείπεν αὐτῷ τὴν ἀρχήν, ἀπολαύων ἅμα καὶ τῆς κοινωνίας τοῦ βίου τῆ βασιλίσση.*

²⁸ Hier word o.a. gedink aan die *κοινωνία* wat mense met regulasies en wette het, wat “mens” en “wet” as't ware in 'n deurlopende “verhouding” met mekaar plaas – vgl. bv. Jos Ap 2.208b, *ταῦτα καὶ πολλὰ τούτοις ὅμοια τὴν πρὸς ἀλλήλους ἡμῶν συνέχει κοινωνίαν.*

²⁹ Vgl. ook hier Wörterbuch zum Neuen Testament (1977:188).

partye se *κοινωνία* met mekaar tipeer, naamlik dat die deelname 'n gesamentlike poging behels.³⁰ Nie een van die partye is dus nie volledig ingeskakel nie – beide is ten volle deel!³¹ Sodoende sou *συγκοινωνέω* dus vertaal kon word met “om volledig mee te doen/gemeenskap te hê/deel te neem aan...”, terwyl *συγκοινωνός* vertaal kan word met “'n deelgenoot wat volledig (saam met die ander party) meedoen”.³²

Nog 'n opmerking rakende *συγκοινωνός* is egter nodig, aangesien Louw & Nida se Greek-English Lexicon (1988:559) ook 'n alternatiewe domein en sub-domein vir *συγκοινωνός* aangewys het, naamlik “besit/oordrag/uitruil” as primêre domein en “om te hê/om te besit/eiendom/eienaar” as sub-domein. Hiervolgens sou die vertaling, weer eens met die emfatiese *συγ-* in gedagte, kon wees:

³⁰ Vgl. ook Louw & Nida se Greek-English Lexicon (1988:447).

³¹ 'n Logiese voorbeeld hiervan word teruggevind in Josefus se geskrifte waar konings andere in hul koninklike mag laat deel – dit is tog vanselfsprekend dat sodanige *κοινωνία* onmiddellik, beide partye, volledig, by die ter sake deelgenootskap sal betrek! Vgl. bv. Jos Ant 16.195, ἤχθετο δὲ ἀτιμασθεῖς Ἡρώδης τῷ πολλὰ μὲν εὐεργετῆσαι τὸν ἀδελφόν, δυνάμει δὲ καὶ κοινωνὸν ἔχειν τῆς βασιλείας, οὐχ ὅμοιον εἰς τὰς ἀμοιβὰς ὁρῶν, κὰν τῷ προσώπῳ δυστυχεῖν ᾔετο, sowel as Jos Ant 17.115, οὐχ υἱὸς γὰρ μόνον πατρὶ ἐπεβούλευες, ἀλλὰ καὶ φιλοῦντι καὶ εὐεργετηκότι, κοινωνὸς τῆς βασιλείας ὣν τοῖς ἔργοις καὶ διάδοχος προφανθεῖς, καὶ τὴν μὲν ἡδονὴν τῆς ἐξουσίας ἤδη προλαμβάνειν μὴ ἐπικεκωλυμένος, ἐλπίδα δὲ τὴν εἰσαῦθις γνώμη τοῦ πατρὸς καὶ γράμμασι προησφαλισμένος. Duidelik sal die toevoeging van *συγ-* telkens gewoon dit onderstreep wat eintlik reeds geïmpliseer word, naamlik dat ons beslis hier met 'n deelgenootskap te make het waar volledige magsdeelname van beide koninklike deelgenote ter sprake is!

³² Vgl. ook Schattenmann (1972:495 en 1975:639).

“iemand wat volledig saam met 'n ander party in 'n sekere gesamentlike besitting/verhouding³³ deel.”³⁴

- *Κοινωνικός*: Soos *κοινωνία* en *κοινωνέω* hierbo, val ook *κοινωνικός* volgens Louw & Nida se Greek-English Lexicon (1988:569) binne die domein van “besit/oordrag/uitruil” en sub-domein van “om te gee”. Hiervolgens sou *κοινωνικός* dan die betekenis hê van “om gereed te wees om (met iemand anders) te deel”.³⁵

B.2 Werkbare greep op die *κοινων*-terme

Die inligting wat in die voorafgaande gedeelte versamel is ten einde die *κοινων*-terme van nader te definieer sal nou saamgevat word, sodat dit in 'n werkbare greep vir die res van die ondersoek beskikbaar kan wees. Die woord “greep” word doelbewus gekies, aangesien so 'n greep op die ter sake *κοινων*-terme op 'n handige formaat dui – iets wat só nodig sal wees om die ondersoek net hierna

³³ Volgens Louw & Nida se Greek-English Lexicon (1988:559) kan “besitting” of “eiendom” ook abstrak verstaan word, deur dit byvoorbeeld as 'n “verhouding” te sien.

³⁴ In Josefus se geskrifte vind ons byvoorbeeld 'n verwysing waar die gebruik van *κοινωνός* duidelik op 'n jarelange verhouding tussen man en vrou dui van gesamentlike deelname in besit – 'n deelgenootskap waarin vollédige deelname van beide partye weer eens reeds implisiet teenwoordig is, maar met die toevoeging van *συγ-* veel prominenter na vore sou kom – vgl. Jos Ant 18.254, ἡ δέ, “ἀλλὰ οὐ μὲν, αὐτόκρατορ”, εἶπεν, “μεγαλοφρόνως τε καὶ ἀξιώματι τῶ σαυτοῦ πρεπόντως τάδε λέγεις, κώλυμα δέ μοί ἐστιν χρῆσθαί σου τῆ χάριτι τῆς δωρεᾶς εὐνοια ἢ πρὸς τὸν γεγαμηκότα, οὗ κοινωνόν με τῆς εὐδαιμονίας γενομένην οὐ δίκαιον ἐγκαταλιπεῖν τὸ ἐπὶ ταῖς τύχαις καθεσταμένον”.

³⁵ Vgl. ook Hauck (1965:809).

sinvol voort te sit wanneer die terme in konteks van verskeie buite-Bybelse en Bybelse tekste ondersoek gaan word. So 'n “greep” sou dus baie beslis sekere tendense en/of eienskappe moes blootlê wat deurlopend by al die bogenoemde *κοινων*-terme voorgekom het. Hopelik sal hierdie greep op die ter sake terme nóg te lywig nóg te skraal wees om effektief te kan meewerk in die verdere fases van die huidige ondersoek!

Om tot so 'n werkbare/hanteerbare greep van die *κοινων*-terme te kom, lyk dit na 'n sinvolle werkswyse om eerstens alle subjekte, werkwoorde en objekte van al die terme, behalwe *κοινωνία*, te lys en vervolgens telkens te vra wat opvallend is van elk. Hierdie inligting kan dan teen die *κοινωνία*-term, wat die fokus van hierdie ondersoek is, gespieël word. Sodoende kan enersyds 'n werkbare greep op die *κοινων*-terme verkry word, maar andersyds kan dit ook tot 'n sinvolle definisie van spesifiek die *κοινωνία*-term lei.

Die eerste fase van hierdie poging sou in tabelvorm gedoen kon word, soos uiteengesit op die volgende bladsy:

KOINΩN-TERM	SUBJEK	WERKWOORD	OBJEK
<i>Κοινωνός</i>	<i>Kameraad</i> <i>Medewerker</i> <i>Vennoot</i> <i>Deelnemer</i> <i>“Sharer”/deler</i>	<i>Om in gemeen te hê</i> <i>“To participate”/</i> <i>om deel te neem</i>	<i>Ander persone</i> <i>Voorwerpe</i> <i>Kwaliteite</i>
<i>Κοινωνέω</i> & <i>Κοινωνείν</i>	<i>Persoon wat bereid</i> <i>is om te gee/deel</i>	<i>Om deel te hê</i> <i>Om mee te doen</i> <i>Om te gee/te deel</i>	<i>Voorwerpe</i> <i>Dade</i> <i>Persone</i>
* <i>Συγκοινωνός</i> & ** <i>Συγκοινωνέω</i>	* 'n <i>Deelgenoot</i> wat <i>gereed/bereid is om</i> <i>volledig mee te doen</i> ** <i>Iemand</i> wat <i>gereed/bereid is om</i> <i>volledig in 'n sekere</i> <i>besitting of</i> <i>verhouding te deel</i>	* <i>Om volledig...</i> <i>...mee te doen</i> <i>...gemeenskap te hê</i> <i>...deel te neem aan</i> ** <i>Om te hê/besit</i>	* 'n <i>Mede-deelgenoot</i> wat <i>gereed/bereid is om volledig</i> <i>mee te doen</i> ** <i>Iemand (anders as die</i> <i>subjek) wat gereed/bereid is</i> <i>om volledig in 'n sekere</i> <i>besitting of verhouding te</i> <i>deel</i>
<i>Κοινωνικός</i>	<i>Iemand wat gereed</i> <i>is om te deel</i>	<i>Om te deel</i>	<i>Iemand wat gereed is om</i> <i>met die subjek te deel</i>

'n Hele paar sake is opvallend wanneer die inligting oor die bostaande *κοινων*-terme so by wyse van tabelvorm in 'n voëlvlugoorsig gesien word:

- In die eerste plek is dit baie duidelik dat elke *κοινων*-term van sy subjek 'n definitiewe beweging in die rigting van die objek verlang; 'n beweging wat deur deelname en gedeelde belange getipeer word.

- Saam met die eerste opmerking, kan die tweede onmiddellik gemaak word, naamlik dat dieselfde ook waar is van elke *κοινων*-term se objek, met ander woorde dat ook van die objek 'n definitiewe beweging (weer eens gekenmerk deur deelname en gedeelde belange) in die rigting van die betrokke subjek verlang word!
- Gegewe die voorafgaande twee opmerkings sou dit dus waar wees om te sê dat die *κοινων*-terme 'n aksie van wedersydse betrokkenheid van subjek en objek verlang. Die een kan nie maar net assosiatief langs die ander bestaan, sonder dat hulle mekaar onaangeraak laat nie.

Die onderstaande voorbeeld uit Jos *Ant* 2.151b-152 illustreer bogenoemde drie opmerkings met betrekking tot die *κοινων*-terme genoegsaam:

...καὶ γῆρας ἐν ἐρημίᾳ βιωσόμενον καὶ τεθνηξόμενον ἡμῶν ἀπολομένων αἰδεσθαι, τῷ πατέρων ὀνόματι ταύτην χαριζόμενος τὴν δωρεάν. ἐν γὰρ τούτῳ καὶ τὸν σὲ φύσαντα τιμᾶς καὶ σαυτῷ δίδως, ἀπολαύων μὲν ἤδη τῆς προσηγορίας, ἀπαθῆς δ' ἐπ' αὐτῇ φυλαχθησόμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ τοῦ πάντων πατρός, εἰς ὃν κατὰ κοινωνίαν καὶ αὐτὸς τοῦ ὀνόματος εὐσεβεῖν δόξεις τοῦ ἡμετέρου πατρὸς οἴκτου λαβὼν ἐφ' εἰς πείσεται τῶν παίδων στερούμενος.

Soos die eerste opmerking hierbo dit stel, is dit duidelik dat die *κοινωνία* wat die gelowige (subjek), met die besondere Naam van God/Vader (objek) het, van die subjek 'n definitiewe beweging in die rigting van die objek verlang. Dit veronderstel naamlik dat van die subjek (gelowige) verlang word om die *κοινωνία*-verhouding met die objek (Vader) gestand te doen deur aardse vaders veral in hul hoë ouderdom steeds getrou te eer en te versorg.

Voorts, soos die tweede opmerking hierbo bepaal, vra die ter sake *κοινωνία*-verhouding ook weer van die objek 'n definitiewe beweging in die rigting van die subjek. So word met ander woorde weer van die objek (Vader) verlang om Hom, op grond van die subjek se versorging van hul vaders in hoë ouderdom, te ontferm oor sodanige vaders en dan veral in tye van lyding, soos wanneer hulle voortydig van hul kinders beroof en dus sorgloos gelaat word.

Die derde toepaslike opmerking met betrekking tot die *κοινων*-terme, naamlik dat subjek en objek nie bloot assosiatief naas mekaar kan bestaan nie, maar in 'n konstante interaksie van wedersydse betrokkenheid met mekaar behoort te wees, behoort nou reeds duidelik te wees. Dit kristalliseer as volg uit bogenoemde voorbeeld: die objek (Vader) verlang 'n sekere aksie van die subjek (gelowige), naamlik getroue versorging van ouers – die subjek (gelowige) voer die verwagte aksie uit en verlang weer van die objek (Vader) genadige optrede teenoor hul ouers – afhanklikheid en dank hiervoor lei uiteraard daartoe dat die subjek (gelowige) sal voortgaan om die objek (Vader) se verwagte aksie teenoor hul aardse ouers uit te voer. Dus, 'n *κοινωνία*-verhouding van wedersydse betrokkenheid wat intense interaksie van die deelgenote verlang en duidelik geen blote assosiasie met mekaar veronderstel nie!

- Kyk ons nou na die werkwoorde betrokke by die *κοινων*-terme dan is dit, in ag genome die opmerkings wat reeds met betrekking tot die objekte en subjekte gemaak is, nie verrassend om te merk dat daar telkens baie beslis eerder van 'n aktiewe as 'n passiewe aksie gepraat kan word nie.
- Neem ons nou die beweging van subjek na objek, met die gepaardgaande wedersydse betrokkenheid en die werkwoorde wat 'n definitiewe aksie verlang in ag, dan dui dit alles tog op geen oppervlakkige verbintenis wat by enige van die

κοινων-terme ter sprake is nie – 'n gedagte wat uiteraard geïntensifiseer word wanneer ons die toevoeging van *συγ-* by *συγκοινωνός* en *συγκοινωνέω* onthou!

- Met dit alles gesê ruim dit selfs 'n moontlike laaste turksvy uit die weg, naamlik die dilemma dat sommige objekte van die bogenoemde *κοινων*-terme nie persone nie, maar wel voorwerpe, kwaliteite of dade is. Die vraag het tog sekerlik reeds ontstaan of daar ook ten opsigte van hierdie objekte gepraat kan word van 'n beweging in die rigting van die subjek, wedersydse betrokkenheid en 'n intense verbinding. Neem ons egter die klem op die krag van die beweging van subjek na objek, die uiters definitiewe aksie wat die werkwoord telkens moet genereer en die doel van hierdie “beweging” en “aksie” in ag, naamlik dat dit nie maar net blote “assosiasie” met die objek tot gevolg moet hê nie, maar 'n dinamiese verbintenis moet vestig, wil dit tog voorkom asof die objekte (selfs as voorwerpe, kwaliteite of dade) beswaarlik as “onbetrokke” by die subjekte beskou kan word. Selfs al kan hierdie objekte nie soseer in dieselfde sin as persone reageer nie, is die ander bindinge van so 'n sterk (en amper oorweldigende) aard dat daar tog duidelik van 'n onbetwiste dinamika en selfs van 'n intense verbintenis sprake kan wees!³⁶

³⁶ Vgl. bv. weer eens Philo wat in sy geskifte 'n *κοινωνία* tussen “mens” en “natuur” op so 'n wyse omskryf dat dit baie duidelik is dat daar beslis nie van blote “assosiasie” sprake kan wees nie, maar dat hier onteenseglik van 'n dinamiese verbintenis gepraat kan word. Binne hierdie deelgenootskap gee die “natuur” die “mens” deelgenootskap in dit wat hy as 't ware as “ouer” aan die mens vir versorging en oorlewing kan bied, soos o.a. vrugbare grond, velde gevoed deur fonteine en riviere, goeie reëns, lewe-gewende lugstrome en 'n oneindige variëteit van saad en plante. Nodeloos om te sê dat daar uiteraard uit so 'n tipe deelgenootskap 'n intense verbintenis van onbetwiste dinamika voortspuit, al het ons te make met *κοινωνία* tussen “persoon” en “voorwerp”, eerder as gewoon tussen persone onderling. Vgl. derhalwe Philo *SpecLeg* 2.29.172b-173a, ...τὰ δ' ἐκ φύσεως ἀναγκαῖα πάντα καὶ χρήσιμα, γονιμώτατον ἔδαφος, εὐδρα χωρία πηγᾶς καὶ ποταμοῖς αὐθιγενέσι καὶ χειμάρροις καὶ ἔτησίοις ὄμβροις καταρδόμενα, ἀέρος εὐκрасίαι ζωτικώταταις αὔραις ἐπιπνέοντος, αἱ σπαρτῶν καὶ φυτῶν ἰδέαι μυρίαί· τί γὰρ τούτων ἄνθρωπος ἢ εὖρεν ἢ ἐγέννησεν; ἢ μὲν οὖν

Dat die bogenoemde opmerkings almal met betrekking tot terme gemaak is wat tot die *κοινων*-woordgroep behoort, laat ons tog sekerlik nou die ruimte om 'n stappie verder te gaan en te kyk hoe hierdie resultate met die laaste toepaslike *κοινων*-term, naamlik *κοινωνία* verband hou al dan nie. Neem ons in ag wat reeds hierboor die *κοινωνία*-term gesê is en lys ons die uitstaande kenmerke van hierdie besondere term dan lyk dit só:

- Die eerste kenmerk wat uitstaan is dat *κοινωνία* op die deling van besittings kan dui, met die spesifieke implikasie dat gesamentlike deelname en/of gedeelde belangstelling daardeur geprikkel en versterk word.³⁷
- In die tweede plek is aangetoon dat die *κοινωνία*-term 'n tipe deelname behels wat deur 'n intense verhouding/verbintenis gekenmerk word. Geen losse, onseker tipe verbintenis word veronderstel nie. Daarom dan ook geen wonder dat die “huwelik” as een van die belangrikste voorbeelde figureer om die aard van die *κοινωνία*-tipe deelname te bevestig nie.³⁸

γενήσασα φύσις τῶν ἰδίων ἀγαθῶν οὐκ ἐφθόνησεν ἀνθρώπων, ζῶων δὲ τῶν θνητῶν ἡγεμονικώτατον αὐτὸν εἶναι ὑπολαβοῦσα, διότι λόγου καὶ φρονήσεως κεκοινωνήκειν, ἀριστίην εἶλετο καὶ πρὸς μετουσίαν τῶν ἰδίων ἐκάλεσεν.

³⁷ 'n Goeie voorbeeld hiervan word in een van Josefus se geskrifte aangetref, waar uitgewys word dat deling van besittings positiewe bande, eerder as negatiewe emosies soos haat, prikkel en versterk – vgl. bv. weer Jos Ap 2.291, *Περὶ τῶν νόμων οὐκ ἐδέησε λόγου πλείους. αὐτοὶ γὰρ ἐωράθησαν δι' αὐτῶν οὐκ ἀσέβειαν μὲν εὐσέβειαν δ' ἀληθεστάτην διδάσκοντες, οὐδ' ἐπὶ μισανθρωπίαν, ἀλλ' ἐπὶ τὴν τῶν ὄντων κοινωνίαν παρακαλοῦντες.*

³⁸ So 'n voorbeeld van *κοινωνία*, wat as intense verhouding van deelgenootskap, binne die huwelik figureer kom bv. voor in Jos Ant 20.18, *Μονόβαζος ὁ τῶν Ἀδιαβηνῶν βασιλεύς, ᾧ καὶ Βαζαῖος ἐπὶ κλησίς ἦν, τῆς ἀδελφῆς ἑλένης ἀλοῦς ἔρωτι τῇ πρὸς γάμου κοινωνία ἄγεται καὶ κατέστησεν ἐγκύμονα.* Dat *κοινωνία* in hierdie konteks beslis nie op losse,

- Dit het ook opgeval dat *κοινωνία* 'n besliste wedersydse betrokkenheid vereis. Van 'n eensydige, blote assosiatiewe aksie is daar geen sprake nie – dit gaan oor wedersydse deelname met die klem wat te enige tyd op óf die gee-, óf die ontvangkant kan val.³⁹
- In die laaste plek moet nog iets gesê word oor houdings en/of konkrete sake, wat tot hiertoe nog nie aangespreek is nie, maar wat wel (soos vroeër aangetoon) met die *κοινωνία*-term geassosieer word. Hierdie sake/houdings is die volgende: “geskenk”, “bydrae”, “altruïsme”, “grootmoedigheid” en “broederlike gevoel/eenheid”. Van al hierdie assosiasies met *κοινωνία* is dit egter duidelik dat

onseker tipe verbintenisse betrekking het nie, blyk duidelik op 'n ander geval uit Josefus se geskrifte waar die konnotasie tussen *κοινωνία* as huwelik en as seksuele gemeenskap só ineen gevleg is dat dit bykans nie van mekaar onderskei kan word nie: *γάμου τε αὐτὴν ὑπεμίμησκε καὶ τῆς πρὸς τὸν ἄνδρα συμβιώσεως καὶ τούτοις τὸ πλεον νέμειν ἢ προσκαίρω τῆς ἐπιθυμίας ἡδονῆ παρεκάλει, τῆς μὲν καὶ μετάνοιαν ἐξούσης αὐθις ἐπ’ ὀδύνη γενησομένην οὐκ ἐπὶ διορθώσει τῶν ἡμαρτημένων καὶ φόβον τοῦ μὴ κατάφωρον γενέσθαι [καὶ χάριν τοῦ λαθεῖν ἀγνοουμένου τοῦ κακοῦ], τῆς δὲ πρὸς τὸν ἄνδρα κοινωνίας ἀπόλαυσιν ἐχούσης ἀκίνδυνον καὶ προσέτι πολλὴν τὴν ἀπὸ τοῦ συνειδότος καὶ πρὸς τὸν θεὸν παρρησίαν καὶ πρὸς ἀνθρώπους (Jos Ant 2.51-52a). Vgl. hierteenoor Jos Ant 11.307, waar *κοινωνία* duidelik slegs op seksuele verkeer toegespits is: *...ἠγοῦντο γὰρ τὸν τούτου γάμου ἐπιβάθραν τοῖς παρανομεῖν περὶ τὰς τῶν γυναικῶν συνοικήσεις βουλησομένοις γενέσθαι καὶ τῆς πρὸς τοὺς ἀλλοφύλους αὐτοῖς κοινωνίας ἀρχὴν τοῦτο ἔσσεσθαι.**

³⁹ Josefus is só ernstig oor hierdie intense wedersydse betrokkenheid van mense tot mekaar, dat hy noem dat mens eintlik juis vir sodanige deelgenootskap gebore is! Om bloot met jou privaatsake besig te wees en derhalwe gewoon “assosiatief” naas mekaar te bestaan, behoort as’t ware geen opsie te wees nie – dit is tog op besondere wyse vir God aanvaarbaar wanneer die eise van *κοινωνία* bo dié van persoonlike belange gestel word – vgl. veral Jos Ap 2. 196b, *...ἐπὶ γὰρ κοινωνία γεγόναμεν, καὶ ταύτην ὁ προτιμῶν τοῦ καθ’ αὐτὸν ἰδίου μάλιον ἂν εἴη θεῶ κεχαρισμένος.*

een en elk óf die gevolg is van die drie uitstaande kenmerke van *κοινωνία* soos dit pas genoem is, óf dit is sake/houdings wat verhoudings/verbintenis met kenmerke, soos hierbo genoem, stimuleer. Dit wil dus voorkom asof dit wat oor hierdie sake/houdings gesê kan word nie werklik nuwe kenmerke na vore bring nie, maar as't ware by die genoemde drie kenmerke van die *κοινωνία*-term insleutel.

Vergelyk ons nou die kenmerke van die *κοινωνία*-term met dié van die *κοινων*-woordgroep, merk ons die volgende patroon op (weer in tabelvorm weergegee):

KOINΩΝΙΑ	RES VAN KOINΩN-WOORDGROEP
<i>Gesamentlike deelname/</i>	<i>Beweging wat deur deelname en gedeelde belange</i>
<i>Gedeelde belangstelling</i>	<i>van een kant na die ander getipeer word</i>
<i>Intense verhouding/verbintenis (bv. huwelik)</i>	<i>Geen oppervlakkige verbintenis nie</i>
<i>Wedersydse betrokkenheid</i>	<i>Wedersydse betrokkenheid</i>
<i>(klem op gee- of ontvangkant)</i>	
<i>Aktiewe deelname, eerder as blote assosiasie</i>	<i>Nie maar net blote assosiasie nie</i>

Sou ons nou ons doelwit finaliseer, naamlik om enersyds 'n werkbare greep op die *κοινων*-terme te kry en andersyds 'n sinvolle definisie van die *κοινωνία*-term op te stel, dan wil dit uit die laaste tabel lyk asof dié tweeledige doelwit, sonder dat dit tog hoegenaamd op enige stadium so afgedwing is, spontaan in die afgelope fase van hierdie ondersoek oormekaar geskuif het. Ons sou gewoon die volgende konklusie kon maak:

Sowel die *κοινωνία*-term, as die res van die *κοινων*-woordgroep (*κοινωνός*, *κοινωνέω/κοινωνέιν*, *συγκοινωνός*, *συγκοινωνέω* en *κοινωνικός*), veronderstel, in kort gestel

– 'n *dinamiese verhouding* –

wat 'n intense verbintenis van wedersydse betrokkenheid impliseer, waar aktiewe, gesamentlike deelname en gedeelde belangstellings van deel is.

Om dus in die res van die ondersoek te verwys na die “*κοινωνία*-dinamiek”, eerder as bloot net die “*κοινωνία*-term”, sou op grond van die voorafgaande konklusie heeltemal reg laat geskied aan nie alleen dié term nie, maar ook aan die hele *κοινων*-woordgroep waarbinne dit ingebed is!

Op hierdie stadium sou dit dalk tog nodig wees om 'n kort opmerking te maak oor die vertalings “gemeenskap”, “fellowship” en “Gemeinschaft” wat soms vir *κοινωνία* gebruik word. Dit wil tog voorkom asof hierdie vertalings oor die eeue heen uiters gelade terminologieë geraak het, veral in ag genome die feit dat dit in verskeie uiteenlopende kontekste in gebruik geneem is. Die Afrikaanse “gemeenskap” word dikwels in kerklike kringe as deel van die “gemeenskap van gelowiges” of “gemeenskap van die heiliges” gebruik.⁴⁰ 'n Term wat eers so laat as die 4de eeu in gebruik geneem is en dus nie noodwendig volledig met die Bybelse *κοινωνία* versoenbaar is nie (hierdeur word nie gesê dat dit nie steeds raakvlakke het nie).⁴¹ Die Duitse “Gemeinschaft” is amper nog meer problematies, aangesien dit oor tyd 'n wye verskeidenheid betekenis aaneem het en dus maklik op iets anders kan dui as wat noodwendig graag met *κοινωνία* bedoel sou wou word.⁴² Die Engelse “fellowship” word weer byvoorbeeld

⁴⁰ Vgl. veral ook Müller (2000:632-633) en Track (2000:633-634) vir 'n deeglike bespreking van ‘Gemeinschaft der Heiligen’ en die ontwikkeling van die spesifieke begrip.

⁴¹ Vgl. verder Combrink (1986:1-18).

⁴² Ringeling (1984:346-355) bespreek byvoorbeeld in die TRE ensiklopedie 'n hele lys van moontlike interpretasies binne etiese, sosiologiese en filosofiese kontekste, wat aan “Gemeinschaft” geheg sou kon word. Maar dit is veral Kehrler (1990:482) wat die problematiek rondom dié geweldig gelade term goed opsom in die standaardwerk, HRWG: ‘Das Wort Gemeinschaft wird in der deutschen Sprache relativ unspezifisch für eine irgendwie geordnete Mehrzahl von Personen gebraucht (Interessengemeinschaft, Fahrgemeinschaft, Wohngemeinschaft), aber auch in relativ neuer Zeit (19.Jh.) für eine enge intime soziale Beziehung zwischen Individuen

gereeld veral binne die konteks van die ekumene gebruik. Thiselton (2000:104) se slotsom oor dié vertalingsmoontlikheid kan dalk hier uitgesonder word: ‘...the use of *fellowship* in church circles may convey an impression quite foreign to Paul’s distinctive emphasis. He does not refer to a society or group or like-minded people, such as a Graeco-Roman *societas*’ [Thiselton se kursiefdruk].⁴³ Ook die terme “gemeenskap” en “Gemeinschaft” word dikwels benut om aan die een of ander tipe eenheid(sgevoel) tussen gelowiges en/of kerke onderling uitdrukking te gee. Soos dit egter reeds in die omskrywing hierbo van nie alleen die *κοινωνία*-term nie, maar ook die hele *κοινων*-woordgroep, na vore gekom het, het hierdie terme niks met “eenheid” te doen nie – in elk geval, beslis nie direk nie!

(Liebesgemeinschaft, Ehegemeinschaft usw.). Eine eindeutige Begriffsbestimmung gegenüber dem Begriff “Gemeinschaft” war zu keiner Zeit und ist auch heute nicht aus der Alltagssprache erhebbar.’ Kehrer (:483-485) wys ook op nog ’n verdere dilemma rakende die gebruik van dié vertaling vir *κοινωνία*, naamlik dat daar dikwels verwarring ontstaan tussen die terme “Gemeinschaft” en “Gesellschaft” – gereeld word die een term dus soms gebruik, waar die ander een dalk eerder gebruik moes word en andersom! *Vgl.* met betrekking tot hierdie laaste opmerking veral ook Willaime (2000:635-636).

⁴³ Ook Hainz (1981:304) pleit met groot erns daarvoor dat daar geweldig omsigtig te werk gegaan moet word met die Engelse vertaling van “fellowship” vir die Griekse *κοινωνία* – veral wanneer dit gaan oor *κοινωνία* met betrekking tot die Pauliniese gebruik. Fee (1995:82) haal later vir Hainz aan en stem volmondig met hom saam, wanneer dié sê dat vertalings soos ‘...“participation”...overwhelmingly preferred’ is bo “fellowship”! Verder pleit ook Edwards (1885:9) met net sulke erns as die genoemde kommentare dat *κοινωνία* veral in 1 Korintiërs ook nie met “fellowship” vertaal behoort te word nie. Dit is laastens opvallend dat Louw & Nida in hulle Greek-English Lexicon (1988:446) in al hulle omskrywings van die *κοινων*-woordgroep die vertaling “fellowship” slegs een keer vir *κοινωνία* gebruik. Sabourin (1981:110) is derhalwe totaal verkeerd wanneer hy juis probeer aantoon dat “fellowship” die beste vertaling vir die *κοινωνία*-term in die Nuwe Testament is!

Om hierdie redes wil dit dus voorkom asof dit veiliger sou wees om liefs nie die woord “gemeenskap” as vertalingsmoontlikheid vir *κοινωνία* te gebruik nie, maar eerder 'n vertaling te gebruik wat die denotatiewe betekenis van die *κοινων*-woordgroep (“om te deel”) verwoord. Dit lyk vir my dat die woord “deelgenootskap” so 'n alternatief sou kon wees. Tog moet daar ook toegegee word dat die terme “gemeenskap”, “Gemeinschaft” en “fellowship” al só in die literatuur gevestig geraak het, dat dit beswaarlik heeltemal vermy kan word. In onvermydelike gevalle, soos byvoorbeeld in aanhalings, of in direkte verwysings na literatuur waar dit verwarring mag veroorsaak indien die gebruikelike vertalings nie gehandhaaf word nie, is “gemeenskap”, “Gemeinschaft” en “fellowship” steeds gebruik.

Vervolgens gaan gekyk word na die *κοινωνία*-dinamiek soos dit in geïdentifiseerde gedeeltes⁴⁴ buite die kanon, in die Ou Testament, asook in die Nuwe Testament (beide nie-Pauliniese en Pauliniese geskrifte) voorkom. Hierdie resultate sal dan met die werkbare greep wat so pas op, sowel die *κοινωνία*-term, as die *κοινων*-woordgroep verkry is, in verband gebring word om sodoende 'n duidelik omskrewe teologiese raamwerk te definieer waarbinne *κοινωνία* funksioneer. Op so 'n wyse sal die doelwit van hierdie hoofstuk van die ondersoek suksesvol bereik kan word.

⁴⁴ Soos uiteengesit in die werkswyse (vgl. bl. 4-7) sal hierdie identifikasie van die betrokke gedeeltes by wyse van die terme van die *κοινων*-woordgroep plaasvind. Die *κοινωνία*-begrip sou waarskynlik op nog vele ander plekke ook voorkom. Hoewel hierdie dus 'n tekort in die ondersoek veronderstel, moet steeds in gedagte gehou word dat die fokus op 1 Korintiërs val en die ondersoek na gedeeltes waar die *κοινωνία*-terme voorkom slegs ten doel het om die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk korrek te omskryf, juis sodat die *κοινωνία*-begrip voldoende ondersoek kan word binne 1 Korintiërs.

C. Die *κοινων*-woordgroep buite die kanon

Vir die Griekse wêreld is *κοινωνία* met betrekking tot persone veral gebruik om intense verhoudings te definieer, waarvan die huwelik, maar ook vriendskap, die mees omvattende uitdrukking van sodanige verhoudings was (Hauck 1965:798; McDermott 1975a:67).⁴⁵ Vir die filosofe het *κοινωνία* vinnig 'n tipe broederskap verwesenlik wat nagestreef moes word. Een so 'n voorbeeld wat dit bevestig vind ons by die Pitagoreane, wat na die “leuensband” wat hulle gemeen het hulle tot 'n eenheid saamsnoer, verwys het as *ἡ τοῦ βίου κοινωνία* (vgl. verder Schattenmann 1972:495 en 1975:640). Hierdie intense band van vriendskap/broederskap het dan veral ook uiting gevind in 'n bereidwilligheid wat onder vriende/“broers” moes bestaan om hul besittings met mekaar te deel.⁴⁶ Schattenmann (1975:640) wys daarop dat hierdie toepassing van *κοινωνία*-beginsels uiteindelik by Plato uitloop op 'n motivering van wat genoem sou kon word “'n tipiese kommunistiese utopia tussen mense”, soos o.a. vervat in sy *Respublica* en *Leges*.⁴⁷

Ook in die sakrale taalgebruik het *κοινωνία* egter 'n belangrike plek ingeneem en het *κοινωνία* tussen persone mettertyd oorgegaan in *κοινωνία* tussen gode en mense (Hauck 1965:799-800). Meer spesifiek gestel: *κοινωνία* is gebruik as term om die herstel te beskryf wat moes volg op die huidige gebroke verhouding tussen

⁴⁵ Vgl. bv. Pl *Leg* 4.721a, *ἡ τῶν γάμων σύμμεξις καὶ κοινωνία*.

⁴⁶ Vgl. o.a. Aristot *EthNic* 8.11, *ἡ παροιμία “κοινὰ τὰ φίλων” ὀρθῶς· ἐν κοινωνίᾳ γὰρ ἡ φιλία*, asook Aristot *Pol* 4.11, *ἡ γὰρ κοινωνία φιλικόν*.

⁴⁷ Vgl. ook bv. Plato se *Critias* 110, ‘Neither had any of them anything of their own, but they regarded all that they had as common property; nor did they claim to receive of the other citizens anything more than their necessary food.’ (soos vertaal deur Schattenmann 1975:640).

gode en mense (Schattenmann 1972:495 en 1975:639). Geen wonder dat *κοινωνία* dan ook gebruik is as die basis van *σωτηρία* en dan nie alleen met betrekking tot die behoud van individue nie, maar ook tot die hele kosmos, wat sowel mense as gode insluit!⁴⁸

Nog steeds in die sakrale sfeer van die *κοινων*-woordgroep is geglo dat sakrale maaltye 'n *κοινωνία* tussen god en mens teweeggebring het (Hauck 1965:799). Hiervolgens sou om te eet en te drink iemand gereed gemaak het vir die innerlike ontvangs van mistieke goddelike mag (McDermott 1975a:68). In die Hellenistiese tyd word selfs vertel dat die mense deur gode uitgenooi word om as *κοινωνός* by hulle tafels aan te sit (Hauck 1965:800)!⁴⁹ Gode en mense is dus kamerade om dieselfde tafel.⁵⁰ Tydens die *lectisternia* van die Romeine het gode deur middel van hulle standbeelde, as't ware “in lewende lywe”, aan gemeenskaplike feeste deelgeneem (:800). Tesame met hierdie tipe eenheid rondom sakrale etes, was daar ook mettertyd sprake van seksuele eenheid met die gode! So haal Campbell (1965:6) byvoorbeeld 'n voorbeeld aan uit Plutarch waar *κοινωνία* juis in laasgenoemde konteks gebruik word: *παιδίον μὲν γὰρ οὐδεμία ποτὲ λέγεται ποιῆσαι δίχα κοινωνίας ἀνδρός* (Plut *Mor* 2.145.D).

⁴⁸ Vgl. bv. Pl *Gorg* 507e en 508a, *κοινωνεῖν γὰρ ἀδύνατος· ὅτω δὲ μὴ ἔνι κοινωνία, φιλία οὐκ ἂν εἴη. φασὶ δ' οἱ σοφοί...καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην.*

⁴⁹ Vgl. bv. AelArist *Or* 8.1.93f, *καὶ θυσίων μόνῳ τούτῳ θεῶ διαφερόντως κοινωνοῦσιν ἄνθρωποι τὴν ἀκριβῆ κοινωνίαν, καλοῦντές τε ἐφ' ἑστίαν καὶ προῖσράμενοι δαιτυμόνα αὐτὸν καὶ ἐστιάτορα...παραπλήσια δὲ καὶ ἡ κατὰ τὰ ἄλλα πρὸς αὐτὸν κοινωνία ὁμότιμος.*

⁵⁰ Vgl. o.a. Dem *Or* 19.280, *κρατήρων κοινωνοὺς πεποιήσθε*; Eur *El* 637, *ὅθεν γ' ἰδὼν σε δαιτὶ κοινωνὸν καλεῖ*; Pl *Symp* 188b, *ἔτι τοίνυν καὶ αἱ θυσίαι πάσαι καὶ οἷς μαντικὴ ἐπιστατεῖ - ταῦτα δ' ἐστὶν ἡ περὶ θεοῦς τε καὶ ἀνθρώπων πρὸς ἀλλήλους κοινωνία -....*

In die Hellenistiese mistisisme word na 'n volgende interpretasievlak beweeg as daar nou gesmag word na 'n algemene tipe van *κοινωνία ψυχῶν* tussen gode, mense en diere (McDermott 1975a:68). Hauck (1965:800) is inderdaad korrek as hy sê dat hierdie *κοινωνία* in sy wese al meer en meer eerder na “eenheid” met die godheid verwys het, as na 'n “gemeenskap”!⁵¹ Beïnvloed deur ooreenstemmende uitdrukkings vanuit die Hellenisme beskou selfs die Jood, Philo, *κοινωνία* mettertyd al meer as 'n eenwording van die mens met God,⁵² sodat die mens as't ware 'n vergoddelikingsproses ondergaan (vgl. ook Groenewald 1932:59). Soos binnekort hieronder aangetoon sal word gaan Philo in hierdie opsig teen die gebruik van die LXX in wanneer hy *κοινωνία*, *κοινωνέω* en *κοινωνός* wel gebruik as 'n aanduiding van religieuse deelgenootskap tussen God en mens (Hauck 1965:803).

C.1 Κοινωνία-dinamiek buite die kanon

In ag genome die “definisie van die *κοινων*-woordgroep”⁵³ is dit duidelik dat *κοινωνία* oor deelgenootskap gaan en nie oor eenheid nie. In die *κοινωνία*-dinamiek, soos in die huidige afdeling na vore gekom het, was die klem egter baie duidelik juis op eenheid: met betrekking tot persone moes die *κοινωνία* 'n broederskapsvlak van eenheid bereik; toegepas op *κοινωνία* tussen mense en

⁵¹ Vgl. ook Neueunzeit (1961:368).

⁵² Vgl. bv. Philo *VitMos* 1.158, ...οὐχὶ καὶ μείζονος τῆς πρὸς τὸν πατέρα τῶν ὅλων καὶ ποιητὴν κοινωνίας ἀπέλαυσε προσρήσεως τῆς αὐτῆς ἀξιθείς;...

⁵³ Ter wille van eenvoud sal daar vervolgens in die ondersoek bloot na “definisie” van óf die *κοινων*-woordgroep óf *κοινωνία* verwys word. Dit sluit egter telkens alles in wat hierbo in afdeling B.2, “Werkbare greep op die *κοινων*-terme”, bevind is (vgl. bl. 25-36).

gode moes die maaltye weer 'n sakrale (of selfs seksuele) eenheid dien en selfs Philo, as Jood, wil *κοινωνία* interpreteer as 'n mistiese eenheid tussen God en mens. Nou verwant aan die klem op “eenheid” tussen God/god en mens, lê die konsekwensie van “vergoddeliking” van die mens – weer eens 'n faset van die *κοινωνία*-dinamiek wat glad nie strook met ons definisie van die *κοινων*-woordgroep nie. Hoewel die mens volgens ons definisie 'n statusverandering van “ongelowige” na “*κοινωνός*” kan ondergaan, impliseer hierdie verandering en deelgenootskap nooit 'n versmelting van entiteite nie.

C.2 Bydrae tot die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk

In watter mate het hierdie afdeling ons derhalwe gehelp om die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk nader te omskryf? Dit wil voorkom asof dit inderdaad nodig was om die voorkoms van die *κοινων*-woordgroep buite die kanon vlugtig te ondersoek, aangesien dit ons gehelp het met spesifiek die afgrensing van die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk. Baie duidelik weet ons nou (want dit was tog nie só “duidelik” in die definisie uitgespel nie), dat die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk niks met eenwording tussen mens en mens of tussen mens en God, en met betrekking tot laasgenoemde nog minder met vergoddeliking (versmelting van entiteite), te make het nie!

D. Die *κοινων*-woordgroep soos in die Ou Testament

Hauck (1965:801) maak die belangrike opmerking dat קִנְיָן , die ekwivalent van *κοινωνία*,⁵⁴ in al sy voorkomste in die Ou Testament slegs gebruik word waar

⁵⁴ Vgl. ook Schattenmann (1975:641).

verhoudings tussen mens en mens,⁵⁵ of eenheid tussen mens en afgode⁵⁶ aangedui word (vgl. ook Neuenzeit 1961:368). Nooit word dit dus vir die definiëring van verhoudings met God gebruik nie (Hauck 1965:801)! In soverre dit verhoudings tussen mens en mens aangaan, herinner Schattenmann (1975:641) ons daaraan dat dit eintlik te verwagte is om קָדָשׁ hier aan te tref, aangesien die volk tog 'n *verbondsvolk* was en klem daarmee saam gelê is op die individu se verbintenis tot hierdie verbondsvolk. Hiermee saam maak Schattenmann dan ook die korrekte opmerking dat die verbondsvolk tog deurgaans baie bewus was van Jahweh as Stigter en Onderhouer/Waarborg van hierdie spesiale verhouding (hoewel, sou mens kon byvoeg, hulle optrede dit nie altyd weerspieël het nie!).⁵⁷ Juis om dié rede moet Hauck se bogenoemde bevinding (wat beslis waar en reg is), naamlik dat קָדָשׁ in die Ou Testament nooit gebruik word om die mens se verhouding met

⁵⁵ Sonder om al die voorbeelde te lys (vgl. Hauck 1965:800-801 hiervoor), sou die volgende voorbeelde vanuit die LXX wel uitgesonder kon word: Gn 14:3, waar nasies saamsnoer: *πάντες οὔτοι συνέφώνησαν ἐπὶ τὴν φάραγγα τὴν ἀλυκὴν (αὕτη ἢ θάλασσα τῶν ἀλῶν)*; Mal 2:14, waar die gade 'n metgesel genoem word: *καὶ εἶπατε Ἐνεκεν τίνος ὅτι κύριος διεμαρτύρατο ἀνὰ μέσον σου καὶ ἀνὰ μέσον γυναικὸς νεότητός σου, ἣν ἐγκατέλιπες, καὶ αὐτὴ κοινῶνός σου καὶ γυνὴ διαθήκης σου*; Ps 118:63 (in LXX, andersins 119:63), waar regverdiges weet hulle is verbind aan andere wat dieselfde God aanbid: *μέτοχος ἐγὼ εἶμι πάντων τῶν φοβουμένων σε καὶ τῶν φυλασσόντων τὰς ἐντολάς σου*.

⁵⁶ Vgl. byvoorbeeld Hos 4:17, *קָדָשׁ יִשְׁבּוּ וְיִשְׁחָדוּ וְיִשְׁחָדוּ וְיִשְׁחָדוּ*, waar diegene wat hulle met afgode verenig (קָדָשׁ) sterk veroordeel word, aangesien hulle as't ware egbreuk pleeg teenoor die God van hulle verlossing – vgl. veral ook die LXX: *μέτοχος εἰδώλων Εφραιμ ἔθηκεν ἑαυτῷ σκάνδαλα*. Jes 44:11a, *קָדָשׁ יִשְׁבּוּ וְיִשְׁחָדוּ וְיִשְׁחָדוּ וְיִשְׁחָדוּ*, verwys weer smalend na die dienaars van afgode as dié se bondgenote (*קָדָשׁ יִשְׁבּוּ*; LXX: *πάντες οἱ κοινωνοῦντε αὐτῷ*).

⁵⁷ Hendriks (1990:99-100) beklemtoon net so nadruklik dat *κοινωνία* nie sy oorsprong in die mens het nie, maar wel in God!

God te definieer nie, dalk net meer genuanseerd gestel word. Waarskynlik moet daar eerder gesê word: אלהים word nooit in die Ou Testament gebruik om *op 'n reguit en direkte wyse* die mens se verhouding met God te definieer nie.⁵⁸

Hierteenoor word juis sulke direkte verwysings na *κοινωνία* tussen god en mens dikwels in die Griekse leefwêreld gevind.⁵⁹ Die verskil kan waarskynlik verklaar word deur die Israëliete se gevoel van heilige respek teenoor hulle God, wat veronderstel het dat daar 'n definitiewe afstand tussen hulle, amper onwaardige posisie, en God se absolute heiligheid gehandhaaf moes word (Neuenzeit 1961:368). Die verhouding tussen 'n regverdige en sy God sou hoogstens beskryf kon word as een van afhanklikheid van God wat kan verdiep tot 'n verhouding van vertrouwe (אמון אלהים) (Hauck 1965:801). Uit eerbiedige vrees vir God sou 'n regverdige dit egter nooit waag om homself die אלהים van God te noem nie.⁶⁰

Dit is interessant dat die offermaaltye wel as sakrale deelgenootskap tussen God en mens beskou is. Selfs 'n gewone maaltyd het 'n intieme verhouding, wat die deelnemers aan mekaar bind, geïmpliseer (Hauck 1965:801).⁶¹ In die kultus het sakrale offermaaltye dus uitdrukking gegee aan 'n deelgenootskap wat 'n opregte verbintenis van beide partye (God en mens) vereis het.⁶² Die toetrede van God tot

⁵⁸ Vgl. verder Görg (2000:636-638).

⁵⁹ Vgl. die bespreking hierbo op bl. 37-40.

⁶⁰ Vgl. verder McDermott (1975a:66-67).

⁶¹ Dieselfde word gevind in die Apokriewe gebruik van *κοινωνός*, waar dit ook tussen deelnemers aan tafel 'n intense deelgenootskap/intieme verhouding, veronderstel het – vgl. bv. Sir 6.10, *φίλος κοινωνὸς τραπέζης*.

⁶² Net soos hierdie sakrale maaltye, soos veral ook die Pasga, op aarde uitdrukking moes gee aan 'n sekere mate van gemeenskap tussen God en mens, was daar ook in die volk se eskatologiese

hierdie sakarale deelgenootskap is meesal uitgedruk deur die sprinkeling van bloed oor die altaar (:802). Tog, selfs in die beskrywing van offermaaltye word die *κοινωνι*-woordgroep, *קִבְּרָה*, vermy: hoewel hierdie tipe deelgenootskap tussen God en mens dalk wel in praktyk erbaar is, is daar nie gewaag om dit as sodanig uit te druk nie. As voorbeeld kan na Dt 12 gekyk word waar hierdie feesmale met groot entoesiasme beskryf word, maar weer eens eerder die afstandsterm *לִפְנֵי יְהוָה*, “teenwoordigheid van die Here” (vv7⁶³, 12⁶⁴ en 18⁶⁵), as die intieme *κοινωνία* gebruik word! Ons lees voorts ook nie van 'n *קִבְּרָה* met God nie, maar eerder van 'n *קִבְּרָה*, met ander woorde van 'n verhouding wat meer op “formele” vlak lê en die karakter het van 'n “wettige ooreenkoms” (McDermott 1975a:66). Dit blyk byvoorbeeld ook duidelik uit die gebeure soos weergegee in Eks 24:1vv (:66). Wanneer die interaksie tussen God en mens vanaf v9 sy piek bereik en vervolgens

verwagting sprake van so 'n tipe maal wat 'n opregte verbintenis van beide partye sou weerspieël – Schattenmann (1975:641) staaf hierdie punt met die volgende aanhaling: ‘In the tractate Pesahim 7, 3a, 13a...“One day the Holy [God]...will prepare a feast for the devout.”’

- ⁶³ Dt 12:7, *וְהָיָה אֲלֵהֶם וְשָׂמַח בְּכָל מַשְׁלַח יְדֵי אֱמָם וּבְתוֹכָם אֲשֶׁר בְּרַכָּה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ* en LXX, *καὶ φάγεσθε ἐκεῖ ἐναντίον κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν καὶ εὐφρανθήσεσθε ἐπὶ πάντιν, οὐ ἂν τὴν χεῖρα ἐπιβάλητε, ὑμεῖς καὶ οἱ οἴκοι ὑμῶν, καθότι εὐλόγησέν σε κύριος ὁ θεός σου.*
- ⁶⁴ Dt 12:2, *וְהָיָה אֲלֵהֶם אֱמָם וּבְתוֹכָם וּבְבָרֵיהֶם וְאֶמְתִּיהֶם וְדַלּוּי אֲשֶׁר בְּשַׁעֲרֵיהֶם כִּי אֵין לוֹ חֶלֶק וְנִחְלָה אִתָּם* en LXX, *καὶ εὐφρανθήσεσθε ἐναντίον κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν, ὑμεῖς καὶ οἱ υἱοὶ ὑμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν, οἱ παῖδες ὑμῶν καὶ αἱ παιδίσκαι ὑμῶν καὶ ὁ Λευίτης ὁ ἐπὶ τῶν πυλῶν ὑμῶν, ὅτι οὐκ ἔστιν αὐτῷ μερίς οὐδὲ κληρὸς μεθ' ὑμῶν.*
- ⁶⁵ Dt 12:18, *וְהָיָה אֲלֵהֶם אֱמָם וּבְתוֹכָם וּבְבָרֵיהֶם וְאֶמְתִּיהֶם וְדַלּוּי אֲשֶׁר בְּשַׁעֲרֵיהֶם לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל מַשְׁלַח יְדֵי יְהוָה אֱמָם וּבְתוֹכָם וּבְבָרֵיהֶם וְאֶמְתִּיהֶם וְדַלּוּי אֲשֶׁר בְּשַׁעֲרֵיהֶם לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ* en LXX, *ἀλλ' ἡ ἐναντίον κυρίου τοῦ θεοῦ σου φάγη αὐτὰ ἐν τῷ τόπῳ, ᾧ ἂν ἐκλέξῃται κύριος ὁ θεός σου αὐτῷ, σὺ καὶ ὁ υἱός σου καὶ ἡ θυγάτηρ σου, ὁ παῖς σου καὶ ἡ παιδίσκη σου καὶ ὁ προσήλυτος ὁ ἐν ταῖς πόλεσιν ὑμῶν, καὶ εὐφρανθήσῃ ἐναντίον κυρίου τοῦ θεοῦ σου ἐπὶ πάντα, οὐ ἂν ἐπιβάλης τὴν χεῖρά σου.*

uitdrukking gegee word aan die mees intiemste en reinste vorm van gemeenskap met God in die sakrale maal,⁶⁶ word steeds gekies om gewoon in v11b (LXX) te sê: ...καὶ ἔφαγον καὶ ἔπιον, ‘...en hulle het geëet en gedrink’!

Breedweg dieselfde tendens met betrekking tot die gebruik van die *κοινων-*woordgroep, *קִנְיָה*, word ook in die Rabbynse literatuur voortgesit (Hauck 1965:802-803). Ook hier word *קִנְיָה* slegs gebruik om verhoudings tussen persone onderling, en nie tussen mens en God nie, uit te druk, soos bv. tussen twee vriende, tussen 'n skuldeiser en skuldenaar of tussen 'n prostituut en die een wat verlei is (:803).⁶⁷ Vanaf ongeveer die eerste eeu vC is die term al meer toegepas op 'n spesifieke snit van die bevolking, by name dié groep wat rein, wetties korrek en regverdig geleef het: so kon regverdiges (soos die Fariseërs of die rabbi's) dus van mekaar praat as *קִנְיָה*!⁶⁸ Soos egter ook hierbo in Ou-Testamentiese literatuur bevind is, wanneer dit oor sakrale maaltye gegaan het, soos met die Pasga maal, vind ons dat die *קִנְיָה*-term 'n meer prominente godsdienstige konteks aanneem en derhalwe beslis vir God by die ter sprake verhouding tussen die regverdiges “betrek”, al is dit steeds op indirekte wyse (:803). 'n Grens wat die Hellenistiese Jood, Philo,⁶⁹ uiteraard oorgesteek het deur die *κοινων-*woordgroep direk ook op

⁶⁶ Vgl. veral 24:9-11a (LXX), *Καὶ ἀνέβη Μωυσῆς καὶ Ααρων καὶ Ναδαβ καὶ Αβιουδ καὶ ἔβδομήκοντα τῆς γερουσίας Ἰσραηλ καὶ εἶδον τὸν τόπον, οὗ εἰστήκει ἐκεῖ ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραηλ, καὶ τὰ ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ ὡσεὶ ἔργον πλίνθου σαπφείρου καὶ ὥσπερ εἶδος στερεώματος τοῦ οὐρανοῦ τῇ καθαριότητι. καὶ τῶν ἐπιλέκτων τοῦ Ἰσραηλ οὐ διεφώνησεν οὐδὲ εἶς, καὶ ὤφθησαν ἐν τῷ τόπῳ τοῦ θεοῦ.*

⁶⁷ Vgl. verder Schattenmann (1975:641).

⁶⁸ Vgl. ook hier Ps 118:63 (in LXX, andersins 119:63), *μέτοχος ἐγώ εἰμι πάντων τῶν φοβουμένων σε καὶ τῶν φυλασσόντων τὰς ἐντολάς σου.*

⁶⁹ Vgl. veral ook die bespreking hierbo m.b.t. die *κοινων-*woordgroep se gebruik in buite-Bybelse bronne op bl. 37-40.

godsdienstige gemeenskap tussen God en mens toe te pas⁷⁰ en dan veral ook in die sakrale maal.⁷¹ Hy het verder die *κοινωνία*-term veral ook toegepas op die tipe deelgenootskap soos onder die Esseners bestaan het.⁷²

Hoewel daar dus ten opsigte van die offermaaltye raakvlakke is met die buite-Bybelse voorkomste in soverre dit duidelik 'n ernstige, opregte verbintenis tussen God en mens reflekteer, is daar net sulke definitiewe verskille ook. Hiervan is die grootste beslis dat daar by die Ou-Testamentiese voorkomste op géén stadium van enige innerlike ontvangs van mistieke goddelike mag en/of mistiese eenwording met 'n godheid sprake is nie!⁷³

D.1 Κοινωνία-dinamiek binne die Ou Testament

⁷⁰ Vgl. Philo *VitMos* 1.158, οὐχὶ καὶ μείζονος τῆς πρὸς τὸν πατέρα τῶν ὄλων καὶ ποιητῆν κοινωνίας ἀπέλαυσε προσρήσεως τῆς αὐτῆς ἀξιωθεῖς;.

⁷¹ Vgl. Philo *SpecLeg* 1.221, ὁς (God) εὐεργέτης καὶ φιλόδωρος ὧν κοινωνὸν ἀπέφηγε τοῦ βωμοῦ καὶ ὁμοτράπεζον τὸ συμπόσιον τῶν τὴν θυσίαν ἐπιτελούντων, terwyl hy voorts van die priesters in *SpecLeg* 1.131 skryf: κοινωνοὶ τῶν κατ' εὐχαριστίαν ἀπονεμομένων γίνονται θεῶ.

⁷² Vgl. o.a. Philo *OmnProbLib* 84, τοῦ δὲ φιλανθρώπου (δείγματα παρέχονται) εὖοιαν, ἰσότητα, τὴν παντὸς λόγου κρείττονα κοινωνίαν; 85, οὐδενὸς οἰκία τίς ἐστὶν ἰδία, ἣν οὐχὶ πάντων εἶναι κοινὴν συμβέβηκεν en 86, ταμεῖον ἐν πάντων καὶ δαπάναι <κοιναί>, καὶ κοινὰ μὲν ἐσθῆτες, κοινὰ δὲ τροφαὶ συσσίτια πεποιημένων...οὐκ ἴδια φυλάττουσιν, ἀλλὰ' εἰς μέσον προτιθέντες κοινὴν τοῖς ἐθέλουσι χρῆσθαι...παρασκευάζουσιν ὠφέλειαν.

⁷³ Vgl. weer eens die bespreking hierbo op bl. 42-45.

Met betrekking tot die *κοινωνία*-dinamiek soos dit hier in die Ou Testament bespreek is, is dit allereers belangrik om op te merk dat dit vanuit die raamwerk van die verbondsluiting 'n Godsperspektief gekry het, wat dit vir altyd sou afgrens van die wyse waarop die *κοινων*-woordgroep buite die kanon funksioneer. Selfs al sou die term en/of begrip *κοινωνία* dus buite die kanon steeds in gebruik bly, sal dit hoogstens raakvlakke met die *κοινων*-woordgroep binne Bybelse konteks kon hê, maar nooit weer presies dieselfde betekenis dra nie.

Dit bring ons vervolgens by dié element wat van nou af onmiskenbaar deel sou wees van die *κοινωνία*-dinamiek, naamlik God, en hoewel *κοινωνία* op dié stadium nog nie gebruik is om die verhouding mens-God of God-mens mee te verwoord nie, het God baie beslis binne die *κοινωνία*-dinamiek die plek ingeneem as Stigter en daarmee saam ook Onderhouer/Waarborg van so 'n spesiale verhouding (wat tog reeds op grond van die verbond bestaan het).

Voorts is die belangrike plek van veral sakrale maaltye uitgelig. Hier is duidelik klem gelê op die opregte intensie en verbintenis van beide partye tot die gebeurde. Hoewel *κοινωνία*, soos aangetoon, nog nie op hierdie stadium gebruik is om die verhouding op sigself te definieer nie, is daar dus tog 'n belangrike punt gemaak oor die aard van die toetrede tot aksies wat uitdrukking aan so 'n verhouding gee!

Weer eens is daar in die laaste plek ook beklemtoon dat gebeurde binne die *κοινωνία*-dinamiek nóg op mistiese eenwording, nóg op die toe-eiening van goddelike mag, uitgeloop of dit gestimuleer het. Laasgenoemde element is nog nie so duidelik beklemtoon nie en verg dus 'n kort opmerking: hoewel mistiese eenwording as deel van die *κοινωνία*-dinamiek maklik verwerp kan word, is dit natuurlik moontlik dat sommiges 'n meer gematigde siening sou kon handhaaf, naamlik die aanname van 'n sekere mate van goddelike mag. Hier is dit egter nou aangetoon

dat die toetrede tot 'n verhouding met God nie impliseer dat die mens deel in sy goddelike mag nie – die verandering in lewenstyl as gevolg van die Godsontmoeting bly dus deurentyd toe te skryf aan Gód en nooit aan die mens nie!

D.2 Bydrae tot die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk

Soos in die geval van die ondersoek van die κοινωνία-dinamiek buite die kanon, het die ondersoek hierna binne die kader van die Ou Testament ons in die eerste plek weer eens gehelp met die afgrensing van die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk. Hiermee word bedoel dat ons nou verder ontdek het dat die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk waarmee ons onself in hierdie ondersoek mee gaan besig hou, baie spesifiek met God te make het en dan wel met Hom as Stigter en Onderhouer/Waarborg van 'n verhouding waarbinne God en mens staan. 'n Uiteraard belangrike punt om mee rekening te hou, aangesien dit nie so duidelik uit ons definisie na vore gekom het nie.⁷⁴ Die κοινωνία-dinamiek wat 'n dinamiese verhouding veronderstel moet dus altyd met God as 'n aktiewe Rolspeler rekening hou! Ons sou dus vervolgens die afleiding kon maak dat selfs daar waar mens en mens binne hierdie spesifiek κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk in 'n verhouding staan, kan ons nie anders as om van 'n driehoekverhouding te praat nie, met ander woorde met God “teenwoordig” as “Ander/Derde Deelgenoot”.

⁷⁴ Uiteraard sou dit ook nie in die definiëring van die κοινωνία-woordgroep na vore gekom het nie (vgl. bl. 25-33), aangesien die terme aldaar slegs op sigwaarde gedefinieer is en dit nie binne 'n spesifiek wêreldse of dan anders, spesifiek Bybelse, konteks geplaas is nie.

Waar ons definisie vervolgens telkens duidelik laat blyk het dat die *κοινωνία*-dinamiek toetrede tot óf 'n verhouding, óf 'n aksie binne sodanige verhouding veronderstel, is daar nou vanuit die *κοινωνία*-dinamiek soos in die Ou Testament duidelikheid verkry oor die aard van hierdie toetrede. Daar is naamlik uitgewys dat die toetrede met 'n opregte intensie gepaard moet gaan en dat dit 'n intense verbintenis tot gevolg het. Laasgenoemde element is uiteraard al in ons definisie vervat.

Laastens is enersyds opnuut beklemtoon dat die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk glad nie pogings tot mistiese eenwording toelaat nie, maar andersyds het ons steeds iets nuuts geleer, naamlik dat toe-eiening van goddelike mag ook nie ter sprake is nie. Indien 'n positiewe verandering in lewenstyl as gevolg van 'n verhouding met God sou plaasvind, bly is dit steeds toe te skryf aan God en nie aan “magte” wat die mens verwerf het nie.

E. Die *κοινων*-woordgroep soos in die nie-Pauliniese boeke van die Nuwe Testament

Word daar na die gebruik van *κοινων*-woordgroep in die Nuwe Testament gekyk is dit opvallend dat die meeste voorkomste van die *κοινων*-terme in Paulus se literatuur is. Die Sinoptiese Evangelies het slegs twee voorkomste van *κοινωνός*. Die eerste vind ons in Mt 23:30, waar van die Fariseërs gepraat word as *οὐκ ἂν ἡμεθα αὐτῶν κοινωνοὶ ἐν τῷ αἵματι τῶν προφητῶν*. Die tweede voorkoms is in Lk 5:10 waar Jakobus en Johannes *κοινωνοὶ τῷ Σίμωνι* genoem word. Groenewald (1932:63-64) het egter reeds aangetoon dat hier in beide gevalle van

geen Christelike gebruik sprake is nie.⁷⁵ Beide, het hy korrek beredeneer, sluit by die Septuaginta aan: eersgenoemde *κοινων*-term word gebruik in die sin van om nie deel te hê aan onskuldige bloed wat gestort word nie,⁷⁶ terwyl laasgenoemde *κοινων*-term weer gaan om samewerking vir 'n inkomste. Hoewel *κοινων*-terme in hierdie sin ook by Paulus gevind word, en wel in 2 Kor 8:23 en Flm 17, gaan dit in hierdie gevalle telkens daarvoor om metgeselle van mekaar te wees op grond van die feit dat die twee partye in dieselfde geloof deel.⁷⁷

Dit wil dus voorkom asof bogenoemde twee voorkomste van die *κοινων*-woordgroep eintlik ietwat los staan van hoe die *κοινων*-terme in ander dele van die Nuwe Testament gebruik word – derhalwe wil dit tog lyk asof hierdie twee voorkomste maar buite rekening gelaat kan word vir die doeleindes van hierdie ondersoek.

Vervolgens is dit nodig om raak te sien dat 'n groot gros van die voorkomste van die *κοινων*-woordgroep, wat wel vir dié ondersoek ter sake is, in die Pauliniese literatuur gevind word. Belangrik egter om ook op te merk dat die res van die voorkomste almal in dié Boeke gevind word wat na alle waarskynlikheid láter as die Briewe van Paulus tot stand gekom het, by name: 1 en 2 Johannes, Hebreërs,

⁷⁵ Neem ons in ag dat beide hierdie voorkomste van *κοινωνοί* in die hoof- en subdomeine van “assosiasie” val volgens Louw & Nida se Greek-English Lexicon (1988:447) dan is dit ook verstaanbaar dat hierdie *κοινων*-term die een oomblik *assosiasie* sonder spesifiek Christelike konnotasies kan veronderstel en in 'n volgende situasie weer *assosiasie* met 'n definitiewe Christelike oogmerk kan impliseer. 'n Mooi voorbeeld van laasgenoemde is Flm 17 wat in presies dieselfde hoof- en subdomeine val wat aanstons na verwys sal word.

⁷⁶ Vgl. ook Spr 1:11, *עֲקֹבֵת הַקֶּזֶב׃ הַחֲסִידִים לֹא יִשְׁמְעוּ׃ וְהַחֲסִידִים לֹא יִשְׁמְעוּ׃ וְהַחֲסִידִים לֹא יִשְׁמְעוּ׃*

⁷⁷ Vgl. bl. 156 vir 'n volledige bespreking van 2 Kor 8:23, *εἴτε ὑπὲρ Τίτου, κοινωνὸς ἐμὸς καὶ εἰς ὑμᾶς συνεργός· εἴτε ἀδελφοὶ ἡμῶν, ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν, δόξα Χριστοῦ* en vgl. bl. 202 vir 'n volledige bespreking van Flm 17, *εἰ οὖν με ἔχεις κοινωνόν, προσλαβοῦ αὐτόν ὡς ἐμέ.*

1 en 2 Petrus en Handeling. Tog kan dit steeds, selfs al word daar primêr in hierdie ondersoek op 'n Pauliniese brief gefokus, waarde hê om ook na hierdie (later) voorkomste van die *κοινωνία*-woordgroep ondersoek in te stel. Daar sou tog hierdeur 'n aanvoeling gekry kon word van watter betekenisdimensies van die *κοινωνία*-woordgroep vir ander skrywers só uiters belangrik was dat dit hulle daartoe gebring het om die *κοινωνία*-terme steeds te gebruik en selfs daarop voort te bou. Ingesluit in laasgenoemde moontlikheid, naamlik dat hierdie skrywers dalk ook op die *κοινωνία*-terme voortgebou het, is die implikasie dat sodanige betekenisdimensies wel by Paulus voorkom, maar dalk nie so prominent nie. Hierdie skrywers se werk sal ons dus help om sensitief te wees vir sodanige verwysings by Paulus.

Daar gaan dus nou eers, sonder om in 'n detailontleding van die *κοινωνία*-woordgroep se voorkomste te verval, eers vlugtig gekyk word na bestaande navorsing wat reeds oor die *κοινωνία*-terme in hierdie latere, nie-Pauliniese geskrifte gedoen is.

E.1 Die κοινωνία-woordgroep soos in die Johannese geskrifte

Dit is opmerklik dat Johannes in sy briewe gewoon aansluiting vind by die *κοινωνία*-begrip as hy vir die gemeentes in Klein-Asië skryf en bloot veronderstel dat die gemeentelêde volledig met dié begrip bekend is (Groenewald 1932:65-66). 'n Veronderstelling wat baie waarskynlik is veral wanneer in ag geneem word dat Paulus die eerste sendeling in dié omgewing was. Met betrekking tot Johannes wys gewoon die algemene karakter van sy geskrifte daarop dat hy met die gedagtegang van Paulus bekend was en selfs sy leer

voortgesit het (:64).⁷⁸ Een van die opvallendste voorbeelde hiervan is sy gebruik van *κοινωνία* saam met *ἔχειν*, 'n uitdrukking wat só slegs in 1 Johannes voorkom: *ἰμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν* (1:3a), *ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ* (1:6) en *ἔχομεν μετ' ἀλλήλων* (1:7).⁷⁹ Johannes is bekend daarvoor om *ἔχειν* op hierdie wyse te gebruik⁸⁰ – iets wat hy spesifiek so doen om nouer in te fokus op die intense - sou mens kon sê - meer “persoonlike” aard van die *κοινωνία*-begrip.⁸¹ Met betrekking tot *κοινωνία* veronderstel dit dat Johannes nie alleen aan die feit van deelgenootskap wil uitdrukking gee nie, maar ook hiermee wil sê dat dit nou 'n verhoudingsvlak van groter intensiteit bereik.⁸² Eichler (1972:493) vat dit mooi raak as hy sê: ‘Man kann also von Gott wissen und reden, ja man kann sogar behaupten, Gott zu haben, wie die Irrlehrer es tun, - und ihn doch nicht haben. *ἔχω...ist hier Ausdruck für die reale Glaubensgemeinschaft und den wirklichen Glaubensbesitz in seinem vollen, tiefen Sinn.*’ [eie kursiefdruk].

⁷⁸ McDermott (1975b:230) is byvoorbeeld selfs van mening dat die Johannese korpus van al die Nuwe-Testamentiese geskrifte die grootste ooreenkomste toon met die Pauliniese *κοινωνία*-dinamiek.

⁷⁹ Sowel Brown (1983:170), as Smalley (1984:12) is dit eens dat Johannes beslis op 'n sterker manier met die kombinasie, *κοινωνίαν ἔχητε*, aan *κοινωνία* wil uitdrukking gee, as wanneer hy byvoorbeeld net die werkwoord, *κοινωνεῖν*, soos in 2 Jh 11 gebruik: *ὁ λέγων γὰρ αὐτῷ χαίρειν κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ τοῖς πονηροῖς*.

⁸⁰ Vgl. onder andere die volgende gevalle waar Johannes telkens *ἔχειν* verbind met *ἀμαρτίαν* (1:8), *ἐπίδα* (3:3) en *ζωήν* (3:15; 5:12, 13).

⁸¹ Vgl. verder Smalley (1984:12).

⁸² Vgl. ook Schattenmann (1975:644).

Nooit word daar egter met 'n “intenser” *κοινωνία*-verhouding 'n mistiese eenwording met God bedoel nie (Eichler 1975:638)! Soos later met die bespreking van die Pauliniese literatuur duidelik sal word is hierdie gedagte van 'n intense *κοινωνία*-verhouding wel by Paulus teenwoordig, hoewel hy dit nie noodwendig in sulke direkte terme omskryf nie (vgl. bl. 111ev).

Wat ook opval by 1 Johannes se gebruik van die *κοινωνία*-begrip is dat hy van [*καὶ*] *ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς* (1:3b) praat. Dit doen hy dan ook op 'n baie spesifieke manier,⁸³ naamlik dat dit 'n *κοινωνία* met die Vader is as gevolg van en deur die *κοινωνία* met die Seun.⁸⁴ Dit blyk uit die feit dat sy verwysing na *κοινωνία* met die Vader direk opgevolg word met *καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ* (1:3c).⁸⁵

⁸³ Smalley (1984:12) toon baie mooi aan dat Johannes werklik wil beklemtoon dat die *κοινωνία* wat die getuies/apostels met die gemeente wil deel enersyds 'n baie spesifieke karakter het en dat hulleself andersyds onbetwisbaar daarmee verbind is. Dit doen Johannes deur sy taalkonstruksie. In die eerste plek trek hy die aandag met die kombinasie *καὶ...δὲ* waardeur hy wil sê: hier kom iets spesiaals. Tweedens bind hy hierdie spesiale saak deeglik aan die getuies deur die besitlike vorm *ἡ κοινωνία...ἡ ἡμετέρα* te gebruik en dan boonop nie die verwagte persoonlike voornaamwoord *ἡμῶν* te gebruik nie, maar wel *ἡμέτερος*.

⁸⁴ Vgl. ook Klauck (1991:70); Krimmer (1989:22); Schunack (1982:20); Brown (1983:171); Smalley (1984:12).

⁸⁵ Vgl. ook Strecker (1996:27). Strecker lees ook in 1:3 'n sekere afwaartse orde met betrekking tot die *κοινωνία* in: vanaf die Vader deur die Seun na die verkondiger en vandaar ook na die res van die gemeenskap. Ek sou egter versigtig wees om te veel van so 'n hiërargie te maak. Siende dat *κοινωνία* 'n dinamiese verhouding is, wat baie beslis ook die wedersydse insette van 'n verhouding deeglik erken, sou my enersyds huiwerig maak om 'n stempel op so 'n hiërargie te sit. Andersyds sou mens ook die opmerking kon maak dat die *κοινωνία* tog nie van die verkondiger na die res van die gemeenskap gaan nie, maar hoogstens van die verkondigde boodskap na die potensiële gelowige (vgl. ook verder die bespreking hier onder van 1 Jh 1:3a). Steeds teenoor Strecker het Smalley (1984:13) ook uitgewys dat die Griekse taalstruktuur wat hier gebruik word

Vogler (1993:58) wys tereg daarop dat Jh 14:6b tog dieselfde beklemtoon: *ἐγὼ εἶμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ· οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι’ ἐμοῦ*. Verder moet saam met Klauck (1991:70) ook onthou word dat dit tipies Johannese denke is om die Seun as Openbaarder van die Vader te beskou en derhalwe (sou ek wou byvoeg) behoort dit eintlik glad nie verrassend te wees dat Johannes, in sy hantering van die *κοινωνία*-dinamiek, *κοινωνία* met die Vader onmiddellik beskou as *κοινωνία* via *κοινωνία* met die Seun nie (Grayston 1984:44)! Soos in die voorafgaande geval met *ἔχειν* is ook hierdie gedagte van *κοινωνία* met die Vader implisiet by Paulus teenwoordig as 'n einddoel van die *κοινωνία* met Jesus Christus, maar weer eens nie noodwendig in sulke direkte terme as hier by Johannes nie (Groenewald 1932:65). Steeds is dit belangrik om saam met Brown (1983:171) raak te sien dat hierdie *κοινωνία* met die Vader deur die Seun as Middelaar nòg by Johannes nòg by Paulus 'n versmelting van identiteite veronderstel.

Hierdie *κοινωνία*-dinamiek word verder belig vanuit die sosio-historiese omstandighede van die Grieks-Romeinse wêreld wanneer ons kyk na die verhoudings tussen kliënt-bemiddelaar-weldoener (*vgl.* veral Malina 1988:2-32 se bespreking hieroor).⁸⁶ Met “weldoener” is diegene in sekere magposisies⁸⁷

in verwysing na die Vader en die Seun, naamlik *μετὰ...καὶ μετὰ*, juis beklemtoon dat *κοινωνία* met Vader en Seun eintlik parallel met mekaar hanteer moet word. Dus, as 'n hoë Christologie: sonder die Seun is *κοινωνία* met die Vader onmoontlik en dit plaas Seun en Vader eerder op dieselfde vlak as in een of ander hiërargiese posisie! (Vir 'n detailbespreking van die hoë Christologie wat hier ter sprake is kan Schunack (1982:20-22) genader word.)

⁸⁶ *Vgl.* verder Landé (1977:8-36) en Elliott (1996:144-153).

⁸⁷ Gegewe die feit dat 'n groot deel van die destydse wêreld tradisioneel 'n meer landelike gemeenskap was, het dit uiteraard meegebring dat een van die mees algemene magposisies die van landheer/grondbesitter was (Malina 1988:3). Verder kon dit ook persone soos politieke figure,

bedoel.⁸⁸ Met “kliënte” weer is diegene bedoel wat afhanklik⁸⁹ was van die “weldoeners” vir hulle voortbestaan.⁹⁰ Hierdie tipe verhouding tussen weldoener en kliënt het bykans alle sosiale verhoudings gedomineer, soveel so dat die Romeinse keiser byvoorbeeld selfs as die groot weldoener,⁹¹ of dan die *pater*

aristokrate en eienaars van besighede insluit (Malina, Joubert & Van der Watt 1995:16). Josef word bv. in Jos Ant 2.136 as so 'n weldoener in magsposisie teenoor sy broers geskets: *Οἱ μὲν οὖν ἰππεῖς παραλαμβάντες τὸν Βενιαμὴν ἦγον πρὸς Ἰώσηπον καὶ τῶν ἀδελφῶν ἐπομένων· ὁ δὲ τὸν μὲν ἰδὼν ἐν φυλακῇ, τοὺς δ' ἐν πενθίμοις σχήμασι, “τί δὴ, φησὶν”, “ὦ κάκιστοι, φρονήσαντες ἢ περὶ τῆς ἐμῆς φιλανθρωπίας ἢ περὶ τοῦ θεοῦ τῆς προνοίας τοιαῦτα πράττειν εἰς εὐεργέτην καὶ ξένον ἐτολμήσατε;”.*

⁸⁸ Vgl. bv. Philo se verwysing na God as Weldoener wat vanuit sy besondere posisie deelgenootskap moontlik maak: *...εἰσὶ γὰρ οὐκέτι τοῦ τεθυκότος, ἀλλ' ὃ τέθυται τὸ ἱερεῖον, ὃς εὐεργέτης καὶ φιλόδωρος ὢν κοινωνὸν ἀπέφηνε τοῦ βωμοῦ καὶ ὁμοτράπεζον τὸ συμπόσιον τῶν τὴν θυσίαν ἐπιτελοῦντων, οἷς παραγγέλλει μὴ νομίζειν ἐστῆαν...* (Philo *SpecLeg* 1.40.221a).

⁸⁹ 'n Afhanklikheid wat uiteraard veral geskep is as gevolg van die sosio-ekonomiese profiel van die eerste eeuse wêreld: die meeste mense was arm (in Palestina, byvoorbeeld, leef sowat 70% onder die broodlyn); skaars 10% kon lees en skryf; werkskaarste; hoë religieuse- en staatsbelastinge en - te wyte aan dit alles - 'n gepaardgaande verlies aan grondbesit en 'n situasie waar sommiges selfs uiteindelik as slawe verkoop is (Malina, Joubert & Van der Watt 1995:11-12, 16).

⁹⁰ 'n Weldoener sou byvoorbeeld aan 'n kliënt 'n stuk grond kon beskikbaar stel, asook ander items soos gereedskap en saad, sodat laasgenoemde in ruil hiervoor die land kon bewerk (Malina 1988:3). Die weldoener sou dan weer op sy beurt 'n gedeelte van die oes aan die kliënt afstaan, asook byvoorbeeld beskerming aan die kliënt verleen (Malina, Joubert & Van der Watt 1995:16). Hierdie tipe verhouding met sy wederwysde verantwoordelikhede kon skriftelik, maar ook mondelings, aangegaan word in ooreenstemming met eietydse gebruike en/of wette (Malina 1988:3).

⁹¹ Vgl. o.a. Jos Ant 16.98b, *...οὐδὲ ἐπὶ τοιούτοις ἦν εἶχεν ἐξουσίαν ταύτη κατ' αὐτῶν χρησάμενος ἀγαγεῖν ἐπὶ τὸν κοινὸν εὐεργέτην Καίσαρα....*

patriae,⁹² van alle onderdane binne die Romeinse ryk beskou is (Malina, Joubert & Van der Watt 1995:16)!⁹³ Dikwels kon kliënte hulle weldoeners (soos die keiser of grondbesitters) egter nie in gelyke munt terugbetaal nie⁹⁴ en moes hulle in ruil vir dit wat hulle ontvang het, hulle dankbaarheid “aanvul” deur die eerbare posisie van hulle weldoeners op allerlei maniere te bevestig deur onder andere respek, vriendelike gebare, toegeneentheid⁹⁵ en veral eer in openbare omstandighede⁹⁶ aan hulle te betoon (Malina 1988:3; Malina, Joubert & Van der Watt 1995:16).⁹⁷ Soms was weldoeners, soos hooggeplaastes of gode, egter buite

⁹² Vgl. veral ook Garnsey en Saller (1987:149-154).

⁹³ Hierdie sosio-historiese patroon van weldoener-kliënt het egter ook nog verder gestrek en selfs die religieuse wêreld bepaal: Zeus is naamlik hiervolgens as die *pater patriae* van al die gode, maar verder ook as “onsigbare” hoof van die ganse ryk, beskou met sowel gode, as mense, in die kader van “kliënte” (Malina, Joubert & Van der Watt 1995:16). Interessant genoeg, teenoor die res van die wêreld se bevolking is die Romeinse burgers weer saam met hul gode as “weldoeners” van alle ander nasies beskou! Vgl. bv. Jos *Ant* 14.257, *ἐπεὶ τὸ πρὸς τὸ θεῖον εὐσεβὲς καὶ ὄσιον ἐν ἅπαντι καιρῷ διὰ σπουδῆς ἔχομεν, κατακολουθοῦντες τῷ δήμῳ τῶν Ῥωμαίων πάντων ἀνθρώπων ὄντι εὐεργέτη...*

⁹⁴ Uiteraard het dit wel soms gebeur dat vermoënde kliënte tog weldoeners in gelyke munt (of ten minste naby daaraan) met allerlei geskenke kon “terugbetaal” – vgl. bv. Jos *Ant* 15.19, *ταῦτα γράφων Ἰρκανῶ πέμπει καὶ παρὰ τὸν Φραάτην πρεσβευτὴν Σαραμάλλαν καὶ δῶρα πλείω, μὴ διακωλύσαι τὰς εἰς τὸν εὐεργέτην αὐτοῦ χάριτας ὁμοίως φιλανθρωπεύομενον.*

⁹⁵ Dit is dus duidelik dat materiële toegewings (bv. grond, kos) dikwels met immateriële goedere/waardes “terugbetaal” is (Malina 1988:7).

⁹⁶ Die gebruik dat eer aan weldoeners in openbare situasies betoon moes word sluit nou aan by die sosio-historiese waardesisteam van “eer” en “skaamte” – vgl. bl. 86-88 vir verdere bespreking van hierdie uiters prominente waardes.

⁹⁷ Vgl. bv. Philo se verwysing daarna dat die gewers van goeie gawes dikwels in ruil hiervoor opsoek is na lof en eer: *οἱ μὲν γὰρ διδόντες, ἀμοιβὴν ἔπαινον ἢ τιμὴν θηρώμενοι, ζητοῦντες*

bereik vir die kliënte, in welke geval mense soos profetiese figure en regsgeleerdes, in die rol van “bemiddelaars”, die verhoudingskanaal voorsien het (Malina, Joubert & Van der Watt 1995:16). Sodoende kon kliënte dan wel in 'n verhouding met die “onbereikbare” of “onsigbare” weldoener tree – 'n verhouding wat deur die beginsel van wederkerigheid getipeer sou word.⁹⁸ Dit beteken naamlik dat die bemiddelaar namens die kliënt by die weldoener intree, sodat laasgenoemde aan die kliënt sekere items (materieel of immaterieel soos hierbo genoem) beskikbaar kan stel in ruil waarvoor die kliënt sy skuld weer teenoor die weldoener sal afwerk deur feitlik enigiets (soos veral openbare eer), enige tyd, te lewer (Malina 1988:15).⁹⁹ Sodoende word 'n ‘open-ended debt of gratitude’¹⁰⁰

χάριτος ἀντίδοσιν, εὐπρεπεῖ δωρεᾶς ὀνόματι κυρίως πρᾶσιν ἐργάζονται, ἐπεὶ καὶ τοῖς πωλοῦσιν ἀνθ' ᾧν ἂν παράσχωσιν ἔθος λαμβάνειν ἐστίν... (Philo Cher 34.122).

⁹⁸ Vgl. Malina (1988:15): ‘All commentators agree that patron-client relations are rooted in reciprocity.’ Vgl. vir verdere bespreking die werke van Boissevan (1974); Esenstadt & Roniger (1984); Landé (1977).

⁹⁹ Hierdie tipe volledige oorgawe van kliënt aan weldoener kan seker nie duideliker uitgespel word nie as wat dit Josefus dit stel, wanneer hy skryf dat die kliënt elke stukkie van sy siel, liggaam en eintlik alles wat hy is aan sy weldoener verskuldig is – vgl. veral Jos Ant 15.190, τὸν γὰρ ὁμολογοῦντα μὲν εἶναι φίλον, εὐεργέτην δ' ἐκεῖνον ἐπιστάμενον, παντὶ μέρει καὶ ψυχῆς καὶ σώματος καὶ περιουσίας συγκινδυνεύειν δέον.

¹⁰⁰ Vgl. bv. Philo wat die “kliënte” aanspoor om nie wederkerige “dank-optrede” aan God as “Weldoener” na te laat nie, aangesien die behoeftes van die mens/kliënt enersyds ontelbaar groot is en God/Weldoener andersyds weer ruim in alle behoeftes kan voorsien: ὑπὲρ ᾧν ἄξιον ἐπαινεῖσθαί τε καὶ θαυμάζεσθαι τὸν ἐστιάτορα θεὸν τὴν ὡς ἀληθῶς ἐστὶαν γῆν ἅπασαν ἀεὶ πλήρη παρέχοντα τῶν οὐκ ἀναγκαίων μόνον ἀλλὰ καὶ τῶν πρὸς τὸν ἀβροδίαιτον βίον. πρὸς δὲ τοῦτοις τὸ μὴ δεῖν εὐεργετῶν ἀλογεῖν· ὁ γὰρ πρὸς τὸν ἀνεπιδεᾶ καὶ ἑαυτοῦ πλήρη θεὸν εὐχάριστος γένοιτ' ἂν καὶ πρὸς ἀνθρώπους ἐξεθισθείς, οἱ μυρίων ὅσων ἐνδεεῖς εἰσιν (Philo SpecLeg 2.29.173b-174).

gestimuleer¹⁰¹ wat kenmerkend is van die beginsel van wederkerigheid (:15).¹⁰² Die bemiddelaar verskaf dus hoofsaaklik 'n “diens” wat in wese daaruit bestaan om weldoener en kliënt in 'n verhouding van wederkerigheid tot mekaar te bring. Net so betree die bemiddelaar dus dieselfde beginsel van wederkerigheid deurdat die kliënt nou ook in skuld is by die bemiddelaar, vir sý dienste gelewer en nou ook aan hóm onder andere eer verskuldig is (:16-17).

Gesien in die lig van hierdie sosio-historiese agtergrond is dit duidelik dat die lesers 1 Jh 1:3 maklik sou kon sien as 'n verwysing na God wat die rol van *pater patriae* vervul en Jesus wat dan as Bemiddelaar tussen God as Weldoener en die mens, as kliënt, sou optree. Hiervolgens sou dit vir hulle verstaanbaar wees dat dit nie moontlik is om met so 'n verhewe en onsigbare Weldoener soos God in verhouding te tree sonder die toedoen van 'n Bemiddelaar nie. Slegs deur die “diens” wat die Bemiddelaar (τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ) verrig kan 'n dinamiese verhouding (κοινωνία) met die Weldoener (τοῦ πατρὸς) realiseer. 1 Jh 1:7b en 9 omskryf die “diens” só: τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ

¹⁰¹ Hierdie “stimulasie” gaan dus eintlik oor in 'n “permanensie” wat, as dit van die kliënt se kant af gestop word, selfs deur God strafbaar kan wees! Dit is eenvoudig ondenkbaar dat die kliënt, nadat hy allerlei “items” uit die hand van die weldoener ontvang het, nie die nodige “terugbetaling” teenoor die weldoener nakom nie, maar eerder teenoor laasgenoemde draai en dié kwaad berokken. Sulke optrede verbreek uiteraard die sirkel van “open-ended debt of gratitude” en bring derhalwe selfs die misnoeë van God mee – vgl. bv. Jos *Ant* 11.273-374, πολλοὶ διὰ μέγεθος εὐεργεσίας καὶ τιμῆς, ἦν δι' ὑπερβολὴν χρηστότητος τῶν παρεχόντων ἐκαρποῦντο, οὐκ εἰς τοὺς ὑποδεεστέρους μόνον ἐξυβρίζουσιν, ἀλλ' αὐτοὺς ἀδικεῖν ὤκνησαν τοὺς εὐεργετοῦντας, τὸ εὐχάριστον ἐξ ἀνθρώπων ἀναιροῦντες, καὶ δι' ἀπειροκαλίαν τῶν οὐκ ἐξ ὧν προσεδόκησαν ἀγαθῶν, κόρον εἰς τοὺς αἰτίους ἀφέντες, λήσεσθαι τὸ θεῖον ἐπὶ τούτοις νομίζουσι καὶ τὴν ἐξ αὐτοῦ διαφεύξεσθαι δίκην.

¹⁰² Vgl. ook Malina (1986:100-122), asook die verdere bespreking oor die beginsel van wederkerigheid later in die ondersoek op bl. 114-116.

*καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας...ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, πιστός ἐστὶν καὶ δίκαιος, ἵνα ἀφῆ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας καὶ καθάρσῃ ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας.*¹⁰³ Die koste van hierdie “diens”, naamlik dat die Bemiddelaar die kliënt met sy eie lewe loskoop uit die mag van die sonde,¹⁰⁴ is uiteeraard só hoog dat dit die kliënt (gelowige) nie alleen in 'n baie spesiale verhouding van wederkerigheid met hoë eise tot die Weldoener (Vader) verbind nie, maar ook met die Bemiddelaar (Seun) self! Hierdie sosio-historiese beginsel help ons dus om te verstaan dat dit nie alleen gaan oor *κοινωνία* met die Vader *deur* die Seun nie, maar wel ook *κοινωνία met* die Seun! Hier ontstaan dus 'n uiters intense verhouding tussen kliënt, Bemiddelaar en Weldoener en dan wel ook 'n langdurige (lewenslange) verhouding van “open-ended gratitude” gewoon op grond van die grootte-orde van die Bemiddelaar se opofferende, grenslose daad van liefde en die daaropvolgende voorregte wat vir die kliënt (gelowige) beskikbaar gestel word vanweë, 'n nou oopgestelde, verhoudingskanaal met die Weldoener (Vader)!

Die intensiteit van die verhouding, soos nou hier ter sprake is, is met ander woorde tot dusver bevestig deur sowel die sosio-historiese agtergrondinligting as die teksuitleg op sinchroniese vlak:

- Die sosio-historiese verskynsel van kliënt-bemiddelaar-weldoener, waarvan 'n sterk binding, soos aangetoon, inherent van deel was.

¹⁰³ Vgl. verder Kol 1:21-22, *Καὶ ὑμᾶς ποτε ὄντας ἀπηλοτριωμένους καὶ ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς, νυνὶ δὲ ἀποκατήλλαξεν ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου παραστήσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ ἀμόμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ;* 1 Tm 2:5-6, *εἷς γὰρ θεός, εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς, ὁ δὸς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων, τὸ μαρτύριον καιροῖς ἰδίους.*

¹⁰⁴ Vgl. verder Malina, Joubert & Van der Watt (1995:17).

- Die grammatikale struktuur van 1:3-7, met die opvallende gebruik van ἔχειν saam met κοινωνία: ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ’ ἡμῶν (1:3a), ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ’ αὐτοῦ (1:6) en ἔχομεν μετ’ ἀλλήλων (1:7). Daar is reeds aangetoon¹⁰⁵ dat hierdie kombinasie aan die feit van die deelgenootskap 'n meer “persoonlike” kwaliteit toeken en dit tot 'n verhoudingsvlak van groter intensiteit verhef.¹⁰⁶

Daar is egter selfs nog 'n derde saak wat die intense, maar ook dinamiese, aard van die ter sake κοινωνία-dinamiek bevestig, naamlik die sosio-historiese verskynsel van die antieke familie-opset. Dit wil voorkom asof die konteks van 1:3-7 ons voldoende aanleiding gee om hierdie sosio-historiese verskynsel by ons argument te betrek, aangesien Johannes baie duidelik regdeur sy brief van familie-terminologie gebruik maak. In die eerste plek: Johannes kies tog spesiek familieterme wanneer hy die κοινωνία-verhouding definieer, naamlik dat dit κοινωνία is met die πατήρ en met die υἱός - hy gebruik nie bloot byvoorbeeld “God” en “Jesus/Christus/Here” nie (1:3b). Vir nog ander gesamentlike voorkomste van πατήρ en υἱός - vgl. 4:14, καὶ ἡμεῖς τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν ὅτι ὁ πατήρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτήρα τοῦ κόσμου; 2:24b, καὶ ὑμεῖς ἐν τῷ υἱῷ καὶ ἐν τῷ πατρὶ μένετε. Vir ander voorkomste van πατήρ en sy vervoegings - vgl. 3:1a, ἴδετε ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατήρ; 2:15b, εἴαν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ; 2:16c, οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρὸς ἀλλὰ ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν. Vir verdere voorkomste van υἱός en sy vervoegings wat nog nie genoem

¹⁰⁵ Vgl. bl. 51.

¹⁰⁶ Vgl. veral ook hier Du Rand (1985:64-71).

is nie - *vgl.* nie minder nie as 20 tekste:¹⁰⁷ 1:7; 2:22, 23; 3:8, 23; 4:9, 10, 15; 5:5, 9, 10, 11, 12, 13, 20. Verder spreek Johannes sy hoorders byvoorbeeld vyf keer aan as “kinders” (*τέκνα*¹⁰⁸) en sewe keer as “klein kindertjies” (*τεκνία*¹⁰⁹) (*vgl.* veral Hills 1991:374 en Brown 1983:214). In die laaste plek is dit beslis belangrik om uit te wys dat Klauck (1991:285) veral 1 Jh 5:1 gebruik om te bevestig dat Johannes uit die antieke familie-opset put: *Πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς, ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα ἀγαπᾷ [καὶ] τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ.* Uiteraard is dit die *γεννάω*-gedagte wat Klauck daartoe aanleiding gee om hierdie teksgedeelte as een van die sleutelverse te beskou as motivering daartoe dat Johannes die antieke familie-opset betrek. Dit strook ook met Van der Watt (2000:168) wat daarop wys dat geboorte dié element is wat deelname aan 'n familie konstitueer en daarom as effektiewe metafoer dien om familie beelde te aktiveer. Daar behoort dus geen twyfel daaroor te bestaan dat dit legitiem sou wees om die sosio-historiese verskynsel van die antieke familie-opset te betrek om die *κοινωνία*-dinamiek soos dit in 1:3-7 blootgelê is te belig nie.

¹⁰⁷ Hierdie tekste is as gevolg van die groot hoeveelheid voorkomste nie aangehaal nie, maar die bewysplase is gewoon gelys.

¹⁰⁸ *Vgl.* 1 Jh 3:1a, *ἴδετε ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατήρ, ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν, καὶ ἐσμέν;* 3:2a, *ἀγαπητοί, νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμεν;* 3:10a, *ἐν τούτῳ φανερά ἐστὶν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου;* 5:2a, *ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἀγαπῶμεν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ.*

¹⁰⁹ *Vgl.* 1 Jh 2:1a, *Τεκνία μου;* 2:12a, *Γράφω ὑμῖν, τεκνία;* 2:28a, *Καὶ νῦν, τεκνία, μένετε ἐν αὐτῷ;* 3:7a, *Τεκνία, μηδεὶς πλανᾷτω ὑμᾶς;* 3:18a, *Τεκνία;* 4:4, *ὕμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστε, τεκνία;* 5:21, *Τεκνία.*

As seker dié mees basiese sosiale struktuur in die antieke Mediterreense lewe,¹¹⁰ is dit bykans vanselfsprekend dat nie alleen Johannes nie, maar ook Paulus,¹¹¹ by die antieke familie-opset sou aansluiting vind in hulle briewe. Die eerste opvallende tendens van die destydse families is dat dit patriargaal van aard was, met 'n streng vaderfiguur as die outoritêre hoof daarvan (Lassen 1992:249).¹¹² So 'n familie

¹¹⁰ *Vgl.* Van der Watt (2000:166). Met enige bespreking van die familie-opset in die antieke samelewingsopset is dit egter belangrik om Van der Watt (2000:163-165) se waarskuwende opmerkings in gedagte te hou (*vgl.* ook hieroor De Vaux [1961] 1978:19-23, asook Moxnes 1997:18-23). Hiervolgens is dit belangrik om in ag te neem dat die opmerkings wat voorts rakende die familie-opset gemaak sal word nie bedoel is as om as't ware 'n model te wees van 'n tipe familie lewe wat vir alle tye op alle plekke sou kon geld nie. Enige aannames oor die destydse familie lewe word dus juis gemaak met dien verstande dat mense, behorende tot verskillende sosiale strukture (bv. nomadies teenoor stedelik – *vgl.* Guijarro 1997:55-57), hul families waarskynlik verskillend sou organiseer (*vgl.* veral Rohrbaugh 1991a:67-75; 1991b:125-150 en 1996:107-120, asook Meeks 1986a:15-23, vir spesifiek die antieke, stédelike opset). Een familie-opset kon uiteraard ook van 'n ander een s'n verskil, gewoon omrede totaal uiteenlopende sosio-ekonomiese en/of religieuse omstandighede hulle daartoe gebring het. Dit alles bring ons derhalwe tot die konklusie dat ons oor die antieke familie-opset (gegewe die doel van hierdie ondersoek) eintlik bloot 'n paar breë riglyne kan trek. Hier word met ander woorde geensins gepoog om nou 'n volledige en presiese weergawe te gee van hoe die antieke familie-opset te enige tyd op enige plek daar uitgesien het nie. Tog is dit egter ook waar dat ons wel uit soveel informasie rakende die antieke familie-opset kan put, dat ons darem nie van niks seker kan wees nie – ten minste behoort ons sekere definitiewe tendense te kan uitlig. Hierdie tendense kan dan ten doel hê om ons sensitief te maak vir wat moontlik en aanvaarbaar was binne die antieke familie-opset, wat vervolgens weer daartoe kan lei om ons begrip van die *κοινωνία*-dinamiek te belig. (Vir verdere bespreking van die familie-opset in spesifiek Grieks-Romeinse omstandighede - *vgl.* Bradley (1991a:177-204); Dixon (1992:98-157); Stambauch & Balch (1986:123); Hanson (1996:74-75); soos in antieke Israel en vroeë Judaïsme - *vgl.* Lassen (1992:247, 254); Hanson (1996:73-74).)

¹¹¹ *Vgl.* die bespreking van die Pauliniese literatuur vanaf bl. 111.

¹¹² *Vgl.* ook Van der Watt (2000:166-167); Malina, Joubert & Van der Watt (1995:7); Garnsey & Saller (1987:136-137).

was egter nie net tot bloedfamilie beperk nie, maar het almal ingesluit wat onder die gesag en beheer van die genoemde familiehoof (*paterfamilias*) geresorteer het (Rawson 1987:7-8).¹¹³ Geen wonder nie dat so 'n familie dan ook dikwels as 'n *oikos*¹¹⁴ bekend gestaan het nie (Roberts 1984:62).¹¹⁵ Binne so 'n uitgebreide familie het elke lid sekere voorregte geniet, maar moes tegelykertyd ook in verskeie verantwoordelikhede deel (Van der Watt 2000:166). Jy is reeds van geboorte af binne hierdie verhouding van wederkerigheid geplaas: in ruil vir die gawe van lewe,¹¹⁶ tesame met die beskerming en versorging van ouers se kant af,

¹¹³ Vgl. veral Guijarro (1997:57-61) vir verdere informasie rakende die variasie van familie-samestellings.

¹¹⁴ Vgl. veral ook Elliott (1991:225-230) se bespreking oor die sematiese veld van *oikos*.

¹¹⁵ De Vaux ([1961] 1978:20) het aangetoon dat die mees gepaste verwysing na familie in antieke Israel eintlik *bêth* 'ab, "huis van jou vader", behoort te wees en dat die bou van 'n familie as't ware niks anders is nie as om 'n "huis te bou" - vgl. Neh 7:4, waar die "huise" wat nog nie opgebou is nie, volgens De Vaux net sowel op "families" kon dui: *וְיָנִיחַ אֱלֹהֵינוּ לְבָנֵינוּ שְׂמֵחִים כְּעֵת הַבְּנוֹת וְיִשְׂמְחוּ עִמָּם*. Vgl. ook Osiek (1996:9-14).

¹¹⁶ Hierdie "gawe van lewe" is met groot erns in die antieke samelewing bejeën en daar bestaan geen twyfel daaroor dat dit lewenslank kinders se gedrag teenoor hulle ouers positief moes beïnvloed nie - vgl. Jos *Ant* 4.8.39 §289, *Παίδας ὑπὲρ ἀδικίας πατέρων μὴ κολάζειν, ἀλλὰ διὰ τὴν ἐκείνων αὐτῶν ἀρετὴν οἴκτου μᾶλλον ἀξιοῦν, ὅτι μοχθηρῶν ἐγένοντο πατέρων, ἢ μίσους φύντας ἐκ φαύλων. οὐ μὲν οὐδὲ πατράσιν υἱῶν ἀμαρτίαν λογιστέον, τῶν νέων πολλὰ παρὰ τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν αὐτοῖς ἐπιτρεπόντων ὑπερηφανία τοῦ διδάσκεσθαι*. Volgens Philo moes 'n kind ernstig gestraf (en selfs doodgemaak) word indien hy die "outeure van sy lewe" sleg sou behandel, aangesien so 'n kind tog niks van sy eie het nie – hy het alles wat hy het van sy ouers ontvang – vgl. Philo *SpecLeg* 2.243, *Κοινὸς μὲν οὖν ἐστὶ κατὰ πάντων θάνατος, δι' ἣν ἔχει τὰδικήματα πρὸς ἄλληλα συγγένειαν. Αἰτίαι δὲ τῆς δίκης διάφοροι. Ἄρκτεον δ' ἀπὸ τοῦ τελευταίου τοῦ πρὸς γονεῖς, ἐπειδὴ καὶ περὶ αὐτοῦ λόγος ἔναυλος. Ἐάν, φησί, τις τυπτήση πατέρα ἢ μητέρα, καταλευέσθω· πάνυ δικαίως· οὐ γὰρ θέμις ζῆν τῷ προπηλακίζοντι τοὺς τοῦ ζῆν αἰτίους* (vgl. ook Golden 1990:102)!

moes kinders op gepaste wyse weer uit liefde¹¹⁷ lojaliteit, eer en gehoorsaamheid¹¹⁸ aan die ouers betoon (Van der Watt 2000:167; De Vaux [1961] 1978:21; McVann 1993:71-72).¹¹⁹ Sou die kinders dit nie doen nie, het dit

Vgl. ook Shelton (1988:23) se vertaling van *Select Papyri* 121.27 vir die hoë waarde wat aan hierdie “outeur van die lewe” toegeken moes word: ‘We ought to reserve as a goddess the mother who has given us birth, especially a mother as good and virtuous as ours.’ (ὀφίλομεν γὰρ σέβεσθε τὴν τεκοῦσαν ὡς θε[όν], μάλιστα τοιαύτην οὐσαν ἀγαθήν.).

¹¹⁷ Vgl. ook hier Van der Watt (1997:567-568) wat aantoon dat liefde binne die familiële netwerk aktiwiteit tot voordeel van die vader en sy gesin impliseer.

¹¹⁸ Volgens Gilbertson (1959:44) was eerbetoon en gehoorsaamheid deel van die primêre verantwoordelikhede van die kinders teenoor hulle ouers (vgl. ook Van der Watt 2000:167).

¹¹⁹ Daar is inderdaad 'n duidelike konneksie gemaak tussen die eer wat kinders aan hulle ouers moes betoon en liefdevolle sorg wat ouers weer aan kinders verskuldig was – vgl. veral Jos *Ant* 4.8.24 en in besonder §§260-261, “Ὅσοι δ’ ἂν τῶν νέων περιφρονῶσι τοὺς γονεῖς καὶ τὴν τιμὴν αὐτοῖς μὴ νέμωσιν ἢ δι’ αἰσχύνην ἢ δι’ ἀσυνεσίαν ἐξυβρίζοντες εἰς αὐτούς, πρῶτον μὲν λόγοις αὐτοὺς νουθετεῖτωσαν οἱ πατέρες, αὐτάρκεις γὰρ ἐφ’ υἰάσιν οὗτοι δικασταί, συνελθεῖν μὲν ἀλλήλοις οὐχ ἡδονῆς ἔνεκα λέγοντες οὐδὲ τῆς τῶν χρημάτων ἀυξήσεως κοινῶν τῶν ἐκατέρους ὑπαρχόντων γενομένων, ἀλλ’ ὅπως παίδων τύχωσιν, οἷ γηροκομήσουσιν αὐτοὺς καὶ ὧν ἂν δέωνται παρ’ αὐτῶν ἔξουσι, γενόμενόν τέ σε μετὰ χαρᾶς καὶ τοῦ τῷ θεῷ χάριν εἰδέναι τὴν μεγίστην ἀράμενοι διὰ σπουδῆς ἀθερέψαμεν μηδενὸς φειδῶ ποιούμενοι τοῦ καὶ δόξαντος εἰς σωτηρίαν τὴν σὴν καὶ παιδείαν τῶν ἀρίστων εἶναι χρησίμου. Vgl. ook verder Philo *DeusImm* 17-18, εἰ γὰρ ἅπαντα πράξουσιν τινες αὐτῶν ἔνεκα, μὴ γονέων τιμῆς, μὴ παίδων εὐκοσμίας, μὴ σωτηρίας πατρίδος, μὴ νόμων φυλακῆς, μὴ ἐθῶν βεβαιότητος, μὴ ἰδίων μὴ κοινῶν ἐπανορθώσεως, μὴ ἱερῶν ἀγιστείας, μὴ τῆς πρὸς θεὸν εὐσεβείας ἐπιστρεφόμενοι, κακοδαιμονήσουσιν. Ἐνὸς γὰρ ὧν εἶπον χάριν ἀντικαταλλάξασθαι καὶ αὐτὸ τὸ ζῆν εὐκλεές, οἱ δ’ ἄρα καὶ ἀθρόων τῶν οὕτω περιμαχήτων φασίν, εἰ μὴ τινα ἡδονὴν μέλλοι περιποιεῖν, κατολιγώρησειν. Τοιγάρτοι πονηρὰν εἰσήγησιν ὁ ἀδέκαστος θεὸς ἐκφύλου δόγματος, ἐπίκλησιν Ἀυτάν, ἐκποδὼν ἀνελεῖ. Daar behoort dus geen twyfel oor te bestaan dat verhoudings binne die antieke familie-opset beslis binne die sosio-historiese verskynsel van wederkerigheid ingebed was nie.

(as gevolg van die koppeling met hulle geboorte) as't ware beteken dat hulle teen hulle ingebore, natuurlike aard reageer.¹²⁰ Soos die ouers egter positiewe gedrag vanaf hulle kinders verwag het vir alles wat hulle vir dié gedoen het,¹²¹ het God weer op sý beurt van die ouers, as sy agente,¹²² verwag om vir die kinders te sorg (Van der Watt 2000:167-168). Deur dus aan die ouers gehoorsaam te wees, het die kinders nie alleen hulle ouers geëer nie, maar het hulle ook aan God eer toebring¹²³ – uiteraard het die ouers weer op hulle beurt, deur as voorbeeldige ouer-agente op te tree, óók aan God eer betoon (Van der Watt 2000:168)!¹²⁴ Vir

¹²⁰ Vgl. Van der Watt (2000:167-168) en sy aanhaling van Dio Chrysostom *Twelfth Discourse* 42: 'the goodwill and desire to serve which the offspring feel toward their parents is...present in them, untaught, as a gift of nature and as a result of acts of kindness received.'

¹²¹ Vgl. Cic *Off* 1.17 – in besonder §§54a en 55a, *Nam cum sit hoc natura commune animantium, ut habeant libidinem procreandi, prima societas in ipso coniugio est, proxima in liberis, deinde una domus, communia omnia...Sanguinis autem coniunctio et benivolentia devincit homines et caritate; magnum est enim eadem habere monumenta maiorum, eisdem uti sacris, sepulcra habere communia....*

¹²² Vgl. veral Jos *Ant* 4.8.24 §262, *λογισάμενος καὶ τὸν θεὸν ἐπὶ τοῖς εἰς πατέρας τοληωμένους χαλεπῶς ἔχειν, ὅτι καὶ αὐτὸς πατὴρ τοῦ παντὸς ἀνθρώπων γένους ἐστὶ καὶ συνατιμωσθαι δοκεῖ τοῖς τὴν αὐτὴν αὐτῷ προσηγορίαν ἔχουσιν οὐχ ὧν προσήκεν αὐτοῖς παρὰ τῶν παίδων τυγχανόντων.*

¹²³ Die motivering vir kinders om gehoorsaam te wees aan hulle ouers, is dus ook aan die religieuse sfeer gekoppel - vgl. ook Philo *Decal* 120, *Τῶν δ' εὐτοληοτέρων ἀποσεμνύοντες τὸ γονέων ὄνομά φασί τινες ὡς ἄρα πατὴρ καὶ μήτηρ ἐμφανεῖς εἰσι θεσί, μιμούμενοι τὸν ἀγέννητον ἐν τῷ ζωοπλαστεῖν· ἀλλὰ τὸν μὲν εἶναι τοῦ κόσμου θεόν, τοὺς δὲ μόνων ὧν ἐγέννησαν. Ἀμήχανον δ' εὐσεβεῖσθαι τὸν ἀόρατον ὑπὸ τῶν εἰς τοὺς ἐμφανεῖς καὶ ἐγγὺς ὄντας ἀσεβούντων.*

¹²⁴ Dit is opvallend dat hierdie verantwoordelikhede van kinders tot hul ouers, dikwels beskou is as 'n parallel tot dit wat verwag is van mense in hul verhouding tot die gode (Christ 1984:10; Van der Watt 2000:168).

sowel ouer as kind was dit derhalwe belangrik om só op te tree as wat hulle identiteit, met ander woorde hulle plek en posisie binne die familie as groep, van hulle gevra het om te doen.¹²⁵ Familielede het dus almal in deeglik gedefinieerde verhoudings tot mekaar, maar ook teenoor God gestaan en kon nie maar net hul eie paaie (op tipies individualistiese wyse) volg nie. Deur jou plek te ken en die dienooreenkomstige, eties-korrekte optrede te handhaaf, is die sosiale orde in stand gehou (vgl. Van der Watt 2000:168).

In aansluiting by die bogenoemde twee motiverings (die sosio-historiese verskynsel van kliënt-bemiddelaar-weldoener en Johannes se gebruik van ἔχειν saam met κοινωνία),¹²⁶ behoort dit nou baie duidelik te wees dat die sosio-historiese funksionering van die antieke familie-opset beslis ook daartoe bydra om die intense, maar ook dinamiese, aard van die κοινωνία-dinamiek te bevestig. Deur spesifiek familie-terme te kies wanneer Johannes in 1 Jh 1:3 na κοινωνία met God en Jesus verwys (ἡ κοινωνία...μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ...), roep hy dus onwillekeurig 'n uiters bekende sosio-historiese basisstruktuur van die gemeenskap by sy lesers op. 'n Beeld wat hulle onmiddellik sou laat besef dat met hierdie κοινωνία in die eerste plek 'n *verhouding* bedoel word en dan 'n verhouding wat nie ligweg betree word nie, net soos wat 'n verhouding met 'n vader altyd 'n gewigtige saak was;¹²⁷ dat dit 'n verhouding is wat onmiddellik vir jou sekere voorregte (soos beskerming en versorging) beteken het, maar wat ook bepaalde verantwoordelikhede op jou gelê

¹²⁵ Vgl. ook Van der Watt (2000:168).

¹²⁶ Vgl. bl. 51, 53-57, 59.

¹²⁷ Vgl. veral Van der Watt (1999a:506-508) wat die intensiteit van die verhouding, tussen veral vader en seun, duidelik omskryf.

het waarvan jy nie maklik kon ontsnap nie (in elk geval nie sonder nadelige konsekwensies nie). Dit was dus inderdaad 'n “intense” verhouding. Maar die lesers sou, in ag genome die wederkerigheidsbeginsel wat in die inter-familiêre verhoudings gegeld het, verder ook besef het dat met *κοινωνία* 'n dinamiese verhouding bedoel word – hierdie *κοινωνία*-verhouding met die *πατήρ* en die *υἱός* sou beslis nie 'n “statiese” verhouding kon wees waar die gemeente maar bloot net met God en Jesus “assosieer” nie!¹²⁸

Dit is voorts, saam met die opmerkings oor *κοινωνία...μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ* (1:3b), ook nodig om 'n paar opmerkings oor 1:3a en 7 in 1 Johannes te maak, naamlik die *κοινωνία* met *ἡμῶν* (v3a) en met *ἀλλήλων* (v7). Oor eersgenoemde (1:3a, *κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν*) is dit beslis die moeite werd om op Krimmer (1989:22), Wengst (1978:43-45) en Grayston (1984:22) se studie hiervan te let, naamlik dat *ἡμῶν* nie in die eerste plek op die apostels self heenwys nie, maar wel op die getuïenis wat hulle as ooggetuïes lewer.¹²⁹ Dus is

¹²⁸ Hiermee is die bogenoemde stelling (vgl. bl. 52), naamlik dat met die *κοινωνία*-dinamiek nooit 'n mistiese eenwording met God bedoel word nie, onomwonde bevestig: *κοινωνία* het te make met 'n *verhouding* – nie die een of ander “toestand” van eenheid nie; tweedens – dit gaan oor 'n *dinamiese* verhouding en het dus nie te make met 'n bloot assosiatiewe of dan selfs 'n “in God”-tipe verhouding nie (soos bevestig deur die wederkerigheidsbeginsel); die sosio-historiese verskynsel van kliënt-bemiddelaar-weldoener weersprek ook sprake van mistiese eenwording en in die laaste plek kan die sterk verband met die antieke familie-opset, waarbinne elke familielid 'n bepaalde posisie en rol vervul het, ook geensins met mistiese eenwording vereenselwig word nie.

¹²⁹ Vogler (1993:58) neem hierdie redenasie van Wengst selfs 'n entjie verder as hy motiveer dat *ἡμῶν* aanvanklik op die apostels se getuïenis betrekking gehad het, maar as't ware eintlik ook die kerk daarna se getuïenis insluit. Dit wil egter voorkom asof Vogler ietwat oorhaastig is om so 'n afleiding te maak. In hierdie geval sou dit waarskynlik beter wees om eerder bloot vir *κοινωνία* met die apostels se ooggetuïenis te kies, met ander woorde getuïenis van die eenmalige, onherhaalbare verlossingsgebeure. En dan is dit ook juis hierdie baie spesifieke en spesiale karakter van die verlossingsgebeure wat my daartoe sou lei om my in hierdie geval by Wengst te skaar.

κοινωνία μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ eintlik alleen moontlik in soverre daar 'n positiewe reaksie, deelname of anders gestel, *κοινωνία*, met die Evangelieboodskap is en dan wel soos dit (in besonder) deur die ooggetuies gelewer is. Hierdie hele beskouing van die saak maak verder sin indien in ag geneem word dat dit enige sprake van 'n meerderwaardigheidsuitspraak uit die weg ruim, naamlik dat dit byvoorbeeld beter sou wees om *κοινωνία* met “ὄν” (as apostels) te hê as met “ἡύλλε” (wat nie apostels is nie) – 'n stelling wat uiteraard 'n streep deur die essensie van *κοινωνία* sou trek!

Die “ons” waarvan in 1 Johannes 1:6 en 7 sprake is figureer egter duidelik anders as in 1:3a, aangesien die skrywer nou nie alleen homself nie, maar ook sy mede-apostels, asook die lesers by die “ons” insluit as hy sê: *Ἐὰν εἴπωμεν ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ* (1:6a) en *κοινωνίαν ἔχομεν μετ' ἀλλήλων*¹³⁰ (1:7b).¹³¹ Met ander woorde elke gelowige in die gemeente wat, soos die apostels (as ooggetuies en verkondigers), aan die een, ware Evangelie vashou is in *κοινωνία* met *τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ* en op grond van hierdie

¹³⁰ Hoewel 'n paar swakke manuskripte aanbeveel dat ons in die plek van *κοινωνίαν ἔχομεν μετ' ἀλλήλων* eerder *κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ*, dit wil sê soos in 1 Jh 1:6a moet lees, is sowel Wengst (1978:55) as Brown (1983:201) reg as hulle motiveer dat die teks gelaat kan word soos dit is. Veral twee redes kan aangevoer word: in die eerste plek is dit Johannes se styl om met kontraste soos *μετ' αὐτοῦ* teenoor *μετ' ἀλλήλων* nuwe elemente in sy briewe aan te sny, soos gewoon ook blyk uit sy gebruik van *ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν* (1:6b) en *ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν* (1:7a) somer hier in dieselfde konteks. Tweedens is die gebruik van *ἀλλήλων* ook mooi in lyn met Johannes se gebruik hiervan elders in sy brief soos byvoorbeeld in 4:11, *Ἀγαπητοί, εἰ οὕτως ὁ θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν*.

¹³¹ Vgl. Vogler (1993:63); Smith (1991:37); Brown (1983:201).

gemeenskaplike faktor¹³² kan gesê word dat hulle ook *κοινωνία* het *μετ' ἀλλήλων*.

Op hierdie punt voer Klauck (1991:70-71) die interessante redenasie dat Johannes waarskynlik die *κοινωνία*-term veral by Paulus “oorgeneem” het juis om effektief aan hierdie horisontale dinamiese, verhoudingsfaset van die gelowige (*μετ' ἀλλήλων*) reg te laat geskied. Indien dit slegs gegaan het oor *κοινωνία* met God (deur die Seun) sou Johannes tog van sy “eie” terme kon gebruik wat mos net so goed aan intense verhoudingsdinamika kan uiting gee, byvoorbeeld *μένειν*, soos wat dit in die wingerdstokbeeld van Jh 15:1-10 voorkom.¹³³

'n Ander belangrike saak om nie mis te kyk nie is dat Johannes dit beklemtoon dat diegene wat ophou om aan die een, ware Evangelie (gemeenskaplike faktor) vas te hou, hulleself by implikasie ook die reg ontsê tot *κοινωνία μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ* (1:3b), asook *κοινωνία...μετ' ἀλλήλων* (1:7b).¹³⁴ So 'n lewe

¹³² Dit strook met Campbell (1932:352-380) se redenasie dat *κοινωνία* eintlik slegs moontlik is wanneer die partye dieselfde realiteit in gemeen het. Grayston (1984:43-44) bevestig dit.

¹³³ Vgl. ook Smith (1991:37-38) wat dieselfde gedagtelyn as Klauck volg, hoewel Klauck dit baie duideliker stel as wat Smith dit doen.

¹³⁴ Smith (1991:43) wys 'n belangrike saak hier uit waarop die aandag net gou gevestig moet word, naamlik dat die heilsvolgorde soos dit hier ter sprake is gehandhaaf moet word: “vashou” (= geloof) aan die een ware Evangelie met die genadevoorreg van *κοινωνία* met die Vader en Seun, asook *κοινωνία* met mekaar wat dan daarop volg. Smith wil tereg hê dat *κοινωνία* altyd beskou moet word as 'n dinamiese verhouding moontlik gemaak deur die offerdood van Jesus Christus, of in Strecker (1996:27) se woorde: ‘*κοινωνία...founded on participation in the Christ-event*’. Dit is dus duidelik wat beide bedoel: die inisiatief, ook ten opsigte van *κοινωνία*, lê altyd by God en nie by die mens en sy optrede nie (vgl. ook verder bv. 1 Jh 4:10 waar dieselfde beginsel, nou net ten opsigte van die liefde geld: *ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήκαμεν τὸν θεὸν ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἰλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*).

wat nie getrou is aan die getuienis wat die apostels gelewer het nie word met 'n lewe in duisternis vergelyk (1:6b, *ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν*), terwyl die teenoorgestelde met 'n lewe in lig vergelyk word (1:7a, *ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν*).¹³⁵ Slegs 'n voortgaande, konstante lewe *ἐν τῷ φωτὶ*¹³⁶ kan aanspraak maak op *κοινωνία μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ* en derhalwe ook *μετ' ἀλλήλων*.¹³⁷

Daar is veral twee sosio-historiese elemente wat hierdie gedagtes rakende die *κοινωνία*-dinamiek belig. Beide hierdie elemente hang nou saam met die sosio-historiese verhouding tussen kliënt-bemiddelaar-weldoener, 'n verskynsel wat sterk verband hou met 1 Johannes, soos reeds hierbo (*vgl.* bl. 53-37) aangetoon is. Hierdie sosio-historiese elemente en die verband wat dit met 1 Johannes 1:3, 6 en 7 het kan as volg omskryf word:

- Dat die ter sake *κοινωνία*-dinamiek 'n voortgaande, konstante lewe in die nuwe verhouding met God veronderstel, sou inderdaad by een van die prominente elemente van die kliënt-bemiddelaar-weldoener verskynsel kon aansluiting vind. Malina (1988:4), op voetspoor van Eisenstadt & Roniger (1984:48-49), som

¹³⁵ *Vgl.* ook Klauck (1991:88-89).

¹³⁶ Smalley (1984:22-23) toon tereg aan dat die teenwoordige tyd van *περιπατῶμεν* kontinuïteit veronderstel. Dit word ook bevestig deur die Hebreeuse, *halakah*, waarvan *περιπατέω* afgelei is en dus eerder “om te loop” beteken, wat uiteraard 'n konstante beweging veronderstel (*vgl.* ook Krimmer 1989:28 en Grayston 1984:48).

¹³⁷ Perkins (1983:631-641) maak nogal 'n saak daarvoor uit dat die teenstanders van Johannes nou juis die teendeel sou wou bewys, naamlik dat hulle wyse van lewe beslis ook (en eintlik die ware) *κοινωνία* vergestalt. *Vgl.* verder Brown (1983:690-693) vir 'n goeie bespreking van hierdie teenstanders/dwaalleraars.

hierdie element só op: ‘...in principle, patron-client relations entered into voluntarily can be abandoned voluntarily, although always proclaimed to be *life-long, long-range, forever...*’ [eie kursiefdruk]. Hiervolgens is dit duidelik dat, hoewel een van die partye vrywillig uit die kliënt-bemiddelaar-weldoener verhouding sou kon tree, sou dit tog aardig wees. Die rede hiervoor lê uiteraard veral in die sterk beginsel van wederkerigheid wat geld van die oomblik dat die verhouding betree word. Die een party is dus as’t ware altyd in die skuld by die ander party en kan derhalwe sosiologies eintlik nie uit die verhouding tree voor die “skuld” nie eers afbetaal is nie – en, in die proses van afbetaling word weer “skuld” by die ander party gewek, wat dié party dan weer moet afwerk en so sou die proses homself onbepaald kon herhaal! In Johannes se geval is dit eintlik net soveel te meer so: Soos hierbo omskryf (vgl. bl. 57-58) is dit 'n kosbare “diens” wat Jesus (as Bemiddelaar) volgens 1 Jh 1:7b en 9 lewer, naamlik om met sy eie lewe (*τὸ αἷμα Ἰησοῦ*) die kliënte los te koop uit die mag van die sonde (*καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀμαρτίας... καθάριση ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας*) en dit sodoende vir hulle moontlik te maak om in 'n verhouding met die Weldoener (God) te tree. Inderdaad 'n “diens” waarvan die koste bykans nie bereken kan word nie. Om hié die “skuld” dus terug te betaal skep te verstane 'n lewenslange taak!

- Die Johannese beginsel dat lig en duisternis mekaar uitsluit hang nou saam met 'n ander element van die sosio-historiese verskynsel van kliënt-bemiddelaar-weldoener, wat Malina (1988:4) weer in ooreenstemming met Eisenstadt & Roniger (1984:48-49) as volg opsom: ‘...patron-client relations are vertical and dyadic (between individuals or networks of individuals) and, thus, they *undermine the horizontal group organization and solidarity of clients and other patrons...*’ [eie kursiefdruk]. Hiervolgens is dit duidelik dat 'n kliënt eintlik net teenoor een weldoener lojaal kon wees. Sou hy teenoor twee weldoeners lojaal probeer wees, sou die een verhouding die ander ondermyn! Die wyse waarop hierdie sosio-

historiese element die *κοινωνία*-dinamiek van Johannes se beeld van lig en duisternis belig is duidelik: jy lewe óf in die lig (1:7a, *ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν*) en het derhalwe *κοινωνία* met die Weldoener en Bemiddelaar van die lig (1:3b, *κοινωνία μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ*), óf jy lewe in die duisternis (1:6b, *ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν*) en het *κοινωνία* met dié se weldoener. Die lesers sou waarskynlik in die lig van die sosio-historiese elemente geen onduidelikheid hieroor gehad het nie: lojaliteit aan twee weldoeners gelyktydig is eintlik onmoontlik!

Vanuit die bogenoemde argumente en sosio-historiese raakvlakke behoort dit dan nou ook duidelik te wees waarom *κοινωνία* volgens Johannes 'n baie definitiewe kwalifikasie het, naamlik dat die ware *κοινωνία* slegs by gelowiges onderling gevind kan word (*vgl.* ook Wengst 1978:52). Brown (1983:201) en later ook Klauck (1991:91) moet dus gelyk gegee word as beide Bultmann sterk teëgaan wanneer laasgenoemde probeer om te motiveer dat *κοινωνία...μετ' ἀλλήλων* eintlik op die ganse menslike geslag (dus sowel gelowiges as ongelowiges) betrekking het. Sowel Brown as Klauck gaan selfs sover as om die kring nog nouer te trek deur te sê dat Johannes moontlik slegs gelowiges in sy gemeente bedoel het, wanneer hy praat van *κοινωνία...μετ' ἀλλήλων*. Hiermee probeer nóg Brown, nóg Klauck, natuurlik nie noodwendig sê dat Johannes ander gelowiges uitsluit nie. Hulle meen gewoon dat Johannes ten tye van sy skrywe waarkynlik nie ander gelowiges, as dié wat hy bedien het, in gedagte gehad het nie. Inderdaad 'n moontlikheid waarmee gerus saam met Brown en Klauck gestem kan word.

In die laaste plek: met hierdie sterk klem wat gelê word op gelowiges wat *κοινωνία* met mekaar kan ervaar, is Vogler (1993:64) dus heeltemal korrek wanneer hy 'n ander perspektief beklemtoon, naamlik dat *κοινωνία...μετ' ἀλλήλων* nie alleen 'n belangrike kriterium is van 'n tipe lewenswandel wat hoort

by 'n lewe ἐν τῷ φωτὶ nie.¹³⁸ Κοινωνία...μετ' ἀλλήλων kan verder nog ook as 'n “toets” gebruik word om te bepaal of daar by 'n spesifieke gelowige werklik sprake is van κοινωνία μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ!¹³⁹ Smalley (1984:22) onderskryf hierdie “toets”-funksie van κοινωνία...μετ' ἀλλήλων wanneer hy die waar opmerking maak dat die etiek nooit van die teologie geskei kan word nie.

Terwyl Johannes die naamwoord, κοινωνία, dus vier keer in 1 Johannes gebruik, gebruik hy slegs een keer die werkwoord, κοινωνεῖν, en dan wel in 2 Jh 10-11: εἴ τις ἔρχεται πρὸς ὑμᾶς καὶ ταύτην τὴν διδαχὴν οὐ φέρει, μὴ λαμβάνετε αὐτὸν εἰς οἰκίαν καὶ χαίρειν αὐτῷ μὴ λέγετε· ὁ λέγων γὰρ αὐτῷ χαίρειν κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ τοῖς πονηροῖς. Waar daar so pas by die bespreking van 1 Jh 1:7 hierbo aangetoon is dat Johannes die gebruik van κοινωνία baie spesifiek tot gelowiges onderling beperk, sou mens kon sê dat hy hier as't ware die spyker inslaan deur dit onomwonde te stel dat κοινωνία met mede-gelowiges en God alle assosiasie met ongelowiges en hulle wanpraktyke uitsluit (vgl. ook Brown 1983:677)!¹⁴⁰ Anders gestel: assosiasie met ongelowiges (ὁ λέγων γὰρ αὐτῷ χαίρειν¹⁴¹) veronderstel assosiasie met hulle verkeerde dade

¹³⁸ Vgl. ook Krimmer (1989:29).

¹³⁹ Vgl. ook Schunack (1982:28).

¹⁴⁰ Vgl. ook die bespreking by Ef 5:11 (bl. 174) en 2 Kor 6:14-7:1 (bl. 143). Dieselfde strekking word ook in 1 Tm 5:22 (vgl. bl. 209) aangetref.

¹⁴¹ Die hele kwessie rondom die dilemma van Johannes se oproep tot gasvryheid en kort daarna weer die waarskuwing om versigtig te wees wie gegroet word en wie nie, het al ingewikkelde teologiese gesprekke ontketen. Klauck (1992:66-70) hanteer hierdie dilemma ook dan breedvoerig. Kwessies wat *onder andere* ter sprake kom is byvoorbeeld die vraag of 'n eerste (bv. “hallo”) of 'n laaste (bv. “tot siens”) tipe groet bedoel word; of die gelowiges gewoon alle mense met vreemde leringe in hulle gemeenskap op die naam geken het en dus vooraf geweet het wie gegroet of dan

(*κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ τοῖς πονηροῖς*)¹⁴² en dít is by implikasie 'n lewe in die duisternis (*ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν*, 1 Jh 1:6), wat 'n lewe in die lig (*ἐν τῷ φωτὶ*, 1 Jh 1:7) uitsluit. Só 'n lewe in die duisternis sluit op sy beurt dan ook weer *κοινωνία* met God en mede-gelowiges uit, of soos wat Smith (1991:43) dit stel: ‘The claim to have fellowship with...God...is invalidated if one continues to walk in darkness’!¹⁴³

Dit is dus duidelik dat Johannes beslis inkoop by die *κοινων*-woordgroep en verder nie alleen aansluit by sekere elemente daarvan nie, maar ook daarop voortbou! Grayston (1984:45) meen selfs dat die raarheid van die *κοινωνία*-term in die Johannese geskrifte nie meebring dat dit nie sentraal in die Johannese leringe is nie.

nie gegroet kan word nie en laastens, indien die antwoord op die voorafgaande vraag negatief is: bedoel Johannes dat daar eers 'n kort kruisondervraging na die persoon se geloofstandpunte gevoer moet word, voor daar tot 'n groet oorgegaan word (*vgl.* ook Schunack 1982:117 en Grayston 1984:156). Tog wil dit voorkom asof dit alles nie noodwendig vrae was wat Johannes in gedagte gehad het nie, maar dat dit vir hom gewoon gegaan het oor 'n beskerming van groepsgrense – in hierdie geval die grense van die groep, “gelowiges” (*vgl.* verder Malina, Joubert & Van der Watt 1995:54). Vir Johannes is dit geen ingewikkelde dilemma nie: wanneer die groep wat in *κοινωνία* met die Vader en die Seun staan se geloof op die spel is, moet maatreëls getref word om hierdie groep te beskerm (Klauck 1992:69; Smith 1991:146; Meeks 1993:104-106)!

¹⁴² Juis hierdie sinsnede, asook die koppeling met v10 bevestig dat die groet wat hier ter sprake is nie maar net 'n vlugtige tipe “dagsê” veronderstel nie, maar eerder dui op 'n intenser vlak van kontak wat die gelowige kan verlei/mislei om met die verkeerde dinge te doen te kry. Johannes probeer dus geensins hier te kenne gee dat gelowiges onvriendelik en liefdeloos teenoor mense buite hulle groep moet wees, of hulle selfs heeltemal moet vermy en derhalwe eerder van die samelewing moet onttrek nie. *Vgl.* ook verder Vogler (1993:192) en Smalley (1984:334-335).

¹⁴³ *Vgl.* verder Wengst (1978:243), asook Klauck (1992:66-69).

E.1.1 Κοινωνία-dinamiek binne die Johannese geskrifte

Een van die eerste elemente van die *κοινωνία*-dinamiek wat ons by Johannes raakgeloop het, is sy klem op die uiters persoonlike aard wat die *κοινωνία*-verhouding kan hê: dit gaan dus vir hom nie net oor die *feit* van deelgenootskap nie, maar ook oor die *intensiteit* van sodanige verhouding (sonder dat dit hoegenaamd 'n mistiese eenwording veronderstel).¹⁴⁴

In die tweede plek het Johannes duidelik aangetoon dat *κοινωνία* met die Vader slegs moontlik is op grond van en deur *κοινωνία* met die Seun – uiteraard steeds uitgesluit nóg 'n versmelting van identiteite, nóg 'n Goddelike hiërargie. In hierdie geval het twee sosio-historiese elemente gehelp om die presiese bedoeling van dié spesifieke faset van die *κοινωνία*-dinamiek nader te omskryf, naamlik die sosio-historiese beginsel van kliënt-bemiddelaar-weldoener, sowel as dié van die antieke familie-opset. Hierdie sosio-historiese elemente het veral daartoe bygedra om die rolverdeling tussen Vader, Seun en gelowige binne die *κοινωνία*-dinamiek duideliker te stel. Hiervolgens open die Seun, as Bemiddelaar, teen die hoogste koste (met sy lewe as prys) 'n verhoudingskanaal met die Vader (Weldoener) en plaas die gelowige (kliënt) sodoende in 'n uiters intense verhouding van voortdurende, wederkerige dank-optrede (“open-ended debt of gratitude”) teenoor nie alleen die Vader (Weldoener) nie, maar ook die Seun (Bemiddelaar) self! Die sosio-historiese agtergrond wat spesifiek deur die antieke familie-opset gebied word, versterk vervolgens maar eintlik bloot van die *κοινωνία*-beginsels wat pas genoem is. Ook hiervolgens word die intense, sowel as dinamiese, aard van die *κοινωνία*-dinamiek bevestig; weer word beklemtoon dat dit oor 'n dinamiese verhouding gaan (dus geen blote “statiese assosiasie”),

¹⁴⁴ Vgl. die bespreking soos by 1 Jh 1:3, 6 en 7 op bl. 50ev.

wat enersyds nie ligweg opgeneem kan word nie en andersyds ook nie korttermyn nie, maar eerder langtermyn (of dalk eerder *lewenslank!*) van aard is; laastens: hierdie familie-verhouding bring (soos met die sosio-historiese beginsel van kliënt-bemiddelaar-weldoener) sekere voorregte binne die *κοινωνία*-dinamiek in, maar onmiddellik ook bepaalde verantwoordelikhede – soos verder nog bevestig is deur die wederkerigheidsbeginsel wat óók hier geld!¹⁴⁵

In samehang met die voorafgaande kwalifikasie van die *κοινωνία*-dinamiek, naamlik dat *κοινωνία* slegs moontlik is via *κοινωνία* met die Seun, is ook aangetoon dat *κοινωνία* met die Vader en Seun gekoppel is aan 'n positiewe reaksie op die Evangelieboodskap en dan wel dié boodskap soos dit deur die ooggetuies gelewer is, naamlik die getuienis van die eenmalige, onherhaalbare verlossingsgebeure in Jesus Christus (en sou ons kon sê, soos hierdie getuienis later in die Bybel opgeteken is). Uiteraard is reaksie op die Evangelieboodskap (*κοινωνία* daarmee) en *κοινωνία* met die Seun (waaroor die Evangelieboodskap handel) só nou aan mekaar verwant dat die skeiding daarvan eintlik slegs 'n teoretiese oefening is.¹⁴⁶

Weer eens hang die volgende saak van Johannes se *κοινωνία*-dinamiek met die voorafgaande punt saam, wanneer hy aantoon dat gelowiges se deelname aan die een, gemeenskaplike Realiteit van die Evangelieboodskap (of by implikasie die Seun), hulle onmiddellik ook onderling in *κοινωνία* met mekaar plaas. En, omgekeerd weer, is dit 'n horisontale, dinamiese verhouding, wat met 'n “leefstyl in die lig” gepaard moet gaan, wat in pas is met *κοινωνία* met die Evangelieboodskap (of dan met die Seun en die Vader self), waaruit dit spruit.

¹⁴⁵ Vgl. die verdere bespreking van die beginsel van wederkerigheid op bl. 114-116.

¹⁴⁶ Vgl. die bespreking soos by 1 Jh 1:3 en 7 op bl. 50ev.

Hieruit volg twee ander fasette van die *κοινωνία*-dinamiek: eerstens - ware *κοινωνία* is slegs onder gelowiges (in deelgenootskap met dieselfde, een, ware, Deelgenoot of Evangelieboodskap) moontlik; tweedens - *κοινωνία* met mede-gelowiges is enersyds 'n kriterium vir *κοινωνία* met die Vader via die Seun, maar andersyds ook 'n toets of laasgenoemde *κοινωνία* waarlik bestaan. Anders gestel: die *κοινωνία* met mekaar is die sigbare vergestaltung van die *κοινωνία* met die Onsigbare en wanneer eersgenoemde skipbreuk ly, is dit derhalwe eintlik 'n bewys van 'n breuk met laasgenoemde en bestaan ware *κοινωνία* dus nie meer nie! Weer eens, soos by die voorafgaande besprekingspunt oor die *κοινωνία*-dinamiek soos gevind by Johannes, is dit ook hier duidelik dat ons beslis met 'n voortgaande, konstante “lewe in die lig” te make het en 'n gevolglike langtermyn, eintlik lewenslange, *κοινωνία*-dinamiek, veel eerder as 'n kortstondige tipe verhouding – óf met God, óf met mekaar!¹⁴⁷

Steeds in aansluiting by die vorige punt, verduidelik Johannes dat die een, gevaarlike aksie wat tot skipbreuk in die ware *κοινωνία*-dinamiek kan lei, assosiasie met ongelowiges is. En dan gaan dit hier meer spesifiek oor assosiasie wat lei tot deelname in die ongelowiges se verkeerde dade en 'n gepaardgaande lewe in die duisternis, wat onmiddellik 'n onhoudbare situasie skep, aangesien slegs één Weldoener gedien kan word – slegs 'n “lewe in die lig” of 'n “lewe in die duisternis” is moontlik! Dus, deelgenootskap met die ongelowige en sy dade laat die ware *κοινωνία* met God en mede-gelowiges in die slag bly!¹⁴⁸

¹⁴⁷ Vgl. die bespreking soos by 1 Jh 1:6 en 7 op bl. 68-70.

¹⁴⁸ Vgl. die bespreking soos by 2 Jh 10-11 op bl. 72-73.

E.1.2 Bydrae tot die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk

Inherent aan ons geformuleerde definisie van die κοινωνία-woordgroep lê beslis die feit dat die κοινωνία-dinamiek nooit maar net 'n “koue”, feitelike saak is nie – dit is tog 'n “dinamiese verhouding! Verder het ons hierdie saak ook met terme soos “intens” en “aktiewe deelname” gedefinieer, wat uiteraard 'n lewendige verhouding impliseer. Tog, moet toegegee word dat Johannes nie maar net hierby aansluit nie, maar 'n veel fyner definiëring tot die κοινωνία-dinamiek maak, wanneer hy 'n uiters persoonlike konnotasie daaraan toeken. Hiervolgens maak Johannes dus beslis 'n toevoeging tot ons omskrywing van die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk deur ons intens daarvan bewus te maak dat die κοινωνία-getipeerde verhouding as't ware jou hele wese in beslag neem!

Johannes maak nog 'n toevoeging tot die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk, wanneer hy uitwys dat κοινωνία slegs moontlik is wanneer die mens positief reageer op die Evangelieboodskap, wat natuurlik direk te make het met die eenmalige, onherhaalbare verlossingsgebeure in die Seun. Hierdeur het Johannes dus die “Ingang” tot κοινωνία met die Vader, maar ook tot κοινωνία met mede-gelowiges gedefinieer. Johannes aanvaar gewoon spontaan laasgenoemde κοινωνία met mekaar, bloot omrede deelname in dieselfde realiteit (Evangelieboodskap/Seun) κοινωνία met die deelgenote onderling veronderstel. Hoewel laasgenoemde konsekwensie van Johannes se argument nie verrassend behoort te wees nie, aangesien dit strook met ons definisie van die κοινωνία-dinamiek (gesamentlike deelname/gedeelde belangstelling), is hy wel die eerste¹⁴⁹

¹⁴⁹ Dit is te verwagte dat nog talle ander Bybelboeke dieselfde kwalifikasie tot ons omskrywing van die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk sal voeg. Tog is Johannes in hierdie ondersoek die “eerste” om dit te doen. Met “eerste” word dus geen uitspraak gelewer rondom watter Bybelskrywer dit eerste opgeteken of, dalk nog vroeër, geïmpliseer het nie! (Weer eens: die

om tot ons omskrywing van die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk toe te voeg dat *κοινωνία* met die Vader en Seun altyd *κοινωνία* met mede-gelowiges veronderstel. Deel van die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk is dus ook dat *κοινωνία* nooit net 'n individuele verhouding met God kan veronderstel nie! Verder: as gevolg van hierdie unieke, gedeelde Realiteit is hierdie tipe *κοινωνία* nie alleen onmiddellik nie, maar ook uitsluitlik tussen gelowiges moontlik!

Die *κοινωνία*-dinamiek soos by Johannes lê vervolgens daarop klem dat die gelowiges nou onderling 'n leefstyl moet hê wat pas by die Realiteit met Wie hulle in *κοινωνία* staan. Anders gestel: hierdie *κοινωνία*-dinamiek moet nie alleen (soos hierbo gestel) hulle hele wese in beslag neem nie, dit moet ook hulle hele bestaan rig. Hierdie siening is enersyds in pas met die definiese waar dit duidelik gemaak is dat dit oor 'n dinamiese verhouding van wedersydse betrokkenheid gaan, maar andersyds is dit ook 'n fyner omskrywing van die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk: hierdie betrokkenheid by mekaar kan nie ligweg opgeneem word nie, aangesien dit teen hoë koste in deelgenootskap met Vader en Seun tot stand gekom het; hierdie wedersydse betrokkenheid veronderstel verder sekere voorregte waarin nou gedeel word, maar ook bepaalde verantwoordelikhede wat 'n lewenslange, wederkerige dank-optrede teenoor mekaar as mede-gelowiges, maar ook teenoor die gedeelde Realiteit veronderstel! As uitbouing tot die definiëring van die *κοινωνία*-dinamiek is dit dus nou duidelik dat dit nie maar net hier oor 'n kortstondige “dinamiese verhouding” gaan nie, maar dat dit baie beslis 'n voortdurende, langtermyn verbintenis is wat ter sprake is!

definisie sou dit nie reflekteer nie, aangesien die terme op daardie stadium nie noodwendig binne 'n spesifiek Christelike konteks gedefinieer is nie.)

Die laaste punt van Johannes se *κοινωνία*-dinamiek wat vermelding verdien is sy waarskuwing teen verhoudings met ongelowiges, wat kan oorloop in 'n deelname aan hulle sondige daade. 'n Ander ruimte word dus nou betree, wat 'n ander “Ingang” en deling met 'n ander gedeelde realiteit as die Seun veronderstel. Hierdeur lei die eersgenoemde, ware *κοινωνία*-verhouding, dus skipbreuk.

E.2 Die κοινων-woordgroep soos in die Hebreërbrief

Hoewel daar in die navorsing reeds voldoende aangetoon is dat die brief aan die Hebreërs nòg verbind kan word aan Pauliniese outeurskap, nòg aan direkte afhanklikheid van Paulus, is dit tog moeilik om oortuigend te beredeneer dat die Hebreërskrywer glad nie met Paulus se briewe bekend was nie. Die feit dat Timoteus in 13:23¹⁵⁰ genoem word laat tog die moontlikheid oop dat die skrywer wel ten minste as iemand uit die breëre Paulus-kring beskou sou kon word (Groenewald 1932:66). Nou hiermee word uiteraard ook die moontlikheid gelaat dat die outeur van Hebreërs wel in 'n mindere of meerdere mate met die *κοινωνία*-begrip van Paulus bekend kon wees.

Daar is drie voorbeelde waarna gekyk kan word, waarvan die eerste in Heb 13:16¹⁵¹ gevind word: *τῆς δὲ εὐποιίας καὶ κοινωνίας μὴ ἐπιλανθάνεσθε· τοιαύταις γὰρ θυσίαις εὐαρεστεῖται ὁ θεός.* Ten grondslag hieraan lê die Ou-Testamentiese gebruik dat 'n deel van die offers by die offermaaltye aan die armes gegee is (Lane 1991b:552-553). Hiervolgens word gelowiges nou, op grond van

¹⁵⁰ Heb 13:23, *Γινώσκετε τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν Τιμόθεον ἀπολελυμένον, μεθ' οὗ ἐὰν τάχιον ἔρχηται ὄψομαι ὑμᾶς.*

¹⁵¹ Vgl. veral Schenk (1985:73-106) en Isaacs (1997:268-284) vir 'n verdere bespreking van Heb 13:16.

hulle deelname aan Christus (as Hoëpriester wat Homself as volkome Offer gebring het), aangemoedig om hulle *εὐποιῖα* en *κοινωνία* as offers vir God, Wie daarin 'n welbehae sal skep, te bring.

Die intensiteit van die motivering wat God en Christus op sigself vir hierdie dade/offers (*εὐποιῖα* en *κοινωνία*) verskaf, word veral duidelik wanneer weer eens die sosio-historiese verskynsel van kliënt-bemiddelaar-weldoener¹⁵² in gedagte gehou word. Die faset van hierdie verskynsel wat veral dié keer ter sprake is, het te make met die gebruik dat weldoeners (ten minste in teorie) veronderstel was om vrylik by te dra tot betrokke behoeftes van hulle kliënte (De Silva 2000:129). De Silva toon voorts aan dat die toppunt van sodanige vrygewigheid sou wees wanneer weldoeners, nadat hulle deugsame kliënte voldoende gehelp het, uit 'n sekere oorskot, selfs hulp sou verleen aan diegene wat in die verlede ondankbaar sou wees (:129). Só 'n vrygewige daad deur die weldoener sou dan uiteraard by (veral laasgenoemde ondankbare) kliënt 'n groot mate van dankbaarheid wek en hom aanspoor tot die vereiste wederkerige optrede¹⁵³ deur byvoorbeeld openbare eer aan die weldoener toe te bring.

Neem ons dus nou voorts met hierdie sosio-historiese inligting die posisie van God, as Weldoener, in oënskou is dit duidelik dat God selfs dit wat deur Seneca as die “toppunt van vrygewigheid” beskryf word ver oorskry! Nie alleen stel Hy deur sy Bemiddelaar (Jesus) versoening vrylik beskikbaar nie, maar Hy gee ook nie bloot net uit 'n tipe “oorskot” nie – Hy gee Jesus telkens “volledig” vir elke kliënt wat deur Jesus as Bemiddelaar tot God as Weldoener nader (De Silva

¹⁵² *Vgl.* veral bl. 53-57 vir verdere bespreking van die sosio-historiese verskynsel van kliënt-bemiddelaar-weldoener.

¹⁵³ *Vgl.* bl. 114-116 vir 'n vollediger bespreking van die sosio-historiese beginsel van wederkerigheid.

2000:129). Verder: as Weldoener stel God sy goeie gawes ook nie net aan diegene beskikbaar wat in die verlede al “ondankbaar” opgetree het nie – nee, Hy stel sy versoening, deur sy Bemiddelaar, selfs aan hulle beskikbaar wat aktiewe, vyandige posisies¹⁵⁴ teenoor Hom ingeneem het!¹⁵⁵ Daar bestaan dus geen twyfel daaroor dat God die verwagtinge wat kliënte van diegene wat die posisie van “weldoener” ingeneem het, verreweg oortref het nie!

As Weldoener, oortref God egter ook op 'n ander wyse dit wat Seneca as die “toppunt van vrygewigheid” omskryf het. Dit gebeur deurdat God nie eers wag dat die ondankbares en vyandiggesindes op een of ander wyse berou daaroor toon dat hulle hulleself onteer het en sonder skaamte opgetree het nie, maar dat Hy juis midde in hulle diepste ellende *inisiatief* neem en tot die kliënt uitreik (De Silva 2000:129)! God is 'n Weldoener wat *inisiatief* neem deur via sy Seun (Bemiddelaar) vir kliënte dit moontlik te maak om in 'n diepgaande verhouding met Hom te tree. Iets wat 'n aardse weldoener nooit sou doen nie – kliënte van hierdie lae sosiale vlak sou hard moes soek na bemiddelaars wat hulle dalk goedgesind genoeg sou wees om hulle hoegenaamd met gegoede weldoeners te verbind (:130)!

¹⁵⁴ Vgl. o.a. Lk 6:35b, *αὐτὸς χρηστός ἐστὶν ἐπὶ τοὺς ἀχαρίστους καὶ πονηροὺς*. Belangrik om hier ook raak te sien dat Danker (1982:325-337) juis *χρηστός* as een van die belangrike eienskappe van weldoeners lys (vgl. ook De Silva 2000:129).

¹⁵⁵ Onwillekeurig dink ons aan Rm 5:6-10 as illustrasie, waar Paulus daaraan uitdrukking gee dat 'n mens dalk nog sou kans sien om vir 'n deugsame persoon te sterwe, terwyl ons Bemiddelaar juis vir goddeloses en sondaars gesterf het - vgl. veral vv7-8, *μόλις γὰρ ὑπὲρ δικαίου τις ἀποθανεῖται· ὑπὲρ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τάχα τις καὶ τολμῶ ἀποθανεῖν· συνίστησιν δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεός, ὅτι ἔτι ἀμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν*.

Dit behoort dus nou, in ag genome die besonder unieke en allesoortreffende aard van God as Weldoener, duidelik te wees dat gewoon God se God-wees vir die gelowiges voldoende rede moet verskaf om *εὐποιΐα* en *κοινωνία* as offers vir God te bring! Hiervolgens kristaliseer nog 'n element van die *κοινωνία*-dinamiek, naamlik dat juis “Wie God is en wat Hy in Christus gedoen het” die aksie van *κοινωνία* by die mens aktiveer!

Dat hierdie “offers” konkreet van aard moet wees (en nie net bv. woorde, houding van goedgesindheid en/of emosionele steun nie¹⁵⁶) word deur min betwyfel (*vgl.* o.a. Lane 1991b:552; Campbell 1932:352-380; Attridge 1989:401; Strobel 1991:181; Hegermann 1988:278; Ruager 1987:289; Wilson 1987:246). Die *κοινωνία*-term het hier besliste ekononiese konnotasies¹⁵⁷ en dui dus eenvoudig daarop dat gelowiges wat het, die gelowiges¹⁵⁸ moet help wat nie het nie. In hierdie geval is dit weer die sosio-historiese beginsels wat by die funksionering van die antieke familie-opset ter sprake was, wat help om te bevestig dat die aard van die *κοινωνία*-offer wat hier aangeraak word beslis ook konkreet van aard kan wees. De Silva (2000:215) toon aan dat broers en susters binne familieverband onder 'n verpligting was om byvoorbeeld erfgoed met mekaar te deel.¹⁵⁹ Siende

¹⁵⁶ *Vgl.* hier veral Ellingworth (1993:721).

¹⁵⁷ Hegermann (1988:278) stel dit onomwonde: dit gaan hier baie spesifiek oor *κοινωνία* as ‘...Anteilgeben an Geld...’.

¹⁵⁸ “Gelowiges” word spesifiek hier gebruik en nie maar net “enige iemand” wat hulp nodig het nie, omrede ek saam met Ellingworth (1993:721-722) van die oortuiging is dat die Hebreërskrywer nie noodwendig andere hier uitsluit nie, maar dat hy ten tye van die skrywe (ten minste) in die eerste plek spesifiek gelowiges in fokus gehad het.

¹⁵⁹ *Vgl.* ook Luc *PergMort* 13, ‘Their first lawgiver persuaded them that they are all brothers of one another...Therefore they despise all things [i.e., material goods] indiscriminately and consider them common property.’

dat gelowiges nou deur Jesus Christus 'n geestelike familie betree, met God as Vader en mede-gelowiges as broers en susters,¹⁶⁰ geld dieselfde dus vir een gelowige teenoor 'n ander as wat in die antieke familie gegeld het. Hiervolgens sou dit dus glad nie vreemd wees indien die ter sake *κοινωνίας* van Heb 13:16 konkreet van aard sou wees en ten doel sou hê om ook mede-gelowiges (familieede) se fisiese nood te verlig nie¹⁶¹ – 'n tipe offer wat inderdaad die Vader van die familie tevrede sou stel (...*γὰρ θυσίαις εὐαρεστεῖται ὁ θεός*, 13:16b).

Die volgende voorkoms van die *κοινωνία*-woordgroep by die Hebreërskrywer vind ons in Heb 10:32-34. Hier verwys die skrywer na gelowiges wat hulle met ander vereenselwig wat lyding ervaar: *Ἀναμιμνήσκεσθε δὲ τὰς πρότερον ἡμέρας, ἐν αἷς φωτισθέντες πολλὴν ἄθλησιν ὑπεμείνατε παθημάτων, τοῦτο μὲν ὀνειδισμοῖς τε καὶ θλίψεσιν θεατριζόμενοι, τοῦτο δὲ κοινωνοὶ τῶν οὕτως ἀναστρεφομένων γεννηθέντες. καὶ γὰρ τοῖς δεσμίοις συνεπαθήσατε καὶ τὴν ἀρπαγὴν τῶν ὑπαρχόντων ὑμῶν μετὰ χαρᾶς προσεδέξασθε γινώσκοντες ἔχειν ἑαυτοὺς κρείττονα ὑπαρξιν καὶ μένουσαν.* Op grond van die *κοινωνία* onder mekaar sou mens dus as't ware kon sê dat die lyding wat die een gelowige tref eintlik ook die ander tref (Groenewald 1932:67; vgl. ook Hegermann 1988:218-219).

¹⁶⁰ Vgl. die vollediger bespreking van die sosio-historiese verskynsel van die antieke familie op bl. 61-65.

¹⁶¹ Onwillekeurig herinner hierdie *κοινωνία*-dinamiek aan Hd 4:32, *Τοῦ δὲ πλήθους τῶν πιστευσάντων ἦν καρδία καὶ ψυχὴ μία, καὶ οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι ἀλλ' ἦν αὐτοῖς ἅπαντα κοινά.*

Long (1997:110-111) en andere¹⁶² wys daarop dat dit baie moeilik is om te bepaal of die lyding (*πάθημα*) waarvan daar in Hebreërs sprake is teruggevoer kan word na spesifieke historiese omstandighede van byvoorbeeld fisiese vervolging van gelowiges en of dit eerder gaan oor lyding binne die konteks van sosiale verdrukking of verwerping.¹⁶³ Lane (1991b:299) help 'n hele ent om hierdie moeilike vraag te beantwoord en dan doen hy dit ook op 'n vindingryke (dog logiese) manier, naamlik deur gewoon eksegeties korrek na sowel die verloop as die grammatikale ontleding van vv33 en 34a-b te kyk. Die kontrasterende *τοῦτο μὲν...τοῦτο δὲ* stellings¹⁶⁴ lei Lane daartoe om die volgende chiasme bloot te lê:

A v33a: *τοῦτο μὲν ὀνειδισμοῖς τε καὶ θλίψεσιν*
*θεατριζόμενοι*¹⁶⁵

¹⁶² Vgl. bv. verder Bruce (1991:267-271) en Ruager (1987:198).

¹⁶³ Strobel (1991:134) kies byvoorbeeld eerder vir laasgenoemde scenario. Die getuienis sal egter aanstons aantoon dat die vervolging tog ook ietwat meer was as net sosiale verdrukking.

¹⁶⁴ Lane maak beslis nie te veel daarvan wanneer hy juis *τοῦτο μὲν...τοῦτο δε* uitkies as beweegrede om die genoemde chiasme bloot te lê nie. Soos Attridge (1989:298) ook opgemerk het: dit is beslis 'n aandagtrekker, veral gegewe die feit dat *τοῦτο μὲν...τοῦτο δε* só slegs hier in die Nuwe Testament voorkom!

¹⁶⁵ *θεατριζόμενοι* is afgelei van die werkwoord *θεατρίζειν* wat oorspronklik beteken het “om iemand op die verhoog te sit”, maar mettertyd die meer figuurlike betekenis gekry het, naamlik “om 'n spektakel van iemand te maak” (Lane 1991b:299; Attridge 1989:298; Wilson 1987:197). Duidelik gaan dit dus hier oor *publieke* geksheid, verkleining, sosiale verwerping en gewelddadige aksies van en teen die gelowiges (Smith 1984:134), soos opgesom deur die kombinasie van die twee terme: *ὀνειδισμοῖς τε καὶ θλίψεσιν*. Terwyl *ὀνειδισμοῖς* (soos ook in 11:26, *μείζονα πλοῦτον ἡγησάμενος τῶν Αἰγύπτου θησαυρῶν τὸν ὀνειδισμὸν τοῦ Χριστοῦ· ἀπέβλεπεν γὰρ εἰς τὴν μισθαποδοσίαν*, en 13:13, *τοῖνυν ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτὸν ἔξω τῆς παρεμβολῆς τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες*) meer fokus op die verbale karakter van die sosiale vervolging, impliseer *θλίψεσιν* dat meer gewelddadige aksies tog ook soms die verbale

- B v33b: *τοῦτο δὲ κοινωνοὶ τῶν οὕτως ἀναστρεφόμενων
γενηθέντες*
- B¹ v34a: *καὶ γὰρ τοῖς δεσμίοις συνεπαθήσατε*
- A¹ v34b: *καὶ τὴν ἀρπαγὴν τῶν ὑπαρχόντων ὑμῶν μετὰ χαρᾶς
προσεδέξασθε*

Vanuit hierdie chiasme maak Lane dan die korrekte afleiding dat daar as't ware op twee groepe gelowiges gefokus word: die eerste groep (A/A¹) ervaar nie alleen verbale nie, maar ook fisiese vervolging en in hegtenisname, terwyl die tweede groep (B/B¹) as diegene uitgebeeld word wat eersgenoemde groep bystaan en werklik deelgenote (*κοινωνοὶ*) in hulle lyding word (vgl. ook Attridge 1989:299 en Wilson 1987:198)! Hoewel dit dus steeds uiters moeilik (en waarskynlik feitlik onmoontlik) is om die presiese aard van die fisiese en sosiale vervolging/verwerping te bepaal, het Lane gehelp om twee sake uit te klaar: een – sowel verbale/sosiale,¹⁶⁶ as fisiese vervolging (van watter aard ook al¹⁶⁷) het

mishandeling vergesel het (Lane 1991b:299). Attridge (1989:298) is van dieselfde mening en meld verder dat *θλίψεσιν* nie alleen as 'n algemene term vir fisiese mishandeling gebruik is nie, maar dat dit mettertyd ook meer as 'n tegniese term begin funksioneer het, wat alle vorme van vervolging wat Christene moes ly ingesluit het. Vgl. bv. verder die voorkoms van dié term in o.a. Mt 24:9, *Τότε παραδώσουσιν ὑμᾶς εἰς θλίψιν καὶ ἀποκτενοῦσιν ὑμᾶς, καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν διὰ τὸ ὄνομα μου;* Mk 13:19, *ἔσονται γὰρ αἱ ἡμέραι ἐκείναι θλίψεις οἷα οὐ γέγονεν τοιαύτη ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως ἢν ἔκτισεν ὁ θεὸς ἕως τοῦ νῦν καὶ οὐ μὴ γένηται;* Jh 16:21, *ἡ γυνὴ ὅταν τίκτη λύπην ἔχει, ὅτι ἦλθεν ἡ ὥρα αὐτῆς· ὅταν δὲ γεννήσῃ τὸ παιδίον, οὐκέτι μνημονεύει τῆς θλίψεως διὰ τὴν χαρὰν ὅτι ἐγεννήθη ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον;* Rm 5:3, *οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν, εἰδότες ὅτι ἡ θλίψις ὑπομονὴν κατεργάζεται* en 2 Kor 1:4, *ὁ παρακαλῶν ἡμᾶς ἐπὶ πάσῃ τῇ θλίψει ἡμῶν εἰς τὸ δύνασθαι ἡμᾶς παρακαλεῖν τοὺς ἐν πάσῃ θλίψει διὰ τῆς παρακλήσεως ἧς παρακαλούμεθα αὐτοὶ ὑπὸ τοῦ θεοῦ.* Kyk ook na die bespreking van *θλίβω* en *θλίψις* in die standaardwerk, TDNT (Schlier 1965:139-148).

¹⁶⁶ Vgl. verder De Silva (1995:146-164) vir 'n meer gedetailleerde bespreking van die negatiewe sosiale druk wat dikwels deur heidense gemeenskappe op Christene geplaas is.

beslis plaasgevind; twee – die chiasme bevestig die bykans aangrypende intense aard van die *κοινωνία* tussen gelowiges wat hier ter sprake is (vgl. ook Ellingworth 1993:547)!

Presies hoe ver van 'n bloot oppervlakkige tipe “deel in mekaar se lyding” die ter sake *κοινωνία* is, kan prakties bewys word met 'n uitstekende voorbeeld waarna Bruce (1991:271) verwys. Bruce wys daarop dat mense in tronke van honger kon sterf as vriende of familie hulle nie kom versorg het nie. Om dus nou vir jou geloof in die Here Jesus in die tronk te beland en dan deur 'n ander gelowige besoek te word, sou laasgenoemde in presies dieselfde gevaar stel, naamlik om ook op grond van sý/haar geloof daar te beland! Vereenselwiging met mekaar se lyding kon dus in sekere gevalle, soos hier, uiters intens raak – en dít spreek natuurlik, soos reeds beklemtoon, boekdele van die kragtige aard van die *κοινωνία* wat hierdie liefdesdaad tussen mede-gelowiges aangevuur het!

'n Interessante, verwante kwessie is egter om te bepaal watter faktore as motivering gedien het dat *κοινωνία* hierdie intensiteit bereik het tussen mede-gelowiges. Uiteraard sou daar sekerlik verskeie faktore vir hierdie “deelgenootskap in mekaar se lyding” aangevoer kon word, maar dit wil tog voorkom asof daar veral een uitstaande sosio-historiese verskynsel is wat veral kon bydra tot die wyse waarop *κοινωνία* hier tot uitdrukking gekom het. Hierdie verskynsel staan dan ook bekend as die primêre waardes van “eer en skaamte”

¹⁶⁷ De Silva (2000:44) waarsku byvoorbeeld dat fisiese vervolging, wanneer dit wel voorgekom het, meesal nie sover as moord of offisiële teregstellings gegaan het nie. Van laasgenoemde insidente is Nero se keiserlike vervolging van Christene in die eerste eeu 'n rare voorbeeld.

wat in die antieke samelewing gefunksioneer het.¹⁶⁸ Terwyl “eer” verwys het na 'n persoon se selfwaarde en die erkenning daarvan deur andere, het “skaamte” (as positiewe waarde) in besonder daarmee te doen gehad dat 'n persoon (veral vroue) uiters sensitief moes wees vir hulle publieke reputasie (Malina, Joubert & Van der Watt 1996:8). Die behoefte dat die groep waaraan 'n sekere persoon behoort het daardie persoon se sosiale waardes moes erken en na waarde ag, het dus in 'n groot mate die motivering vir die betrokke se optrede geword (:8).¹⁶⁹ Gevolglik was dit vir 'n individu van hoogste belang om nie alleen te weet wat die sosiale verwagtinge van die betrokke groep was nie, maar om ook sy eie optrede daarvolgens te skoei (:8).¹⁷⁰

Toegepas op “gelowiges” as groep is dit dus te verstane dat baie moeite gedoen word om ook hierdie besondere groep daaraan te herinner dat elke gelowige wat aan dié groep behoort onvergelykbare eer ontvang het¹⁷¹ - en dit juis so op grond van die eervolle posisie van die Leier van die groep, naamlik Jesus (De Silva 2000:73). Wanneer Jesus dus tot die plek van hoogste eer in die kosmos verhef word,¹⁷² is dit 'n eer waarin alle gelowiges nou deel.¹⁷³ Die deelname in hierdie

¹⁶⁸ Vgl. ook verder Malina (1979:127-128), Malina en Neyrey (1991b:25-66), Moxnes (1996:19-40) en Plevnik (1993:95-103) vir nadere bespreking van die sosio-historiese beginsel van “eer en skaamte”.

¹⁶⁹ Vgl. veral ook Meeks (1986c:3-11); Malina (1979:130-131; 1996:44-49); Neyrey (1993:88-91).

¹⁷⁰ Vgl. verder Malina (1979:128-131); Malina en Neyrey (1991a:67-96); Van der Watt (1999a:500-506).

¹⁷¹ Vgl. hier byvoorbeeld die eerste twee hoofstukke van 1 Petrus.

¹⁷² Vgl. o.a. Ef 1:20b-22, ...*καὶ καθίσας ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ὑπὲρ ἅνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου, οὐ*

“eer” vind egter nie binne die raamwerk van 'n kompeterende model plaas nie, maar veel eerder binne 'n koöperatiewe model (:76).

Weer eens nie direk nie, maar tog ook nie heeltemal los van mekaar nie, vind ons van dieselfde *κοινωνία*-gedagtes in Filippense. Die duidelikste voorbeeld hiervan kry ons in Fil 1:7 (ook 4:14¹⁷⁴) waar Paulus sê dat die gelowiges in dieselfde genade as hyself deel (*συγκοινωνούς μου τῆς χάριτος πάντας ὑμᾶς ὄντας*), juis omdat hulle sowel in sy gevangeneskap (*ἐν τε τοῖς δεσμοῖς μου...συγκοινωνούς*), as in die verdediging en bevestiging van die Evangelie gedeel het (*ἐν τῇ ἀπολογίᾳ καὶ βεβαιώσει τοῦ εὐαγγελίου συγκοινωνούς*)!

Die laaste voorkoms van die *κοινων*-woordgroep in die Brief aan die Hebreërs verdien nie vir die doel van hierdie ondersoek veel bespreking nie, daar dit volgens Groenewald (1932:68) gewoon gaan oor 'n alternatiewe wyse wat die Hebreërskrywer vind om uitdrukking te gee aan Christus se vernedering om aan die mens gelyk te word: *Ἐπεὶ οὖν τὰ παιδία κεκοινωνήκεν αἵματος καὶ σαρκός, καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχεν τῶν αὐτῶν* (2:14a).

Tog moet teenoor Groenewald toegegee word dat Heb 2:14a ook ietwat meer as bloot 'n “alternatiewe” wyse is om oor Jesus se inkarnasie te praat, aangesien die gebruik van *κεκοινωνήκεν* en *μετέσχεν* baie beslis daartoe bydra om die leser te laat besef dat ons hier met iets besonders, met 'n uiters intense, opregte vereenselwiging van Jesus met ons mens-wees te make het! (vgl. verder

μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῆ ἐκκλησία.

¹⁷³ Vgl. o.a. Ef 2:6, *...καὶ συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.*

¹⁷⁴ Fil 4:14, *πλὴν καλῶς ἐποιήσατε συγκοινωνήσαντες μου τῇ θλίψει.*

Ellingworth 1993:172 en Bruce 1991:84). Dit is egter ook belangrik om saam met Lane (1991a:60) die klemverskil in die gebruik van die bogenoemde twee terme, wat die Hebreërskrywer kies om die “deelname” of “vereenselwiging” mee uit te druk, nie mis te loop nie. Hoewel beide terme se stambetekenis feitlik dieselfde is,¹⁷⁵ lê die klemverskil in die verskillende tye.¹⁷⁶ Met *κεκοινωνήκεν* in die *perfect* tyd word die deelname in die elke dag se natuurlike toestand van die mens vergestalt. Net so bevestig *μετέσχευ* ook deelname in die menslike natuur, maar nou is die klem op grond van die *aoristus* tyd meer daarop dat die Seun op 'n spesifieke tydstip vrywillig gekies het om hierdie natuur deelagtig te word (*vgl.* ook Ellingworth 1993:171). Op 'n besondere wyse word dus tegelykertyd aan twee uiteenlopende realiteite vasgehou: aan die een kant die volledige, intense deelname van die Seun van die *Mens* in die mens se mens-wees en terselfdertyd aan die ander kant steeds die transendente karakter van die Seun as Seun van *God* (*vgl.* ook Strobel 1991:35).

Die fyn handhawing van Jesus se transendente karakter doen egter in geen mate afbreek aan sy volledige deelwoord van ons mens-wees nie.¹⁷⁷ Asof die kombinasie van *κεκοινωνήκεν* en *μετέσχευ* (twee terme wat dieselfde gedagte wil onderstreep) nie genoeg is nie, word die bywoord, *παραπλησίως*, gebruik om te bevestig dat hierdie deelname van Jesus in ons mens-wees “op dieselfde manier” sal wees as wat die mens deel van sy eie *αἷματος καὶ σαρκός*¹⁷⁸ is (Lane

¹⁷⁵ *Vgl.* ook Campbell (1932:353, 355 en 363).

¹⁷⁶ *Vgl.* ook Attridge (1989:92) en Ellingworth (1993:171).

¹⁷⁷ Smith (1984:50) beklemtoon dat Jesus se *volledige* deelwoord met ons mens-wees tog eenvoudig die duidelikste bewys word deur sy eie dood!

¹⁷⁸ Hiermee saam wys Attridge (1989:92) daarop dat die volgorde van *αἷματος καὶ σαρκός*, in stede van die normale *σαρκός καὶ αἷματος*, ook nie misgekyk moet word nie (*vgl.* ook Ruager

1991a:60). Hierdie bywoord maak natuurlik ook die pad gereed vir latere tekste soos 2:17a (*ὅθεν ὄφειλεν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι...*), wat sê dat Jesus *in elke opsig* aan die mens gelyk moes word.

Grässer (1990:143) gaan selfs sover as om te sê dat Jesus deel word van *αἵματος καὶ σαρκός* op grond van sy ‘himmlische Bruderschaft’ met die mens – en dan is dit geen broederskap wat eers met inkarnasie ontstaan nie: dit bestaan eintlik reeds van ewigheid af! Of Grässer die argument te ver voer is nie werklik hier ter sprake nie. Waarvan wel kennis geneem moet word is dat die gebruik van *κοινωνία* beslis 'n intensiteit (in watter mate ook al) aan die inkarnasie-gedagte toeken wat dit andersins waarskynlik nie sou hê nie.

Uiteraard vorm ook hiërdie uitspraak in Heb 2:14 deel van die Christelike leer waarvan sowel Paulus, *ἀλλὰ ἐαυτὸν ἐκένωσεν μορφήν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὐρέθεις ὡς ἄνθρωπος* (Fil 2:7), as Johannes, *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* (Jh 1:14), getuig.

E.2.1 Κοινωνία-dinamiek binne die Hebreërbrief

Een van die eerste eienskappe van die *κοινωνία*-dinamiek soos dit in die Hebreërbrief na vore gekom het, is dat gelowiges vir mekaar “offers”, soms selfs van konkrete aard, moet gee. Die motivering hiervoor moet gewoon spruit vanuit

1987:46). Verseker wil die Hebreërskrywer hierdeur iets beklemtoon: in hierdie geval die absolute nietigheid en broosheid van ons menswees – dit is in hiërdie menswees wat Jesus kies om “op dieselfde manier” (*παραπλησίως*) van deel te word! Uiteraard vee die klem op Jesus se *κοινωνία* met die *αἵματος καὶ σαρκός* van die mens ook alle Gnostiese spekulasies van die tafel af (Ellingworth 1993:171; vgl. ook Strobel 1991:35)!

“Wie God is en wat Hy in Christus gedoen het” – dit aktiveer dus die aksie van *κοινωνία* by die gelowige, maar bepaal ook die intense aard van hierdie *κοινωνία*-aksie! Die voorafgaande ondersoek het getoon dat God as Weldoener alle aardse weldoeners se beste pogings oorskry deur die inisiatief te neem om in kliënte se diepste ellende in te reik en ten spyte van ondankbare en dalk selfs vyandige gesindhede steeds deur Jesus as Bemiddelaar versoening vrylik en volledig (nie bloot vanuit 'n “oorskot” nie) beskikbaar te stel! So word 'n voorbeeld aan gelowiges gestel vir die intense aard wat hulle *κοινωνία*-dinamiek teenoor mekaar moet hê!¹⁷⁹

Vervolgens raak die Hebreërskrywer steeds 'n ander uiters intense faset van die *κοινωνία*-dinamiek aan, naamlik dat gelowiges selfs deelgenote van mekaar se lyding (van watter aard ook al) kan word. Dit doen hulle deur nie alleen soms letterlik in dieselfde tipe lyding te deel nie, maar veral ook deur so intens met mede-gelowiges te identifiseer dat hulle die ander party se lyding soms ervaar *asof* dit hulle eie lyding is – sodoende sou mede-gelowiges dan ook binne die sosio-historiese beginsel van “eer en skaamte” nie in moeilike tye terugstaan vir die eer van die groter groep nie, maar ten spyte van enige sosiale druk eerder by die groep staan en derhalwe eer tot die groep toevoeg! Laasgenoemde tipe deelgenootskap in mekaar se lyding sou dus in 'n sekere sin as't ware die moeilikste wees en selfs 'n intenser vlak van *κοινωνία* verteenwoordig.¹⁸⁰

Laastens reflekteer die Hebreërskrywer op die aard van Jesus se *κοινωνία* met die mens soos ten tye van sy inkarnasie. Op 'n beeldryke manier toon die Hebreërbrief aan dat Jesus se *κοινωνία* met ons menswees tot in sy diepste

¹⁷⁹ Vgl. die bespreking soos by Heb 13:16 op bl. 79-83.

¹⁸⁰ Vgl. die bespreking soos by Heb 10:32-34 op bl. 83-88.

nietigheid en broosheid gestrek het – die aard van hierdie *κοινωνία* was so eg, intens en volledig as wat mensetaal dit maar kan uitdruk. Nogtans, word ook duidelik uitgewys, dat dit nie veroorsaak het dat Jesus sy transendente karakter as Seun van *God* verloor het nie.¹⁸¹

E.2.2 Bydrae tot die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk

Getrou aan ons definisie beklemtoon die Hebreërskrywer dat 'n deelgenoot, getrou aan sy naam, altyd gereed moet wees om te deel. Die bydrae wat hy egter tot die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk lewer, is dat hy enersyds help om die aard van dit waarin gedeel kan word fyner definieer en andersyds die bron van motivering vir hierdie aksie van nader definieer. As voorbeelde van dit wat gedeel kan word noem hy sake van fisiese (konkrete offers/fisiese lyding) en/of emosionele aard (soos bv. steun in tye van lyding). Die bron van motivering vir hierdie optrede binne die *κοινωνία*-dinamiek, toon die Hebreërskrywer aan, is gewoon geleë in “Wie God is en wat Hy in Christus gedoen het”. Hiermee saam steun die Hebreërskrywer se raakvlakke met die sosio-historiese beginsel van “eer en skaamte” ook hierdie tipe deelgenootskap in lyding: aangesien die gelowiges se Leier (Jesus) 'n voorbeeld aan hulle voorgedou het van uiterste gehoorsaamheid ten spyte van lyding, voeg dit eintlik eer tot die deelgenote se groep toe wanneer hulle nou, ook in moeilike tye van lyding, steeds intense deelgenootskap met mekaar ervaar!

In die bespreking van die beeld wat die Hebreërskrywer gebruik het in sy beskrywing van Jesus se inkarnasie, het die *κοινωνία*-dinamiek daarby betrokke aanvanklik nie so belangrik vir hierdie ondersoek gelyk nie. Dit het naamlik

¹⁸¹ Vgl. die bespreking soos by Heb 2:14 op bl. 88-90.

voorgekom asof hierdie beeld net met 'n faset van Jesus se lewe te make het en nie juis op die *κοινωνία*-dinamiek, wat op gelowiges en hul verhouding onderling en met God van toepassing is, veel betrekking het nie. Nou, in die lig van die breër *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk, wil dit egter heeltemal anders voorkom. Gesien in die lig daarvan dat die Hebreërskrywer God en sy werk in en deur Jesus as Bron van motivering vir aksies van deling binne die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk voorhou, gebruik hy waarskynlik nie om dowe neutre juis *κοινωνία*-terme wanneer Hy Jesus se inkarnasie omskryf nie. Ons het reeds bevestig dat die Hebreërskrywer by wyse van 'n kragtige beeld hierdie gebeure omskryf het. Nou wil dit voorkom asof die Hebreërskrywer dalk juis op hierdie wyse vir die gelowiges nie alleen 'n Bron van motivering wou gee nie, maar ook aan hulle 'n onverbeterlike Voorbeeld wou verskaf van presies hoe intens gelowiges, as deelgenote, in mekaar se lewens moet deel – presies so intens soos wat Jesus, hulle Voorbeeld, maar ook hulle Deelgenoot, fisies én emosioneel in hulle menswees gedeel het, net so intens moet die aard van hulle *κοινωνία* met mekaar wees! So word die presiese aard van “intense verbintenis”, soos dit in ons definisie van die *κοινωνία*-dinamiek voorgekom het, al duideliker en eintlik ook al meer aangrypend!

E.3 Die κοινων-woordgroep soos in die briewe van Petrus

In ag genome die herhaalde kontak tussen Petrus en Paulus¹⁸², asook die ietwat gestremde verhouding tussen dié twee na Antiogië¹⁸³ en laastens die feit dat Petrus

¹⁸² Paulus bring 15 dae by Petrus in Jerusalem deur 3 jaar na sy bekering (Gl 1:18, Ἐπειτα μετὰ ἔτη τρία ἀνήλθον εἰς Ἱεροσόλυμα ἰστορήσαι Κηφᾶν καὶ ἐπέμεινα πρὸς αὐτὸν ἡμέρας δεκαπέντε) en 14 jaar later is hulle weer saam by die Apostelkonvensie waar hulle breedvoerige samesprekinge hou oor leerstellige kwessies (Gl 2:1-10 en Hd 15).

se briewe veel later (62-64nC) as dié van Paulus geskryf is, is daar ten minste 'n redelike moontlikheid dat Petrus van Paulus se gebruik van die *κοινωνία*-dinamiek kon oorgeneem het.

Hoewel die naamwoord, *κοινωνία*, nie by Petrus voorkom nie, word die werkwoord, *κοινωνεῖν*, wel gevind in 1 Pt 4:13a, *καθὸ κοινωνεῖτε τοῖς τοῦ Χριστοῦ παθήμασιν*. Petrus probeer sy lesers, wat verwar word deur die lyding wat hulle as gelowiges beleef, vertrous deur vir hulle te leer dat die lyding enersyds 'n vuurproef van hulle geloof en andersyds 'n deelname aan die lyding van Christus is (Groenewald 1932:70).¹⁸⁴ Ruim diskussie is al gevoer oor die aard van hierdie lyding. Elliott (2000:775-776) gee deeglik hieraan aandag. Hy wys daarop dat dit belangrik is om raak te sien dat *Χριστός* sonder die lidwoord normaalweg na

¹⁸³ Vgl. Gl 2:11-14ev waar Paulus ongelukkig vir Petrus moes vermaan vir sy houding teenoor die heiden-Christene: *Ὅτε δὲ ἦλθεν Κηφᾶς εἰς Ἀντιόχειαν, κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην, ὅτι κατεγνωσμένος ἦν. πρὸ τοῦ γὰρ ἐλθεῖν τινας ἀπὸ Ἰακώβου μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν· ὅτε δὲ ἦλθον, ὑπέστειλεν καὶ ἀφώριζεν ἑαυτὸν φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς. καὶ συνυπεκρίθησαν αὐτῷ [καὶ] οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι, ὥστε καὶ Βαρναβᾶς συναπήχθη αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει. ἀλλ' ὅτε εἶδον ὅτι οὐκ ὀρθοδοοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου, εἶπον τῷ Κηφᾶ ἔμπροσθεν πάντων· εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἐθνικῶς καὶ οὐχὶ Ἰουδαϊκῶς ζῆς, πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν;.*

¹⁸⁴ Hoewel Petrus *κοινωνεῖν* vir die eerste keer hier in 4:13 saam met *πάθημα* gebruik, het hy die gedagte van “deelname in Christus se lyding” tot op dié stadium in sy brief reeds herhaaldelik aangeraak soos blyk uit bv. 2:19-21, *τοῦτο γὰρ χάρις εἰ διὰ συνείδησιν θεοῦ ὑποφέρει τις λύπας πάσχω ἀδίκως. ποῖον γὰρ κλέος εἰ ἀμαρτάνοντες καὶ κολαφιζόμενοι ὑπομενεῖτε; ἀλλ' εἰ ἀγαθοποιοῦντες καὶ πάσχοντες ὑπομενεῖτε, τοῦτο χάρις παρὰ θεῷ. εἰς τοῦτο γὰρ ἐκλήθητε, ὅτι καὶ Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμὸν ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ (vgl. verder 3:17-18, *κρεῖττον γὰρ ἀγαθοποιούντας, εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, πάσχειν ἢ κακοποιούντας. ὅτι καὶ Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἀμαρτιῶν ἔπαθεν, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων, ἵνα ὑμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ ζῶποιοηθεὶς δὲ πνεύματι; 4:1, *Χριστοῦ οὖν παθόντος σαρκὶ καὶ ὑμεῖς τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὀπλίσασθε, ὅτι ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαυται ἀμαρτίας; Michaels 1988:261-262).***

Jesus se Naam verwys, terwyl die toevoeging van die lidwoord, derhalwe *τοῦ Χριστοῦ*, op 'n ouer stratum van die tradisie betrekking het, en dus eerder op die titel van Jesus as “die Messias” betrekking het.¹⁸⁵ Gevolglik lei dit ons daartoe om die aard van die lyding te identifiseer met dié tipe lyding wat Jesus ervaar het toe Hy op aarde was (*vgl.* ook Davids 1990:166).¹⁸⁶ Dit gaan dus daaroor dat wanneer die gelowige met soortgelyke situasies as hulle Here gekonfronteer word, is die uitdaging om Christus se voorbeeld onwrikbaar te volg, selfs al sou dit fisiese en/of sosiale verwerping inhou (*vgl.* ook Michaels 1988:262).¹⁸⁷ Gegewe hierdie intense navolging van Christus (‘diepe lotsverbondenheid’¹⁸⁸) behoort gelowiges dus eintlik ook nie verbaas te wees as lyding oor hulle pad kom nie (Elliott 2000:776).¹⁸⁹

¹⁸⁵ Elliott (2000:775) gaan nog verder om die hele ontwikkeling van die gebruik van *Χριστός* met die lidwoord, na *Χριστός* sonder die lidwoord, in die vroeë Christendom, maar ook soos dit in die briewe van Petrus voorkom, te bespreek. Hierdie gesprek raak egter nie die huidige ondersoek direk nie en sal dus nie hier verder hanteer word nie.

¹⁸⁶ Schweizer (1998:87) stem volledig hiermee saam, maar voeg by dat om te deel in die lyding van Christus ook moet insluit die elke dag se stryd om heiligmaking. Daaglik voer die mens 'n stryd deurdat die oue saam met Christus moet sterf, sodat die nuwe kan groei – 'n proses wat Schweizer meen met lyding gepaard gaan. Hoewel Petrus hierdie laasgenoemde bedoeling van Schweizer in gedagte kon hê, is ek van mening dat Schweizer te veel in die teks inlees, aangesien daar eintlik niks in die teks is wat ons spontaan tot so 'n ontleding lei nie.

¹⁸⁷ Van mistiese tipe eenwording met Christus se lyding is hier dus nie sprake nie (Michaels 1988:262).

¹⁸⁸ Soos Houwelingen (1997:161) dit op 'n kosbare wyse stel.

¹⁸⁹ *Vgl.* ook Achtemeier (1996:306); Davids (1990:165).

Wanneer Petrus dus in sy eerste brief, in 4:13b, *χαίρετε, ἵνα καὶ ἐν τῇ ἀποκαλύψει τῆς δόξης αὐτοῦ χαρῆτε ἀγαλλιώμενοι*, lyding en blydskap met mekaar koppel, is dit (soos met die bogenoemde ouer Messiaanse tradisie) steeds in lyn met die ouer Israelitiese tradisies waar lyding positief beskou is as 'n geloofstoets, met gepaardgaande rede tot blydskap (Elliott 2000:776; Achtemeier 1996:306). Die gelowige kan (in sy lyding) hierdie blydskap reeds in die hede ervaar, maar sal dit uiteraard eendag volledig beleef met die wederkoms (Schweizer 1998:87; Houwelingen 1997:161). Elliott (2000:776-777) motiveer hierdie tweeledige karakter van die blydskap deur uit te wys dat die eerste gebruik van *χαίρετε* in die teenswoordige, aktiewe tyd is en derhalwe die betekenis het van “om voortdurend bly te wees”. Hierbenewens is die tweede gebruik van *χαρῆτε* 'n passiewe, aoristus, subjunktiewe vorm en het daarom 'n toekomstige karakter, sodat vertaal kan word: “om bly te kan wees” (vgl. verder Martin & Elliott 1982:105; Achtemeier 1996:306-307; Holmer & De Boer 1978:164).

Steeds is die bespreking van 1 Pt 4:13 egter nie afgehandel nie, aangesien hierdie vers 'n heeltemal té opvallende grammatikale ooreenkoms met 5:1 toon wat beslis, ook ter wille van 'n beter begrip van die *κοινωνία*-dinamiek, hanteer moet word. Petrus merk naamlik in 1 Pt 5:1b (*μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων, ὁ καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός*) op dat hy nie alleen 'n getuie van Christus se lyding is nie, maar ook 'n deelgenoot is in die heerlikheid wat nog sal volg.¹⁹⁰ Michaels (1988:282) merk nou oor hierdie twee verse die

¹⁹⁰ Achtemeier (1996:324) wys daarop dat sommige meen dat die *δόξα* waarvan Petrus hier 'n *κοινωνός* is terugverwys na óf die tradisie dat die opgestane Here eerste aan hom verskyn het en dat hierdie *δόξα* dus die heerlikheid van die opgestane Here is, óf dat dit verwys na die tradisie dat Petrus saam met Jesus teenwoordig was op die Berg van Verheerliking (óf soos Houwelingen [1997:173] dit sakter wil stel: dat Petrus ten minste laasgenoemde moontlikheid in gedagte gehad het). Achtemeier (1996:324) toon egter duidelik aan dat beide moontlikhede nie haalbaar is nie, aangesien die vers tog 'n eksplisiete toekomsgerigtheid vertoon – dit gaan oor deelname in 'n toekomstige heerlikheid wat nog geopenbaar moet word: *τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι*

volgende op: terwyl *κοινωνός* (deelgenoot) van 5:1 teruggryp na *κοινωνεῖτε* (om te deel in) van 4:13 (hier net met betrekking op Christus se lyding¹⁹¹), herinner die heerlijkheid wat openbaar sal word (...τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης...¹⁹²) van 5:1 weer aan die openbaring van Christus se heerlijkheid (...ἐν τῇ ἀποκαλύψει τῆς δόξης αὐτοῦ...) van 4:13.¹⁹³ Sintagmatiese ooreenkomste wat onomwonde aantoon dat gelowiges se “deel in” die lyding van Christus, baie beslis ook 'n “deel in” die heerlijkheid van hulle Here inhou (Krimmer & Holland 1994:144)! Holmer en De Boor (1978:164) sê lyding en heerlijkheid is soos twee kante van dieselfde munt. Hoe anders dan as dat dit vir die gelowige hoop, krag en rede tot deelname in (gedeeltelike) *χαρά* vir die

δόξης! Verwysing na enige historiese gebeurtenis in Petrus se lewe is dus nie moontlik nie. Die opvallende ooreenkomste van 5:1 met 1 Pt 4:13, wat aanstons uitgewys sal word, bevestig ook die feit dat *δόξα* hier beslis op deelname in die toekomstige, volledige heerlijkheid dui.

¹⁹¹ Selfs die grammatikale konstruksie van *τοῦ Χριστοῦ παθήμασιν* is dieselfde in sowel 1 Pt 4:13 as 5:1 (Elliott 2000:820).

¹⁹² Elliott (2000:821) wys daarop dat alle gelowiges “deelgenote” in hierdie heerlijkheid sal wees en dat dit beslis nie maar net Petrus is, soos maklik verkeerdelik afgelei sou kon word, wat hiervan 'n *κοινωνός* sal wees nie (*vgl.* ook Schweizer 1998:92). Eerder as dat die teks dus bedoel dat nét Petrus 'n *κοινωνός* van hierdie heerlijkheid sal wees, sou mens tog kon sê dat die teks wel laat deurskemer dat Petrus ook homself (op gelyke voet met al die ander gelowiges) sien as iemand wat in die lyding, die heerlijkheid en die blydskap (in watter mate ook al) deel (*vgl.* Krimmer & Holland 1994:154). *Vgl.* verder ook Holmer en De Boor (1978:155), asook Hd 5:41 waar van Petrus en die ander apostels geskryf word: *Οἱ μὲν οὖν ἐπορεύοντο χαίροντες ἀπὸ προσώπου τοῦ συνεδρίου, ὅτι κατηξιώθησαν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος ἀτιμασθῆναι.*

¹⁹³ *Vgl.* ook Elliott (2000:818).

hede¹⁹⁴ en (volledige) *χαρά* vir die toekoms gee (vgl. ook Achtemeier 1996:307 en Davids 1990:167, 177)!

Petrus sluit beslis by Paulus se siening van lyding en die daaropvolgende heerlijkheid aan.¹⁹⁵ Paulus sê tog ook self dat as ons met Christus ly, sal ons saam met Hom verheerlik word – soos bv. in Rm 8:17b: *εἴπερ συμπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν*.¹⁹⁶

Dit is egter nie net op sintagmatiese vlak waar hierdie *κοινωνία*-dinamiek van gelowiges met sowel die lyding as die heerlijkheid van Jesus uitkristalliseer nie. Die sosio-historiese element van “eer en skaamte” bevestig ook die noue band wat die *κοινωνία*-dinamiek enersyds met lyding en andersyds met heerlijkheid het. Volgens hierdie sosio-historiese beginsel¹⁹⁷ word die gelowiges se lyding (wat fisies, sowel as sosiale verwerping van die destydse gemeenskap kon insluit)

¹⁹⁴ Krimmer en Holland (1994:144) beklemtoon dat die toekomstige heerlijkheid vir die gelowige só 'n werklikheid is, dat dit enersyds 'n onwankelbare hoop by die gelowige wek en andersyds reeds in die hede blydschap meebring. Holmer en De Boer (1978:155) beklemtoon dieselfde gedagte as hulle sê dat hierdie toekomstige heerlijkheid vir die gelowige 'n “krag” vir die hede is. Vgl. ook verder Houwelings (1997:160-162).

¹⁹⁵ Hoewel Elliott (2000:775) reg is wanneer hy aantoon dat Paulus nie die werkwoord, *κοινωνέω*, gebruik met betrekking tot die lyding van Christus nie, moet Michaels tog ook gelyk gegee word dat die begrip, om te deel in die lyding van Christus, baie beslis sterk by Paulus figureer.

¹⁹⁶ Vgl. ook 2 Tm 2:11, *πιστός ὁ λόγος· εἰ γὰρ συναπεθάνομεν, καὶ συζήσομεν*; Fil 3:10, *τοῦ γινῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ [τὴν] κοινωνίαν [τῶν] παθημάτων αὐτοῦ, συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ*; 2 Kor 4:10, *πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φανερωθῇ*.

¹⁹⁷ Vgl. die detailbespreking hieroor op bl. 86-88.

van 'n ervaring van “skaamte” na een van “eer” verplaas. 'n Moontlikheid wat teweeggebring word deur die Leier van die gelowiges, naamlik Jesus. Hiervolgens moet gelowiges nie verras wees indien lyding hulle tref nie – dit was tog net so die geval met hulle Leier en om dieselfde deur te maak as wat jou Leier ervaar kan tog nooit vir die groep skaamte meebring nie.¹⁹⁸ Dus, vir solank as wat die groep gelowiges hierdie tipe lyding van die gemeenskap as groeps-eer ervaar, sal dit die *κοινωνία*-dinamiek van die groep beskerm en versterk. Beskou die groep dit egter as “skaamte” sal hulle dit uiteraard probeer vermy en sal die *κοινωνία*-dinamiek gevolglik skade ly.¹⁹⁹ Lyding ter wille van die groep se verbintenis met Jesus word dus eintlik verhef tot 'n ‘badge of honor’ (De Silva 2000:66). Sodoende kan die groepslid nou as “eerbaar” beskou word, selfs al sou dit vir ander lyk of sy fisiese lyding en/of sosiale verwerping eerder “skaamte” meebring. So vind ons dan dat gelowiges in 1 Petrus 4:14a as “geseënd”/“geëerd”²⁰⁰ aangespreek word, juis as gevolg van hulle lyding: *εἰ ὀνειδίξεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, μακάριοι.*²⁰¹

¹⁹⁸ Vgl. veral Jh 15:18-19, *‘Εἰ ὁ κόσμος ὑμᾶς μισεῖ, γινώσκετε ὅτι ἐμὲ πρῶτον ὑμῶν μεμίσηκεν. εἰ ἐκ τοῦ κόσμου ἦτε, ὁ κόσμος ἂν τὸ ἴδιον ἐφίλει· ὅτι δὲ ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἐστέ, ἀλλ’ ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου, διὰ τοῦτο μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος’.* Vgl. verder o.a. Mt 10:24-25, *Οὐκ ἔστιν μαθητῆς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον οὐδὲ δοῦλος ὑπὲρ τὸν κύριον αὐτοῦ. ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ ἵνα γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ καὶ ὁ δοῦλος ὡς ὁ κύριος αὐτοῦ. εἰ τὸν οἰκοδεσπότην Βεελζεβούλ ἐπεκάλεσαν, πόσω μᾶλλον τοὺς οἰκιακοὺς αὐτοῦ.*

¹⁹⁹ Vgl. ook Jh 16:1, waar Jesus, nadat Hy moeite gedoen het om in hoofstuk 15 uit te spel dat gelowiges lyding te wagte kan wees, nou in hoofstuk 16 die rede verskaf hoekom Hy dit doen, naamlik dat sou gelowiges nie besef dat daar lyding op hulle wag, soos Hyself ook ervaar het nie, sal dit hulle uitmekaar laat spat (die *κοινωνία*-dinamiek laat skade ly) – *‘Ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα μὴ σκανδαλισθῆτε’.*

²⁰⁰ Hier aanvaar ek De Silva (2000:67) en Hanson (1996:81-111) se redenasies dat *μακάριος*, “geseënd”, in essensie daarop neerkom dat die gelowige as “geëerd/eerbaar” verklaar word en goedsikks dus ook daarmee vertaal kan word. Vgl. ook bv. Op 20:6a, *μακάριος καὶ ἅγιος ὁ*

Hoewel moeiliker identifiseerbaar vind 2 Pt 1:4 ook aanklank by Pauliniese gedagtes, wanneer Petrus noem dat ons verbintenis aan Christus en sy genadegawes (*δι' ὧν τὰ τίμια καὶ μέγιστα ἡμῖν ἐπαγγέλματα δεδώρηται*) ons weglei van die verderf af (*ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμία φθορᾶς*), sodat ons deel kan kry aan die Goddelike natuur (*ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως*). Hierdie teksgedeelte het in die verlede reeds ruim diskussie uitgelok, enersyds oor die duidelike raakvlakke met die Hellenisties-religieuse wêreld²⁰² en andersyds as gevolg van die skynbare

ἔχων μέρος ἐν τῇ ἀναστάσει τῇ πρώτῃ, waar *μακάριος* gebruik word om 'n sekere eervolle posisie wat 'n gelowige bereik het te bevestig.

²⁰¹ Vgl. verder Lk 6:22, *μακάριοι ἐστε ὅταν μισήσωσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι καὶ ὅταν ἀφορίσωσιν ὑμᾶς καὶ ὀνειδίσωσιν καὶ ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρὸν ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου*.

²⁰² Dit is veral Bauckham (1983:179-184) wat 'n deeglike studie hiervan gemaak het. Bauckham dui dan aan dat daar in die Hellenistiese wêreld met betrekking tot die goddelike natuur veral vanuit 'n basiese dualisme geredeneer is. Hiervolgens is die goddelike en materiële wêreld teenoor mekaar gekontrasteer, met die superieure, geestelike deel van die mens wat eintlik tot die goddelike wêreld behoort het en op 'n dag weer sy ware, goddelike natuur kon herontdek om dan vervolgens in die onsterflikheid van die gode te deel. Die misterie godsdienste het gemeen dat hierdie “herontdekking” deur sekere ingangsrutuele kon plaasvind en dat eenheid met die gode sodoende verkry kon word ('n lewe van asketiese reiniging van die siel was ook soms as 'n opsie gegee). Die Platoniese tradisie weer het gemeen dat die siel deur filosofiese begrip van die realiteit van die goddelike wêreld, 'n gevolglike ontkoppeling van die liggaam en morele reiniging, die eenheid met die goddelike natuur kon herontdek. In die Hermetiese literatuur is gnosis weer as middel tot gemeenskap met die goddelike natuur gepropageer. Interessant genoeg wys Bauckham (:181) ook daarop dat die sinsnede, *θείας κοινωνοὶ φύσεως*, wel dikwels in sowel heidense as Joodse tekste aangetref word! Hoewel hierdie parallelle uitdrukkings meesal *μετέχειν*, “om te deel in”, gebruik, kom *κοινωνεῖν* self tog ook soms voor, soos bv. in Philo *Som* 1.176: *λογικῆς κεκοινωνηκασι φύσεως*. Vgl. verder Josefus se verwysings na Manetho, wie as gevolg van sy wysheid oor die toekoms, gereken is as iemand wat in die goddelike natuur kon deel: *θείας*

antroposentriese karakter van 2 Petrus,²⁰³ wat dan veral hier in 1:4 helder sou deurskemer. Bauckham (1983:180-181), asook Houwelingen (1993:33-35) beredeneer egter oortuigend dat 2 Petrus nóg Hellenistiese gedagtes klakkeloos oorgeneem het, nóg in 'n onaanvaarbare antroposentrisme verval het. Hoewel dit vanselfsprekend is dat Petrus deeglik van beide tendense bewus was, help die konteks van 1:4, wat in 'n pertinent Christelik-eskatologiese tradisie ingebed is,²⁰⁴ ons om te besef dat Petrus hoegenaamd nie onverskillig in Hellenistiese denke vasgeval het nie, maar dit gewoon gebruik het en in die lig van die opgestane Here geherinterpreteer het. Hiermee saam speel die bestaande Hellenisties-Judaïstiese denke²⁰⁵ tog ook sekerlik 'n definitiewe rol by 2 Petrus. Met dit alles

δοκοῦντι μετεσχηκέσαι φυσεως (Jos Ap 1.232). Vgl. verder Martin en Elliott (1982:136); Houwelingen (1993:33-35); Grundmann (1986:71).

²⁰³ Bauckham (1983:183) haal Käsemann en Schrage aan wat beide van mening is dat 2 Petrus se eskatologie 'n ongesonde antroposentriese karakter het wat nie tot die soewereiniteit van God gerig is nie, maar wel gerig is op die mens se begeerte om van ongeregtigheid te ontsnap en aan die goddelike natuur deel te hê.

²⁰⁴ Vgl. 1:10-11 wat duidelik van hierdie Christelik-eskatologiese tradisie oortuig: *διὸ μᾶλλον, ἀδελφοί, σπουδάσατε βεβαίαν ὑμῶν τὴν κλησιν καὶ ἐκλογὴν ποιεῖσθαι· ταῦτα γὰρ ποιοῦντες οὐ μὴ πταίσητε ποτε. οὕτως γὰρ πλουσίως ἐπιχορηγηθήσεται ὑμῖν ἡ εἴσοδος εἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

²⁰⁵ Bauckham (1983:180-181) het ook hiervan 'n hele paar voorbeelde, waarvan veral twee die moeite werd is om te noem, naamlik dié uit die geskrifte van 4 Makkabeërs en dan ook die Wysheid van Salomo. In beide geskrifte word die mens se uiteindelijke lot na die dood beskryf as die siel se werwing van 'n status van onsterflikheid en sou mens kon sê, immuniteit teen sonde. Hierdie nuwe status is dan as't ware 'n spieëlbeeld van die onsterflikheid van God. As voorbeelde uit bogenoemde geskrifte kan veral gekyk word na 4 Mac 18:3 wat sê dat die martelaars 'n goddelike deel waardig geag is (*θείας μερίδας κατηξιώθησαν*), asook Wis 2:23 waar geskryf staan dat God die mens geskape het met die oog op onbesmetting (*ἀφθαρσία*) en dat Hy hom verder geskape het in die beeld van sy eie ewigheid (*τῆς ἰδίας ἀιδιότητος*).

in ag genome meen Bauckham dat *ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως* beteken dat die gelowige nie soseer deelname *in God* kry nie, maar veel eerder deel kry aan die natuur van hemelse, onsterflike wesens (wat soos God is) en derhalwe deur die genade hierdie goddelike natuur in hulle lewens reflekteer. 'n Proses, sou Krimmer en Holland (1994:199), asook Holmer en De Boor (1978:198) wou byvoeg, wat reeds op aarde met geloof in Jesus 'n aanvang neem en eendag met sy wederkoms voltooi sal word. Let ook op dat hierdie voortgaande proses om in die Goddelike natuur te deel 'n herstelproses is van die ware beeld van God wat die mens eintlik moes hê (maar deur sonde geskend is) en dat dit dus nie oor 'n proses gaan om deel te kry aan iets heeltemal anders nie (:199-200).

Die motivering vir hierdie intense proses van deelgenootskap in die Goddelike natuur vind ons weer eens in die sosio-historiese beginsel van “kliënt-Bemiddelaar-Weldoener”, waar die “kliënt” die gelowige, “Middelaar” Jesus Christus en “Weldoener” God (as Vader) verteenwoordig.²⁰⁶ Hiervolgens is dit duidelik te verstane hoekom die gelowige hom in hierdie proses van deelgenootskap in die Goddelike natuur begewe en daarmee volhou – deurgaans word naamlik gepoog om as't ware “skuld” af te werk deur 'n geskikte respons tot God se weldoening, op grond van Christus se bemiddeling, te bewerk. En wat sou dan nou 'n meer geskikte respons wees as om juis die beeld van die Weldoener self te aanvaar en na te streef! Die verskil met hierdie sosio-historiese beginsel soos toegepas op die gelowige-Christus-God-verhouding, is egter ook belangrik om raak te sien, naamlik dat die gelowige (“kliënt”) nie, soos wat die beginsel kliënt-bemiddelaar-weldoener in die destydse samelewing gefunksioneer het, op sy eie aangewese is om die “skuld”, as gevolg van die weldoener se goedheid, af te werk nie – nee, in die gelowige se geval help die Weldoener (God)

²⁰⁶ *Vgl.* die volledige bespreking van hierdie sosio-historiese beginsel op bl. 53-57.

die kliënt (gelowige) om 'n geskikte respons te bied (De Silva 2000:146)! Laasgenoemde blyk veral ook uit die direk-voorafgaande vers van 1 Pt 1:4, naamlik $\nu\beta\alpha$, *Ὡς πάντα ἡμῖν τῆς θείας δυνάμεως αὐτοῦ τὰ πρὸς ζωῆν καὶ εὐσέβειαν δεδωρημένης.*²⁰⁷ 'n Impetus wat uiteraard die bykans idealistiese einddoel van deelgenootskap in die Goddelike natuur nou 'n realistiese en haalbare respons maak!

Vir Pauliniese gedagtes wat hierin weerklink kan ons byvoorbeeld dink aan die verandering van ons vernederde na verheerlikte liggame (Fil 3:21, *ὃς μετασχηματίζει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα*), asook die gelykvorming aan die beeld van die Seun (Rm 8:29a, *ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*; vgl. ook Groenewald 1932:71-72).

Dit wil dus voorkom asof ons kan aanneem dat Petrus op grond van die voorafgaande argumente, maar ook weens die feit dat Petrus self ook in 1 Pt 3:15b (*καθὼς καὶ ὁ ἀγαπητὸς ἡμῶν ἀδελφὸς Παῦλος κατὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ σοφίαν ἔγραψεν ὑμῖν*) van Paulus se briewe melding maak, wel met Paulus se *κοινωνία*-dinamiek bekend was, daarby aangesluit en ook daarop voortgebou het.

E.3.1 Κοινωνία-dinamiek binne die briewe van Petrus

²⁰⁷ Vgl. ook Heb 13:21a-b, *καταρτίσαι ὑμᾶς ἐν παντὶ ἀγαθῷ εἰς τὸ ποιῆσαι τὸ θέλημα αὐτοῦ, ποιῶν ἐν ἡμῖν τὸ εὐάρεστον ἐνώπιον αὐτοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

Petrus maak in sy hantering van die *κοινωνία*-dinamiek geen geheim daarvan dat 'n *κοινωνία*-verhouding met die Here vir die gelowige diepgaande implikasies vir die hede, sowel as vir die eskatologiese toekoms inhou nie. Die gelowige moet naamlik ook bereid wees om *κοινωνία* met die lyding van Christus te hê en derhalwe gereed wees om, volgens die voorbeeld van Christus, selfs in dié tipe lyding te deel as waarin Christus self gedeel het toe Hy op aarde was! Hierdie *κοινωνία* met die lyding van Christus behoort enersyds nie die gelowige te verbaas nie, aangesien dit tog ook hulle Deelgenoot oorgekom het! Andersyds behoort dit ook, binne die sosio-historiese beginsel van “eer en skaamte” vir hulle eerder “eervolle” momente as “skaamte”-oomblikke te wees, aangesien dit tog eer tot 'n groep toevoeg om dieselfde deur te maak as wat jou Leier/Deelgenoot deurgemaak het! Verder, hierdie *κοινωνία*-dinamiek het dit ook in sy aard dat dit sal voortdra: nou reeds bring dit (ten spyte van die lyding) tog ook blydskap mee om in dieselfde tipe dinge as die Deelgenoot te deel, maar eindag sal die gelowige egter die voorreg hê om by sy opstanding uit die dood volledig in die blydskap en heerlikheid van hulle Here en Deelgenoot te deel!²⁰⁸

Die volgende verwysing van Petrus binne die *κοινωνία*-dinamiek is ewe intens, wanneer hy verwys na *κοινωνία* met die natuur van God. Hiervolgens is die gelowige in 'n voortgaande herstelproses om sy oorspronklike, Godgegewe identiteit al beter te vertoon. Deur Christus se bemiddeling word die gelowige tot hierdie geskikte respons tot God, as Weldoener, gehelp – 'n proses wat uiteraard eers met die wederkoms voltooi sal kan word!²⁰⁹

²⁰⁸ Vgl. die bespreking soos by 1 Pt 4:13 en 5:1 op bl. 94-99.

²⁰⁹ Vgl. die bespreking soos by 2 Pt 1:4 op bl. 100-103.

E.3.2 Bydrae tot die $\kappa\omicron\upsilon\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ -gedefinieerde teologiese raamwerk

In ons omskrywing van die $\kappa\omicron\upsilon\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ -gedefinieerde teologiese raamwerk by Hebreërs het ons reeds gemerk net hoe intens die gelowige bereid moet wees om met mede-gelowiges te deel – in 'n fisiese, sowel as emosionele sin. Petrus voer hierdie vlak van intensiteit nog 'n ent verder, wanneer hy die gelowige se $\kappa\omicron\upsilon\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ selfs met die lyding van Christus koppel! Weer eens: net soos die Hebreërskrywer die spyker omgeklink het deur Christus as Voorbeeld vir die intense aard van deelname met ons menswees te gebruik, so gebruik Petrus weer Christus se lyding as voorbeeld om aan die intense aard van ons deelname binne die $\kappa\omicron\upsilon\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ -gedefinieerde teologiese raamwerk, met mekaar en met Christus, uitdrukking te gee. Tog, getrou aan ons definisie van $\kappa\omicron\upsilon\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ as 'n verhouding van wedersydse betrokkenheid, lewer Petrus 'n verdere bydrae tot die $\kappa\omicron\upsilon\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ -gedefinieerde teologiese raamwerk deur Christus se kant van die verhouding ook te konkretiseer: gelowiges wat só betrokke is by sy lyding, sal ervaar hoe Christus van sy kant af hulle weer ewe intens in sy heerlikheid en blydschap laat deel!

Steeds sit Petrus sy intense styl van hantering van die $\kappa\omicron\upsilon\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ -dinamiek voort, wanneer hy verwys na $\kappa\omicron\upsilon\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ met God se natuur. Ons definisie kom ons weer eens tot hulp wanneer ons onmiddellik gemerk dat $\kappa\omicron\upsilon\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ ten diepste 'n dinamiese verhouding verteenwoordig en dus nie 'n statiese tipe versmelting van entiteite as doelwit het nie. Dit is dan ook reeds met die omskrywing van die $\kappa\omicron\upsilon\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ -gedefinieerde teologiese raamwerk buite die kanon, sowel as daarbinne met die Johannese geskrifte, bevestig. Wat Petrus dus wel met sy uitdrukking, $\kappa\omicron\upsilon\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ met God se natuur, tot die $\kappa\omicron\upsilon\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ -gedefinieerde teologiese raamwerk bydra is dat die dinamiese verhouding van die gelowige met God ongekende vlakke van intensiteit kan bereik. 'n Tipe verbintenis wat die gelowige daartoe

bring om God in woord en daad op só 'n wyse te dien dat hy God se beeld as't ware daarin reflekteer.

E.4 Die *κοινωνία*-woordgroep soos in die boek Handeling

Enige bespreking van die *κοινωνία*-dinamiek in die nie-Pauliniese boeke van die Nuwe Testament sou sonder die bespreking van Handeling onvolledig wees. Na alle waarskynlikheid geskrywe na die dood van Paulus deur Lukas, wat werklik ruim geleentheid gehad het om goed bekend te raak met die Pauliniese gedagtes,²¹⁰ sou dit eintlik vreemd wees indien Handeling geen aansluiting by Paulus se *κοινωνία*-dinamiek vind nie!

Die opvallendste voorkoms van *κοινωνία* by die skrywer, Lukas, wat hier bespreek kan word is dié van Hd 2:42, *Ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς*. Met ander woorde, direk na die uitstorting van die Heilige Gees, Petrus se verkondiging en die daaropvolgende bekering van 3000, som Lukas dié nuwe

²¹⁰ Lukas gaan saam met Paulus op sy tweede sendingreis (Hd 15:22, *Τότε ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἐκλεξαμένους ἄνδρας ἐξ αὐτῶν πέμψαι εἰς Ἀντιόχειαν σὺν τῷ Παύλῳ καὶ Βαρναβᾷ, Ἰούδαν τὸν καλούμενον Βαρσαββᾶν καὶ Σίλαν, ἄνδρας ἡγουμένους ἐν τοῖς ἀδελφοῖς* en 40, *Παῦλος δὲ ἐπιλεξάμενος Σιλᾶν ἐξῆλθεν παραδοθεὶς τῇ χάριτι τοῦ κυρίου ὑπὸ τῶν ἀδελφῶν*); woon in Jerusalem saam met Paulus by Mnason (Hd 21:16, *συνῆλθον δὲ καὶ τῶν μαθητῶν ἀπὸ Καισαρείας σὺν ἡμῖν, ἄγοντες παρ' ᾧ ξενισθῶμεν Μνάσῳ τινι Κυπρίῳ, ἀρχαίῳ μαθητῇ*); bring saam met Paulus tydens sy tweejarige gevangenskap te Caesarea tyd deur (Hd 21:8, *τῇ δὲ ἐπαύριον ἐξελθόντες ἦλθομεν εἰς Καισάρειαν καὶ εἰσελθόντες εἰς τὸν οἶκον Φιλίππου τοῦ εὐαγγελιστοῦ, ὄντος ἐκ τῶν ἐπτά, ἐμείναμεν παρ' αὐτῷ*) en boonop is hy ook iemand wat daarvan hou om dinge noukeurig te ondersoek (Lk 1:3, *ἔδοξε καμοὶ παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι, κράτιστε Θεόφιλε!*)

gelowiges se onderlinge verhoudinge hier op. Een van die maniere waarop Lukas dan kies om die verhoudinge te skets is deur dit voor te stel as 'n *κοινωνία*-gemeenskap, wat beslis sowel apostels, as alle gemeentelede, ingesluit het (Groenewald 1932:73-74).

Hierdie *κοινωνία* het uitdrukking gevind op veral twee maniere, naamlik deur *τῆ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς*. Hoewel eersgenoemde waarskynlik sou aansluit by die gewone Joodse deelgenootskapsertes²¹¹ en laasgenoemde weer by tipiese Joodse gebede,²¹² sou die inhoud van beide tog ook beduidend verryk word deur die Christusgebeure (vgl. veral Bruce [1988] 1989:73). Deur saam te eet (*τῆ κλάσει τοῦ ἄρτου*²¹³) sou hulle dus onwillekeurig terugdink aan geleenthede waar hulle so saam met die Here Jesus geëet het, sekerlik dan ook aan die nagmaal.²¹⁴ Dit sou hulle laat besef dat die opgestane Here dan ook nou as

²¹¹ Vgl. Jervell (1998:155).

²¹² Vgl. Jervell (1998:155).

²¹³ Schermann (1910:33-52) gee 'n goeie oorsig oor die gebruik van die “breek van brood” in die vroeë Christendom. Conzelmann (1987:23) bevestig ook dat *τῆ κλάσει τοῦ ἄρτου* beslis nie net na die ritueel aan die begin van 'n ete verwys het nie, maar dat dit verseker op die ete self gedui het.

²¹⁴ Al dui die *κλάσει τοῦ ἄρτου* hier nie noodwendig baie spesifiek op die nagmaal nie, is daar tog raakvlakke soos blyk uit die feit dat nie alleen Paulus van die “breek van brood” in 1 Kor 10:16b (...τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν;) en 11:24 (*καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· τοῦτο μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*) praat nie, maar so gebruik ook die sinoptici die term *κλάω* wanneer die laaste avondmaal ter sprake is (vgl. Mk 14:22par, *Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ἄρτον εὐλόγησας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν· λάβετε, τοῦτο ἐστὶν τὸ σῶμα μου*). Selfs Lukas gebruik dieselfde woord, *κλάσει*, wanneer hy die maaltyd van die opgestane Here met die Emmaüsgangers beskryf (Lk 24:35, *καὶ αὐτοὶ ἐξηγοῦντο τὰ ἐν τῇ ὁδῷ καὶ ὡς ἐγνώσθη αὐτοῖς ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου*) (vgl. verder Lindijer 1980:77-78, maar ook Pesch 1986:130,

Eregas in hulle teenwoordigheid is (Johnson 1992:58)!²¹⁵ Volgens Pesch (1986:130) het hierdie *κλάσει τοῦ ἄρτου* nie alleen die Christusgebeure van die verlede opgeroep nie, maar was dit ook 'n vooruitgrype na die nuwe, Messiaanse *κοινωνία*.²¹⁶ Hoe dit ook al sy, om die mening te huldig dat *τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου* slegs na 'n gewone maaltyd, of aan die ander kant weer uitsluitlik na die nagmaal verwys het, is in beide gevalle uiters eensydig. Ons sou derhalwe kon saamvat deur te sê dat *τῇ κοινωνία τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου* veel eerder op 'n veelsydige term gedui het wat die volgende betekenismoonlikhede ingesluit het: deelname in 'n gewone maaltyd; deelname in die nagmaal; (hoewel dalk indirek) deelgenootskap met die opgestane Here, asook deelname in 'n toekomsverwagting van die Here wat weer sal kom om saam met sy kinders die bruilofsmaal te vier.²¹⁷

Een van die belangrikste opmerkings met betrekking tot *ταῖς προσευχαῖς* is dat ons met 'n meervoudsvorm van *προσευχή* sáám met 'n lidwoord te make het, wat Barrett (1994a:166) daartoe lei om te sê dat ons nie maar net hier met voortgaande gebede te make het nie, maar wel gelowiges wat voortgegaan het om in sekere spesifieke gebede met mekaar te deel (vgl. ook Schille 1983:116). Barrett (1994a:166) neem die konteks deeglik in ag en daarom kies ek om saam met hom

132-133; Roloff 1981:67; Conzelmann 1987:23; Neudorfer 1986:73; Schille 1983:116; Marshall 1980:83). Vir 'n goeie bespreking van hoe Lukas die nagmaal hanteer kan gekyk word na Vööbus (1970:102-110) – vgl. ook Neyrey (1991a:361-387).

²¹⁵ Vgl. Die Boodskap se vertaling: 'Hulle het ook gereeld saamgeëet om hulle te herinner dat Jesus by hulle is. By hierdie maaltye was Jesus die eregas.'

²¹⁶ Vgl. ook verder Pesch (1978:66-69).

²¹⁷ Vgl. verder veral Osiek en Balch (1997:193-214) vir 'n meer gedetailleerde bespreking oor maaltye en hul funksie onder die vroeë Christene. Vgl. ook Neyrey (1996b:159-179) en Käsemann (1964:108-135).

te stem wanneer hy as volg redeneer: die onderrig van die apostels (*τῆ διδαχῆ τῶν ἀποστόλων*) was tog (per definisie) Christelike onderrig; so was die *κοινωνία* tog ook Christelik-gefundeerde *κοινωνία*; net so was die etes (*τῆ κλάσει τοῦ ἄρτου*) ook Christelike maaltye en daarom die afleiding: hoekom sal die gebede (*ταῖς προσευχαῖς*) nou nie ook spesifiek Christelike gebede wees nie? Hoewel daar dus geen twyfel oor bestaan dat die gebede hulle wortels in die Joodse tradisie gehad het nie (soos ook hierbo erken is), wil dit tog voorkom asof daar 'n redelike moontlikheid bestaan dat Lukas hier tog na gebede verwys wat reeds deur die Christelike kultuur beïnvloed is.

Die voorafgaande argumente gee aanleiding daartoe dat onteenseglik gesê kan word dat die verhouding tot en geloof in die opgestane Here Jesus as't ware tipiese “alledaagse” gebeure van gewone samekoms- of aanbiddingsgeleenthede tot *κοινωνία*-geleenthede met 'n spesifiek Christelike karakter verhef het!²¹⁸

Kyk ons ten slotte weer na 'n moontlike verband tussen Paulus en Lukas se *κοινωνία*-dinamiek, dan is dit belangrik om ag te slaan op Barrett (1994a:67) se argument dat Paulus na alle waarskynlikheid die groot dryfveer in die vroeg-Christelike kerk was om die gewone deelgenootskapsmaaltye met die tradisie van die laaste avondmaal te integreer. Op dié wyse, toon Barrett vervolgens aan, het *ἡ κλάσις τοῦ ἄρτου* mettertyd 'n tradisioneel-Christelike term geraak²¹⁹, wat

²¹⁸ Geen wonder dat Roloff (1981:66) selfs sover gaan as om te sê: ‘So ist *κοινωνία* letztlich nichts anderes als Christus – durch seine Heilsgabe als geschichtliche Gemeinschaft existierend.’ In sy spoor volg ook Neudorfer (1986:72) wat beklemtoon dat die *κοινωνία* nie bloot is as gevolg van gedeelde belangstellings nie, maar dat die *κοινωνία* bestaan in 'n gemeenskaplike deelgenootskap in Jesus Christus self. Vgl. ook verder Stegemann (1995:240-246).

²¹⁹ Vgl. ook Schneider 1980:285.

deur Lukas behou is en dan ook gebruik is as 'n konkrete aksie van die gelowiges se *κοινωνία* (:165).

E.4.1 Κοινωνία-dinamiek binne die boek Handeling

Lukas sonder, met betrekking tot die *κοινωνία*-dinamiek in die boek Handeling, die *κοινωνία* uit wat gelowiges onderling ervaar het, wanneer hulle gesamentlik deelgeneem het aan sekere aktiwiteite soos etes, gebede en die onderrig van die apostels. Verder maak Lukas dit ook duidelik dat hierdie tipe *κοινωνία*-dinamiek beslis geaktiveer is deur die gelowiges se *κοινωνία* met die opgestane Here as Deelgenoot en dat tipiese alledaagse gebeure sodoende as't ware telkens verhef is tot *κοινωνία*-geleentheid!²²⁰

E.4.2 Bydrae tot die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk

Terwyl veral die Hebreërskrywer en Petrus ons attent gemaak het op die geweldige intense vlakke wat die *κοινωνία*-verhouding binne die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk kan bereik, lewer Lukas in Handeling 'n ander bydrae. Hy wys ons naamlik daarop dat gelowiges ook in (selfs amper eenvoudige) alledaagse lewensomstandighede *κοινωνία* met mekaar en met die Here kan ervaar. Al wat nodig is om sulke geleentheid van gesamentlike deelname en/of gedeelde belangstellings (*vgl.* definisie) tot die vlak van 'n dinamiese verhouding

²²⁰ *Vgl.* die bespreking soos by Hd 2:42 op bl. 106-109.

(*κοινωνία*) te lig, is die gedeelde erkenning van 'n intense verbintenis met die gedeelde Godsrealiteit (opgestane Here) deur die verskillende deelgenote.²²¹

F. Die *κοινων*-woordgroep soos in die Pauliniese boeke van die Nuwe Testament

Dis opvallend dat die term *κοινωνία* in totaal 13 keer by Paulus voorkom, met 10 hiervan in 1 en 2 Korintiërs en Filippense. Dit is nog meer opmerklik wanneer van die verdere 15 verwante vorme van *κοινωνία* weer 7 in hierdie drie briewe van Paulus gevind word! Dit wil dus voorkom asof die Pauliniese literatuur, maar veral ook hierdie drie briewe, as't ware in die brandpunt staan wanneer daar oor die *κοινωνία*-term gepraat word. Neem ons verder in ag wat ons tot dusver aangetoon het, naamlik dat daar 'n groot moontlikheid bestaan dat Paulus die *κοινωνία*-term vir die eerste keer gebruik het as uitdrukking van 'n Christelike gedagte en dat ander gegewens rakende die *κοινωνία*-term in die Nuwe Testament telkens tot 'n mindere of meerdere mate na Paulus teruggevoer kan word, kom die Pauliniese aanwending van dié term net al meer in die fokus. Dit sou dus inderdaad die moeite werd wees om vervolgens die gebruik van die *κοινωνία*-term, soos dit spesifiek in Paulus se geskrifte voorkom, na te gaan!

F.1 Die *κοινων*-woordgroep soos in die brief aan die Romeine

²²¹ 'n Punt wat reeds vroeër in die omskrywing van die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk, soos in die Johannese geskrifte, gemaak is (vgl. bl. 77-78).

Die eerste voorkoms van die *κοινωνία*-dinamiek wat in Romeine ondersoek kan word, word in 15:26 aangetref: *εὐδόκησαν γὰρ Μακεδονία καὶ Ἀχαΐα κοινωνίαν τινὰ ποιήσασθαι εἰς τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ.*²²² Wat onmiddellik opval is dat *κοινωνία* hier, soos in 2 Kor 8:4²²³ en 9:12-13²²⁴, in die sin van “kollekte” of “kontribusie” gebruik word wat na die armes onder die heiliges²²⁵ in Jerusalem moet gaan. Dit is egter belangrik om raak

²²² Vgl. veral Peterman (1994:457-463) wat spesifiek 'n saak daarvoor uitmaak dat Rm 15:26 beslis nie bloot net oor “kollekte” gaan nie, maar verseker ook 'n bydrae tot die hele gedagte van die *κοινωνία*-dinamiek lewer.

²²³ 2 Kor 8:4, *μετὰ πολλῆς παρακλήσεως δεόμενοι ἡμῶν τὴν χάριν καὶ τὴν κοινωνίαν τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους.*

²²⁴ 2 Kor 9:12-13, *ὅτι ἡ διακονία τῆς λειτουργίας ταύτης οὐ μόνον ἐστὶν προσαναπληροῦσα τὰ ὑπερήματα τῶν ἁγίων, ἀλλὰ καὶ περισσεύουσα διὰ πολλῶν εὐχαριστιῶν τῷ θεῷ. διὰ τῆς δοκιμῆς τῆς διακονίας ταύτης δοξάζοντες τὸν θεὸν ἐπὶ τῇ ὑποταγῇ τῆς ὁμολογίας ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ καὶ ἀπλότητι τῆς κοινωνίας εἰς αὐτοὺς καὶ εἰς πάντας.*

²²⁵ Groenewald (1932:90) wys daarop dat daar met verloop van tyd al meer na die moedergemeente in Jerusalem as “die heiliges” verwys is. Soveel so dat Paulus later selfs sonder nadere bepaling (*ἐν Ἱερουσαλήμ*) gewoon na dié gelowiges as *τοῖς ἁγίοις* verwys (vgl. veral Rm 15:25, 31; 1 Kor 16:1; 2 Kor 8:4, 9:12)! Hiermee saam is dit ook belangrik om saam met Moo (1996:903-904), Fitzmyer (1993:722) en Zeller (1985:240) raak te sien dat *τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ* nie impliseer dat, soos sommiges dit wil hê (vgl. o.a. Schlier 1971:80 en Schmithals 1988:537), alle gelowiges in Jerusalem arm was en derhalwe in aanmerking vir die *κοινωνία* sou kom nie. Tereg argumenteer Joubert (2000:130) in lyn met die genoemde geleerdes dat *τῶν ἁγίων* as 'n partitiewe genitief beskou moet word, sodat eerder vertaal moet word: “die armes onder die heiliges/gelowiges in Jerusalem”. Vgl. Keck (1965:100-129) ; (1966:54-78) vir 'n meer gedetailleerde bespreking oor *τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ*. Wilckens (1982:125-127) het ook 'n deeglike ekskursie oor *ἄγιοι* en *οἱ πτωχοί* waarna gerus gekyk kan word.

te sien dat dit nie impliseer dat *κοινωνία* sy grondbetekenis van “deelname” verloor nie (Groenewald 1932:91), selfs al kry *κοινωνία* hier 'n fisiese kwalifikasie.²²⁶ Die *κοινωνία*-dinamiek hieragter maak dit duidelik (Rm 15:27): Paulus vind dit logies dat die heiden-Christene, op grond van hulle *κοινωνία*-verbintenis met die Joodse Christene (*ὀφείλεται εἰσὶν αὐτῶν· εἰ γὰρ τοῖς πνευματικοῖς*²²⁷ *αὐτῶν ἐκοινωνήσαν*²²⁸ *τὰ ἔθνη*), eintlik nie anders kan nie (*ὀφείλουσιν καὶ ἐν τοῖς σαρκικοῖς λειτουργῆσαι αὐτοῖς*) as om ook vir die arm gelowiges in Jerusalem 'n bydrae te stuur (*εὐδόκησαν γὰρ Μακεδονία καὶ Ἀχαΐα κοινωνίαν τινὰ ποιήσασθαι εἰς τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ*)!²²⁹

Interessant genoeg word saam met die feit dat die heidense Christene eintlik “nie anders kan nie” as om 'n bydrae te lewer, die vrywillige²³⁰ karakter van hierdie

²²⁶ Vgl. veral ook Hainz (1994:378-380).

²²⁷ Oor die presiese aard van die geestelike gawes van die Jerusalemse gemeente aan die heidense gemeentes bestaan groot onsekerheid. Tesame met Schmithals (1988:537) en Joubert (2000:131-132) blyk dit egter die beste te wees om die term *πνευματικός* eerder wyer, as enger, te interpreteer as al dié geestelike gawes wat by die Evangeliese tradisie ingesluit is, soos dit vanuit die Jerusalemse gemeente ontwikkel het.

²²⁸ Die passiewe werkwoord, *ἐκοινωνήσαν*, dra hier die oorspronklike betekenis van “'n aandeelhouer te wees in”. Juis omrede die heiden-Christene dus “ontvang” het, moet hulle ook nou gereed wees om te “gee” (vgl. verder Groenewald 1932:92).

²²⁹ Vgl. ook Hauck (1965:807); Pesch (1983:104-105); Krimmer (1983:391); Wilckens (1982:124).

²³⁰ Cranfield ([1979] 1989:771) is korrek wanneer hy van mening is dat die gebruik van *εὐδόκησαν* die vrywillige aard van hierdie offergawe bevestig (vgl. ook Moo 1996:903; Fitzmyer 1993:722; Wilckens 1982:127). Die vrywillige karakter van die bydrae bring dan ook mee dat *κοινωνία* eintlik vertaal sou kon word met “dit wat geredelik gedeel word” (vgl. verder Hauck 1965:903).

uitwerking van Christelike liefde aan mede-gelowiges (van wie hulle, as heiden-Christene, deel geword het), net so sterk beklemtoon (Stuhlmacher 1998:214).²³¹ Joubert (2000:131) los na my mening hierdie spanning die beste op deur dit, nie noodwendig teologies nie, maar met behulp van die beginsel van wederkerigheid, soos dit in die destydse Grieks-Romeinse leefwêreld gefunksioneer het, te verklaar.²³² Joubert toon naamlik aan dat hoewel die heiden-Christene vrywillig hulle bydrae gelewer het, was hulle weens die wederkerige aard²³³ van hulle

²³¹ Vgl. ook verder Georgi (1992:110-121); Berger (1977:180-204); Zeller (1985:240); Groenewald (1932:92).

²³² Ons vind 'n knap, bondige opsomming van die kern van hierdie beginsel van wederkerigheid wanneer Philo skryf dat God doelbewus alle skepsele (sowel mens as natuur) nie volledig geskape het nie maar dit juis so bedoel het dat elk die ander altyd nodig het. Dus, net soos verskillende note saam 'n mooi liriek vorm, so moet alle skepsele in 'n deelgenootskap van universele gee en neem uiteindelik 'n eenduidige harmonie vorm – vgl. veral Philo *Cher* 31.109b-110, *κέχρηκε γὰρ ὁ θεὸς τὰ γενητὰ πάντα πᾶσιν, οὐδὲν τῶν κατὰ μέρος τέλειον ἐργασάμενος, ὃ μὴ πάντως χρεῖον ἄλλου, ἵν' οὐ δεῖται τυχεῖν γλιχόμενον ἐξ ἀνάγκης τῷ παρασχεῖν δυναμένῳ πλησιάζῃ καὶ ἐκεῖνο τούτῳ καὶ ἀμφοτέρα ἀλλήλοις· οὕτως γὰρ ἐπαλλάττοντα καὶ ἐπιμιγνύμενα λύρας τρόπον ἐξ ἀνομοίων ἡρμοσμένης φθόγγων εἰς κοινωνίαν καὶ συμφωνίαν ἐλθόντα συνηχῆσειν ἔμελλεν, ἀντίδοσίν τινα καὶ ἀντέκτισιν πάντα διὰ πάντων ὑπομένοντα πρὸς τὴν τοῦ κόσμου παντὸς ἐκπλήρωσιν.*

²³³ Joubert (2000:6-8, 216-219) het sekerlik van die mees komprehensiewe studies oor die Pauliniese kollekte gepubliseer, waarin hy anders as talle voorgangers, die kollekte nie in die eerste plek teologies interpreteer nie, maar dit allereers binne die sosio-historiese samelewingsbeginsel van wederkerigheid plaas (vgl. ook sy vroeëre artikels hieroor soos verskyn in 1988:120-128; 1999a:1022-1038; 1999b:79-90). Hiervolgens is een party by ontvangs van iets (wat geestelik of materieel van aard kan wees), onmiddellik onder direkte obligasie om sodanige ontvangs te erken met 'n wederkerige daad, wat behels dat die ontvanger nou weer aan die gewer iets (geestelik of materieel) moet teruggee. 'n Geestelike gawe hoef nie noodwendig met 'n geestelike teenprestasie beantwoord te word nie en omgekeerd. Hierdie beginsel is uiteraard ook verstaanbaar binne 'n samelewing van beperkte middele (vgl. verder Malina 1978:162-176 vir 'n goeie bespreking van dié sosio-historiese beginsel). In Paulus se geval het dit in kort as volg gewerk: Die Jerusalemse

verhouding met die Jerusalemse gemeente tog ook eintlik daartoe verplig. Dit is dus duidelik dat Paulus baie beslis nie *net κοινωνία*, as 'n teologiese beginsel, wat as't ware *slegs* binne 'n geestelike sfeer funksioneer, beskou nie, maar dat hy die *κοινωνία* met die opgestane Here as 'n verhouding hanteer wat ook in konkrete terme moet realiseer (vgl. ook Joubert 2000:133).

Op dieselfde wyse begrond Paulus ook die gelowiges se hulpverlening aan die apostels: *ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες* (Rm 12:13a; vgl. ook Cranfield [1979] 1989:638-639; Groenewald 1932:93; Hauck 1965:807). Hierdie hulpverlening aan die apostels gaan uiteraard nie net oor materiële ondersteuning nie, maar ook oor sosiale en emosionele steun. Hier kan byvoorbeeld gedink word aan 2 Kor 8:23-24 waar Paulus op grond van sy *κοινωνία*-verbintenis met Titus (*εἶτε ὑπὲρ Τίτου, κοινωνὸς ἐμὸς*) vra dat die gemeente daarom ook vir laasgenoemde met liefde moet behandel (*τὴν οὖν ἔνδειξιν τῆς ἀγάπης ὑμῶν*) (vgl. ook bl. 156ev)!

Die feit is gewoon dat op grond van die antieke beginsel van wederkerigheid (soos hierbo aangetoon), is die gemeente onder verpligting om op grond van dit wat hulle ontvang, weer iets terug te gee – omstandighede sal gewoon van tyd tot

gemeente erken Paulus se werk onder die heidene en word derhalwe sy weldoener; vervolgens interpreteer Paulus hierdie gemeente se versoek om finansiële hulp vir die armes (Gl 2:10, *μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν, ὃ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι*) as 'n geleentheid om sy obligasie tot 'n wederkerige daad na te kom; sodoende sal Paulus weer die posisie van weldoener inneem. Wanneer die Jerusalemse gemeente egter begin om seine uit te stuur dat hulle dalk nie die kollekte van die heiden gemeentes sal ontvang nie, herinterpreteer Paulus hierdie projek van laasgenoemde gemeentes in die lig van hulle *κοινωνία*-verhouding tot hulle Here en motiveer hulle derhalwe om voort te gaan met die projek: nou nie noodwendig omrede hulle iets terug kon verwag nie, maar uit vrywillige, selfverloënde diens om sodoende aan hulle verhouding tot hulle Here en die gepaardgaande verantwoordelikhede tot hiërdie verhouding uitdrukking te gee.

tyd bepaal of hulle teenprestasie materieel, sosiaal of emosioneel van aard moet wees. Dit wat gegee moet word is dus nie noodwendig vir Paulus die belangrikste nie, maar veel eerder die feit dat dit moet gebeur. Laasgenoemde stelling word bevestig wanneer Joubert (2000:130) verder daarop wys dat dit wat gegee is nie altyd noodwendig daarop gemik was om 'n spesifieke nood/behoefte aan te spreek nie. Dikwels was die doel van die wederkerige aksie eerder om die eer van die weldoener te bevorder.²³⁴

Dat die feit dat gelowiges mekaar gehelp het dikwels veel belangriker was as dit wat gegee is, word nog verder bevestig wanneer tesame met die sosio-historiese beginsel van wederkerigheid, ook in ag geneem word dat gelowiges aangespoor is om meer en meer erkenning te verleen aan die feit dat hulle familie ook deurgaans uitgebrei het. Hulpverlening moes dus, behalwe vir die feit van die beginsel van wederkerigheid ook gewoon net plaasvind, omrede 'n mede-broer/-suster dit nodig gehad het – en dan wel 'n broer of suster nie as gevolg van bloedbande, maar juis op grond van deelgenootskap aan dieselfde Here Jesus Christus!²³⁵ Dus, selfs al sou hierdie gelowige van 'n heeltemal ander area af kom, bly dit steeds “familie” en is hulpverlening derhalwe onmiddellik vanselfsprekend (vgl. ook De Silva 2000:216)!

Dit is ook nodig om vlugtig te kyk na Rm 11:16-18, met die klem op v17: *Εἰ δέ τινες τῶν κλάδων ἐξεκλάσθησαν, σὺ δὲ ἀγριέλαιος ὢν ἐνεκεντρίσθης ἐν αὐτοῖς καὶ συγκοινωνὸς τῆς ρίζης τῆς πιότητος τῆς ἐλαίας ἐγένου.*

²³⁴ Vgl. ook verder Joubert (1995a:213-223).

²³⁵ Vgl. verder De Silva (2000:216) se aanhaling van Hatch ‘...strangers who bore the Christian name had therein a claim to hospitality. For Christianity was, and grew because it was, a great fraternity. The name “brother”...vividly expressed a real fact...a Christian found, wherever he went, in the community of his fellow-Christians a welcome and hospitality.’

Hierdie beeld van die inenting sluit nou aan by die voorafgaande bespreking van die heiden-Christene se inskakeling by die gelowiges van die verbondsvolk. Eintlik intensifiseer hierdie beeld die voorafgaande gedagtes van deelwording. As wilde olyfboomtakkie (*ἀγριέλαιος*) is die heiden-Christene in die hoofstroom van gelowiges (*ἐν αὐτοῖς*) ingeënt. Sodoende word hulle volledig deelgenote (*συγκοινωνός*) van die res van die boom. Moo (1996:702) wys daarop dat Paulus spesifiek *συγκοινωνός*, dus *κοινωνός* met die toevoeging van *συγ-*, kies juis om nie alleen op hulle deelword van die boom klem te lê nie, maar om te onderstreep dat hulle nou *saam met* die Joodse Christene deelgenote in die boom is (*vgl.* ook Fitzmyer 1993:615). Meer nog: hulle kry ook deel aan die wortel²³⁶ en die vettigheid van die hele boom (*τῆς ῥίζης τῆς πιότητος τῆς ἐλαίας ἐγένου*)! Met ander woorde: die heiden-Christene deel nou in die samevoegende *κοινόν* (vettigheid) wat die hele boom tot 'n eenheid saambind, maar so ook in die wortel wat groei aan die hele boom bemiddel (Stuhlmacher 1998:152; Cranfield [1979] 1989:567; Groenewald 1932:94)! Weer eens, in aansluiting by die voorafgaande: om só deel te word van die één deelgenootskap kan nie anders as om 'n aktiewe liefdesuitset (vrug dra) te hê nie!

²³⁶ Wie presies dié “wortel” (*ρίζα*) is, sê Paulus nie duidelik nie, wat uiteraard die deur in die verlede oopgelaat het vir spekulasie. Moo (1996: 699) toon aan dat drie moontlikhede al oor tyd genoem is: Christus, Joodse Christene (*vgl.* ook Von der Osten-Sacken 1986:106-107; Harrisville 1980:178) of die patriarge. Tesame met Moo stem die meeste kommentatore saam dat hierdie *ρίζα* wel die patriarg, Abraham, moet wees (*vgl.* bv. Byrne 1996:340; Fitzmyer 1993:614; Baarlink 1989:61; Zeller 1985:196; Wilckens 1980:246). Die motivering hiervoor volg vanuit die onmiddellike konteks, naamlik 11:17-18, maar ook ietwat verder soos uit Rm 11:28, *κατὰ δὲ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας*, wat dit duidelik stel dat die heidene juis op grond van die *πατέρας* nou *ἀγαπητοὶ* genoem kan word!

F.1.1 Koinωνία-dinamiek binne die brief aan die Romeine

Dat die *κοινωνία*-dinamiek in Romeine veral klem lê op die feit dat *κοινωνία* beslis kan konkretiseer tot 'n materiële aard soos bv. 'n bydrae, maar ook sosiale en/of emosionele steun teenoor mede-gelowiges en/of apostels kan insluit, behoort nie twyfel oor te bestaan nie. Verder, die destydse samelewingsbeginsel van wederkerigheid help ook om te verstaan dat dit nie altyd soseer belangrik was in watter vorm die *κοινωνία* teenoor ander deelgenote gerealiseer het nie, maar wel dát dit moes gebeur, enersyds op grond van deelgenootskap aan dieselfde Here/Deelgenoot, maar anderyds ook om die eer van die Weldoener/God te bevorder!²³⁷

In die tweede plek klaar die *κοινωνία*-dinamiek in die Romeine brief die posisie van heiden-Christene binne die geestelike familie uit. Deur gebruik te maak van *κοινωνία*-terme met die inentingsproses op 'n olyfboom toon Paulus aan dat hierdie nuwe gelowiges (as heiden-Christene) nou volledig saam met ander Joodse-Christene by één familie van God (deelgenootskap) ingeskakel is. Hulle is dus nie maar net 'n tipe “aanhangel” nie, maar is werklik ten diepste deelgenote wat almal saam 'n aktiewe liefdesuitset moet lewer!²³⁸

F.1.2 Bydrae tot die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk

In ag genome ons definisie wat *κοινωνία* onder andere as 'n dinamiese verhouding met wedersydse, aktiewe betrokkenheid omskryf, is dit verstaanbaar dat

²³⁷ Vgl. die bespreking soos by Rm 15:26-27 en 12:13 op bl. 112-116.

²³⁸ Vgl. die bespreking soos by Rm 11:16-18 op bl. 116-117.

κοινωνία, meer nog binne die beginsel van wederkerigheid, 'n definitiewe rol sou speel. Wat egter 'n bydrae deur die Romeine brief tot die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk is, is die feit dat *κοινωνία* ook tot voorwerpe/'n saak (materieel, sosiaal of emosioneel van aard) kan konkretiseer. Reflekteer ons hierdie moontlikheid nou teen ons definisie is dit belangrik om tog daaraan vas te hou dat hierdie *κοινωνία* as “voorwerp/saak” altyd binne die konteks van 'n dinamiese verhouding sal funksioneer. Inherent aan hierdie “voorwerp/saak” is dus dat dit nooit staties kan wees nie, maar altyd na 'n sekere dinamika sal vra – in hierdie geval dra dit dus daartoe by om óf van gee- na ontvangkant 'n wederkerige aksie te “vra” óf om van ontvang- na geekant op 'n wederkerige aksie te “antwoord”! Hieruit volg ook dat om wel te reageer/deel, eintlik belangriker is as die aard van dit wat in die deel-aksie betrokke mag wees!

Die tweede gedagte met betrekking tot Romeine se *κοινωνία*-dinamiek, naamlik dat nuwe gelowiges almal (hetsy heidens of Joods) ewe intens/“volledig” ingetrek word in die één, geestelike familie (deelgenootskap), is netjies in pas met die *κοινωνία*-definisie, wat baie klem lê op die vollédige, gesámentlike deelname van deelgenote in die gedeelde (Gods)realiteit.

F.2 Die κοινων-woordgroep soos in 1 Korintiërs

Die eerste voorkoms van die *κοινων*-woordgroep wat opval is *συγκοινωνός*. Veral so omrede dié woord hier (1 Kor 9:23) vir die eerste keer in die Nuwe Testament voorkom²³⁹ en nog nie buite die Christelike taalgebruik teruggevind is nie

²³⁹ Vir ander voorkomste van *συγκοινωνός*: vgl. Fil 1:7b (...*ἐν τῇ ἀπολογία καὶ βεβαιώσει τοῦ εὐαγγελίου συγκοινωνούς μου τῆς χάριτος πάντας ὑμᾶς ὄντας*) en Op 1:9a (*Ἐγὼ Ἰωάννης, ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν καὶ συγκοινωνός ἐν τῇ θλίψει...*).

(Groenewald 1932:94-95): *πάντα δὲ ποιῶ διὰ τὸ εὐαγγέλιον, ἵνα συγκοινωνῶς αὐτοῦ γένομαι*. Waar Paulus se persoonlike belange dikwels op die agtergrond staan gebruik hy hier juis *συγκοινωνῶς* om die fokus vir 'n oomblik op homself te laat val (:95). Hy wil homself nou in dieselfde lyn as alle ander gelowiges plaas (Wolff 1996:205) – dus, *saam met hulle* is ook hy besig om as navolgers van die Evangelie (*πάντα δὲ ποιῶ διὰ τὸ εὐαγγέλιον*) deel daaraan te hê (*συγκοινωνῶς αὐτοῦ γένομαι*). Presies waaraan Paulus wil deel hê saam met sy mede-navolgers van die Evangelie is vaag. Sommiges meen dat die klem hier daarop lê dat Paulus saam met hulle aan die werk is (Schütz 1975:51-52; Parry 1926:143). Neem ons egter die daaropvolgende verse, bv. v24, *Οὐκ οἴδατε ὅτι οἱ ἐν σταδίῳ τρέχοντες πάντες μὲν τρέχουσιν, εἷς δὲ λαμβάνει τὸ βραβεῖον; οὕτως τρέχετε ἵνα καταλάβητε*, in ag lyk dit anders. Dan kan inderdaad met Fee (1987:432) saamgestem word dat Paulus eerder meen dat hy saam met sy mede-arbeiders van die Evangelie ook in die eskatologiese belofte van die Evangelie wil deel!²⁴⁰ Paulus maak dit derhalwe duidelik dat sy apostelamp onafskeidbaar verbonde is aan sy persoonlike navolging van Christus, wat hy, sáám met sy mede-gelowiges end-uit moet volhou om die prys te ontvang (Krimmer 1985:214)!

Vervolgens kom ons by die gebruik van die woord *κοινωνία* in 1 Korintiërs en dan is die eerste voorkoms daarvan sommer reg aan die begin in 1:9, *πιστὸς ὁ θεός, δι' οὗ ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν*. Dit is uit die wye verskeidenheid van verklarings met betrekking tot hierdie vers baie duidelik dat die genitief-verbinding, *κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν*, 'n uiters gelaaide kombinasie is (vgl. ook

²⁴⁰ Vgl. ook Best (1988:131).

Fascher 1988:86-87).²⁴¹ Word daar egter gepoog om al die verskillende menings te bestudeer, wil dit tog voorkom asof daar grootliks drie sinvolle betekenis is wat aan dié betrokke *κοινωνία*-kombinasie geheg kan word (vgl. veral Groenewald 1932:96-102):

- In die allereerste plek veronderstel *κοινωνία* met *Ἰησοῦ Χριστοῦ* dat ons deel in die verlossing wat Christus bewerk en nou vry is van ons sondeskuld (Fee 1987:45). Deelgenootskap in Christus, spesifiek as *υἱὸς*, maak Jesus uiteraard die mees effektiewe, maar ook belangrikste Mediator/Bemiddelaar ooit tussen God (Weldoener) en mens (kliënt)!²⁴² Op grond van hierdie besondere posisie van Jesus ten opsigte van God as Vader, word Jesus onmiddellik 'n veel beter Bemiddelaar as enige vorige priester, wat die status van mediator bloot ontvang het as gevolg van 'n Levitiese afstammelingskap (De Silva 2000:201).²⁴³ Weer eens bevestig die sosio-historiese beginsel van kliënt-Bemiddelaar-Weldoener hierdie faset van die *κοινωνία*-dinamiek.

- 'n Tweede element wat nog nie hier so prominent figureer nie, maar tog baie duidelik geïmpliseer word is die element van deelname aan die Liggaam van Christus.²⁴⁴ As lede van hierdie Liggaam met Christus as “Hoof” daarvan, staan

²⁴¹ Kuhnke (1992:123) beskou die *κοινωνία*-verskynsel in 1:9 as fundamenteel tot enige teologiese ondersoek na die funksionering van die *κοινωνία*-begrip soos dit by Paulus gevind word.

²⁴² Vgl. verder die detailbespreking van hierdie sosio-historiese beginsel van “kliënt-bemiddelaar-weldoener” op bl. 53-57.

²⁴³ Vgl. ook net hieronder die verdere bespreking van Paulus se keuse om hier baie spesifiek die titel *υἱὸς* op Christus toe te pas en met die *κοινωνία*-term te verbind.

²⁴⁴ Dink hier bv. aan veral 1 Kor 10:16-17, *Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ*

gelowiges onderling nou ook in *κοινωνία* tot mekaar. Neem ons egter die sosio-historiese element van die antieke familie-opset in ag (vgl. bl. 61-65), bevestig dit baie duidelik die gebruik van *κοινωνία* hier as term om aardse familiebande ten opsigte van Christus te herdefinieer. De Silva (2000:200) herinner daaraan dat Christene baie bekend was met die Joodse konsep dat die volk van God “broers en susters” van mekaar was – 'n konsep wat as't ware maar 'n blote verheffing van natuurlike genealogiese grense was waar alle Jode, idealisties gesproke, maar eintlik beskou is as afstammeling van Jakob. Wanneer Christene hierdie Joodse konsep herinterpreteer binne die Christelike raamwerk word Jesus Christus dan die kritiese punt van verbintenis in hierdie nuwe Gods-familie. Hiervolgens word nou aan Christus dubbele afstammelingskap toegeken: in die eerste plek is Hy die legitieme afstammeling van Abraham,²⁴⁵ maar tweedens is Hy ook *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*,²⁴⁶ aan Wie God alle dinge toevertrou het (*ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων*, Heb 1:2b) (:200). Dat Paulus in 1 Kor 1:9 die *κοινωνία*-term dus spesifiek aan Jesus Christus as die “Seun” (*κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ*) verbind, is geensins blote toeval nie,²⁴⁷ maar beslis 'n doelbewuste verwysing na 'n

σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν; ὅτι εἰς ἄρτος, ἐν σώμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν, οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν.

²⁴⁵ Vgl. o.a. Rm 1:3, ...*τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα.*

²⁴⁶ Vgl. ook Johannes die Doper se getuienis: *καγὼ ἑώρακα καὶ μεμαρτύρηκα ὅτι οὗτος ἐστίν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* (Jh 1:34).

²⁴⁷ De Silva (2000:200) merk bv. op dat die titel, *υἱὸς τοῦ θεοῦ*, in sy verspreiding deur die hele Nuwe Testament baie meer gereeld as ander titels van Christus voorkom. As voorbeelde hiervan kan onder andere gekyk word na die Sinoptici wat byvoorbeeld sal bevestig dat die status *υἱὸς τοῦ θεοῦ* direk van God af kom, *καὶ ἰδοὺ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν λέγουσα· οὗτος ἐστίν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα* (Mt 3:17), terwyl Johannes byvoorbeeld weer sal bevestig dat Jesus as *μονογενοῦς παρὰ πατρός* ook die openbaarder (*Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο*, Jh 1:18) en agent van

nuut-gedefinieerde familie van gelowiges, waar intense deelgenootskap met Christus as “Hoof”, maar ook deelgenootskap met gelowiges onderling erken moet word.²⁴⁸

- Dersens bring die *κοινωνία* met *Ἰησοῦ Χριστοῦ* 'n deelname in die genadegawes wat die Vader in die Seun aan die gelowiges skenk (vgl. ook bl. 100ev). Ook hier verskaf die sosio-historiese beginsel van “kliënt-bemiddelaar-weldoener”²⁴⁹ verdere steun aan hierdie interpretasie van die *κοινωνία*-dinamiek. Die *κοινωνία* van die gelowiges (kliënte) met die *υἱὸς* (Bemiddelaar), lei dus daartoe dat die Vader (Weldoener) ook 'n deelname in die genadegawe van die verlossing, wat Jesus Christus bring, bewillig.

Dit sou beslis nie die beste weg wees om tussen genoemde moontlikhede te kies nie. Veel eerder moet almal gelykmatig gehandhaaf word, aangesien dit tog lyk asof al drie moontlikhede (dalk net telkens in 'n mindere of 'n meerdere mate) deel van die wese van die ter sake *κοινωνία*-kombinasie is. Die resultate van Krimmer (1985:34) se bespreking van 1:1-9 lei hom breedweg langs dieselfde roete wanneer hy tot die slotsom kom: ‘Solche “*Gemeinschaft*” ist Teilhaben am

die Vader (*ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἄφ' ἑαυτοῦ οὐδὲν ἐὰν μὴ τὴ βλέπη τὸν πατέρα ποιῶντα· ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιῇ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ*, Jh 5:19b) kan wees. Hierdie klem op Christus as *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*, het duidelik na alle waarskynlikheid te make met die inherente krag van hierdie titel om die konsep onder gelowiges te vestig dat hulle nou in 'n nuwe verhouding tot mekaar as kinders van God, die Vader, staan op grond van hulle geloof in Christus.

²⁴⁸ Vgl. ook die Pauliniese strekking in Rm 8:29b, waar die “Seun” as “Eerste” nou in die nuut-gedefinieerde familie van gelowiges baie “broers” het: *...εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς*.

²⁴⁹ Vgl. bl. 53-57 vir die detailbespreking van hierdie sosio-historiese element.

Werk, Wesen und Heil Jesu Christi' [Krimmer se kursiefdruk]. Ons sou goedskiks die bogenoemde drie betekenisse wat aan *κοινωνία* geheg is net so onder Krimmer se slotsom kon inskryf, naamlik: “Werk Jesu Christi” as “opskrif” vir die eerste betekenis wat hierbo gegee is; “Wesen Jesu Christi as “opskrif” vir die tweede en “Heil Jesu Christi” as “opskrif” vir die derde.

'n Laaste saak wat met betrekking tot 1:9 aandag moet geniet is die vraag na die identiteit van Jesus Christus soos hier deur Paulus beskrywe: gaan dit dus hier oor *κοινωνία* met die “historiese Jesus” of eerder met die “verhoogde Christus”? Dit is egter duidelik dat daar ook hier nie vir of teen enige van genoemde moontlikhede gekies kan word nie (vgl. ook Groenewald 1932:97). Die voluitgeskrewe naam, *τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν*, laat tog pertinent die indruk dat Paulus hier 'n *κοινωνία* in gedagte het wat betrekking het op dié Jesus wat op aarde sy heilswerk volbring het, maar net soveel op dié Here wat uit die dood opgestaan en sy verhoogde posisie weer ingeneem het. Meer nog: hierdie *κοινωνία* sal ook voortduur tot met die wederkoms van hierdie Here (en uiteraard ook tot in ewigheid), gewoon omrede dit gewaarborg word deur die ewige trou²⁵⁰ van die Vader (*πιστὸς ὁ θεός*; vgl. veral bl. 295-297 vir verdere bespreking hiervan) (vgl. ook Hays 1997:19; Wolff 1996:23)!

Die res van die voorkomste van *κοινωνία* in 1 Korintiërs staan almal in verband met òf die nagmaal òf die offermaaltye aan afgode. Hierdie gevalle kom verder almal in die relatiewe klein eenheid van 1 Kor 10:16-22 voor en sal daarom somer gelyktydig hier hanteer word. Weer eens sal daar ook nou nie in die detail van die konteks van hierdie verse ingegaan word nie, maar soos uiteengesit in die werkswyse gewoon gepoog word om die betekenis van die term *κοινωνία* soos dit hier voorkom vas te vat.

²⁵⁰ Vgl. ook Wolff (1996:23); Harrisville (1987:32); Fee (1987:44-45); Krimmer (1985:34).

Die eerste wat opval is dat Paulus poog om in hierdie teksgedeelte aan te toon dat *κοινωνία* aan die nagmaal en *κοινωνία* aan die heidense offermaaltye nie naas mekaar geplaas kan word nie. Hierdie vergelyking blyk ook baie duidelik deurdat Paulus gewoon dieselfde woord, *κοινωνία*, in beide gevalle gebruik (vgl. ook Groenewald 1932:103). Paulus hanteer hierdie vergelyking deur die *κοινωνία* op nie minder nie as drie maaltye van toepassing te maak, naamlik die nagmaal, die Israelitiese offermaal en in die laaste plek die heidense offermaaltye. Vervolgens kan in kort na die betrokke tekste gekyk word (vgl. veral Groenewald 1932:105-119):

- 1 Kor 10:16-17, *Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστὶν; ὅτι εἰς ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν, οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχομεν.*²⁵¹ Wat in die eerste plek hier vermelding verdien is die gebruik van twee verskillende werkwoorde, *κοινωνεῖν* (v16) en *μετέχειν* (v17), terwyl dieselfde gedagte tog ter sprake is.²⁵² Groenewald (1932:112) blyk inderdaad reg te wees wanneer hy meen dat hierdie onderskeiding gehandhaaf moet word. Hieruit volg dat *μετέχειν* spesifiek gebruik word waar die klem op elke deelnemer val wat sy deel aan die een brood het, sodat *μετέχειν* met “deelname” (*participatio*) vertaal sou kon word. Hierteenoor val die klem in *κοινωνεῖν* se geval weer meer op die geheel wat die *σῶμα* en *αἷμα* vorm, eerder as op elke afsonderlike een wat daaraan deel het. In hierdie geval sou *κοινωνεῖν* dus met *communio*, “deelgenootskap aan een gedeelde Realiteit”, vertaal kon word.

²⁵¹ Vgl. veral Jourdan (1947:11-24) vir 'n bespreking van *κοινωνία* in v16.

²⁵² Vgl. Burden (1982:13-14).

So gesien sou v17 dus sonder twyfel as 'n uitbouing van v16 beskou kon word: deur die deelgenootskap (gesamentlike deelname) aan die een *αἷμα* en *σῶμα* van Christus (v16),²⁵³ word 'n band gelê tussen die deelnemers onderling (v17).²⁵⁴ Anders gestel: aangesien daar gemeenskaplike deelname aan Christus, as die een brood is (v16b), is daar ook tussen die deelnemers onderling deelgenootskap (v17) (Krimmer 1985:228-229).²⁵⁵ Hier in die nagmaal kom dus sowel die “vertikale” (v16) as die “horisontale” (v17) dimensies van *κοινωνία* duidelik na vore (vgl. veral Hays 1997:167).

Dit is egter belangrik om vervolgens op te merk dat daar tog ook duidelik in die gebruik van die twee verskillende werkwoorde (*κοινωνεῖν*, v16 en *μετέχειν*,

²⁵³ Oor die volgorde, *αἷμα* - *σῶμα*, is daar al vele redenasies ontketen. Natuurlik is dit uiters opvallend dat die volgorde nie *σῶμα* - *αἷμα* is nie. Talle (vgl. o.a. Hays 1997:167; Harrisville 1987:168; Goppelt 1980:476-477; Fee 1987:466; Barrett 1971:233; Conzelmann 1975:172) verklaar die omgekeerde volgorde deur 'n saak daarvoor uit te maak dat Paulus graag in die daaropvolgende v17 die *κοινωνία* met die *σῶμα*-gedagte wil uitbrei. Wolff (1996:228-229) huldig egter 'n ander mening, naamlik dat Paulus *κοινωνία* met die *αἷμα* juis eerste plaas omrede hy daarop wil klem lê. Gesien in die lig daarvan dat Paulus besig is om hier die *κοινωνία*-dinamiek wat by die nagmaal ter sprake is, te vergelyk met dié by heidense maaltye, plaas Paulus dan juis *αἷμα* eerste aangesien “breek van brood” normaalweg nie deel was van die heidense maaltye nie en hy dus versigtig is dat sy lesers die konneksie wat hy probeer maak nie eksplisiet genoeg sal opvang indien hy die normale volgorde (soos by die nagmaal) sou handhaaf nie (vgl. ook Robertson & Plummer 1914:212)! Anders as Wolff sien ek egter geen dwingende rede hoekom beide die verklarings vir die vreemde volgorde nie naas mekaar gehandhaaf kan word nie. Beide verduidelikings blyk sinvol te wees en geeneen hoef die ander noodwendig uit te sluit nie! Vgl. egter verder ook McGowan (1995:551-555); Zahavy (1987:77-97); Vööbus (1968:155-156).

²⁵⁴ Vgl. veral ook Hainz (1994:380).

²⁵⁵ Vgl. ook Hauck (1965:806-807); Hays (1997:19); Harrisville (1987:168-169); Fee (1987:466).

v17), sowel as in die uitbouing van v17 op v16 'n onmiskenbare prioriteit vasgelê is: sonder die deelgenootskap in die een Christus, is die onderlinge deelgenootskap onder die deelnemers (gelowiges) onmoontlik, aangesien laasgenoemde moontlikheid van eersgenoemde deelgenootskap afhanklik is! Dit is egter ewe belangrik om raak te sien dat onderlinge deelgenootskap tussen gelowiges, volgens antieke sosio-historiese beginsels, nooit maar bloot 'n potensiële *moontlike* gevolg van gedeelde deelgenootskap in 'n weldoener was nie – dit was altyd 'n *besliste* direkte gevolg van eersgenoemde. Deurgaans was daar dus 'n onmiskenbare band tussen wat genoem sou kon word, die ‘human body’ (individu/kliënt) en die ‘social body’ (groep kliënte met dieselfde weldoener), te bespeur (De Silva 2000:298).²⁵⁶

- 1 Kor 10:18, *βλέπετε τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα οὐχ οἱ ἐσθίοντες τὰς θυσίας κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσίν*. Na Paulus se beknopte samevatting van die deelgenootskap aan die nagmaalstafel in vv16-17 verhelder hy nou die unieke belang hiervan met twee voorbeelde van ander maaltye, waarvan die eerste die Israelitiese offermaaltyd is. Paulus fokus in hierdie voorbeelde op die verhouding na “bo” wat altyd slegs tot God gerig mag wees – met geen ander God mag sulke bande gesmee word nie (Hays 1997:167; Fee 1987:468).

Met die eerste voorbeeld (v18) herinner Paulus die gelowiges (*Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα*²⁵⁷) daaraan dat hulle as vroeëre *Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα* (m.a.w. 'n eenheid

²⁵⁶ Vir 'n detailbespreking van die “liggaamsterminologie” in 1 Korintiërs kan veral gekyk word na Neyrey (1986:138-148).

²⁵⁷ Hoewel *Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα* nooit voorkom nie, wys Groenewald (1932:115) daarop dat Paulus wel verwante uitdrukkings gebruik soos in Gl 4:28-29 (*ὁμοίως δέ, ἀδελφοί, κατὰ Ἰσαὰκ ἐπαγγελίας τέκνα ἐστέ. ἀλλ' ὡσπερ τότε ὁ κατὰ σάρκα γεννηθεὶς ἐδίωκεν τὸν κατὰ πνεῦμα, οὕτως καὶ νῦν*), Gl 6:16 (...τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ), Rm 2:29 (...περιτομὴ καρδίας

as gevolg van stambande) eintlik bekend behoort te wees met die onbetwisbare feit dat wanneer jy offer daar beslis 'n definitiewe band met die god/God plaasvind tot wie jy offer (Krimmer 1985:229; vgl. ook Van der Watt 1988:95). In Paulus se woorde: daar ontstaan 'n *κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστήριου*, waar *θυσιαστήριον* nie bloot op die “altaar” dui nie, maar op God self betrekking het (Wolff 1996:232). Ter wille van eerbiedige respek het die Jode dikwels, eerder as om God se Naam direk te gebruik, 'n plaasvervangende “naam” soos *θυσιαστήριον* gekies (:95) – 'n spreekwyse wat ook in die Hellenistiese Jodedom in algemene gebruik geraak het (Groenewald 1932:116-117).

Hierdie *κοινωνία* met *θυσιαστήριον* (= God) het nie in die eet van die offer plaasgevind nie – die “eet” het gewoon uitdrukking gegee aan die noue deelgenootskap met God (Wolff 1996:232; Harrisville 1987:170)²⁵⁸. Van 'n mistiese eenwording, soos in heidense kultusse, was daar by oud-Israel nooit enige sprake nie (Hays 1997:167; Harrisville 1987:169). In eersgenoemde geval

ἐν πνεύματι οὐ γράμματι...) en Fil 3:3 (*ἡμεῖς γὰρ ἐσμεν ἡ περιτομή, οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες...*).

²⁵⁸ Hoewel *οἱ ἐσθίουτες τὰς θυσίας* in die eerste plek op die priester en Leviëte betrekking het (vgl. die LXX van Lv 7:6, *πᾶς ἄρσην ἐκ τῶν ἱερέων ἔδεται αὐτά, ἐν τόπῳ ἁγίῳ ἔδονται αὐτά, ἅγια ἁγίων ἐστίν* en 14, *καὶ προσάξει ἐν ἀπὸ πάντων τῶν δώρων αὐτοῦ ἀφαίρεμα κυρίῳ, τῷ ἱερεὶ τῷ προσχέοντι τὸ αἷμα τοῦ σωτηρίου, αὐτῷ ἔσται*; Dt 18:1, *Οὐκ ἔσται τοῖς ἱερεῦσιν τοῖς Λευίταις, ὅλη φυλῆ Λευι, μερὶς οὐδὲ κληρὸς μετὰ Ἰσραηλ, καρπώματα κυρίου ὁ κληρὸς αὐτῶν, φάγονται αὐτά*), is die volk wat daarby teenwoordig was tog ook betrek (vgl. die LXX van 2 Sam 6:17-19, *καὶ φέρουσιν τὴν κιβωτὸν τοῦ κυρίου καὶ ἀνέθηκαν αὐτὴν εἰς τὸν τόπον αὐτῆς εἰς μέσον τῆς σκηνῆς, ἧς ἔπηξεν αὐτῇ Δαυὶδ, καὶ ἀνήνεγκεν Δαυὶδ ὀλοκαυτώματα ἐνώπιον κυρίου καὶ εἰρημικὰς. καὶ συνετέλεσεν Δαυὶδ συναφέρων τὰς ὀλοκαυτώσεις καὶ τὰς εἰρημικὰς καὶ εὐλόγησεν τὸν λαὸν ἐν ὀνόματι κυρίου τῶν δυνάμεων. καὶ διεμέρισεν παντὶ τῷ λαῷ εἰς πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ Ἰσραηλ ἀπὸ Δαν ἕως Βηρσαβεε ἀπὸ ἀνδρὸς ἕως γυναικὸς ἐκάστῳ κολλυρίδα ἄρτου καὶ ἐσχαρίτην καὶ λάγανον ἀπὸ τηγάνου, καὶ ἀπῆλθεν πᾶς ὁ λαὸς ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ).*

sou die godheid as't ware by die tafel aansit en dan sou die aansittendes in die deelname aan dieselfde maal een word met hierdie godheid (Fee 1987:466; Groenewald 1932:112). By oud-Israel het *οἱ ἐσθίωντες τὰς θυσίας* egter veel eerder uitdrukking gegee aan die verbondsgedagte, met ander woorde die *κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου* word 'n geleentheid waarby die gelowiges se bondgenootskap met God opnuut bevestig word (Hays 1997:167). Byna net soos vriende se saameet hulle vriendskapsband met mekaar opnuut verseker en versterk het (vgl. ook Van der Watt 1988:95).

'n Laaste element wat deur *κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου* geïmpliseer word, is dié gedagte dat die gelowige in die deelgenootskap met die altaar in die bereik van die goddelike mag verkeer (Krimmer 1985:230). Sodoende bind die persoon dan eintlik sy persoon en optrede aan die godheid en derhalwe sal lojaliteit aan hierdie godheid voortaan die persoon se optrede bepaal (vgl. ook Wolff 1996:230-234). Vir Paulus (en eintlik ook nou reeds vir die gemeente) is dit klinkklaar: só 'n tipe verbondenheid mag net tot die een, ware God wees (Harrisville 1987:168)!

Dat daar dus by die offermaal (nou nagmaal) van 'n uiters intense *κοινωνία* met God sprake is en dat só 'n besondere tipe *κοινωνία* slegs tot God gerig mag wees moet daar by die gemeente nooit enige twyfel oor bestaan nie (Fee 1987:465)!²⁵⁹

- 1 Kor 10:19-20, *Τί οὖν φημι; ὅτι εἰδωλόθυτον τί ἐστίν ἢ ὅτι εἰδωλον τί ἐστίν; ἀλλ' ὅτι ἃ θύουσιν, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῶ [θύουσιν]. οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι.* Paulus is terdeë daarvan bewus dat sommige van die gelowiges hom mag herinner aan wat hy pas in 1 Kor 8:4-6 gesê het, naamlik dat daar in lyn met die monoteïstiese geloof eintlik nie afgode bestaan nie (...οἶδαμεν ὅτι οὐδὲν εἰδωλον ἐν κόσμῳ καὶ ὅτι οὐδεὶς θεὸς εἶ

²⁵⁹ Vgl. ook verder De Silva (2000:144-146).

μη ἐίς...). Daarom, sou gelowiges kon redeneer, kan jy jou mos nie aan iets bind wat nie bestaan nie (v19) en sou hulle dus eintlik wel nou en dan bietjie saam met vriende, sommer vir die geselligheid daarvan, aan heidense offermaaltye kon deelneem (Hays 1997:168). Paulus waarsku egter dat agter die fisiese afgodsbeeld 'n *δαιμόνιον*²⁶⁰ verskuil lê en deelname aan die heidense offermaal impliseer derhalwe by implikasie *κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων* (Wolff 1996:233-234; Harrisville 1987:171; Fee 1987:471-475; Fee 1977:140-161)!²⁶¹ En, net soos *κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου* nie maar net 'n oppervlakkige *κοινωνία* veronderstel nie, so veronderstel *κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων* dit ook nie (Hays 1997:169). Deur deel te neem aan heidense offermaaltye beweeg die lesers in die *δαιμονία* se magsgebied, eintlik in Satan self se magsgebied in, aangesien Satan tog die *δαιμονία* se aanvoerder is – vgl. veral Mk 3:22-23, *Καὶ οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες ἔλεγον ὅτι Βεελζεβοὺλ ἔχει καὶ ὅτι ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια. Καὶ προσκαλεσάμενος αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς· πῶς δύναται σατανᾶς σατανᾶν ἐκβάλλειν.*

Diegene wat dus aan hierdie offermaaltye deelneem stel hulleself aan Satan en sy *δαιμονία* se invloed bloot, asook die gepaardgaande noodlottige gevolge daarvan vir hulle lewe (Krimmer 1985:230; vgl. ook Groenewald 1932:118)!²⁶² Nee,

²⁶⁰ Die lesers was beslis bekend met die bestaan van duiwels. Die Septuaginta teken die heidense gode reeds as *δαιμονία* (Groenewald 1932:117), soos byvoorbeeld in Dt 32:17a (*ἔθυσαν δαιμονίους...*) en Ps 105:37 (*καὶ ἔθυσαν τοὺς υἱοὺς αὐτῶν καὶ τὰς θυγατέρας αὐτῶν τοῖς δαιμονίους*). Interessant genoeg word *δαιμονία* in die heidenkultus ook uitsluitlik in verband met offers gebruik (:117)!

²⁶¹ Vgl. ook Gooch (1993:75-77).

²⁶² Daar bestaan 'n moontlikheid, meen Groenewald (1932:118) in ooreenstemming met Feine, Bousset-Gressmann en andere, dat Paulus hier die Joodse beskouing van demone in gedagte het, waarvolgens laasgenoemde liggaamlose geeste is. Hierdie bose geeste swerwe dan deurentyd

vermaan Paulus, gelowiges moet beslis in stede van deelname aan offermaaltye en gepaardgaande *κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων* eerder aan die nagmaalstafel deelgenote van die Here Jesus wees. Oor presies hoe hierdie eenheid aan die nagmaalstafel plaasvind is Paulus inderdaad nie baie spesifiek nie, maar oor die feit van die *κοινωνία* is daar by Paulus beslis géén onduidelikheid nie (*vgl.* verder Hauck 1965:806)! En juis hieroor bevestig Paulus dan ook weer en weer: die feit van die *κοινωνία* met die *αἷμα* en *σῶμα* van Christus aan die nagmaalstafel sluit *κοινωνία* met ander gode uit!

Verder, die oomblik as daar dus vasgestel is dat daar sprake is van 'n besliste *κοινωνία* met iemand anders as die Here Jesus aan die offermaaltyd, sou Paulus waarskynlik ook weer eens kon steun op die sosio-historiese beginsel van kliënt-bemiddelaar-weldoener.²⁶³ Een van die elemente van hierdie antieke samelewingsbeginsel wat tot dusver nog nie so prominent aandag geniet het nie, het bepaal dat kliënte nie net verantwoordelik was om uit dankbaarheid eer aan hulle weldoeners toe te bring nie,²⁶⁴ maar om ook lojaliteit teenoor slegs daardie één weldoener te hê (De Silva 2000:144)!²⁶⁵ Hiervolgens sou bogenoemde pleitrede van Paulus vir die hoorders net soveel te meer sin maak en hulle tot die besef lei dat lojaliteit teenoor God as Weldoener beslis deelgenootskap met God se vyande (*κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων*) as potensiële weldoeners volledig uitsluit!

rond op soek na geleenthede om in die menslike liggaam in te gaan en daardeur aan vleeslike drifte bevrediging te gee. Die offermaaltyd van die heidense kultus sou dan nou ideale geleenthede aan sodanige demone bied!

²⁶³ *Vgl.* ook bl. 53-57.

²⁶⁴ *Vgl.* veral bl. 55.

²⁶⁵ *Vgl.* ook Sen *Ep Mor* 81.27.

Dit behoort uit die voorafgaande bespreking baie duidelik te wees dat Paulus se gebruik van *κοινωνία* in 1 Korintiërs uiters gelaai is. Wat ooglopend vanuit die laaste twee teksgedeeltes (1:9 en 10:16-22) daartoe bydra is die spesiale klem wat op die *κοινωνία*-kombinasie met Jesus Christus val. 'n Kombinasie wat nie anders kan as om vir die gelowige gewoon aangrypend te wees nie - nie alleen as gevolg van die intensiteit en uniekheid wat dit aan die spesifiek Christelike *κοινων*-woordgroep verleen nie, maar ook as gevolg van die uiters verreikende implikasies wat die *κοινωνία*-begrip nou vir die gelowige inhou! Alles soveel te meer rede om met Groenewald (1932:119) dit eens te wees as hy sê dat Paulus dalk wel die *κοινωνία*-begrip aan Hellenisme ontleen het, maar dat hy dit nou daarteen rig 'pregnant van 'n geheel nuwe inhoud, met Christus Jesus as kernpunt'!

F.2.1 Κοινωνία-dinamiek binne 1 Korintiërs

Een van die eerste sake met betrekking tot die *κοινωνία*-dinamiek wat opgeval het was dat Paulus in 1 Korintiërs baie seker daarvan maak dat die gelowiges hom ook as deel van hulle *κοινωνία*-verhoudingsruimte, onderworpe aan dieselfde verwagtinge en eise wat dit stel, sien. So stel hy dit dan hier uitdruklik dat hy, as deelgenoot, volledig sáám met sy mede-gelowiges in navolging van die Evangelie leef, sodat hy eendag ook saam met hulle in die eskatologiese beloftes kan deel.²⁶⁶ Hoewel Paulus dus tog 'n ander rol en funksie binne die *κοινωνία*-dinamiek vervul, beteken dit nie dat hy daarbo verheve is of nie volledig deelgenoot van sy mede-gelowiges en hulle op weg wees na 'n ewige heerlikheid is nie.

²⁶⁶ Vgl. die bespreking soos by 1 Kor 9:23 op bl. 119-120.

Paulus maak seker een van die ingrypendste opmerkings oor die *κοινωνία*-dinamiek, wanneer hy tweedens sê dat die gelowige ook *κοινωνία* met Jesus Christus het. Hierdeur (soos aangetoon) deel ons in die verlossing van sonde; word ons deel van sy liggaam met Hom as “Hoof” en mede-gelowiges as ledemate van hierdie liggaam, wat dan ook aardse familiebande op grond van die verbintenis met Christus herinterpreteer en laastens impliseer dit ook 'n deelname in die genadegawes wat die Vader so deur Jesus aan die diegene skenk wat in hierdie *κοινωνία*-verhouding staan. Hierdie *κοινωνία* met die Here Jesus veronderstel ook 'n *κοινωνία* wat oor tyd strek: nie alleen is deelgenootskap met die Jesus wat sy heilswerk op aarde volbring het moontlik nie, maar ook deelgenootskap op hierdie oomblik met die opgestane Here, asook deelgenootskap met die Here van die wederkoms!²⁶⁷

'n Volgende element van die *κοινωνία*-dinamiek wat vanuit 1 Korintiërs na vore gekom het is dat wanneer gelowiges tot 'n godsdienstige ritueel toetree, tree hulle as't ware vrywillig toe tot 'n spesifiek goddelike sfeer, waar hulle in bereik van die goddelike mag verkeer en sodoende hulle persoon, optrede en lojaliteit aan die betrokke godheid bind. Die uitvoering van die ritueel (bv. die nagmaal) gee vervolgens enersyds opnuut versekering van die deelgenootskap tussen gelowige en God, maar versterk dit ook andersyds. Paulus waarsku egter dat toetrede tot 'n ritueel wat nie Godsgerig is nie, nie tot niks gerig kan wees nie – daar is net een ander moontlikheid, naamlik dat dit in so 'n geval tot die demone (met Satan daaragter) gerig is en gevolglik 'n *κοινωνία*-band met laasgenoemde veronderstel! So 'n deelgenootskap met demone is beslis (net soos met God) ook nie bloot oppervlakkig nie en mag dus nooit betree word nie, veral ook aangesien *κοινωνία* met God in elk geval *κοινωνία* met ander gode uitsluit (soos ook bevestig deur

²⁶⁷ Vgl. die bespreking soos by 1 Kor 1:9 op bl. 120-124.

die sosio-historiese beginsel van lojaliteit aan slegs één weldoener binne die gepaardgaande verhoudingsdinamiek van kliënt-bemiddelaar-weldoener).²⁶⁸

Voorts, dit is juis in die gebruik van die nagmaal dat 'n verdere element van die *κοινωνία*-dinamiek uitgekristalliseer het, naamlik dat die deelgenootskap met Christus nie maar net 'n potensiële nie, maar wel 'n besliste deelgenootskap tussen gelowiges onderling tot gevolg het – dus 'n verbintenis wat gelowiges nou onderling het op grond van deelgenootskap aan een, gemene Deelgenoot/Bemiddelaar/Weldoener! Hieruit volg derhalwe ook dat onderlinge deelgenootskap volledig van eersgenoemde, deelgenootskap in Christus, afhanklik is – anders gestel: 'n afwesigheid van die band na “bo” veronderstel 'n ineenstorting van die onderlinge band!²⁶⁹

Laastens, dit raak algaande al duideliker dat die *κοινωνία*-dinamiek soos veral gevind in 1 Korintiërs 'n besondere sterk klem plaas op die *κοινωνία*-kombinasie met Jesus Christus. Paulus voorsien sonder twyfel die *κοινωνία*-begrip van 'n spesifiek Christus-gesentreerde inhoud!²⁷⁰

F.2.2 Bydrae tot die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk

²⁶⁸ *Vgl.* die bespreking soos by 1 Kor 10:16-22 op bl. 124-131.

²⁶⁹ *Vgl.* die bespreking soos by 1 Kor 10:16-17 op bl. 125-127.

²⁷⁰ Hoewel eintlik al die bogenoemde bespreekte tekste soos veral gevind in 1 Korintiërs eintlik met hierdie stelling saamhang, kan die bespreking van 1 Kor 1:9 en 10:16-22 tog waarskynlik uitgesonder word – *vgl.* bl. 120-131.

Deurdat Paulus dit so prominent stel dat hy homself volledig as deelgenoot tot die gelowiges bind, lewer 1 Korintiërs 'n bydrae tot die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk in die sin dat ons vir die eerste keer pertinente inligting kry dat die *κοινωνία*-dinamiek nooit 'n hiërargie onder die deelgenote onderling veronderstel nie. Dit gaan hoogstens oor verskillende deelgenote wat verskillende rolle/funksies het om te vervul, maar altyd bly dit dinamiese verhoudings op een, gedeelde vlak van wedersydse betrokkenheid.

Daar is reeds in die omskrywing van die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk by die Johannese geskryfte aangetoon dat Jesus die “Ingang” tot die *κοινωνία*-verhouding met die Vader is en derhalwe hierdie *κοινωνία*-dinamiek dan ook vorm. Presies wat die aard van hierdie deelgenootskap met Jesus Christus egter behels is nog nie so duidelik gesê nie, maar nou is dit in die bespreking van 1 Korintiërs aangetoon dat dit deelgenootskap veronderstel in die verlossing van sonde, in Jesus se liggaam (met gepaardgaande herdefiniëring van aardse familiebande), asook deelname in genadegawes wat ons van Hom ontvang.

Verder veronderstel hierdie deelgenootskap ook (getrou aan ons definisie) 'n dinamiese verhouding oor tyd met prominente elemente van deelname, wedersydse betrokkenheid en gedeelde realiteite: eers met Jesus se heilswerk soos op aarde volbring, voorts ook met Hom as opgestane Here, maar uiteindelik ook met Homself as die Here wat weer kom! Soos reeds vroeër gesien bevestig ook die sosio-historiese beginsel van kliënt-bemiddelaar-weldoener²⁷¹ dat hierdie dinamiese deelgenootskap nie sommer 'n verhouding behels wat nou begin en nou-nou weer gestop word nie. Hier bevestig 1 Korintiërs dit dan ook weer: nadat die gelowige deur Jesus as “Ingang”²⁷² tot hierdie deelgenootskap toegetree

²⁷¹ Vgl. bl. 53-57 vir die volledige bespreking.

²⁷² Vgl. bl. 77 vir die bespreking hiervan.

het, stop dit nie sommer van God/Weldoener se kant af (gewoon omrede God bv. nie meer “wil” nie) – dis tog enersyds gegrond in sy Seun/Bemiddelaar se heilsdaad en andersyds is daar ook reeds in die omskrywing van die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk by die Ou Testament aangetoon dat God in elk geval juis die Waarborg en Onderhouer van hierdie verhouding is!²⁷³ Verder, hierdie *κοινωνία*-verhouding stop ook nie wanneer die gelowige sterf nie, juis omrede hierdie verhouding ook in die opgestane Here gewortel is. Hierby is derhalwe ingesluit dat die gelowige in sy genadegawes deel, waaronder sy opstandingskrag uit die dood vir verlostes tel – wat uiteraard sommer tot die volgende punt lei, naamlik dat hierdie deelgenootskap ook 'n ewigheidskarakter het, wat met Jesus se wederkoms finaal bevestig sal word! (Hoewel dit nie dalk volledig hier ter sprake is nie, kan dalk tog assosiatief genoem word dat hierdie *κοινωνία*-verhouding wel van die mens/kliënt se kant af gestop sou kon word – hoe ondenkbaar en onverstaanbaar ook al.²⁷⁴ Tog moet terselfdertyd ook weer gesê word dat die “breër” *κοινωνία*-dinamiek waarskynlik nie sal stop nie, aangesien die Vader steeds sal “deelneem”, deur met verlange te hoop dat die verlore seun sal terugkeer om weer voluit in die *κοινωνία*-verhouding en gepaardgaande *κοινωνία* -dinamiek te deel!²⁷⁵)

²⁷³ Vgl. die bespreking hiervan op bl. 46.

²⁷⁴ Vgl. Heb 6:4-6, Ἄδύνατον γὰρ τοὺς ἄπαξ φωτισθέντας, γευσάμενους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου καὶ μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου καὶ καλὸν γευσάμενους θεοῦ ῥῆμα δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος καὶ παραπεσόντας, πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν, ἀνασταυροῦντας ἑαυτοῖς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ παραδειγματίζοντας.

²⁷⁵ Vgl. Lk 15:11-32 – veral die Vader se antwoord aan die broer wat altyd getrou gebly het in vv31-32, ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· τέκνον, σὺ πάντοτε μετ’ ἐμοῦ εἶ, καὶ πάντα τὰ ἐμὰ σὰ ἐστίν· εὐφρανθήναι δὲ καὶ χαρῆναι ἔδει, ὅτι ὁ ἀδελφός σου οὗτος νεκρὸς ἦν καὶ ἔζησεν, καὶ ἀπολωλὸς καὶ εὐρέθη.

Paulus bevestig in die laaste plek 'n vroeëre punt wat reeds met die omskrywing van die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk uit veral die Johannese geskryfte gemaak is, naamlik dat die *κοινωνία*-dinamiek altyd Godsgerig moet bly.²⁷⁶ Anders gestel: die gelowige se *κοινωνία* moet binne die verhoudingsruimte met God bly, wat impliseer dat *κοινωνία* met God, *κοινωνία* met Satan (en sy demone) as potensiële “ander deelgenoot”, uitsluit (soos ook bevestig in die sosio-historiese beginsel van lojaliteit aan één weldoener binne die verhoudingsdinamiek van kliënt-bemiddelaar-weldoener). Die gelowige kan dus wel met vrymoedigheid rituele, soos die nagmaal en gepaardgaande deelgenootskap met Christus/Bemiddelaar, wat hierdie intense verbintenis (deelgenootskap) met God bevestig en versterk voortsit. Hulle moet ook daarmee saam besef dat hulle nie slegs in deelgenootskap met God staan nie, maar by implikasie ook in deelgenootskap is met mede-deelgenote, wat saam met hulle deel in dieselfde God/Deelgenoot. Dit alles bring steeds 'n verfyning van ons definiëring van die *κοινωνία*-dinamiek mee: hoewel daar binne die *κοινωνία*-dinamiek intense verbintenisse van wedersydse betrokkenheid bestaan, raak dit al duideliker dat daar tog ook 'n sekere orde van afhanklikheid binne hierdie verbintenisse funksioneer wat streng gehandhaaf moet word. Hiervolgens laat die verbintenis met Christus die gelowige toe tot deelgenootskap met God, 'n verbintenis wat weer deelgenootskap met ander deelgenote van God (mede-gelowiges) tot gevolg het tesame met die implikasie dat laasgenoemde deelgenootskap volledig van deelgenootskap met God afhanklik is en afwesigheid hiervan eintlik enige deelgenootskap met mede-gelowiges ineen laat stort en nietig verklaar. Hieruit volg ook dat die gedefinieerde *κοινωνία*-dinamiek 'n al sterker Christus-gesentreerde brandpunt ontvang!

²⁷⁶ Vgl. die bespreking op bl. 74ev.

F.3 Die κοινων-woordgroep soos in 2 Korintiërs

Die eerste geval wat bespreking verg word gevind in 2 Kor 1:7b waar die gelowiges se deelgenootskap met lyding (*ὡς κοινωνοί ἐστε τῶν παθημάτων*) ook 'n deelgenootskap met troos (*οὕτως καὶ τῆς παρακλήσεως*) impliseer. Die klem op *κοινωνία* is duidelik sigbaar wanneer raakgesien word dat *κοινωνοί ἐστε* eintlik ook by die tweede sinsnede bygelees moet word (Lamprecht 1999:20). Onmiddellik word dus beklemtoon dat 'n dinamiese verhouding²⁷⁷ tussen *πάθημα* en *παρακλήσις* bestaan (vgl. Groenewald 1932:120). Paulus kan dit ook met sekerheid sê aangesien hy al aan eie lyf ervaar het dat dit so werk²⁷⁸ - vgl. 2 Kor 1:5: die apostels se deelgenootskap met die lyding van Christus (*καθὼς περισσεύει τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ εἰς ἡμᾶς*) gaan gepaard met hulle deelgenootskap in die troos deur Christus (*οὕτως διὰ τοῦ Χριστοῦ περισσεύει καὶ ἡ παράκλησις ἡμῶν*)! Sonder om te twyfel kan Paulus dus sê dat soos wat die gelowiges *κοινωνία* het met dieselfde lyding as wat hy ervaar, net so sal hulle ook *κοινωνία* hê met dieselfde troos as wat hy in Christus het (Barnett 1997:79; Wolff 1989b:24; Furnish 1984:112).

Ook hier help die sosio-historiese agtergrond ons om die *κοινωνία*-dinamiek wat hier ter sprake is nog fyner te definieer. Word die beginsel van kliënt-bemiddelaar-weldoener weer eens in ag geneem, kan daar tesame met die feit hierbo, naamlik dat die gelowiges *κοινωνία* het met dieselfde lyding as wat Paulus ervaar, ook afgelei word dat Paulus se *κοινωνία* met lyding as't ware vir

²⁷⁷ Martin (1986:11) meen dat *κοινωνία* as die sleutelterm in hierdie vers beskou kan word. Hierdeur bevestig hy natuurlik dat daar fyn aandag gegee moet word aan die dinamiese verhouding wat deur hierdie term opgeroep word.

²⁷⁸ Vgl. ook De Boer (1981:31).

die gelowiges seën, of anders gestel, *κοινωνία* met die troos in Christus, meebring! De Silva (2000:138-139) toon oortuigend aan dat Jesus eintlik reeds in die Evangelies daaraan meegewerk het om die dissipels as bemiddelaars van goddelike genade aan te stel – 'n funksie wat bevestig is met die opstandingsgebeure soos blyk uit o.a. Lk 24:49²⁷⁹, asook Hd 1:8²⁸⁰ en 4:9-10²⁸¹. Hiervolgens verrig Paulus, net soos die dissipels, dus 'n bemiddelaarsfunksie, beslis nie deur Jesus se rol as Enkel-Bemiddelaar tot versoening met God as Weldoener oor te neem nie, maar wel deur aan gelowiges by wyse van voorbeeld die weg te wys tot *κοινωνία* met die troos in Christus - 'n weg wat eenvoudig nie net vol vreugde is nie, maar juis dikwels *κοινωνία* met lyding insluit. Anders gestel: Paulus se *κοινωνία* met lyding spoor ander gelowiges aan om nie weg te skram van lyding op die geloofsweg nie, maar om ook eerder *κοινωνία* met lyding te hê. Sodoende bring dit mee dat Paulus se beoefening van die *κοινωνία*-dinamiek in hierdie geval as't ware die betrokke gelowiges ook tot *κοινωνία* met die troos in Christus bring – 'n doelwit wat hulle sekerlik sou mis sou hulle nie bereid wees om, soos Paulus, deelgenootskap met lyding te ervaar nie, maar dit

²⁷⁹ Lk 24:49, *καὶ [ἰδοὺ] ἐγὼ ἀποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς μου ἐφ' ὑμᾶς· ὑμεῖς δὲ καθίσατε ἐν τῇ πόλει ἕως οὗ ἐνδύσησθε ἐξ ὕψους δύναμιν.*

²⁸⁰ Hd 1:8, *ἀλλὰ λήμψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς καὶ ἔσεσθε μου μάρτυρες ἐν τε Ἱερουσαλὴμ καὶ [ἐν] πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς.*

²⁸¹ Hd 4:9-10, *εἰ ἡμεῖς σήμερον ἀνακρινόμεθα ἐπὶ εὐεργεσίᾳ ἀνθρώπου ἀσθενοῦς ἐν τίνι οὗτος σέσωται, γνωστὸν ἔστω πᾶσιν ὑμῖν καὶ παντὶ τῷ λαῷ Ἰσραὴλ ὅτι ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε, ὃν ὁ θεὸς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, ἐν τούτῳ οὗτος παρέστηκεν ἐνώπιον ὑμῶν ὑγιής.*

eerder te vermy.²⁸² Die gedagte dat die gelowiges op hierdie wyse *κοινωνία* met Paulus het verdiep uiteraard die *κοινωνία*-dinamiek wat hier ter sprake is geweldig (Krimmer 1987:31)!

Die hoop wat Paulus uitspreek wanneer hy hierdie dinge sê is vas en seker (1:7a, *καὶ ἡ ἐλπίς ἡμῶν βεβαία*²⁸³), aangesien hy weet dat hierdie hoop nie maar net op 'n stukkie sentiment of 'n wens gegrond is nie, maar op God self (Barnett 1997:79; vgl. ook De Boer 1981:30-31). Deels realiseer die *ἐλπίς* nou al deur troos wat ons reeds in Christus ontvang het, maar uiteraard sal hierdie *ἐλπίς*²⁸⁴ met die wederkoms sy volle krag bereik! Die vraag ontstaan egter na die motivering vir gelowiges om, ten spyte van lyding, oor so 'n lang tydperk getrou binne hierdie deelgenootskap met die Weldoener (God) te staan? 'n Vraag wat weer eens deur die sosio-historiese agtergrond beantwoord kan word – en hierdie keer wel deur die sosio-historiese beginsel van “dankbaarheid”, soos dit binne die antieke samelewing gefunksioneer het. Hiervolgens was “dankie” nie soseer bedoel as om bloot vir mekaar dankie te “sê” nie, maar moes die een eintlik vir

²⁸² Vgl. ook verder bv. 2 Kor 4:7-15, maar veral v15, *τὰ γὰρ πάντα δι' ὑμᾶς, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσασα διὰ τῶν πλειόνων τὴν εὐχαριστίαν περισσεύσῃ εἰς τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ*; 2 Kor 6:4-10, maar veral v10a, *ὡς λυπούμενοι ἀεὶ δὲ χαίροντες, ὡς πτωχοὶ πολλοὺς δὲ πλουτίζοντες*, asook Ef 3:1-2 en 13, *Τούτου χάριν ἐγὼ Παῦλος ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ [Ἰησοῦ] ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν - εἶ γε ἠκούσατε τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι εἰς ὑμᾶς... διὸ αἰτοῦμαι μὴ ἐγκακεῖν ἐν ταῖς θλίψεσιν μου ὑπὲρ ὑμῶν, ἥτις ἐστὶν δόξα ὑμῶν.*

²⁸³ Die gebruik van *βεβαίος* bevestig die “sekerheid” van hierdie hoop, aangesien dit hier as 'n kommersiële term funksioneer wat op iets betrekking het wat “gewaarborg” is (Danker 1989:35; Barnett 1997:79; Martin 1986:11).

²⁸⁴ Vgl. Pop ([1953] 1980:16) wat herinner dat *ἐλπίς* by Paulus 'n eskatologies-gelaaide term is. Vgl. verder ook Martin (1986:11).

die ander dankie “doen”!²⁸⁵ Wanneer 'n weldoener dus, na aanleiding van 'n bemiddelaar se bemoeienis, besluit om met 'n kliënt in 'n verhouding (deelgenootskap) te tree, dan sou dit impliseer dat die kliënt nou die sosiale verpligting²⁸⁶ gehad het om teenoor die weldoener “dankie te doen”. Behalwe vir die feit dat hierdie verhoudings normaalweg as 'n langtermyn ooreenkoms gegeld het²⁸⁷ en “dankie doen” dus ook nie maar net op 'n kortstondige, eenmalige daad kon dui nie,²⁸⁸ het ware dankbaarheid ook behels dat hierdie deelgenootskap, wat

²⁸⁵ Aangesien die antieke samelewing groepsgeoriënteerd was, is dinge van mekaar verwag, gewoon op grond van onderlinge lojaliteit en ondersteuning, wat in elk geval tussen groepslede onderling bestaan het. Om gedurig dankie te “sê” was dus eintlik oorbodig – dit was veel belangriker om eerder deurgaans jou lojaliteit aan lede van die groep uit te “leef” en derhalwe dankie te “doen” (vgl. veral Malina, Joubert & Van der Watt 1995:27-34 hieroor)!

²⁸⁶ Vgl. bv. hoe sterk De Silva (2000:145-146) dit stel: ‘...a life of good works...are not offered to gain favor from God, but nevertheless they *must* be offered in grateful response to God. To refuse these is to refuse the patron (who gave his all for us) the return he specifically requests from us.’ [De Silva se kursiefdruk]. Hierdie “verpligting” om dankie te *doen* word bevestig wanneer die sosio-historiese agtergrondinligting ook hier verdiskonteer word, naamlik dat die antieke samelewing 'n *samelewing van beperkte middele* was, waar oorvloed nie algemeen bekend was nie (Malina, Joubert & Van der Watt 1995:30). Aangesien persone binne hierdie omstandighede eintlik net genoeg, of dikwels dalk selfs amper te min, gehad het om in eie behoeftes te voorsien, was dit bykans vanselfsprekend om iets terug te verwag, wanneer hulle wel die slag iets aan iemand anders gegee of gedoen het (:30). Mense het dus gewoon in hierdie opsig 'n selfopgelegde verantwoordelikheid (of dan “verpligting” as mens wil) teenoor mekaar gehad! Vgl. ook verder tekste soos 2 Kor 9:6 waar hierdie sosio-historiese beginsel duidelik in die agtergrond figureer: *Τοῦτο δέ, ὁ σπείρων φειδομένως φειδομένως καὶ θερίσει, καὶ ὁ σπείρων ἐπ’ ἐὐλογίαις ἐπ’ ἐὐλογίαις καὶ θερίσει.*

²⁸⁷ Vgl. bl. 69-70 vir verdere bespreking oor die feit dat deelgenootskap tussen kliënt-bemiddelaar-weldoener nooit maar bloot op 'n kortstondige verhouding betrekking gehad het nie.

²⁸⁸ Toegepas op 'n geestelike deelgenootskap van gelowige (kliënt) - Jesus (Bemiddelaar) - Vader (Weldoener), moet daar verder in ag geneem word dat van 'n eenmalige daad van dank in elk

uit genade (van die weldoener se kant af) gebore is, altyd verhef is bo oorweging aan verhoudings wat slegs vir die oomblik, of vir 'n kort periode, voordelig sou wees²⁸⁹ (De Silva 2000:144). Dit wil dus voorkom asof dankbaarheid, soos dit in die antieke samelewing gefunksioneer het, een van die sosio-historiese elemente was wat as dryveer daartoe gedien het dat 'n deelgenootskap, ten spyte van die ervaring van lyding binne hierdie dinamiese verhouding, tog voortgeduur het.

Die rol van hierdie sosio-historiese element binne die *κοινωνία*-dinamiek sou dus as volg opgesom kon word:

- 'n Kliënt sonder deelgenootskap met 'n weldoener is sonder hoop (*ἐλπίς*).
- Hoop realiseer egter in 'n groot mate wanneer 'n weldoener wel deur die bemiddelaar se toedoen genade aan 'n kliënt betoon en 'n deelgenootskap betree.
- So 'n deelgenootskap word nou voortgesit deurdát 'n kliënt dankbaarheid teenoor die bemiddelaar en weldoener uitleef.

geval nie sprake kan wees nie, aangesien die genade-daad van die Weldoener (en Bemiddelaar) wat die deelgenootskap inisieer en stimuleer so geweldig groot is, dat die gelowige (kliënt) van die begin van die deelgenootskap af 'n grootse taak het in die uitlewing van dankbaarheid vir dit wat aanvanklik ontvang is! *Vgl.* verder die bespreking op bl. 56-57, asook die sosio-historiese beginsel van wederkerigheid op bl. 114-116.

²⁸⁹ Word hierdie potensiële oorweging aan verhoudings met kortstondige voordeel in verband gebring met dit wat Paulus teen waarsku as hy die gemeente aanspoor om binne die *κοινωνία*-dinamiek met Christus te bly ten spyte van lyding, dan kom dit op die volgende neer: Paulus besef dat wanneer gelowiges as gevolg van teenstand hul deelgenootskap met Christus opgee, dit bloot 'n vir 'n aardse tydperk die gelowige van hierdie tipe geloofs-lyding sal onthef – dus 'n tydperk wat eintlik maar inderdaad kortstondig is – gemeet aan die ewige geluk saam met God!

- In die uitlewing van die dankbaarheid word die kliënt op sy beurt weer herinner aan die rede vir hierdie dankbare optrede, naamlik die ἐλπὶς wat hy aan die begin van die deelgenootskap ontvang het.
- Vervolgens spoor hierdie aanvanklike ἐλπὶς die kliënt egter ook weer tot volgehoue deelgenootskap, ten spyte van lyding aan, aangesien die kliënt vashou aan die verwagting dat die mate van ἐλπὶς wat ontvang is vóór daar nog sprake was van 'n deurlopende deelgenootskap tog 'n aanduiding moet wees van die, waarskynlik veel groter, mate van ἐλπὶς wat ontvang sal kan word ná 'n volgehoue, langdurige deelgenootskap!

Vervolgens verskuif die aandag na 2 Kor 6:14-7:1.²⁹⁰ Hierdie gedeelte (veral vv14-16²⁹¹) fokus op 'n vermaning aan gelowiges om nie in dieselfde juk as

²⁹⁰ As gevolg van talle opvallende faktore, bv. die voorkoms van 6 *hapax legomena* in hierdie kort gedeelte, die dualistiese styl en sterk eksklusiwisme, is 'n hele debat ontketen oor die outeurskap van dié teksgedeelte. Martin (1986:193) maak geen keuse en meen dat argumente vir sowel die Pauliniese, as nie-Pauliniese outeurskap, eweveel gewig dra en dat daar hoogstens gesê kan word dat Paulus 'n sekere mate van beheer oor die gedeelte gehad het. Hoewel daar nie nou in detail op hierdie kwessie ingegaan kan word nie, wil dit tog na my mening lyk asof daar geen dwingende bewys is om te aanvaar dat die gedeelte nie-Paulinies is nie. Vir 'n goeie bespreking van die hele kwessie kan verder gekyk word na Grossouw (1951:203-206); Betz (1973:88-108); Schwarz (1993:355-372); Zeilinger (1993:71-80); Goulder (1994:47-57); Barnett (1997:338-341). Vgl. ook Fitzmyer (1961:271-280) wat 2 Kor 6:14-7:1 met Qumran geskifte vergelyk ten einde 'n duideliker uitspraak te lewer.

²⁹¹ Aangesien die κοινωνία-term grotendeels slegs op hierdie verse en nie in die eerste plek op die hele 6:14-7:1 betrekking het nie, sal daar hoofsaaklik net op vv14-16 gekonsentreer word. Talle werke het egter al reeds oor die afgelope jare hulle verskyning gemaak oor die hele gedeelte – vir verdere verwysing kan die volgende artikels gerus geraadpleeg word: Rensberger (1978:25-49) en Thrall (1977:132-148).

ongelowiges te trek nie: *Μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες ἀπίστοις* (v14a).²⁹² 'n Vermaning wat onmiddellik opgevolg word met nie minder nie as vyf retoriese vrae²⁹³ (waarby vyf gepaardgaande teenstellings ingesluit is), om sodoende aan die totale onmoontlikheid van *κοινωνία*²⁹⁴ met ongelowiges uitdrukking te gee.²⁹⁵

- v14b, *τίς γὰρ μετοχή δικαιοσύνη καὶ ἀνομία.*
- v14c, *ἢ τίς κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος;.*
- v15a, *τίς δὲ συμφώνησις Χριστοῦ πρὸς Βελιάρ.*
- v15b, *ἢ τίς μερὶς πιστῶ μετὰ ἀπίστου;.*
- v16a, *τίς δὲ συγκατάθεσις ναῶ θεοῦ μετὰ εἰδώλων;.*

Die tweede wat opval is die feit dat een van hierdie teenstellings (*φωτὶ πρὸς σκότος*, 6:14c) met die *κοινωνία*-term aangedui word. In ooreenstemming met Windisch meen Groenewald dat die ander vier terme wat gebruik word om aan

²⁹² Hierdie beeld is duidelik ontleen aan Dt 22:10-11, *כְּשׂוֹרֵי־וּבְחֹמֶר יִחַדּוּ: לֹא תִלְבַּשׁ שְׂעִמָּנוּ צִמָּר וּפְשָׁתִים יִחַדּוּ:* (vgl. ook Lv 19:19, *לֹא־תִקְרַשׁ בְּקִמְתֶּךָ לֹא־תִרְבִּיעַ כְּלָאִים שְׂדֵךְ לֹא־תִתְרַע כְּלָאִים וּבְגָד כְּלָאִים שְׂעִמָּנוּ לֹא יַעֲלֶה עֲלֶיךָ*, Lamprecht 1999:117; Thrall 1994:472-473; Wolff 1989a:149; Danker 1989:97-98; Derrett 1978:231-250; Furnish 1984:361; De Boer 1981:158).

²⁹³ Barnett (1997:345-346), Martin (1986:197-198) en Grosheide (1959:188) is korrek wanneer hulle beredeneer dat *γὰρ* by die eerste retoriese vraag, *τίς γὰρ μετοχή δικαιοσύνη καὶ ἀνομία* (v14b), nie net hiertoe beperk moet word nie. *Γὰρ* moet dus eintlik by elke retoriese vraag ingelees word, wat vervolgens bevestig dat die vermaning, *Μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες ἀπίστοις* (v14a), en al vyf die retoriese vrae (vv14b-16a) beslis met mekaar in verband staan.

²⁹⁴ Martin (1986:198) bevestig dat die gebruik van *κοινωνία* hier 'n sleutelwoord is.

²⁹⁵ Pop ([1953] 1980:204) bevestig dit wanneer hy sê dat Paulus met hierdie vermaning beklemtoon dat die Christen en ongelowige net so min bymekaar pas as wat wol en linne of os en esel bymekaar hoort.

die oorblywende teenstellings uitdrukking te gee eintlik hier as alternatiewe gebruiksmoontlikhede vir *κοινωνία* funksioneer: *μετοχή* (6:14a), *συμφώνησις* (6:15a), *μερίς* (6:15b) en *συγκατάθεσις* (6:16a). Hiermee sou inderdaad saamgestem kon word, veral wanneer in ag geneem word dat hierdie skerp onderskeid tussen gelowige en ongelowige sy diepste motivering vind in 'n teruggroep na die gelowiges as verbondsvolk: gelowiges mag nie met ongelowiges saamspan nie, juis omrede hulle in 'n verbondsgemeenskap met God deur Christus staan (vgl. ook Grosheide 1959:192). Dit blyk verder duidelik uit 6:16b en 18a: *ἔσομαι αὐτῶν θεὸς καὶ αὐτοὶ ἔσονται μου λαός...καὶ ἔσομαι ὑμῖν εἰς πατέρα καὶ ὑμεῖς ἔσεσθε μοι εἰς υἱοὺς καὶ θυγατέρας*.

Hiermee saam is dit duidelik dat ook die teenstellings saamgegroepeer kan word in twee groepe, waar die eerste groep, ingelei met *δικαιοσύνη*, nog die volgende vier terme bevat: *φῶς*, *Χριστός*, *πιστός* en *ναὸς θεοῦ*. Die tweede, teenstellende groep, ingelei deur *ἀνομία*, word ook met vier terme opgevolg: *σκότος*, *Βελιάρ*, *ἄπιστος* en *εἰδωλον*. Dit alles bevestig maar net, enersyds met soveel moontlik variasie en andersyds so intens moontlik: wanneer daar sprake is van 'n *κοινωνία*-dinamiek (*μετοχή*, *συμφώνησις*, *μερίς*, *συγκατάθεσις*) tussen God en dit wat God verteenwoordig (*δικαιοσύνη*, *φῶς*, *Χριστός*, *πιστός*, *ναὸς θεοῦ*), kan daar nooit terselfdertyd sprake wees van enige tipe *κοινωνία*-dinamiek met die bese en dit wat die bese verteenwoordig nie (*ἀνομία*, *σκότος*, *Βελιάρ*, *ἄπιστος*, *εἰδωλον*)!

Terwyl daar oor die opbou van 6:14-16, soos dit hierbo uiteengesit is, by feitlik al die kommentare eenstemmigheid bestaan, bestaan daar net soveel onsekerheid oor die praktiese implikasie van hierdie selfde gedeelte.²⁹⁶ Die meeste is naamlik van

²⁹⁶ Vgl. o.a. Best (1987:65); Barnett (1997:343-353); Thrall (1994:472-477); Wolff (1989a:150-151); Danker (1989:98-102); Martin (1986:190, 201-212).

mening dat die opbou daartoe bydra om te beklemtoon dat 'n definitiewe skeiding tussen gelowiges en ongelowiges gehandhaaf moet word.²⁹⁷ Tog word ook sterk klem daarop gelê dat hierdie *κοινωνία*-dinamiek nie van die gelowige 'n kloosterbestaan eis nie - anders gestel: dit gaan oor *skeiding*, nie *afskieding* nie. Hierdie skeiding het dus klaarblyklik eerder met etiese skeidingsimplikasies²⁹⁸ te make, as 'n fisiese weerhouding van kontak/afskieding met die heidene.

Word die sosio-historiese agtergrond weer eens in ag geneem, word die verskil tussen “skeiding” en “afskieding” ook hier bevestig. De Silva (2000:300)

²⁹⁷ Best (1987:66) stel dit só: ‘The whole structure of verses 14-16 with its skillful repetition serves to drive home the distance that should exist between Christians and pagans.’ Martin (1986:211) sê weer dat Paulus met sy vermaning net duskant 'n aansporing stop om die gelowiges tot algehele afsondering uit te nooi! *Vgl.* bv. ook die opskrifte wat sommige aan 6:14-7:1 in hulle kommentare toegeken het: ‘Be Separate’ (Best 1987:65); ‘A Call for Separation’ (Barnett 1997:337).

²⁹⁸ Barnett (1997:358) se poging om die etiese implikasies wat vir Paulus ter sprake is op te som sou naby kom aan 'n deursnit mening van die meeste kommentare. Barnett is naamlik van mening dat Paulus gelowiges vermaan om bv. nie in huwelike of besigheidsvennootskappe met ongelowiges te tree nie. Gelowiges mag beslis ook nie deel in ander godsdienste se kultiese rituele nie. Wat egter nou die dilemma veroorsaak, wys Barnett tereg uit, is dat Paulus self op ander plekke weer, soos in 1 Kor 5:9-10 (*Ἐγραψα ὑμῖν ἐν τῇ ἐπιστολῇ μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις, ¹⁰οὐ πάντως τοῖς πόρνοις τοῦ κόσμου τούτου ἢ τοῖς πλεονέκταις καὶ ἄρπαξιν ἢ εἰδωλολάτραις, ἐπεὶ ὀφείλετε ἄρα ἐκ τοῦ κόσμου ἐξελεῖν*) nie van gelowiges verwag om uit die wêreld te onttrek nie en in 1 Kor 7:12-14 gelowiges wat reeds in 'n huwelik met 'n ongelowige is aanmoedig om nie te skei nie: *Τοῖς δὲ λοιποῖς λέγω ἐγὼ οὐχ ὁ κύριος· εἴ τις ἀδελφὸς γυναῖκα ἔχει ἄπιστον καὶ αὕτη συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτοῦ, μὴ ἀφιέτω αὐτήν· ¹³καὶ γυνὴ εἴ τις ἔχει ἄνδρα ἄπιστον καὶ οὗτος συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτῆς, μὴ ἀφιέτω τὸν ἄνδρα. ¹⁴ἡγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικὶ καὶ ἡγίασται ἡ γυνὴ ἢ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ· ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτα ἐστίν, νῦν δὲ ἅγια ἐστίν.* Die praktiese implikasies van 6:14-7:1 bly dus maar ingewikkeld! (Krimmer 1987:154-156 wend ook 'n redelike poging aan om by die praktyk uit te kom.)

beklemtoon dat die klem op “skeiding” nooit die belang van die sending gestuit het nie. Die groep se grense was altyd *oop* genoeg om diegene deur te laat wat in die genade van God deur Jesus Christus wou deel, maar terselfdertyd altyd *hoog* genoeg om negatiewe invloede van die wêreld te keer. “Skeiding” het derhalwe inderdaad op etiese vlak gelê waar die Christelike reinheidskode²⁹⁹ eerder van die groep skeiding ten opsigte van ondeug gevra het as skeiding van die heidene, wat tog steeds as potensiële groepslede beskou moes word!

Miskien sou gesê kon word dat gelowiges steeds binne dieselfde wêreld as ongelowiges moet bestaan, maar dat daar, juis as gevolg van hierdie uitsonderlike *κοινωνία*-dinamiek, 'n ander gedragspatroon by hulle te vinde moet wees.³⁰⁰ Dog, 'n gedrag wat so radikaal anders is, as gevolg van hierdie spesifiek Christelike *κοινωνία*-dinamiek, dat dit aan die gelowiges as groep wel 'n eksklusiewe karakter verleen! Neem ons in ag wat Martin (1986:211) in sy poging tot praktiese toepassing genoem het, naamlik dat ‘spiritual ties...with the world’ geknip moet word, bevestig dit hierdie klem op “deel *met* die wêreld” eerder as

²⁹⁹ Hier is dit belangrik om saam met De Silva (2000:294) op te merk dat die Christelike kultuur nie die sentrale opdrag van die Torah, naamlik om heilig te wees soos God heilig is, ooit wou ignoreer of uitskuif nie (vgl. die LXX van Lv 11:44-45, ὅτι ἐγὼ εἰμι κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν, καὶ ἁγιασθήσεσθε καὶ ἅγιοι ἔσεσθε, ὅτι ἅγιός εἰμι ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν, καὶ οὐ μιανεῖτε τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἐν πᾶσιν τοῖς ἔρπετοῖς τοῖς κινουμένοις ἐπὶ τῆς γῆς, ὅτι ἐγὼ εἰμι κύριος ὁ ἀναγαγὼν ὑμᾶς ἐκ γῆς Αἰγύπτου εἶναι ὑμῶν θεός, καὶ ἔσεσθε ἅγιοι, ὅτι ἅγιός εἰμι ἐγὼ κύριος en 19:2, Λάλησον τῇ συναγωγῇ τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ καὶ ἐρεῖς πρὸς αὐτούς Ἄγιοι ἔσεσθε, ὅτι ἐγὼ ἅγιος, κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν). Navolging van Wie God is en wat Hy doen het steeds een van die kernwaarhede van die Christelike geloof gebly. Wat wel met betrekking tot die reinheidsbeginsels verander het is dat die proses om jouself apart te hou vir God (= heilig te wees), nou in die Christelike kultuur, gesien is as 'n etiese, eerder as 'n rituele proses soos in die Joodse kultuur (De Silva 2000:295).

³⁰⁰ Vgl. Pop ([1953] 1980:205): ‘Dit woord onderstreept het **verskil in ethos**, maar denkt niet aan een verschil in werkplaats’ [eie vetdruk].

“deel van die wêreld” as praktiese implikasie met 'n gepaardgaande eksklusiwisme.

Die voorkoms van *κοινωνία* in 2 Kor 8:4, *μετὰ πολλῆς παρακλήσεως δεόμενοι ἡμῶν τὴν χάριν καὶ τὴν κοινωνίαν τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους*³⁰¹, sluit nou aan by dié van Rm 15:26-27. Veral v27b, *εἰ γὰρ τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινωνήσαν τὰ ἔθνη, ὀφείλουσιν καὶ ἐν τοῖς σαρκικοῖς λειτουργῆσαι αὐτοῖς*, wat reeds bespreek is (vgl. bl. 113), is ter sake. Hoewel *κοινωνία* hier in 2 Korintiërs nie in die eerste plek met “kollekte” vertaal moet word nie, maar eerder met “(verlof tot) deelname”, gaan dit tog steeds, soos in die vergelykende Romeine teks hierbo, oor *κοινωνία* met die heiliges te Jerusalem wat spesifiek in die vorm van 'n kollekte gestalte vind (vgl. ook Groenewald 1932: 122-123).³⁰² Terwyl die *κοινωνία*-dinamiek soos in die pas besproke 2 Kor 6:14-18 (vgl. bl. 143-148) meer op die ethos van die gelowige aanspraak gemaak het, tref ons hier dus 'n ander faset van dieselfde dinamiek aan, naamlik die uitwerking daarvan op die gewoon materiële/stoflike vlak. Hier gaan *κοινωνία* daaroor om as gelowiges met mekaar dit te deel wat jy tot jou beskikking het. Die voorwerp wat gedeel word hoef natuurlik ook nie altyd bloot “kollekte” te wees nie – dit sal tog sekerlik moet wissel na gelang van die aard van die nood binne die ter sake *κοινωνία*-dinamiek (:240).

³⁰¹ *Τοὺς ἁγίους* dui hier, soos in die geval van Rm 15:26 se *τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ*, op die “armes onder die heiliges/gelowiges in Jerusalem” (Lamprecht 1999:136). Vgl. ook die bespreking hierbo by Rm 15:26 op bl. 112-115.

³⁰² Aangesien hierdie ondersoek nie wil fokus op die presiese aard van die “kollekte” en al die kwessies wat daarmee in verband staan nie, gaan daar nie nou verder hierop ingegaan word nie. Martin (1986:256-258) bied egter 'n goeie ekskursie oor die ‘Pauline Collection’ wat gerus vir verdere verwysing geraadpleeg kan word.

Grosheide (1959:226-227) lewer 'n belangrike bydrae wanneer hy aantoon dat 2 Kor 8:4 nie alleen die wyse gee waarop die *κοινωνία*-dinamiek tot uiting kom nie, maar dat ook die aard van hierdie *κοινωνία*-dinamiek bepaal word. Oortuigend toon Grosheide aan dat *τῆς διακονίας* as 'n genitief *explicativus* beskou moet word, wat dit dus aan sowel *χάρις* as *κοινωνία* verbind. Neem ons verder saam met Furnish (1984:401), Thrall (2000:525) en Barnett (1997:395) in ag dat die sinsnede, *τὴν χάριν καὶ τὴν κοινωνίαν*, eintlik 'n hendiadis met 'n epeksegetiese *καὶ* is, met ander woorde dat *χάρις* en *κοινωνία* van mekaar afhanklik is en die een nie sonder die ander geïnterpreteer kan word nie, lei dit tot 'n interessante sinskonstruksie. Nie alleen is *τῆς διακονίας* dus aan sowel *χάρις* as *κοινωνία* verbind nie, maar net so definitief is *χάρις* en *κοινωνία* ook aan mekaar gekoppel!

Nou dit impliseer veral twee dinge. Eerstens beklemtoon die eerste verbinding (*τῆς διακονίας* aan sowel *χάρις* as *κοινωνία*) dat die wyse waarop die Masedoniërs wil hê dat hulle *διακονία* tot uiting moet kom deur *κοινωνία*, as kollekte, moet wees, maar dat die aard van die *διακονία* die karakter van genade³⁰³ (*χάρις*) moet hê. In die tweede plek beklemtoon die koppeling tussen *χάρις* en *κοινωνία* dat daar 'n duidelike onderskeid gemaak word tussen blote humanitêre *διακονία* en, soos wat beslis hier in 2 Kor 8:4 ter sprake is, 'n *κοινωνία*-dinamiek wat se aard volledig bepaal word deur die gelowiges se verhouding tot God (vgl. ook Martin 1986:254).

³⁰³ Hoewel *χάρις* hier eintlik met iets soos “guns” of “voorreg” vertaal sou kon word, het Barnett (1997:395) reeds oortuigend aangetoon dat *χάρις* tog baie duidelik die “karakter van genade” aan die gelowiges se aksie wil toeken. Hiermee saam wil *χάρις*, wat hier gebruik word, ook die gedagte van *τὴν χάριν τοῦ θεοῦ* van 8:1 weer opneem en beklemtoon. Martin (1986:254) bevestig dit ook volmondig!

Dat hierdie ter sprake *κοινωνία*-dinamiek beslis bepaal is deur die gelowiges se Godsverhouding word duidelik onderstreep deur die onmiddellike konteks, naamlik dat hulle tot hierdie tipe hulpbetoon in staat is gewoon as gevolg van die genade wat hulle van God ontvang het: *Γνωρίζομεν δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὴν χάριν τοῦ θεοῦ τὴν δεδομένην ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Μακεδονίας* (8:1)! In Joubert (2000:201) se woorde: ‘...the active *χάρις* of God forms the key concept to explain the nature of God’s Presence within the Pauline communities, as well as the impact of his presence on the successful completion of the collection’ [Joubert se kursiefdruk].³⁰⁴ Die vergrote klem op die vrywillige karakter van hierdie hulpbetoon wil steeds verder die aandag daarop vestig dat hierdie gelowiges vanuit 'n ander bron, as die menslike, tot hierdie besondere hulpbetoon aangespoor is – vgl. die afsluiting van 8:3, *ἀνθαίρετος*,³⁰⁵ “uit eie beweging” (vgl. ook Krimmer 1987:172).³⁰⁶ Sonder hierdie Godsverhouding en daarom ook sonder die gepaardgaande *χάρις* sou die aard van die betrokke *κοινωνία*-dinamiek dus maar net een gewees het van diens wat een mens aan 'n

³⁰⁴ Ook Wolff (1989a:168) bevestig dit as hy aantoon dat hierdie *τὴν χάριν τοῦ θεοῦ* die krag agter die *κοινωνία*-aksie van die gelowiges is en dat die *κοινωνία* dus eintlik vanuit 'n ‘innerer Verbundenheit’ spruit. Vgl. ook verder Furnish (1984:401).

³⁰⁵ Die bywoord, *ἀνθαίρετος*, kom slegs hier en in v17 in die Nuwe Testament voor, wat nog meer die self-gekoose, vrywillige aard van die aksie beklemtoon.

³⁰⁶ Tereg wys Thrall (2000:524-525) daarop dat die klem op eie motivering hiperbolies moet wees, aangesien Paulus, of ten minste een van sy medewerkers, die gelowiges tog van die behoefte moes ingelig het. Steeds neem dit egter nie die feit van die vrywillige karakter van die hulpbetoon weg, of skaal dit af nie, aangesien die amper oordrewe klem op die “volledig”, vrywillige aard juis ten doel het om die leser se oog te draai na 'n ander motiveringsbron, naamlik God en die gelowiges se verhouding met Hom! Dat God ten diepste die motivering gegee het en derhalwe by die gelowiges 'n “volledig”, vrywillige aksie ontlok het, word bevestig deur v5b: *ἀλλὰ ἐαυτοὺς ἔδωκαν πρῶτον τῷ κυρίῳ καὶ ἡμῖν διὰ θελήματος θεοῦ*.

ander lewer³⁰⁷ en sou ons dus selfs sover kon gaan as om te sê dat dit dan eintlik geen *κοινωνία* meer in die ware sin van die woord sou wees nie!

Inderdaad sou ons saam met Joubert (2000:174) kon sê dat die Macedoniërs in die wyse waarop hulle hierdie “kollekte” hanteer het inderdaad ‘*everything according to the book*’ gedoen het! Bewus van die genade wat hulle van Christus³⁰⁸ en God³⁰⁹ ontvang het, asook die genadegawes wat hulle van Paulus en die Jerusalemse gemeente ontvang het, besef hulle dat hulle tot beide God en Paulus (en die Jerusalemse gemeente), as weldoeners 'n wederkerige³¹⁰ optrede verskuldig is.³¹¹ Daarom dan ook die positiewe reaksie in die bydrae tot die nood van die armes in die Jerusalemse gemeente. Sodoende dra hulle by tot verligting van die nood, maar gee hulle (soos verwag) ook terselfdertyd eer aan hulle weldoeners, naamlik Paulus en God. Steeds is dit egter nie al wat hulle doen nie. Juis omrede hulle so sterk onder die indruk is van die oorfloed van die genade

³⁰⁷ Martin (1986:254) sluit by hierdie argument aan as hy net in ander woorde sê: ‘*κοινωνία* is not only a sharing or gaining of fellowship with others, but it conveys rather the idea of participation in the objective reality, the religious good.’ (vgl. ook verder Thrall 2000:525).

³⁰⁸ Vgl. bv. 2 Kor 8:9, *γινώσκετε γὰρ τὴν χάριν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι δι’ ὑμᾶς ἐπτώχευσεν πλούσιος ὢν, ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχεία πλουτήσητε.*

³⁰⁹ Vgl. bv. 2 Kor 9:10-11, *ὁ δὲ ἐπιχορηγῶν σπόρον τῷ σπεύροντι καὶ ἄρτον εἰς βρώσιν χορηγήσει καὶ πληθυνεῖ τὸν σπόρον ὑμῶν καὶ αὐξήσει τὰ γενήματα τῆς δικαιοσύνης ὑμῶν. ἐν παντὶ πλουτιζόμενοι εἰς πᾶσαν ἀπλότητα, ἥτις κατεργάζεται δι’ ἡμῶν εὐχαριστίαν τῷ θεῷ.*

³¹⁰ Vgl. die meer volledige bespreking oor die beginsel van “wederkerigheid” in die Grieks-Romeinse samelewing soos op bl. 114-116.

³¹¹ Vgl. ook verder De Silva (2000:154).

wat hulle ontvang het gee hulle ook bo hulle vermoë,³¹² waardeur hulle nie alleen sigbare bewys van hulle dankbaarheid lewer nie, maar ook uitdrukking gee aan 'n vrywillige element in hulle wederkerige optrede – iets wat nie normaalweg deel was van die beginsel van wederkerigheid in die antieke samelewing nie (*vgl.* ook Joubert 2000:201).³¹³

Ook 2 Kor 9:13 (*διὰ τῆς δοκιμῆς τῆς διακονίας ταύτης δοξάζοντες τὸν θεὸν ἐπὶ τῇ ὑποταγῇ τῆς ὁμολογίας ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ καὶ ἀπλότητι τῆς κοινωνίας εἰς αὐτοὺς καὶ εἰς πάντας*) vind by die strekking van bogenoemde tekste aansluiting. In hierdie teks word meegedeel hoe die

³¹² Dit is inderdaad as prysenswaardige wederkerige optrede beskou, wanneer jou eie armoede jou nie verhoed het om positief te reageer op dit wat jy van 'n weldoener ontvang het nie, soos o.a. blyk uit die volgende aanhaling uit Seneca *Ben* 1.7.1: ‘Sometimes we feel under greater obligations to one who has given small gifts out of a great heart, who “by his spirit matched the gift of kings”, who bestowed his little, but gave it gladly, who beholding my poverty forgot his own.’ De Silva (2000:152) wys ook in aansluiting hierby op die opvallende ooreenkomste tussen Jesus se uitspraak oor die arm weduwee se klein offergawe, teenoor dié van die rykes, in Lk 21:3-4 (*καὶ εἶπεν· ἀληθῶς λέγω ὑμῖν ὅτι ἡ χήρα αὕτη ἢ πτωχὴ πλεον πάντων ἔβαλεν· πάντες γὰρ οὗτοι ἐκ τοῦ περισσεύοντος αὐτοῖς ἔβαλον εἰς τὰ δῶρα, αὕτη δὲ ἐκ τοῦ ὑστερήματος αὐτῆς πάντα τὸν βίον ὃν εἶχεν ἔβαλεν*) en Seneca (*Ben* 3.8.2) se evaluasie van gawes gemaak deur onderskeidelik 'n ryke en 'n arme: ‘A gift has been made by someone of a large sum of money, but the giver was rich, he was not likely to feel the sacrifice; the same gift was made by another, but the giver was likely to lose the whole of his patrimony. The sum given is the same, but the benefit is not the same’.

³¹³ Joubert (2000:173-175) toon verder aan hoe Paulus hierdie prysenswaardige voorbeeld van die Macedoniese gemeente, binne die konteks van die “agnostiese mentaliteit” van die destydse samelewing, gebruik om die Korinte gemeente aan te spoor om dieselfde (en eintlik beter) te doen. Juis as gevolg van hierdie voorbeeld, sou hulle die risiko loop om hulle integriteit binne die antieke kerk te verloor, indien hulle nie voluit aan die kollekte sou deelneem nie!

gelowiges in Jerusalem³¹⁴ God verheerlik omrede die diens van die Korintiërs vir hulle bewys gelewer het (*διὰ τῆς δοκιμῆς τῆς διακονίας*) van veral twee groot geloofskwessies.

In die eerste plek het die Korinte gemeente deur hulle belydenis van die Evangelie van Christus gewys dat hulle gehoorsaam is (*ἐπὶ τῇ ὑποταγῇ τῆς ὁμολογίας ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ*).³¹⁵ Die vraag is egter nou tot wie hierdie gehoorsaamheid gerig is? Barnett (1997:446) gee na my mening die beste verklaring as hy dit as volg uiteensit: Die Korinte gemeente het in hulle ontmoeting met die Evangelie van Christus tot belydenis³¹⁶ van hierdie Christus gekom en sodoende aan Hom gehoorsaam geword. Die belydenis is dus beslis ten diepste tot Christus gerig.³¹⁷

³¹⁴ Hoewel die detail vir die doel van hierdie ondersoek nie belangrik is nie, is dit tog nodig om op te merk dat die kommentare aansienlik verdeeld is oor wie die onderwerp van *δοξάζουτες* moet wees. Dit wil egter voorkom asof Thrall (2000:588) en Furnish (1984:440) oortuigend genoeg aangetoon het dat die “ontvangers van die kollekte” as onderwerp aanvaar kan word. Barnett (1997:445) en Lamprecht (1999:148) skaar hulle weer byvoorbeeld aan die ander kant en meen dat die Korinte gemeente self die onderwerp moet wees.

³¹⁵ Vgl. Thrall (2000:589); Wolff (1989a:188); Danker (1989:145); Best (1987:87).

³¹⁶ Dit is beslis belangrik om saam met Grosheide (1959:263) raak te sien dat daar op hierdie stadium nog geen duidelik geformuleerde geloofsbelydenis bestaan het nie (in elk geval nie in uitgebreide formaat soos ons dit vandag ken nie). Tog is hierdie feit eintlik tot voordeel van die ter sake argument, aangesien dit die nodigheid daarvan beklemtoon dat daar 'n behoefte onder gelowiges bestaan het om aan hulle *ὁμολογία* nie net in woorde nie, maar veral ook met die Christelike daad (*κοινωνία* “kollekte”) uiting te gee. 'n Behoefte wat die *κοινωνία*-dinamiek dus weer eens binne die kader van die geloofsfeer plaas.

³¹⁷ Vgl. ook Danker (1989:146) en Furnish (1984:445).

Die vraag ontstaan egter nou na hoe die Jerusalemse gemeente dit kon agterkom van hierdie Korinte gemeente, so ver verwyder van hulle? Inderdaad help Joubert se redenasie oor die beginsel van wederkerigheid (vgl. bl. 114-116) weer eens om klarigheid te bring. Volgens hierdie beginsel sou die Jerusalemse gemeente in die kollekte eintlik nie veel meer kon raaksien as bloot 'n eerbare handhawing van 'n samelewingsbeginsel en sou hulle moeilik uit hierdie daad van die heiden gemeentes veel meer kon aflei. Hou ons dit dus in gedagte en merk ons die volgende op, naamlik dat hierdie kollekte 'n ander aard, een van eenvoud/onselfsugtigheid,³¹⁸ gehad het – dan begin dit heeltemal sin maak dat die Jerusalem se gemeente as't ware gedwing is om dieper te kyk. Hulle sou, ook in ag genome Paulus se sendingbetrokkenheid by die heiden gemeentes, inderdaad nou tot die gevolgtrekking kon kom dat hierdie gewoon sosio-historiese wederkerigheidsbeginsel nou binne die kader van 'n geloofsoortuiging gefunksioneer het en dan wel geloof in dieselfde Christus as wat hulle dien!³¹⁹ Hiervolgens was die heiden gemeentes se “kollekte” dus nie net maar net 'n daad van wederkerige dankbaarheid teenoor die Jerusalemse gemeente nie, maar beslis ook 'n poging om eer te bring (“gehoorsaam te wees”) aan die goddelike Weldoener, deur ook op sy oorfloedige guns³²⁰ te reageer (De Silva 2000:154). Dit is dan nou ook verder duidelik dat die gemeente se “gehoorsaamheid” in geen

³¹⁸ Die genitief-verbinding met *κοινωνία*, naamlik *ἀπλότητι τῆς κοινωνίας*, dui daarop dat *κοινωνία* as deling, by wyse van “kollekte” aan mede-gelowiges, hier as 'n daad van “eenvoud”, met ander woorde van “onselfsugtigheid”, beskou is (Groenewald 1932:123-124; Krimmer 1987:193). Dit onderstreep uiteraard weer eens die “vrywillige” aard van hierdie *κοινωνία* soos dit ook reeds in die bespreking van Rm 15:26-27 na vore gekom het (vgl. bl. 112-115).

³¹⁹ Vgl. hier Betz (1985:122) se opmerking: ‘The very existence of the donation provides concrete evidence of divine benevolence in this particular instance.’

³²⁰ Vgl. verder bl. 80-81 vir 'n vollediger bespreking van God, as Weldoener, se guns aan die heiden gemeentes.

opsig in stryd is met Paulus se vorige (2 Kor 8:4) pertinente kombinasie tussen *χάρις* en *κοινωνία* nie (vgl. ook Martin 1986:294). Weer eens kan ons bevestig: dit bly 'n *κοινωνία*-dinamiek wat, in hierdie geval, gefunksioneer het vanuit die beginsel van wederkerigheid, maar wat tog ook duidelik geherinterpreteer is deur die gelowiges se verhouding tot Hom!

In die tweede plek het die eenvoudige/onselfsugtige wyse waarop die Korinte gemeente hulle kollekte gedeel het, volgens ons teks nie alleen bewys gelewer van hulle diens aan mede-gelowiges in Jerusalem (*εἰς αὐτοὺς*) nie, maar ook aan mede-gelowiges elders (*καὶ εἰς πάντα*).³²¹ Om egter letterlik op hierdie spesifieke wyse *κοινωνία* met alle ander mede-gelowiges te hê is uiteraard onmoontlik. Derhalwe is Groenewald (1932:124) in ooreenstemming met Lietzmann korrek wanneer hulle aantoon dat hierdie *κοινωνία* (as “kollekte”) nie alleen 'n spesiale tasbare bewys van hulle gehoorsaamheid aan Christus is nie. Dit is inderdaad ook 'n bewys van bande wat op verhoudingsvlak bestaan.³²² Terwyl sommige kommentare dus verkies om *κοινωνία* slegs eensydig as deel in die aksie van die “kollekte”³²³ te beskou en andere die *κοινωνία* weer net as 'n teken van opregte solidariteit met die gelowiges (in Jerusalem en elders)³²⁴ wil sien, sou ek eerder met Barnett (1997:446) en Wolff (1989a:188-189)³²⁵ wou

³²¹ Vgl. Thrall (2000:590); Wolff (1989a:188); Danker (1989:145).

³²² Vgl. ook Barnett (1997:446): ‘Such “sharing”...implies commonality of an entity and the existence of bonds of relationship.’

³²³ Vgl. o.a. Martin (1986:294).

³²⁴ Vgl. o.a. Thrall (2000:590-592). Krimmer (1987:193-194) neig ook meer na hierdie kant toe, hoewel hy nie duidelik standpunt inneem nie.

³²⁵ Vgl. ook Danker (1989:145-146) - hoewel hy homself nie so duidelik ten gunste van 'n kombinasie uitdruk nie, is dit tog wat hy doen.

gepaard gaan wat aan beide moontlikhede erkenning gee. 'n Mens sou dus kon sê dat die *κοινωνία* hier eintlik op twee vlakke funksioneer: enersyds met betrekking tot deel in die tasbare “kollekte”, maar andersyds het dit ook betrekking op “onsigbare” bande wat 'n deelgenootskap in die eerste plek met Christus (belydenis en gehoorsaamheid), maar dan ook deelgenootskap met mekaar (Korinte gemeente), mede-gelowiges in Jerusalem en selfs elders impliseer. Anders gestel: die beginsel van wederkerigheid is nie alleen op 'n sosiologiese vlak erken nie, maar is nou ook ingetrek in die *κοινωνία*-ruimte om daar ook op geloofsvlak te funksioneer en gelowiges aan te spoor om mekaar oor en weer te help!

Ten slotte: beslis sou die Joods-Christelike gemeente in Jerusalem, op grond van bogenoemde *κοινωνία*-dinamiek in die Korinte gemeente, dié heidens-Christelike gemeente nou kon beskou as 'n groep gelowiges met 'n ‘...waarachtig-christeljk leven’ (Pop [1953] 1980:273). Inderdaad is dit slegs 'n *κοινωνία*-dinamika wat binne 'n *κοινωνία*-ruimte, gedefinieer deur 'n gedeelde Godsrealiteit, funksioneer wat so 'n sterk getuieniskarakter kan uitoefen! Sonder hierdie baie spesifieke aard van die *κοινωνία*-dinamiek sou die kollekte beslis nie so 'n sterk getuienis oor die Korinte gelowiges se lewe aan die Joods-Christelike gemeente kon lewer nie!

Met betrekking tot die *κοινωνία*-dinamiek soos dit in 2 Kor 8:23-24 (*εἴτε ὑπὲρ Τίτου, κοινωνὸς ἐμὸς καὶ εἰς ὑμᾶς συνεργός· εἴτε ἀδελφοὶ ἡμῶν, ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν, δόξα Χριστοῦ. τὴν οὖν ἔνδειξιν τῆς ἀγάπης ὑμῶν καὶ ἡμῶν καυχήσεως ὑπὲρ ὑμῶν εἰς αὐτοὺς ἐνδεικνύμενοι εἰς πρόσωπον τῶν ἐκκλησιῶν.*) voorkom, moet daar by veral twee gedagtes stilgestaan word.

Terwyl v23 die spesifieke posisies wat die ter sake leiers in die gemeente beklee uitlig,³²⁶ gaan v24 weer oor die aard van die hulp wat hierdie leiers toekom.

Paulus kwalifiseer in v23 Titus se posisie in die Korinte gemeente op twee maniere. Eerstens word Titus as sy *κοινωνός* aan die gemeente voorgestel. Wat opmerklik is, is dat Paulus waarskynlik spesifiek *κοινωνός* kies om Titus se verhouding tot hom te beskryf, aangesien dit nie oor 'n beroep om broodwinning gaan nie, maar wel oor 'n spesifieke plek wat hy inneem met die pertinente doel van diens tot die Evangelieboodskap (De Boor 1981:187; Groenewald 1932:121). Tog sou hierdie menings ietwat meer verfyn kon word, deurdat Paulus waarskynlik ook met die pertinente gebruik van *ἐμὸς* saam met *κοινωνός* wil sê dat Titus *volledig, saam met hom wat Paulus is*, deel in die taak om die Evangelie te verkondig (Barnett 1997:426; Martin 1986:277; Ollrog 1979:77). In die tweede plek word Titus se posisie ook as *συνεργός*, mede-werker, gekwalifiseer (Barnett 1997:426). Waar *κοινωνός* Titus se posisie ten opsigte van Paulus duidelik gemaak het, word *συνεργός* gebruik om sy plek ten opsigte van die Korinte gemeente te definieer (Betz 1985:80; De Boor 1981:187; Thrall 2000:553). Hieruit volg dat die gebruik van *κοινωνός* 'n baie meer persoonlike karakter het as *συνεργός*, wat gewoon maar net Titus se plek ten opsigte van die groter groep (gemeente)³²⁷ uitklaar. Deur spesifiek die *κοινωνός*-term te gebruik

³²⁶ Interessant genoeg het die einste v23 al heelwat geleerdes in die verlede laat worstel om by 'n duidelike definisie van hierdie spesifieke posisies, naamlik die van *κοινωνός*, *συνεργός* en *ἀπόστολος*, uit te kom (Betz 1985:78).

³²⁷ Tog is *συνεργός* steeds 'n fyner definiëring van Titus se posisie as wat Paulus kon gebruik. Hy gebruik byvoorbeeld net hierna *ἀπόστολοι* om die ander broers se posisies te kwalifiseer – 'n term wat nie net op een gemeente (*συνεργός*) betrekking het nie, maar sommeer op 'n paar! Die meeste kommentare (vgl. o.a. Klauck 1986:71; Martin 1986:277-278; De Boor 1981:187; Betz 1985:80-81; Furnish 1984:425) is dit eens dat Paulus *ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν* hier nie as die enger *ἀπόστολος*-term, wat op die oorspronklike ooggetuies van die opgestane Here dui, gebruik nie, maar dit wel in 'n wyer sin gebruik as 'n aanduiding vir “afgevaardigdes van verskillende

word veel groter klem op 'n meer intieme tipe assosiasie gelê wat 'n persoonlike verhouding definieer (Wolff 1989a:179; Martin 1986:277). Derhalwe verleen die *κοινωνός*-kwalifikasie ook veel meer gesag aan Titus as die *συνεργός*-term.³²⁸

Nadat Paulus diegene wat in diens van die Evangelie, die Korinte gemeente en ander gemeentes staan se gesagsposisies uitgeklaar het, gaan hy voort om op grond van hierdie deeglike aanbeveling van hulle in 8:24 die Korinte gemeente aan te spoor om hierdie leiers op die regte wyse te ontvang. Die erns van hierdie aansporing/versoek van Paulus aan die gemeente word bevestig deur die gebruik van 'n *figura etymologica*, wat só gebruik slegs hier in die Nuwe Testament voorkom, naamlik *τὴν ἔνδειξιν...ἐνδεικνύμενοι*, of letterlik vertaal: “die bewys...om te bewys” (Betz 1985:83, 85; vgl. ook Danker 1989:134; Furnish 1984:425). Verder meen Paulus dat wanneer die gemeente hierdie manne op die regte wyse sou ontvang, sal dit enersyds hulle liefde vir hierdie leiers bewys (*τὴν οὖν ἔνδειξιν τῆς ἀγάπης ὑμῶν*) en andersyds sal dit weer bewys dat die leiers met reg op die Korinte gemeente kan trots wees (*καὶ ἡμῶν καυχήσεως ὑπὲρ*

gemeentes”. Daarom ook geen wonder dat Paulus enersyds nie hulle name noem nie, maar bloot na hulle verwys as *ἀδελφοὶ* en andersyds ook nie *ἐμός* (eerste persoon enkelvoud) soos by *κοινωνός* gebruik nie, maar wel *ἡμῶν* (eerste persoon meervoud) – dus 'n meer algemene tipe kwalifikasie wat veel groter “afstand” impliseer as die *nouer* kontak wat deur *συνεργός* uitgebeeld word en die intiemer kontak wat *κοινωνός* vergestalt. Baie beslis gebruik Paulus dus die kombinasie van *κοινωνός* en *συνεργός* om aan 'n spesiale verhoudingsband tussen homself, Titus en die gemeente uitdrukking te gee. Vir verdere verwysing oor die verskillende maniere waarop die *ἀπόστολος*-term gebruik kan word, kan die ekskursie van Betz (1979:74-75) oor dié term geraadpleeg word. Thrall (2000:557) bied weer 'n deeglike ekskursie oor die voorkoms van *ἀδελφοὶ*.

³²⁸ Vgl. Betz 1985:80: ‘This title [*κοινωνός ἐμός*] designates Titus as Paul’s apostolic representative.’

ὑμῶν εἰς αὐτοὺς ἐνδεικνύμενοι) (Thrall 2000:556).³²⁹ Deur die leiers so te behandel, erken hulle nie alleen die posisie wat hulle beklee nie, maar erken hulle by implikasie ook die besondere band wat die leiers enersyds met Paulus het, maar andersyds ook met hulle as gemeentelede. Op hierdie wyse word hulle dus nie alleen ingetrek in die *κοινωνία*-dinamiek nie, maar word dit selfs sigbaar vir ander gemeentes!

In die laaste plek moet by 2 Kor 13:13³³⁰ stilgestaan word: *Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν* - 'n besondere trinitariese seënbede, waar spesifiek melding gemaak word van *ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος*. Dit is duidelik dat daar in die interpretasie van *ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος* veral twee rigtings is wat deur kommentare ingeslaan word.

In die eerste plek is daar die moontlikheid om die genitief as 'n subjektiewe genitief te beskou, wat dan sou dui op 'n *κοινωνία* wat tussen gelowiges onderling geskep word deur die Heilige Gees en hulle derhalwe aan mekaar bind.³³¹ Diegene wat hierdie mening huldig vind dit 'n logiese verklaring veral gesien teen die feit dat sowel *ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* as *ἡ ἀγάπη*

³²⁹ Vgl. ook Lamprecht (1999:140); Barnett (1997:427); Wolff (1989a:179); Danker (1989:134); Krimmer (1987:184); Best (1987:83); Martin (1986:279); Betz (1985:85); Furnish (1984:425); De Boer (1981:188).

³³⁰ Dit is nodig om saam met Pop ([1953] 1980:400) en Grosheide (1959:383-384) raak te sien dat daar geen ander Nuwe-Testamentiese brief is wat die seëngroet so volledig en ryk aan inhoud bevat nie: alles wat God vir sy gemeente is word as't ware hierdeur omvat! Daarom dan tog ook sinvol dat die voorkoms van die *κοινωνία*-term in dié gedeelte aandag verdien.

³³¹ Vgl. o.a. Danker (1989:213).

τοῦ θεοῦ sonder twyfel subjektiewe genitiewe is.³³² Verder pas dit ook tog duidelik by die onmiddellike konteks van 13:11-13 waar dit gaan oor die beroep op die Korinte gemeente tot vrede en harmonie (vgl. vv11b-12a, τὸ αὐτὸ φρονεῖτε, εἰρηνεύετε, καὶ ὁ θεὸς τῆς ἀγάπης καὶ εἰρήνης ἔσται μεθ' ὑμῶν. Ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν ἀγίῳ φιλήματι...).

Tweedens kan die genitief as 'n objektiewe genitief beskou word.³³³ Dan sou dit gaan oor *κοινωνία* in die Heilige Gees as Persoon. Hierdie keuse word grotendeels gebaseer op grond van ander soortgelyke voorkomste by Paulus waar *κοινωνία* die betekenis van “deelname in” het (vgl. ook George 1953:75-77).³³⁴ Dikwels word hierdie keuse ook verder gemotiveer deur te argumenteer dat “deelname in die Heilige Gees” beter pas saam met die frase, *μετὰ πάντων ὑμῶν*, as “deelgenootskap soos gegee deur die Heilige Gees” (Wolff 1989a:269). Die meeste kommentare redeneer egter oortuigend dat laasgenoemde argument nie werklik voete het om op te staan nie (Martin 1986:505; Campbell 1932:378, 379). Sou hierdie moontlikheid van 'n objektiewe genitief egter aanvaar word waarsku Groenewald (1932:126) tereg dat dit 'n oorvereenvoudiging sou wees om hier gewoon aan 'n tipe “kameraadskap” te dink wat nou tussen gelowige en Gees ter sprake is. Veel eerder gaan dit oor die Heilige Gees se voortsetting van die Vader en Seun se werk deur die deelgenootskap wat die Gees met die gemeente

³³² Vgl. o.a. Thrall (2000:917); Lamprecht (1999:228); Martin (1986:504) – almal bevestig dat eersgenoemde twee genitiewe beide subjektief is.

³³³ Vgl. o.a. Thrall (2000:919); Lamprecht (1999:228); Wolff (1989a:269); Hauck (1965:807); Furnish (1984:584); Seesemann (1933:62-73); De Boer (1981:258).

³³⁴ Vgl. o.a. 1 Kor 1:9, ...εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν (nadere bespreking op bl. 120-124); 1 Kor 10:16, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν (nadere bespreking op bl. 125-127) en Flm 6, ἡ κοινωνία...Χριστόν (nadere bespreking op bl. 198-202).

het. Ook Grosheide (1959:384) verkies om dié diepsinnige betekenis aan *ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος* te verleen. Soos hy dit tereg omskryf: alles het tog begin by God se liefde (*ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ*), wat as bron van die verlossing, agter die genade van die Here Jesus Christus (*Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*), staan – 'n duidelike proses van goddelike voortsetting³³⁵ wat in *κοινωνία* met die *Πνεῦμα* kulmineer!

Juis omrede beide moontlikhede tog deeglik begrond is, bly dit moeilik om 'n keuse uit te oefen. Ek sou my egter graag wou skaar by Martin (1986:505-506) se mening, hoewel ook hy al onder kritiek deurgeloop het (*vgl.* Thrall 2000:919). In guns van die moontlikheid as subjektiewe genitief sou dit enersyds feitlik onverklaarbaar wees hoekom Paulus na die eerste twee subjektiewe genitiewe ewe skielik na 'n objektief sou oorslaan en andersyds sou dit ook sekerlik vir die Korinte gemeente, gegewe die konteks, heeltemal voor-die-hand-liggend wees om dit as subjektiewe genitief te aanvaar. Dié moontlikheid dra dus baie gewig. Tog, vir Paulus om die moontlikheid van “deelgenootskap in die Heilige Gees” heeltemal oor te sien is bykans net so ondenkbaar! Na alles is een saak duidelik: beide moontlikhede kan deeglik gemotiveer word en dit sou uiters moeilik wees om te sê dat óf die een óf die ander die meeste gewig dra. Verder: dit is eintlik onmoontlik om nie in hierdie geval óf die subjektiewe óf die objektiewe (afhangende die keuse wat uitgeoefen word) as 'n indirekte implikasie van die ander te beskou nie. Indien alle gelowiges “deelgenootskap het in die Heilige Gees” (objektiewe genitief) – is deelgenootskap met mekaar nie dan maar 'n indirekte implikasie hiervan nie? Indien die Heilige Gees aan die ander kant

³³⁵ Barnett (1997:618) verstaan die plek van *ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος* ook in so 'n heilsproses.

“deelgenootskap onder gelowiges bewerk” – is deelgenootskap met die Heilige Gees nie tog 'n indirekte implikasie nie?³³⁶

Dus, saam met Martin (1986:505) sou ons, nie noodwendig vir beide³³⁷ nie, (hoewel dit is hoe Thrall [2000:919] vir Martin verstaan), maar vir enige van die twee moontlikhede kon kies. Dit beteken: sou ons *ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος* as objektiewe genitief vertaal, is die subjektiewe betekenis implisiet en sou dit as subjektiewe genitief vertaal word, is die objektief implisiet!

F.3.1 Κοινωνία-dinamiek binne 2 Korintiërs

Die eerste element van die *κοινωνία*-dinamiek wat hier genoem kan word is Paulus se klem daarop dat, net soos wat gelowiges deel in dieselfde lyding as wat hy het, net so sal hulle ook deel in dieselfde troos as wat hy in Christus deelagtig is. Hier is egter ook 'n ander belangrike punt wat ter sprake gekom het, naamlik dat die leiers van die geloofsgemeenskap (soos Paulus) ook bemiddelaarsfunksies kan vervul in dié sin dat hulle aan gelowiges 'n voorbeeld kan stel. Hulle kan mekaar byvoorbeeld daartoe aanspoor om nie weg te skram van lyding ter wille van

³³⁶ Tientalle tekste beklemtoon tog die beginsel dat dit een en dieselfde Heilige Gees is wat in alle gelowiges werk. *Vgl.* onder andere die volgende, spesifiek Pauliniese tekste, soos 1 Kor 12:11 (*πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα διαιροῦν ἰδίᾳ ἐκάστῳ καθὼς βούλεται*) en 12:13 (*καὶ γὰρ ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες ἐν πνεύματι ἐποτίσθημεν*), asook Ef 2:18 (*ὅτι δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφότεροι ἐν ἑνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα*) en 4:4 (*Ἐν σῶμα καὶ ἐν πνεύματι, καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν*).

³³⁷ *Vgl.* o.a. Barnett (1997:619); McDermott (1975a:64-77; 1975b:219-233); Best (1987:137).

Christus nie, maar eerder, soos hulle, in deelgenootskap daarmee te tree, sodat die goddelike genade van deelgenootskap met die troos in Christus ook vir hulle as gelowiges beskore kan wees! Die deelgenootskap met Christus, ten spyte van lyding, duur dan ook juis voort omrede dit enersyds aangevuur word deur hierdie hoop op deelgenootskap in die troos van Christus, maar andersyds ook gewoon omrede die dankbaarheid, wat nou uitgelééf moet word, eenvoudig alle tydelike swaarkry oorskry gegewe dit wat rééds in Christus ontvang is!³³⁸

Vervolgens het Paulus tot groot uiterstes gegaan om op grond van die gelowiges se verbintenis met die Verbondsgod, hulle daarop te wys dat *κοινωνία* met ongelowiges glad nie moontlik is nie. Hoewel dit nie volgens Paulus 'n kloosterbestaan van die gelowige eis nie, vra dit baie beslis 'n radikale, Christelik-gerigte gedragspatroon!³³⁹

Die volgende faset van die *κοινωνία*-dinamiek hak weer aan by die kollekte, waarvan daar ook in die bespreking by Romeine melding gemaak is. Weer word beklemtoon dat *κοινωνία* ook 'n uitwerking op gewoon materiële/stoflike vlak kan hê. Verder, hoewel hierdie *κοινωνία* uiting vind binne die wederkerigheidsbeginsel van die destydse samelewing, hou Paulus ook deeglik rekening met God as Deelgenoot in hierdie *κοινωνία*-dinamiek. Dit bring naamlik mee dat die gelowiges wel tot die wederkerige daad toetree, maar nou so sterk onder die indruk is van die genade wat hulle van hulle Weldoener ontvang het, dat hulle wederkerige daad (*κοινωνία*/kollekte) deur dankbaarheid en selfs 'n vrywillige toetrede gekleur word. Deur hierdie herinterpretasie in die lig van die Godsrealiteit word hierdie uitset van die *κοινωνία*-dinamiek uiteraard ook

³³⁸ Vgl. die bespreking soos by 2 Kor 1:7 op bl. 138-143.

³³⁹ Vgl. die bespreking soos by 2 Kor 6:14-7:1 op bl. 143-148.

afgeskei van ander soortgelyke wederkerige dade en val dit nou in 'n kategorie van hulle eie, getrou aan die *κοινωνία*-ruimte wat binne die Godsfeer funksioneer. Op hierdie wyse openbaar die *κοινωνία*-dinamiek uiteraard ook 'n sterk getuiskarakter!³⁴⁰

Die volgende element van die *κοινωνία*-dinamiek, soos ons dit in 2 Korintiërs vind, hou volledig verband met die voorafgaande argument. Wat egter nou spesifiek toegevoeg word, is dat die dade van die gelowige so sterk deur die gedeelde Godsrealiteit in die *κοινωνία*-ruimte gedefinieer word dat dit telkens duidelik terug reflekteer na hulle deelgenootskap met God. Sodoende dien hulle dade eintlik as bewys van hulle nuwe identiteit.³⁴¹

Die volgende faset van die *κοινωνία*-dinamiek wat Paulus uitlig het spesifiek met die optrede van gelowiges teenoor hulle leiers te make. Eerstens maak Paulus gebruik van die *κοινων*-woordgroep om dit duidelik te maak het dat hy en Titus volledig, saam met mekaar, deelgenote is in die verkondiging van die Evangelie en derhalwe 'n sleutelrol in die *κοινωνία*-ruimte vervul. Vervolgens maak hy dan aanspraak op die gelowiges om Titus dienooreenkomstig te hanteer en liefde aan hom te betoon, sodat hulle hulleself eervol kan handhaaf – ook teenoor ander gemeentes (vir wie Paulus alreeds vertel het dat hulle 'n gemeente is wat wel korrek optree!).³⁴²

Die laaste element met betrekking tot die *κοινωνία*-dinamiek wat in 2 Korintiërs na vore kom is uiters belangrik, aangesien dit van die min kere is wat die *κοινωνία*-

³⁴⁰ Vgl. die bespreking soos by 2 Kor 8:4 op bl. 148-152.

³⁴¹ Vgl. die bespreking soos by 2 Kor 9:13 op bl. 152-156.

³⁴² Vgl. die bespreking soos by 2 Kor 8:23-24 op bl. 156-159.

term saam met die Heilige Gees gebruik word. Ons het aangetoon dat hierdie *κοινωνία* 'n deelgenootskap in die Heilige Gees veronderstel, maar dan daarmee saam die inherente konsekwensie het dat die Heilige Gees ook deelgenootskap met gelowiges onderling bewerk.³⁴³

F.3.2 Bydrae tot die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk

In soverre dit die deelgenootskap van gelowiges in dieselfde lyding en troos as Paulus aangaan, is implikasies hiervan reeds in die omskrywing van die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk, soos by Petrus se briewe, vervat.³⁴⁴ Wat egter wel hier opgeval het is dat, hoewel Paulus op gelyke vlak, saam met die gelowiges, volledig deelgenoot is van die gedeelde deelgenootskap met God in Christus, het hy tog ook 'n ander rol te vervul. Hier is dus, getrou aan ons definisie wel sprake van wedersydse betrokkenheid, maar nou word aangevoer dat die geloofsleiers, binne die dinamiese verhoudings, veral 'n sekere voorbeeld tot aansporing in volhardende, aktiewe, gesamentlike deelname moet stel!

Die tweede element van die *κοινωνία*-dinamiek wat na vore gekom het, naamlik die uiterste klem op géén *κοινωνία* met ongelowiges moet beslis teen ons definisie gereflekteer word. Siende dat die *κοινωνία*-verhouding altyd nie maar net op blote kontak of assosiasie dui nie, maar op besliste *deelname*, help dit om te verstaan dat Paulus nie met “geen *κοινωνία*” onttrekking in gedagte het nie. Hyself het dit tog as sy lewensdoel gesien om juis met ongelowiges kontak te maak! Nee, hier gaan dit beslis oor 'n dinamiese verhouding met die ongelowige,

³⁴³ Vgl. die bespreking soos by 2 Kor 13:13 op bl. 159-162.

³⁴⁴ Vgl. die samevattende opmerkings op bl. 103ev.

wat verseker gesamentlike deelname in hulle daade veronderstel, en dít kan nie. Dieselfde gedagte is in die omskrywing van die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk by Johannes geopper toe aangetoon is dat gelowiges se daade altyd radikaal, Christus-gerig moet bly.³⁴⁵

Die funksionering en plek van “kollekte” binne die *κοινωνία*-dinamiek is ook reeds as deel van die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk verwerk toe dit vanuit die Romeine brief gedefinieer is.³⁴⁶ Wat egter hier toegevoeg kan word is dat Paulus nou baie duideliker aangetoon het dat aksies soos hierdie ook aan die *κοινωνία*-dinamiek 'n getuieniskarakter kan verleen. Dit gebeur wanneer deelgenote hulle nuutgevonde identiteit so radikaal uitleef dat hulle daade nie meer op 'n blote sosiologiese vlak funksioneer nie, maar nou wel veral ook op geloofsvlak, wat dan weer 'n herdefiniëring van normale aksies tot gevolg het en derhalwe terug reflekteer na die gelowige se deelgenootskap met God!

Gesien in die lig van ons definisie moet gelowiges ook teenoor hulle leiers, as deelgenote, in 'n dinamiese verhouding van wedersydse betrokkenheid staan. Hiervolgens moet die gelowige dus nie net deurentyd van die leier ontvang nie, maar as deelgenoot weer altyd gereed wees om ook iets (materieel, maar ook gewoon o.a. liefde en ondersteuning) terug te gee.

2 Korintiërs lewer nog 'n bydrae tot die omskrywing van die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk deur aandag te skenk aan die *κοινωνία*-dinamiek met die Heilige Gees, wat tot dusver nog nie te voorskyn gekom het nie. Hiervolgens word die gelowige as deelgenoot van die Heilige Gees gekwalifiseer, wat dus

³⁴⁵ Vgl. bl. 74ev.

³⁴⁶ Vgl. veral die opsommende opmerkings hieroor m.b.t. die Romeine brief op bl. 118ev.

meebring dat die gelowige, in die lig van ons omskrywing van die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk tot dusver, as deelgenoot van sowel die Vader, as die Seun³⁴⁷ en nou ook, die Heilige Gees getipeer is. Die gelowige staan dus ook, getrou aan ons definisie, in 'n dinamiese verhouding met die Heilige Gees. Verder het ons ook aangetoon dat die Heilige Gees nou ook spesifiek deelgenootskap met gelowiges onderling bewerk. Gereflekteer teen ons definisie, impliseer dit dat die Heilige Gees konstant in die gelowige se lewe betrokke is, besig om dinamiese verhoudings onder mede-gelowiges te stimuleer en te rig, sodat intieme verbintenisse kan ontstaan wat die gelowiges as *κοινωνία*-geïdentifiseerde groep sal laat funksioneer.

F.4 Die κοινων-woordgroep soos in die brief aan Galasiërs

Twee voorkomste van die *κοινωνία*-dinamiek in Galasiërs (2:9b en 6:6) moet bespreek word. Daar gaan eerste na 2:9b gekyk word: *...οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι, δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρναβᾶ κοινωνίας, ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν.* Wat onmiddellik hier opval is die skakeling van *δεξιὰς ἔδωκαν* met *κοινωνίας*, wat dit noodsaaklik maak om eers seker te maak wat presies met *δεξιὰς ἔδωκαν* bedoel sou word.

Van al die verskillende betekenis wat 'n handdruk in die antieke tyd kon inhou,³⁴⁸ is die mees waarskynlikste wat hier ter sprake is dat die regterhand (veral

³⁴⁷ Vgl. die omskrywing van die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk soos by Johannes op bl. 74ev.

³⁴⁸ Groenewald (1932:128) noem 'n paar van die simboliese betekenis van 'n handdruk: uitdrukking van 'n verdrag- of vredesluiting; onderwerping van een party aan 'n ander of 'n versoenende beweging van 'n meerdere tot 'n mindere.

onder die Jode) as simbool van 'n verbondsluiting beskou is (Groenewald 1932:126-128). Burton (1980:95) beskryf dit al sou die twee partye met mekaar in 'n vennootskap tree. Hy wys daarop dat Griekse skrywers dikwels *χειρ δεξιá* in kombinasie, of *δεξιá* alleen, saam met verskeie werkwoorde soos *λαμβάνω*, *ἐμβάλλω* of *δίδωμι* gebruik wanneer hulle van 'n vaste verbintenis praat wat gesluit word.³⁴⁹ Dunn (1993:110) bevestig ook dat ons nie hier aan 'n vae tipe privaat ooreenkoms tussen twee partye moet dink nie, maar moet raaksien dat die handeling beslis ook 'n formele karakter het (vgl. ook Krimmer 1981:53). Hierdie perspektiewe is uiteraard nie noodwendig met dié van Groenewald in stryd nie, maar omskryf die simboliese handeling enersyds net nog duideliker en voeg andersyds net waarde daaraan toe.

Galasiërs sluit klaarblyklik by hierdie simbole van verbondsluiting en vennootskap aan, maar gee dit met die spesifieke gebruik van *κοινωνία* 'n Christelike inhoud deurdat die handdruk nou uitdrukking gee aan die *κοινωνία* tussen gelowiges wat gefundeer word op 'n gemeenskaplike geloof in Christus. Skaar ons onself verder by Burton (1980:96) wat aangetoon het dat *κοινωνίας* hier beswaarlik anders beskou kan word as 'n genitief van innerlike verbintenis, dan is dit duidelik dat ons hier beslis nie maar net met 'n oppervlakkige aksie (handdruk) te make het nie (vgl. ook Dunn 1993:110; Longenecker 1990:58). Barnabas en Paulus word deur hierdie intense en intieme *κοινωνία*-dinamiek as't ware beide beskou as Johannes, Jakobus en Sefas se *κοινωνοὶ* in Christus (Hauck

³⁴⁹ Burton (1980:96) verwys ter stawing na 'n hele paar antieke tekste, waarvan die volgende hier genoem sou kon word: Hom II 6.233, *χειρὰς τ' ἀλλήλων λαβέτην*; Soph *Philoc* 813, *ἐμβαλλε χειρὸς πίστιν* sowel as Xen *An* 1.6⁶, *δεξιὰν ἔλαβον καὶ ἔδωκα* en Xen *An* 2.5⁹, *δεξιὰς δεδομένας*. Veral Herman (1987:50-53) toon ook aan dat antieke kunstenaars dikwels slegs die handdruk as visuele simbool gebruik het om uitdrukking te gee aan 'n totale vennootskap wat gesluit is.

1965:808), of dan broers in Christus, wat dieselfde doel as hulle nastrewe (Groenewald 1932:128)!

Dunn (1993:110)³⁵⁰ definieer tereg hierdie doel as die poging om hulle gedeelde geloof in die Here Jesus so effektief as moontlik aan sowel Jood as heiden te versprei. Kommentare was in die verlede redelik verdeeld oor die aard van die ooreenkoms met betrekking tot juis hierdie doelwit. Terwyl sommiges gemeen het dat Paulus en die res ooreengekom het op 'n spesifieke geografiese werksverdeling, het andere weer gemeen dat dit eerder oor 'n etniese verdeling gegaan het. Deesdae stem talle kommentare egter nie meer met hierdie twee moontlikhede saam nie.³⁵¹ Beide maak inderdaad weinig sin, veral in ag genome die feit dat daar meer Jode in die diaspora as in Palestina was (Dunn 1993:111)! Maak ons verder erns met die kragtige simboliese handeling van die handdruk, gekombineer met die ter sake *κοινωνία*-dinamiek, kan ons nie anders as om te erken dat ons nie hier met een of ander ooreenkoms te make het wat eerder daarop gemik is om verskille te onderstreep en verwydering te stimuleer nie. Veel eerder het ons met 'n aksie/ooreenkoms (*δεξιὰς ἔδωκαν...κοινωνίας*) te make wat deelgenootskap (in die Here Jesus en die gepaardgaande sendingtaak), wat reeds bestaan het, bevestig en nou voortspruitend uit hierdie deelgenootskap 'n nuwe reëling verseker.³⁵²

Vervolgens vat Dunn (1993:11) dit mooi raak as hy hierdie reëling omskryf as 'n verdeling van verantwoordelikhede. Dit impliseer dan dat Paulus en Barnabas die heiden Christene sou verteenwoordig en vir die werk onder hulle

³⁵⁰ So ook Rohde (1989:91) en Krimmer (1981:54).

³⁵¹ *Vgl.* bv. Dunn (1993:111); Longenecker (1990:59); Rohde (1989:92).

³⁵² *Vgl.* veral ook Sampley (1977:161).

verantwoordelikheid sou aanvaar, terwyl Johannes, Jakobus en Sefas weer dieselfde posisie teenoor die Joodse bekeerlinge sou inneem. 'n Moontlikheid wat sin maak, gewoon omrede so 'n verdeling nie verwydering stimuleer nie, maar eerder daartoe meehelp dat die gemeenskaplike doel so effektief moontlik bereik word en die deelgenootskap dus daardeur gedien word. Verder behou dit ook 'n gelyke belang in status tussen Paulus en Barnabas aan die een kant en Johannes, Jakobus en Sefas (as die pilare, *στῦλοι*³⁵³) aan die ander kant. In kort: hierdie moontlikheid verdiskonteer en dien die beginsels van die *κοινωνία*-dinamiek soos dit hierbo met betrekking tot hierdie vers uitgespel is.

Gl 6:6, *Κοινωνεῖτω δὲ ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον τῷ κατηχοῦντι ἐν πάσιν ἀγαθοῖς*, sluit aan by die volgende tekste wat reeds bespreek is: 2 Kor 8:4³⁵⁴, *μετὰ πολλῆς παρακλήσεως δεόμενοι ἡμῶν τὴν χάριν καὶ τὴν κοινωνίαν τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους*, 2 Kor 9:13³⁵⁵, *διὰ τῆς δοκιμῆς τῆς διακονίας ταύτης δοξάζοντες τὸν θεὸν ἐπὶ τῇ ὑποταγῇ τῆς ὁμολογίας ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ καὶ ἀπλότητι τῆς κοινωνίας εἰς*

³⁵³ Longenecker (1990:56-58) het 'n goeie bespreking oor die keuse van Paulus om Jakobus, Johannes en Sefas *στῦλοι* te noem. Hy beklemtoon dan ook dat Paulus dit beslis nie doen om sy eie apostelskap te devalueer en 'n verskil in status te beklemtoon nie. Paulus erken gewoon die destydse, wyd verspreide gebruik, om sekere mense met hierdie term (*στῦλοι*) te tipeer – so wys Longenecker op talle voorbeelde in buite-Bybelse geskrifte, maar ook in die Ou Testament. Hier erken Paulus dan ook gewoon verder die feit dat die Jerusalemse gemeente die gebruik voortsit en nou ook hierdie drie leiers van hulle so noem – 'n kwalifikasie wat Paulus nie problematies vind nie en ook geen rede sien om nie spontaan daarby aan te sluit nie. *Vgl.* ook verder die volgende kommentare se opmerkings hieroor: Dunn (1993:108-110); Bruce (1982:122-124).

³⁵⁴ *Vgl.* ook bl. 148-152.

³⁵⁵ *Vgl.* ook bl. 152-156.

αὐτοὺς καὶ εἰς πάντα en Rm 15:27³⁵⁶, *εὐδόκησαν γὰρ καὶ ὀφείλεται εἶσιν αὐτῶν· εἰ γὰρ τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινωνήσαν τὰ ἔθνη, ὀφείλουσιν καὶ ἐν τοῖς σαρκικοῖς λειτουργῆσαι αὐτοῖς.*

In aansluiting by dieselfde *κοινωνία*-dinamiek gaan dit hier in Gl 6:6 daaroor dat gelowiges wat onderrig word (*ὁ κατηχούμενος*), vanuit hulle Christelike liefde tot mekaar en in verbondenheid aan mekaar, nie net mededeelsaam aan mede-gelowiges nie, maar ook aan diegene wat hulle onderrig het (*τῷ κατηχοῦντι*³⁵⁷), moet wees.³⁵⁸ Uiteraard sluit hierdie mededeelsaamheid (*κοινωνεῖτω*) soos by bogenoemde tekste konkrete bydraes in,³⁵⁹ maar dan gaan dit tog heel waarskynlik ook oor meer as net dit.³⁶⁰ Longenecker (1990:279) en Burton (1980:336) toon duidelik aan dat die gebruik van *κοινωνεῖτω* juis hier as inklusief beskou kan word, omrede dit in kombinasie met *ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς* volgens hulle beslis materiële, maar dan ook geestelike, mededeelsaamheid sou insluit. Hier kan

³⁵⁶ Vgl. ook bl. 112-115.

³⁵⁷ Volgens heelwat kommentare gaan hierdie onderrig oor die oordrag en korrekte verklaring van die Woord (van God) en meer spesifiek dan oor hoe dit Christene se lewe midde-in die destydse Joodse of Grieks-Romeinse gemeenskappe moes rig en beïnvloed (vgl. verder Dunn 1993:327, asook Krentz se mening in Krentz, Koenig & Juel 1985:89). Longenecker (1990:279) gee weer 'n goeie, maar bondige opsomming, van dit wat tot dusver met redelike sekerheid oor die *κατηχοῦντι* vasgestel kon word.

³⁵⁸ Vgl. verder veral Gl 6:10 wat, steeds in die konteks van die *κοινωνία*-dinamiek, dit duidelik maak dat mededeelsaamheid aan mede-gelowiges en apostels tog prioriteit verdien: *Αρα οὖν ὡς καιρὸν ἔχομεν, ἐργαζώμεθα τὸ ἀγαθὸν πρὸς πάντα, μάλιστα δὲ πρὸς τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως.*

³⁵⁹ Vgl. Dunn (1993:327).

³⁶⁰ Vgl. veral Becker en Luz (1998:94).

byvoorbeeld gekyk word na die gebruik van *ἀγαθά* in Lk 12:18 (...καθελὼ μου τὰς ἀποθήκας καὶ μείζονας οἰκοδομήσω καὶ συνάξω ἐκεῖ πάντα τὸν σῖτον καὶ τὰ ἀγαθά μου) waar dit beslis op die materiële betrekking het. En hierteenoor weer dieselfde gebruik van *ἀγαθά* in Mt 12:34-35 (γεννήματα ἐχιδνῶν, πῶς δύνασθε ἀγαθὰ λαλεῖν πονηροὶ ὄντες; ἐκ γὰρ τοῦ περισσεύματος τῆς καρδίας τὸ στόμα λαλεῖ. ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ ἐκβάλλει ἀγαθά, καὶ ὁ πονηρὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ πονηροῦ θησαυροῦ ἐκβάλλει πονηρά) waar dit eerder 'n geestelike betekenis het!

Oor wat presies die “geestelike” faset alles behels waarin die leerling die leermeester moet laat deel, het Rohde (1989:265) dit goed opgesom toe hy dit gelys het as ‘...Güter wie Anerkennung, Achtung und Ehrerbietung...’ (vgl. ook Krimmer 1981:192). Dat daar van leerlinge verwag is om eer, veral op publieke wyse, aan hulle leermeesters te gee is in elk geval ook in ooreenstemming met die gebruik in die destydse wêreld,³⁶¹ naamlik om op so 'n wyse vir 'n weldoener, vir wie jy nie in staat was om in gelyke munt terug te betaal nie, tog op 'n ander manier te vergoed (vgl. ook Malina, Joubert & Van der Watt 1995:15-17).³⁶²

³⁶¹ Vgl. bv. Seneca *Ben* 2.22.1, ‘Let us bear witness to them, not merely in the hearing of the giver, but everywhere’, asook Seneca *Ben* 2.23.1, ‘As the giver should add to his gift only that measure of publicity which will please the one to whom he gives it, so the recipient should invite the whole city to witness it; a debt that you are ashamed to acknowledge you should not accept’ en laastens Seneca *Ben* 2.24.4, ‘I may not be able to repay you, but at the least I shall not refrain from declaring everywhere that I cannot repay you’.

³⁶² Vgl. verder Esler (1997:138-143) oor “eer” in Gl 5:13-6:10.

F.4.1 Κοινωνία-dinamiek binne die brief aan Galasiërs

Ons het nêrens in ons ondersoek na die *κοινωνία*-dinamiek nog so 'n goeie voorbeeld van twee partye gelowiges, wat met mekaar 'n ooreenkoms aangaan om 'n sekere gedeelde doelwit te bereik, gevind nie as juis hier in Galasiërs. Met 'n *κοινωνία*-gedefinieerde aksie (handdruk) bevestig die party van Jakobus, Johannes en Sefas enersyds hulle deelgenootskap met die ander party, Paulus en Barnabas, maar andersyds ook hulle deelgenootskap met dieselfde Here! Op hierdie wyse kom hulle dan ooreen om verantwoordelikhede te deel, sodat hulle gedeelde doelwit, naamlik die verkondiging van die Evangelie, so spoedig en so effektief moontlik bereik kan word.³⁶³

In die laaste plek spreek Galasiërs weer die *κοινωνία*-dinamiek aan wat ter sprake is in die deelgenootskap wat gelowiges met hulle leiers het. Paulus bevestig dat gelowiges hulle leiers materiële steun moet gee en eer aan hulle moet toebring om sodoende aan hulle spesifieke rol en plek binne die *κοινωνία*-ruimte erkenning te verleen.³⁶⁴

F.4.2 Bydrae tot die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk

Galasiërs lewer beslis 'n bydrae tot die omskrywing van die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk met die goeie voorbeeld van 'n vennootskap, wat ook in pas is met dit wat in ons definisie verteenwoordig word, naamlik 'n dinamiese verhouding met gesamentlike deelname, gedeelde belangstellings, wedersydse

³⁶³ *Vgl.* die bespreking soos by Gl 2:9 op bl. 167-170.

³⁶⁴ *Vgl.* die bespreking soos by Gl 6:6 op bl. 170-172.

betrokkenheid en aktiewe deelname. Dit is egter belangrik om op te merk dat hierdie vennootskap wat binne die *κοινωνία*-ruimte funksioneer aan spesiale kriteria moet voldoen (wat nie so duidelik in die definisie uitgespel is nie). In die eerste plek moet al die partylede (vennote), sonder uitsondering, deelgenote nie alleen van mekaar nie, maar veral ook van Christus wees. In die tweede plek moet die partye se gesamentlike doelwit, net soos in die geval van individuele gelowiges se daade, 'n Christus-gerigte doelwit wees. Om dus byvoorbeeld 'n gesamentlike poging aan te pak om kollekte vir 'n gemeente in nood te in, sou beskou kon word as 'n vennootskap wat as deel van die *κοινωνία*-dinamiek funksioneer. Indien die doelwit egter sou wees om by wyse van 'n sekere onderneming geld te in, sodat die vennote beter huise kan bekom, het ons nie meer met 'n *κοινωνία*-gedefinieerde vennootskap te doen nie, maar wel met 'n gewoon aardse praktyk.

Die tweede element van die *κοινωνία*-dinamiek, naamlik dat die leiers versorg moet word en dat hulle alternatiewe rol en plek in die *κοινωνία*-ruimte (anders as gewone deelgenote) erken moet word, is reeds in die omskrywing van die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk vervat met die bespreking by 2 Korintiërs (vgl. bl. 165ev).

F.5 Die κοινων-woordgroep soos in die brief aan Efesiërs

Die enigste teks wat in Efesiërs ter sprake is, naamlik 5:11a, *μὴ συγκοινωνεῖτε τοῖς ἔργοις τοῖς ἀκάροις τοῦ σκότους*,³⁶⁵ word in dieselfde konteks as 2 Kor 6:14-7:1 (vgl. bl. 143-148) gebruik. Weer eens: *κοινωνία* met mede-gelowiges

³⁶⁵ Vgl. ook Ef 5:6-7, *Μηδεὶς ὑμᾶς ἀπατάτω κενοῖς λόγοις· διὰ ταῦτα γὰρ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας. μὴ οὖν γίνεσθε συμμετοχοὶ αὐτῶν.*

en God veronderstel géén *κοινωνία* met onvrugbare dae van die duisternis (*τοῖς ἔργοις τοῖς ἀκάρποις τοῦ σκότους*), wat ook geen *κοινωνία* met die mense³⁶⁶ wat vir hierdie dae verantwoordelik is veronderstel nie! Hoewel sowel Schnackenburg (1991:225-226) as Roberts (1991:156) in hulle kommentare niks opmerk oor die spesifieke gebruik van die begrip *συγκοινωνέω* hier nie, bevestig beide tog onomwonde dat die lewenstyl van die *τέκνα φωτός* (5:8b), opsigtelik anders moet wees as dié van *τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας* (5:6b)!³⁶⁷

F.5.1 Κοινωνία-dinamiek binne die brief aan Efesiërs

Binne die *κοινωνία*-dinamiek van Ef 5:11 bevestig Paulus maar net weer eens wat hy nou reeds soveel keer beklemtoon het: die gelowige se dae moet Christusgerig bly en deelgenootskap met die ongelowige se dae veronderstel die teenoorgestelde – 'n spanning wat onhoudbaar is!

F.5.2 Bydrae tot die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk

Die feit dat die *κοινωνία*-ruimte nie gelowiges toelaat om hulle optrede na iemand of iets anders as net Christus te rig nie, is reeds in die omskrywing van die

³⁶⁶ Best (1998:492) wys daarop dat hoewel die “mense” van die duisternis nie noodwendig pertinent genoem word nie, dit nie alleen implisiet veronderstel word nie, maar dat die toevoeging van *συγ-* tot die werkwoord *-κοινωνέιτε* dit wel onomwonde bevestig.

³⁶⁷ *Vgl.* ook Pokorný (1992:205). Saam met Foulkes (1989:154) sou 'n mens kon byvoeg dat deel van die “anderse” lewenstyl moet insluit om die dae van die duisternis te ontbloot. *Vgl.* ook verder Lincoln (1990:329) en Stadelman (1993:213) vir dieselfde mening.

κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk vervat, soos in die besprekings van Johannes, asook 1 en 2 Korintiërs.³⁶⁸

F.6 Die κοινων-woordgroep soos in die brief aan Filippense

In ag genome dat die brief aan die Filippense eintlik maar relatief kort is, is dit soveel te meer opvallend dat die *κοινωνία*-dinamiek so prominent in dié brief van Paulus figureer. Nie minder nie as vyf tekste gaan ondersoek word, naamlik:

- Fil 1:3-5, *Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου...μετὰ χαρᾶς τὴν δέησιν ποιούμενος, ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον ἀπὸ τῆς πρώτης ἡμέρας ἄχρι τοῦ νῦν;*
- Fil 1:7b, *ἐν τε τοῖς δεσμοῖς μου καὶ ἐν τῇ ἀπολογία καὶ βεβαιώσει τοῦ εὐαγγελίου συγκοινωνούς μου τῆς χάριτος πάντας ὑμᾶς ὄντας;*
- Fil 2:1, *Εἴ τις οὖν παράκλησις ἐν Χριστῷ, εἴ τι παραμύθιον ἀγάπης, εἴ τις κοινωνία πνεύματος, εἴ τις σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί;*
- Fil 3:10, *τοῦ γινῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ [τὴν] κοινωνίαν [τῶν] παθημάτων αὐτοῦ, συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ; en*
- Fil 4:14-15, *πλὴν καλῶς ἐποιήσατε συγκοινωνήσαντες μου τῇ θλίψει. οἴδατε δὲ καὶ ὑμεῖς, Φιλιππήσιοι, ὅτι ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου, ὅτε*

³⁶⁸ Vgl. die opsommende opmerkings aan die einde van die besprekings van Johannes op bl. 77ev, 1 Korintiërs op bl. 134ev en 2 Korintiërs op bl. 165ev.

ἐξῆλθον ἀπὸ Μακεδονίας, οὐδεμία μοι ἐκκλησία ἐκοινωνήσεν εἰς λόγον δόσεως καὶ λήψεως εἰ μὴ ὑμεῖς μόνοι.

Reeds vroeg in die eerste hoofstuk kan na die voorkoms van *κοινωνία* in Fil 1:3-5 gekyk word: *Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου...μετὰ χαρᾶς τὴν δέησιν ποιούμενος, ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον ἀπὸ τῆς πρώτης ἡμέρας ἄχρι τοῦ νῦν.* Ook die verstaan van hierdie *κοινωνία*-dinamiek lê in dieselfde kader as tekste soos Gl 6:6 (vgl. bl. 170ev), 2 Kor 8:23-24 (vgl. bl. 156ev), 2 Kor 8:4³⁶⁹ en 9:13³⁷⁰ (vgl. bl. 148ev), asook Rm 15:26-27³⁷¹ (vgl. bl. 112ev) wat reeds soos aangedui bespreek is. Waar dit veral in laasgenoemde drie gevalle oor 'n konkrete bydrae in belang van die Evangelie gegaan het, wil dit egter voorkom asof dit hier eerder, soos in Gl 6:6 (*Κοινωνεῖτω δὲ ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον τῷ κατηχοῦντι ἐν πάσιν ἀγαθοῖς*) en 2 Kor 8:23-24 (*εἴτε ὑπὲρ Τίτου, κοινωνὸς ἐμὸς καὶ εἰς ὑμᾶς συνεργός· εἴτε ἀδελφοὶ ἡμῶν, ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν, δόξα Χριστοῦ. τὴν οὖν ἔνδειξιν τῆς ἀγάπης ὑμῶν καὶ ἡμῶν καυχήσεως ὑπὲρ ὑμῶν εἰς αὐτοὺς ἐνδεικνύμενοι εἰς πρόσωπον τῶν ἐκκλησιῶν*), meer oor *κοινωνία* in die ruimer sin van die woord gaan. Tog is daar heelwat eksegete wat redelik gou hiervan sou verskil. Matter (1965:18) is een van hulle as hy, sonder om dit werklik deeglik te motiveer, kies om die *κοινωνία*-dinamiek wat

³⁶⁹ 2 Kor 8:4, *μετὰ πολλῆς παρακλήσεως δεόμενοι ἡμῶν τὴν χάριν καὶ τὴν κοινωνίαν τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἀγίους.*

³⁷⁰ 2 Kor 9:13, *διὰ τῆς δοκιμῆς τῆς διακονίας ταύτης δοξάζοντες τὸν θεὸν ἐπὶ τῇ ὑποταγῇ τῆς ὁμολογίας ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ καὶ ἀπλότητι τῆς κοινωνίας εἰς αὐτοὺς καὶ εἰς πάντας.*

³⁷¹ Rm 15:26-27, *εὐδόκησαν γὰρ Μακεδονία καὶ Ἀχαΐα κοινωνίαν τινὰ ποιήσασθαι εἰς τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ. εὐδόκησαν γὰρ καὶ ὀφειλέται εἰσὶν αὐτῶν· εἰ γὰρ τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινωνήσαν τὰ ἔθνη, ὀφείλουσιν καὶ ἐν τοῖς σαρκικοῖς λειτουργῆσαι αὐτοῖς.*

hier ter sprake is eerder enger te sien, naamlik dat dit hier slegs oor *κοινωνία* as ‘finansiële bijdrage aan Paulus’ sou gaan. In sy voetspore is ook andere soos Seesemann (1933:73-79) en Hauck (1965:805). O’Brien (1991:61-62) slaag daarin om hulle mening uitstekend op te som as hy aantoon dat hulle almal verkies om *κοινωνία* eerder as 'n passief as 'n aktief te interpreteer. Seesemann en Hauck sou dus verkies om die frase *ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον* waarskynlik as volg te vertaal: “[dankbaar] vir julle deelgenootskap in die Evangelie³⁷²”.

Hierteenoor stel O’Brien (1991:62) dit dat *κοινωνία* eerder as 'n aktief geïnterpreteer behoort te word, wat beteken dat die frase *ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον* dan vertaal sou kon word as “[dankbaar] vir julle deelname in die (bevordering van) die Evangelie” – of, in ag genome wat so pas oor *εὐαγγέλιον* gesê is: “[dankbaar] vir julle deelname in die (bevordering van) die persoon en werk van Christus”.³⁷³ Interessant genoeg volg die 1983 Nuwe Afrikaanse Vertaling dieselfde pad as dit vertaal: “omdat julle...saamgewerk het

³⁷² Dit is belangrik om raak te sien dat sowel diegene wat *κοινωνία* slegs as finansiële bydrae sien, as dié wat *κοινωνία* hier ook wyer interpreteer, dit wel almal eens is dat *εὐαγγέλιον* nie hier in die eerste plek op die verlossingsboodskap van die Evangelie dui waarin mens kan deel kry nie. Heelwat meen dat *εὐαγγέλιον* hier eerder gaan oor 'n deelname in alles wat die verkondiging van hierdie verlossingsboodskap bevorder (vgl. bv. Bockmuehl 1997:60). Fee (1995:82) is na my mening egter selfs meer korrek: na hy deeglik gekyk het na die 9 voorkomste in hierdie relatiewe kort brief van Paulus (Romeine het bv. ook 9), merk Fee op dat *εὐαγγέλιον* met tye feitlik omgeruil kan word met die woord “Christus”. Fee toon derhalwe aan dat *εὐαγγέλιον* in Filippense in die eerste plek eintlik met Christus self, sy persoon en sy werk, te make het. Mens sou dus dalk selfs kon praat van *κοινωνία* in die verkondiging van die Christus van die Evangelie (eerder as “...die Evangelie van Christus)!

³⁷³ Ook Walter, Reinmuth en Lampe (1998:34-35) se redenasie kom breedweg op dieselfde neer en ondersteun dus O’Brien se mening.

aan die verkondiging van die Evangelie.” O’Brien baseer sy mening onder andere daarop deurdat hy dieselfde frase in 2 Kor 9:13 (soos hierbo na verwys³⁷⁴) terugvind en aantoon dat wanneer die kombinasie van *κοινωνία* met 'n voorsetsel, *εἰς*, en die akkusatief (...τῆς κοινωνίας + εἰς + αὐτοὺς καὶ εἰς πάντα) gebruik word, impliseer dit baie beslis 'n dinamiese aktiwiteit wat in progressie is.³⁷⁵ Fee (1995:81) sou wou byvoeg dat hierdie kombinasie veral ook die langdurige en “duursame” aard van die deelname/deelgenootskap uitlig.³⁷⁶

Uiteraard bevestig die kombinasie van die frase, *ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον*, met die sinsnede, *ἀπὸ τῆς πρώτης ἡμέρας ἄχρι τοῦ νῦν*, verder dat dit nie hier slegs oor 'n passiewe tipe *κοινωνία*, of 'n *κοινωνία*-dinamiek in 'n beperkte sin, asof dit net op “kollekte” betrekking sou hê, kan gaan nie. Paulus probeer dit baie duidelik stel dat hierdie *κοινωνία*-dinamiek wat hom so tot dankbaarheid stem oor 'n tydperk van sowat 10 jaar plaasgevind het (Floor 1998:49): Hierdie Macedoniese gelowiges het met Paulus saamgewerk in sy bediening van die Evangelie van die eerste dag af (*ἀπὸ τῆς πρώτης ἡμέρας*); hulle het hom verder steeds ondersteun toe hy Filippi verlaat het deur byvoorbeeld bydraes na Tessalonika en Korinte te stuur (vgl. Fil 4:15-16, ...*ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου, ὅτε ἐξῆλθον ἀπὸ Μακεδονίας, οὐδεμία μοι ἐκκλησία ἐκοινωνήσεν εἰς λόγον δόσεως καὶ λήψεως εἰ μὴ ὑμεῖς μόνοι, ὅτι καὶ ἐν Θεσσαλονίκη καὶ ἅπαξ καὶ δις εἰς τὴν χρείαν μοι ἐπέμψατε*). Verder, selfs nou nog (*ἄχρι τοῦ νῦν*) sit hulle hulle ondersteuning voort (vgl. ook O’Brien 1991:63)!

³⁷⁴ Vgl. bl. 152-156 vir 'n volledige bespreking van die *κοινωνία*-dinamiek aldaar.

³⁷⁵ Floor (1998:48) bevestig dit.

³⁷⁶ Vgl. ook Fee (1995:82).

Om op te som: hoewel die *κοινωνία*-dinamiek wat in die frase *ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον ἀπὸ τῆς πρώτης ἡμέρας ἄχρι τοῦ νῦν* ter sprake is verseker finansiële steun aan Paulus en ander gelowiges insluit soos Matter, Seesemann en Hauck dit wil hê, is dit baie duidelik dat Floor (1998:47-48), Bockmeuhl (1997:60), O'Brien (1991:60-63) en ook Groenewald (1932:124-135) beslis reg is as hulle die ter sake *κοινωνία*-dinamiek as 'n definitiewe aksie identifiseer, wat alles wat die bevordering/verkondiging van die persoon en werk van Christus (= Evangelie) as objek het, insluit! O'Brien (1991:63) en Floor (1998:49) sonder byvoorbeeld maar net drie sake (behalwe finansiële steun - *vgl.* 4:15-16³⁷⁷) uit wat ook in Filippense genoem word, naamlik:

- Die verkondiging van die Evangelie aan ongelowiges³⁷⁸ – Fil 1:27b-28a, *...ὅτι στήκετε ἐν ἐνὶ πνεύματι, μιᾷ ψυχῇ συναθλοῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου καὶ μὴ πτυρόμενοι ἐν μηδενὶ ὑπὸ τῶν ἀντικειμένων.*
- Lyding saam met Paulus ter wille van die Evangelie – Fil 1:29-30, *ὅτι ὑμῖν ἐχαρίσθη τὸ ὑπὲρ Χριστοῦ, οὐ μόνον τὸ εἰς αὐτὸν πιστεῦν ἀλλὰ καὶ τὸ ὑπὲρ αὐτοῦ πάσχειν, τὸν αὐτὸν ἀγῶνα ἔχοντες, οἷον εἶδετε ἐν ἐμοὶ καὶ νῦν ἀκούετε ἐν ἐμοί.*
- Om namens Paulus vir hom in gebed in te tree³⁷⁹ – Fil 1:19, *οἶδα γὰρ ὅτι τοῦτο μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν διὰ τῆς ὑμῶν δεήσεως καὶ ἐπιχορηγίας τοῦ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

³⁷⁷ *Vgl.* ook Fee (1995:83); Koenig soos in Krentz, Koenig & Juel (1985:135).

³⁷⁸ *Vgl.* ook Bockmuehl (1997:60); Fee (1995:84).

³⁷⁹ *Vgl.* ook Floor (1998:51).

In noue aansluiting by Fil 1:3-5 volg nog 'n verskyning van die *κοινωνία*-dinamiek in 1:7b: *ἐν τε τοῖς δεσμοῖς μου καὶ ἐν τῇ ἀπολογία καὶ βεβαιώσει τοῦ εὐαγγελίου συγκοινωνοῦς μου τῆς χάριτος πάντας ὑμᾶς ὄντας*. Die gelowiges vereenselwig hulle nie alleen met die lyding van die apostel nie (*ἐν τε τοῖς δεσμοῖς μου*),³⁸⁰ maar, soos uitgedruk deur die twee begrippe, *ἀπολογία καὶ βεβαιώσει*,³⁸¹ deel hulle ook in alles wat moontlik tot die bevordering van Christus se persoon en werk mag dien (vgl. ook die bespreking van Fil 1:3-5 net hierbo).³⁸² Dat die gelowiges egter op so 'n intense wyse Paulus se deelgenote is (*συγκοινωνοῦς μου*),³⁸³ ook van sy lyding, het derhalwe die (byna kousale) implikasie dat hulle ook in *τῆς χάριτος* deel.³⁸⁴ 'n Gedagte wat natuurlik sterk

³⁸⁰ Hoewel dit moontlik is dat *ἐν τε τοῖς δεσμοῖς μου* wel deelname in die sin van werklike geloofsvervolging kan veronderstel, wys Groenewald (1932:136) daarop dat die moontlikheid hiervoor tog skraal is. Veel eerder gaan dit oor 'n innige simpatie deur Paulus se mede-gelowiges, soveel so dat sy droefheid ook hulle droefheid word. Floor (1998:51) beklemtoon Groenewald se mening verder, wanneer hy sê: 'De gemeenteleden hebben *intens* met hem meegeleefd...Zo wijst Paulus op de *zeer innige band* die er tussen hem en de Filippenzen is gegroeid.' [eie kursief].

³⁸¹ Groenewald (1932:136) toon aan dat die weglating van die bepalende lidwoord voor *βεβαιώσει* die twee begrippe, *ἀπολογία καὶ βεβαιώσει*, tot 'n sterk eenheidsgedagte saamsmee.

³⁸² Dit word ook bevestig deur Walter, Reinmuth en Lampe (1998:36) wat daarop wys dat Paulus in so 'n intense deelgenootskap met Christus gestaan het dat deelgenootskap met sy lyding by implikasie ook alles te make het met die deelgenootskap wat hy in Christus het! Hierdie intense deelgenootskap tussen Paulus en Christus omskryf hulle dan op die volgende interessante wyse: 'Bis in so persönliche Verbindungen hinein ist Christus der bestimmende Faktor in der Existenz des Paulus.' (:36).

³⁸³ Fee (1995:83) wys weer eens daarop dat die toevoeging van *συγ-* by *συγκοινωνοῦς* beklemtoon dat sowel die Filippi gemeente, as Paulus, *saam, volledig* deelgenote in dieselfde realiteit is.

³⁸⁴ Vgl. ook Matter (1965:19-20) en O'Brien (1991:65-70).

aansluiting vind by die bespreking van 2 Kor 1:5-7, veral v7: *καὶ ἡ ἐλπίς ἡμῶν βεβαία ὑπὲρ ὑμῶν εἰδότες ὅτι ὡς κοινωνοὶ ἐστε τῶν παθημάτων, οὕτως καὶ τῆς παρακλήσεως* (vgl. ook bl. 138-143). Waar die *κοινωνία* met die lyding egter in laasgenoemde geval *κοινωνία* met *παρακλήσεις* tot gevolg gehad het, het dit nou hier in Filippense *κοινωνία* met *χαρίς* tot gevolg.

Wat presies hierdie *χαρίς* is waarin die Filippi gemeente nou Paulus se *συγκοινωνούς* is, is nie so maklik definieerbaar nie. Floor (1998) is egter na my mening korrek wanneer hy eerstens aantoon dat *χαρίς* nie in hierdie geval op die verlossing dui wat ons onverdiend (uit genade) van God ontvang nie (soos Bockmuehl 1997:63 dit verkeerdelik wil hê). Nee, dit gaan hier eerder oor die feit dat Paulus dit as groot genade beleef dat hy die apostoliese opdrag, om die Evangelie te verkondig, waardig geag is!³⁸⁵ Daar hoef werklik geen twyfel te bestaan dat Paulus ook lyding in diens van Christus as onderdeel van hierdie genadegawe, om die Evangelie te mag verkondig, sou sien nie.³⁸⁶

Wanneer Paulus dus die Filippi gemeente sy *συγκοινωνούς* noem, dan veronderstel dit absoluut voorop dat hulle *κοινωνία* met hom het in hierdie geweldige groot genadevoorreg om die persoon en werk van Christus te bevorder. Hierdie geweldige hegte *κοινωνία* tussen hom en die Filippi gemeente spruit dus

³⁸⁵ Vgl. bv. Rm 1:4b-5, *Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ; 1 Kor 3:10a, Κατὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσαν μοι ὡς σοφὸς ἀρχιτέκτων θεμέλιον ἔθηκα, ἄλλος δὲ ἐποικοδομεῖ* en Gl 2:9, *καὶ γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν μοι, Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης, οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι, δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρναβᾶ κοινωνίας, ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν.*

³⁸⁶ Hoewel nie so duidelik gestel soos Floor nie, volg Fee (1995:91-93) dieselfde redensielyn en stem sy argument breedweg eintlik met Floor ooreen.

allereers vanuit hulle gedeelde geloof in die Here Jesus Christus³⁸⁷ en die gepaardgaande genade om dan met diens aan Hom te mag besig wees. Daarná volg dat hierdie besondere *κοινωνία* beslis soms ook lyding sal insluit en dat die gelowiges van Filippi derhalwe ook daarin Paulus se *συγκοινωνούς* is.

Vervolgens kan aandag gegee word aan die *κοινωνία*-dinamiek wat in Fil 2:1 ter sprake is en dan wel in die sinsnede: *εἰ τις κοινωνία πνεύματος*. In die eerste plek moet saam met Groenewald (1932:140) gestem word dat sowel die spraakgebruik as die sinsverband van Paulus onmiskenbaar hier op *πνεύματος* as die Heilige Gees dui en nie gewoon op die menslike gees nie.³⁸⁸

O'Brien (1991:173-174) wys daarop dat *κοινωνία πνεύματος* in die verlede al op veral drie maniere geïnterpreteer is: (1) as subjektiewe genitief, dit wil sê as “die Heilige Gees se deelgenootskap” of anders gestel “die deelgenootskap wat slegs die Heilige Gees kan gee”;³⁸⁹ (2) as adjektiewe of kwalitatiewe genitief, met ander woorde dit is nie sommer enige tipe gemeenskap hierdie nie, dis “Gees-gemeenskap” en (3) as objektiewe genitief, dus 'n genitief wat veral klem lê op die een met wie in gemeenskap getree word. Wanneer ons 'n keuse tussen hierdie moontlikhede moet maak wil dit voorkom asof die konteks en die retoriek

³⁸⁷ Vgl. Floor (1998:51): ‘Uit de ontboezeming van de apostel is duidelijk af te leiden dat geen gemeenschap tussen mensen hechter is dan de gemeenschap in het geloof.’

³⁸⁸ Matter (1965:41-43) wys ook daarop dat daar tog 'n verband te bespeur is met die trinitariese seënbede van 2 Kor 13:13, wat ook van *ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος* melding maak (vgl. die detailbespreking hieroor op bl. 159-162). Volgens O'Brien (1991:172-173) is dit dan ook juis hierdie verband van Fil 2:1 met 2 Kor 13:13 wat tesame met die konteks van 2:1 heeltmaal voldoende bewys is dat *πνεύματος* 'n besliste verwysing na die Heilige Gees is en nie op die gewone menslike gees betrekking het nie (vgl. ook Bockmuehl 1997:106-107).

³⁸⁹ Veral Schweizer (1968:434) steun dié moontlikheid.

daarbinne ons kan help om 'n goeie besluit te neem. Duidelik het ons te make met 'n voorwaardesin, met in 2:1 nie minder nie as vier protasisse:³⁹⁰ *Εἴ τις οὖν παράκλησις ἐν Χριστῷ; εἴ τι παραμύθιον ἀγάπης; εἴ τις κοινωνία πνεύματος ἐν εἴ τις σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί.* Dié protasisse word opgevolg met net so 'n kragtige opeenhoping van apodosisse in 2:2ev.³⁹¹ Die funksie van die protasisse het almal een hoofsaak ten doel, naamlik om die gelowiges daaraan te herinner dat hulle nou deelgenote is van 'n nuwe (Gods)realiteit. Net so het die apodosisse ook veral een primêre doelwit, naamlik om die gelowiges daarop te wys dat hierdie verbintenis met die Godsrealiteit hulle ook op 'n intense manier deelgenote van mekaar laat wees (v2³⁹²), wat weer 'n direkte invloed het op hulle optrede teenoor mekaar (vv3-4³⁹³). In kort – hulle optrede moet nou reflekteer dat hulle deelgenote van Christus is (v5ev³⁹⁴). Met dit alles gesê wil dit voorkom asof ons gerus die protasis, *εἴ τις κοινωνία πνεύματος*, in lyn met die bogenoemde derde moontlikheid kan hanteer, naamlik as 'n objektiewe genitief.³⁹⁵ Hiervolgens word die klem dus gelê op deelgenootskap (*κοινωνία*) van die Filippi gemeente in

³⁹⁰ Vgl. Fee (1995:182).

³⁹¹ Vgl. Fee (1995:183).

³⁹² Fil 2:2, *πληρώσατε μου τὴν χαρὰν ἵνα τὸ αὐτὸ φρονῆτε, τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες, σύμφυχοι, τὸ ἐν φρονοῦντες.*

³⁹³ Fil 2:3-4, *μηδὲν κατ' ἐριθείαν μηδὲ κατὰ κενοδοξίαν, ἀλλὰ τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν, μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστος σκοποῦντες ἀλλὰ [καὶ] τὰ ἑτέρων ἕκαστοι.*

³⁹⁴ Fil 2:5, *Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.*

³⁹⁵ Fee (1995:181), O'Brien (1991:174), Groenewald (1932:141) en Campbell (1965:5-6) kies ook vir hierdie moontlikheid.

die Heilige Gees, maar met, gegewe die grammatikale opbou, wat pas bespreek is, die volgende konsekwensie: terwyl hierdie protasis meehelp om die deelgenootskap met die nuwe (Gods)realiteit te kwalifiseer,³⁹⁶ verseker die daaropvolgende apodosisse weer dat die gelowiges die implikasies van so 'n intense verhouding met die Heilige Gees, op hulle verhoudings onder mekaar deeglik sou verstaan (vgl. Fee 1995:181).³⁹⁷ Mens sou dus kon sê dat die funksie van *κοινωνία πνεύματος* as subjektiewe genitief³⁹⁸ as't ware deur die apodosisse vervul word!

Voorts word die *κοινωνία*-dinamiek van Fil 3:10 onder die loep geneem: *τοῦ γινῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ [τὴν] κοινωνίαν [τῶν] παθημάτων αὐτοῦ, συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ*. Hoewel dié teksgedeelte in 'n mate aansluit by 2 Kor 1:5-7³⁹⁹ is daar tog hier 'n ander nuanse wat beklemtoon word en dít omrede Paulus die twee begrippe *τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ* en *[τὴν] κοινωνίαν [τῶν] παθημάτων αὐτοῦ* op dieselfde lyn plaas (O'Brien 1991:405).⁴⁰⁰ Soos die gelowige dus in die lyding van Christus

³⁹⁶ Hoewel dalk nie so prominent nie, sluit die klem van die apodosisse op hierdie nuwe realiteit eintlik die tweede moontlikheid by hierdie derde een in, naamlik om *εἶ τις κοινωνία πνεύματος* as 'n kwalitatiewe genitief te beskou – dit is tog so: hierdie is nie sommer enige realiteit waarvan die gelowiges deelgenote word nie - dis 'n Góds-realiteit!

³⁹⁷ Vgl. ook die bespreking van 2 Kor 13:13 waar die *κοινωνία*-dinamiek wat in die sinsnede, *ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος*, ter sprake is basies op dieselfde neerkom!

³⁹⁸ Floor (1998:85) kies slegs vir die subjektiewe genitief en dan wel, anders as wat hier beredeneer is, met betrekking tot die protasis.

³⁹⁹ Vgl. veral v7b: *εἰδότες ὅτι ὡς κοινωνοὶ ἐστε τῶν παθημάτων, οὕτως καὶ τῆς παρακλήσεως* (vgl. ook bl. 138-143).

⁴⁰⁰ Groenewald (1932:144) stem ook hiermee saam.

deel en uiteindelik sterf (*συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ*), deel die gelowige egter ook op dieselfde wyse in sy opstandingskrag⁴⁰¹ en word derhalwe eendag uit die dood opgewek (vgl. ook Bockmuehl 1997:214-215; Murdoch 1987:125; Walter, Reinmuth & Lampe 1998:80-81).

Nog twee argumente ondersteun hierdie gedagte dat die ter sake *κοινωνία*-dinamiek nie alleen op Christus se sterwe nie, maar net soveel op die krag van die opgestane Christus betrekking het. In die eerste plek toon Floor (1998:141) en O'Brien (1991:405-411) aan dat dit belangrik is om raak te sien dat 'n epeksegetiese *καὶ* die twee frases *τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ* en *[τὴν] κοινωνίαν [τῶν] παθημάτων αὐτοῦ* met mekaar verbind, wat duidelik 'n onbetwiste samehang tussen die twee frases veronderstel. In aansluiting hierby bring die nouer kontak verder mee dat daar groter klem moet val op die twee selfstandige naamwoorde in die akkusatief, naamlik *δύναμιν* en *κοινωνίαν*, net soos die twee genetiewe (*ἀναστάσεως* en *παθημάτων*) ook uitgelig word (O'Brien 1991:405-411). Neem ons nou hiermee saam die onmiddellike konteks in ag dan blyk dit dat daar tussen vv10 en 11 'n chiasme bestaan wat die verbintenis tussen bogenoemde frases net sterker bevestig (Floor 1998:141; Fee 1995:329; vgl. ook Koenig in Krentz, Koenig & Juel 1985:165-166):

A	<i>τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ</i>	v10a
B	<i>[τὴν] κοινωνίαν [τῶν] παθημάτων αὐτοῦ</i>	v10b
B ¹	<i>συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ</i>	v10c

⁴⁰¹ Floor (1998:141-142) merk op dat *τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ* hier nie primêr op die goddelike krag dui wat Christus (histories) uit die dood opgewek het nie, maar dat dit eerder in dié geval meer fokus op die *δύναμις* van die opgestane Christus wat elke dag in die gelowige se lewe aan die werk is en daarom ook steeds met sy sterfdag sal werk! (Vgl. ook Murdoch 1987:125-126).

A¹ εἴ πως καταστήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν v11

Die chiasme toon duidelik aan hoe die opstanding van Christus ten diepste met sy lyding verbind is en beslis nie los van mekaar verstaan kan word nie. Sodoende bevestig dit dan ook, saam met die ander argumente soos hierbo gelewer, genoegsaam dat *κοινωνία* met die lyding van Christus beslis nie losstaande van sy opstandingskrag verstaan kan word nie (vgl. ook Fee 1995:331). In lyn met hierdie bevindinge, maar veral ook in ooreenstemming met bogenoemde chiasme, wys O'Brien (1991:407) daarop dat geen *κοινωνία* eintlik kan plaasvind as daar nie ook *κοινωνία* met die *δύναμις* van die opgestane Christus is nie!⁴⁰² Hierdie wete dat die gelowige eendag op grond van juis hierdie *κοινωνία* met die *δύναμις* van die opgestane Christus ook self uit die graf sal stap, maak dat die gelowige vir *κοινωνία* met as't ware enige tipe lyding (selfs die dood self, bv. marteldood) kans sien!⁴⁰³

Op hierdie punt is dit egter nodig om 'n opmerking of twee oor juis die “enige tipe lyding” te maak. In die eerste plek is dit belangrik om raak te sien dat die versoenende lyding van die Here Jesus soos dit op aarde voltrek is, eenmaal en

⁴⁰² Ook Matter (1965:85) erken onomwonde die prerogatief van *κοινωνία* met die *δύναμις* van Christus se opstanding voor *κοινωνία* met sy lyding ter sprake kan kom!

⁴⁰³ Die vertaling van Fil 3:10 soos dit in Die Boodskap voorkom slaag daarin om hierdie belangrike faset van die *κοινωνία*-dinamiek pragtig weer te gee, as daar maar net gekyk word na die duidelike klem wat op die *κοινωνία* met die *δύναμις* van die opstanding gelê word – veral ook as v11 se vertaling daarmee saam in ag geneem word: ‘Een ding wil ek nou regtig graag hê, en dit is om Jesus te ken. Daardie krag wat Jesus lewend uit die graf laat uitstap het, wil ek ook hê. Ek wil nie weghardloop vir lyding soos Jesus s'n nie, al beteken dit ook dat ek soos Hy moet sterf. Ek weet tog dat ek soos Hy eendag lewendig uit die kloue van die dood sal uitstap.’

finaal volvoer is (Groenewald 1932:144-145).⁴⁰⁴ Tog is dit uiteraard ook deel van die “tipe lyding” waarmee gelowiges *κοινωνία* sou kon hê, maar kan hulle? O’Brien (1991:405) sou saam met Groenewald (1932:145) kies om onmiddellik “nee” te antwoord. Natuurlik sou ons saam met hulle moes toegee dat dit beslis onmoontlik is om op so 'n wyse *κοινωνία* met hierdie eenmalige verlossingsdaad te hê deurdat gelowiges byvoorbeeld poog om dit fisies te herhaal. Daar is egter ook 'n ander moontlikheid waaraan aandag geskenk moet word, naamlik dat gelowiges wel saam met Paulus *κοινωνία* met ook hierdie lyding van Christus sou kon hê deur, soos v10c dit stel, gelykvormig te word aan sy dood: *συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ*. Floor (1998:143) stel dit goed as hy sê dat lyding en dood in Christus se lewe onlosmaaklik met mekaar verbind was en Paulus gewoon daarna verlang om dieselfde in sy lewe te hê. Dit gaan dus nie oor 'n tipe “kopie” van Christus se onherhaalbare, unieke verlossingsdaad nie, maar om soos Jesus net so onverbiddelik gehoorsaam te wees in ons geloofslewe dat ons selfs by lyding wat die dood mag beteken nie sal stuit nie (Floor 1998:143)!⁴⁰⁵

Vervolgens kan onder “enige tipe” lyding ook nog verstaan word lyding wat met 'n innerlike stryd wat teen sonde gevoer word gepaardgaan, of lyding wat uiterlik van aard is as gevolg van fisiese ontberinge soos byvoorbeeld vervolging. Sowel Floor (1998:142), as Groenewald (1932:146), meen dat *κοινωνία* met beide hierdie elemente van lyding ingesluit is, wanneer Paulus daarvan praat in 2:1.

Laastens gaan gekyk word na Fil 4:14-15, *πλὴν καλῶς ἐποιήσατε συγκοινωνήσαντες μου τῇ θλίψει. οὔδατε δὲ καὶ ὑμεῖς, Φιλιππηῖσι, ὅτι ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου, ὅτε ἐξῆλθον ἀπὸ Μακεδονίας, οὐδεμία μοι*

⁴⁰⁴ O’Brien (1991:405) merk op dat Paulus daarvan hou om terme soos *αἷμα*, *σταυρός* en *θάνατος* te gebruik wanneer hy na hierdie eenmalige, onherhaalbare verlossingsdaad verwys.

⁴⁰⁵ *Vgl.* ook Bruce (1883:91).

ἐκκλησία ἐκοινωνήσεν εἰς λόγον δόσεως καὶ λήψεως εἰ μὴ ὑμεῖς μόνοι. Beide hierdie voorkomste van die *κοινων*-woordgroep vind noue aansluiting by Fil 1:3-5, veral v5: *ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον ἀπὸ τῆς πρώτης ἡμέρας ἄχρι τοῦ νῦν.*⁴⁰⁶ Hoewel Paulus dit dikwels duidelik maak dat hy wel sonder die gemeentes se bydraes sou kon klaarkom,⁴⁰⁷ is hy tog bly oor hulle ondersteuning (*πλὴν καλῶς ἐποιήσατε*). Paulus meen naamlik dat, selfs al sou dit teenoor hom spesifiek dalk nie noodwendig nodig wees nie, is dit tog vir hom 'n bewys daarvan dat die gemeente iets verstaan van waaroor die gemeenskapsband wat gelowiges saambind gaan. Anders gestel: die goeie daad (*καλῶς ἐποιήσατε*) is dus eintlik 'n teken wat na iets anders heenwys, naamlik 'n *κοινωνία*-dinamiek tussen gelowiges onderling!⁴⁰⁸

Die Filippi gemeente het in hierdie geval egter nie net *κοινωνία* met Paulus gehad deur die geskenk wat hulle gestuur het nie (4:14a), maar ook op grond van die verdrukking waarvan hulleself, soos Paulus,⁴⁰⁹ ook deel was (4:14b, *συγκοινωνήσαντες μου τῇ θλίψει*).⁴¹⁰ Paulus benut die grammatikale opbou volledig om duidelik klem te lê op hoe intens die Filippi gelowiges saam met hom deelgenote was in die verdrukking (*vgl.* veral Fee 1995:439).⁴¹¹ In die eerste plek

⁴⁰⁶ *Vgl.* die bespreking hierbo op bl. 177-180.

⁴⁰⁷ *Vgl.* bv. Fil 4:11b, *ἐγὼ γὰρ ἔμαθον ἐν οἷς εἰμι ἀντάρκης εἶναι.*

⁴⁰⁸ *Vgl.* verder O'Brien (1991:529-530), asook veral Suggs (1984:351-362).

⁴⁰⁹ Fee (1995:438) bevestig dat Paulus in hierdie geval met *θλίψεις* spesifiek na sy eie gevangenskap verwys. So ook Floor (1998:180) en Bockmuehl (1997:262).

⁴¹⁰ Verla Sampley (1980:60-62) steun hierdie mening.

⁴¹¹ Uiteraard bedoel Paulus nie dat dié gelowiges saam met hom in dieselfde tronk was nie, maar dat hulle in soortgelyke verdrukking deel gehad het. *Vgl.* bv. Fil 1:29-30, *ὅτι ὑμῶν ἐχαρίσθη τὸ*

begin die vriendskapsband dus op geen ander plek as by Christus self – 'n vriendskap wat oorloop in 'n intense *κοινωνία*-dinamiek waaraan hy uitdrukking gee, deur dit in terme van 'n rekening⁴¹³ met 'n debiet- en 'n kredietkant te skets.⁴¹⁴ Die strekking is dus as volg: Binne hierdie vriendskapsraamwerk funksioneer 'n *κοινωνία*-dinamiek wat 'n konstante heen-en-weer vloeï van dade teenoor mekaar impliseer.⁴¹⁵ Dit is dan ook juis met in ag neming van hierdie “aktiwiteit” dat Murdoch (1987:157-158) bevestig dat *κοινωνία* inderdaad nie net op 'n emosionele gevoelsamehorigheid dui nie (hoewel ek sou wou onderstreep dat dit tog sekerlik ook op emosionele vlak funksioneer), maar dat *κοινωνία* baie beslis 'n aktiewe deelname impliseer.

Fee (1995:444) merk op dat hierdie wedersydse “heen-en-weer vloeï van dade” in die destydse Grieks-Romeinse wêreld soms eensydig geraak het deurdat een persoon dikwels só 'n groot daad teenoor iemand anders verrig het, dat laasgenoemde daardeur onder 'n langtermyn verpligting geplaas is om die

⁴¹³ Groenewald (1932:148) wys daarop dat die regtelike en saaklike betekenis van *δόσις καὶ λήψις* daartoe aanleiding gee dat ook die betekenis van *λόγος* in sy tegniese gebruik van 'n rekening opgeneem mag word (vgl. ook O'Brien 1991:534 en Matter 1965:104). (Vgl. ook m.b.t. *δόσις* en *λήψις* die bespreking in *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature* (2000). Telkens word die regtelike en saaklike betekenis van die twee begrippe hier bevestig.

⁴¹⁴ Vgl. verder Marshall (1987:163) wat meen dat die hele frase, *ἐκοινωνήσεν εἰς λόγον δόσεως καὶ λήψεως*, eintlik beskou kan word as verwysend na 'n hegte vriendskap. So ook O'Brien (1991:534).

⁴¹⁵ Ook Floor (1998:181) beklemtoon baie sterk dat die wederkerige element van die *λόγον δόσεως καὶ λήψεως*-beeld nie onderskat moet word nie. Hy maak dit verder ook duidelik dat daar in aanmerking geneem moet word dat 'n materiële “in”, nie noodwendig met 'n materiële “uit” gebalanseer hoef te word nie, maar dat dit byvoorbeeld ook met 'n immateriële “uit” kan gebeur.

gunstige daad terug te betaal. Op dié wyse het 'n weldoener-kliënt verhouding ontstaan waar die weldoener altyd die oorhand oor die kliënt gehad het. In Paulus en die Filippi gemeente se geval was dit egter nie moontlik nie. Terwyl Paulus (as weldoener) primêr op geestelike vlak vir die gemeente leiding gegee en hulle versorg het, het die Filippi gemeente as “kliënte” hiervoor vergoed deur Paulus veral op materiële vlak, hoewel ook andersins (soos met gebed en hulp in verkondiging van die Evangelie), by te staan. Hierdie weldoener-kliënt verhouding kon egter nooit die gevaar loop om eensydig te raak nie, aangesien hierdie *κοινωνία*-dinamiek, soos reeds gesê is, reg van die begin af in Christus begin het – 'n verhouding waarbinne beide partye as “kliënt” voor hul opgestane “Weldoener” staan, wat impliseer dat sowel Paulus, as die Filippi gemeente, altyd óf teenoor mekaar, óf teenoor Christus dan aan die debiet- en dan aan die kredietkant sal staan (*vgl.* ook Fee 1995:444-445).⁴¹⁶

Dit is dan ook juis hierdie baie spesiale aard van die *κοινωνία*-dinamiek wat dit vir Paulus moontlik maak om nie alleen opgewonde te raak oor die gemeente se geestelike uitsette (wat daar tog sekerlik ook was) nie, maar ook hulle materiële bydraes in 'n ander lig te beskou!⁴¹⁷ Hoewel Paulus soms nie finansiële bydraes aanvaar nie,⁴¹⁸ aanvaar hy dit tog hier! Klaarblyklik maak Paulus dus in hierdie

⁴¹⁶ Hoewel Koenig in Krentz, Koenig & Juel (1985:176) dit nie so duidelik soos Fee uitgeredeneer het nie, gee hy dieselfde strekking mooi weer wanneer hy raaksien dat 'n mens, juis op grond van Christus se onmisbare plek binne Paulus en die Filippi gemeente se *κοινωνία*, sou kon sê: ‘Thus, at any moment, they will all be both **giving and receiving** the riches of the gospel’ [Koenig se vetdruk].

⁴¹⁷ O’Brien (1991:534), Hainz (1982:112-115) en Marshall (1987:159) het reeds oortuigend aangetoon dat die *κοινωνία*-dinamiek wat hier ter sprake is beslis ruimte laat vir materiële, en dan baie spesifiek ook, finansiële ondersteuning.

⁴¹⁸ *Vgl.* 1 Kor 9:7-14, waar Paulus deeglik motiveer dat hy en ander Evangelie dienaars wel op vergoeding sou kon aanspraak maak, maar dan in v15 tot die slotsom kom dat hyself dit glad nie

geval die uitsondering omrede hy van mening is dat die ruimte wat deur 'n besondere *κοινωνία*-dinamiek geskep word, dit moontlik maak dat bestaande grense wat liefs nie oorskry moet word nie, nou wel gekruis mag word!⁴¹⁹ Binne hierdie ruimte kom nou ander reëls ter sprake: waarskynlik sake soos vertroue, liefde, werklike omgee en eerlikheid – alles eienskappe wat dit plotseling veilig maak om tog die finansiële bydrae te aanvaar!⁴²⁰

F.6.1 Κοινωνία-dinamiek binne die brief aan Filippense

Die eerste element van die *κοινωνία*-dinamiek wat opval in die brief aan die Filippense is die wyer tipe *κοινωνία*-uitspraak wat dui op die gelowige se deelgenootskap met alles wat deel vorm van die bevordering en/of verkondiging van die persoon en werk van Christus (waar “die persoon en werk van Christus” en “Evangelie” feitlik ekwivalent is). Hierby, soos aangetoon, het Paulus onder andere die verkondiging van die Evangelie aan ongelowiges, lyding ter wille van die Evangelie, asook gebed en finansiële steun vir homself, ingesluit. Hierdie kombinasie van gedeelde belange binne die *κοινωνία*-dinamiek bewys uiteraard ook dat ons hier te make het met 'n langdurige en “duursame” aard van deelgenootskap. Paulus maak dit duidelik dat hy die Filippi gemeente beskou as

doen of beoog om dit ooit te doen nie (vgl. veral v15b: *Ἐγὼ δὲ οὐ κέχρημαι οὐδενὶ τούτων. Οὐκ ἔγραψα δὲ ταῦτα, ἵνα οὕτως γένηται ἐν ἐμοί· καλὸν γάρ μοι μᾶλλον ἀποθανεῖν ἢ*).

⁴¹⁹ Sowel Dodd (1953b:71-72) as Hawthorne (1983:204) is dus verkeerd as hulle meen dat Paulus as't ware verleë is oor die finansiële bystand en eintlik probeer om met 'n klomp tegniese terme sy ware gevoelens te verbloem.

⁴²⁰ Vgl. ook verder Marshall (1987:233-251) wat 'n detailbeskrywing gee van al die moontlike redes waarom Paulus hier, anders as in 1 Kor 9:7-15, wel die finansiële bydrae aanvaar.

gelowiges wat so volledig moontlik met hom in die genade deel om hierdie groot Evangelietaak te verrig.⁴²¹

Vervolgens vind ons vir die tweede keer in Paulus se briewe binne die *κοινωνία*-dinamiek 'n verwysing na die gelowige se deelgenootskap met die Heilige Gees.⁴²² Die betekenis van die *κοινωνία*-dinamiek is in hierdie geval drieledig. Eerstens impliseer dit dat die gelowige werklik intens deel is van 'n nuwe realiteit en dat hierdie realiteit God se realiteit is, aangesien hy deur God (Jesus), aan God (Heilige Gees) verbind is! Tweedens maak die Heilige Gees die gelowige daarvan bewus dat hy binne hierdie nuwe realiteit ook deel geword het van 'n nuwe familie en bind die Gees hom daarom ook aan sy broers en susters (medegelowiges) om hom. In die derde plek kan die gelowige nie anders as om, op grond van sy verbondenheid aan hierdie Godsrealiteit, sy dade teenoor sy medegelowiges dienooreenkomstig te wysig nie.⁴²³

Die volgende element van die *κοινωνία*-dinamiek wat Paulus sterk na vore bring in sy brief aan die Filippense is die feit dat *κοινωνία* met die krag van die opgestane Here nie los staan van *κοινωνία* met sy lyding nie. Dit beteken dat die deelgenootskap met die opgestane Here so sterk is dat die gelowige in die uitlewing van sy geloof selfs by lyding wat die dood mag meebring nie sal stop nie. Hierdie deelgenootskap met die opgestane Here gee egter nie alleen krag vir

⁴²¹ Vgl. die bespreking soos by Fil 1:3-5 op bl. 177ev, asook die bespreking van Fil 1:7 op bl. 181ev.

⁴²² Die verwysing hierna was deel van die trinitariese formule in 2 Kor 13:13 – vgl. die bespreking op bl. 159-162.

⁴²³ Vgl. die bespreking soos by Fil 2:1 op bl. 183-185.

fisiese lyding nie, maar help die gelowige ook in sy innerlike stryd teen die sonde.⁴²⁴

Die laaste element van die *κοινωνία*-dinamiek wat Paulus in sy brief aan die Filippense hanteer hou verband met die gelowiges se deelgenootskap spesifiek teenoor homself, maar in hierdie geval plaas Paulus dit binne 'n uiters interessante konteks. Paulus doen naamlik baie moeite om die Filippi gemeente daarop te wys dat hulle deelgenootskap as't ware in die konteks van 'n vriendskapsverhouding bestaan wat eens met Christus, as die punt van oorsprong, begin het. Die doel hiervan is tweeledig: enersyds gebruik Paulus die konteks van die vriendskapsverhouding om die *κοινωνία*-verhouding te intensifiseer en dus te beklemtoon dat die Filippense werklik vir hom deelgenote in die volste sin van die woord was (soos bv. ook in sy verdrukking); andersyds gebruik Paulus die beginsel van wederkerigheid, wat in 'n vriendskapsverhouding opgesluit lê, om dit ook op die *κοινωνία*-dinamiek tussen homself, sy Filippi geloofsvriende en Christus toe te pas, wat impliseer dat hulle deurgaans wedersyds by mekaar betrokke moet bly en eintlik altyd sal wees. Hierdie tipe verhouding en verbintnisse wat geskep is veroorsaak uiteraard ook dat reëls wat normaalweg een van die partye in 'n verhouding tot versigtigheid sou maan, nou selfs oorskry kan word. Daarom dan geen wonder dat Paulus nou “veiliger” voel om, binne hierdie konteks, selfs ook vir homself finansiële steun vanaf die gemeente te ontvang, terwyl hy dit andersins normaalweg nie sou doen nie.⁴²⁵

⁴²⁴ Vgl. die bespreking soos by Fil 3:10 op bl. 185-188.

⁴²⁵ Vgl. die bespreking soos by Fil 4:14-16 op bl. 188-193.

F.6.2 Bydrae tot die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk

Daar is vroeër⁴²⁶ reeds verwys na die deelgenootskap wat gelowiges met mekaar het binne die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk. Hier definieer Paulus dit egter in veel groter detail deur nie alleen pertinente *κοινωνία*-gedefinieerde aksies van gedeelde belangstellings uit te sonder nie (verkondiging van Evangelie aan ongelowiges; lyding ter wille van die Evangelie; gebed en finansiële steun vir leiers en uiteraard ook vir mekaar), maar deur ook klem te lê op die doelwit van hierdie aksies van gesamentlike deelname. Paulus wys naamlik uit dat hierdie deelgenootskap van die deelgenote deurgaans gerig moet wees op die bevordering en/of verkondiging van die persoon en werk van Christus.

Paulus lewer met betrekking tot hierdie deelgenootskap van gelowiges met mekaar steeds 'n verdere bydrae tot die omskrywing van die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk. Hy wys hoe dat opregte vriendskap (met ander woorde vriendskap wat by Christus as gemeenskaplike Deelgenoot begin het) in die eerste plek die verbintenis tussen deelgenote in die *κοινωνία*-ruimte kan intensifiseer. Tweedens kan dit die deelgenote ook intenser bewus maak van die feit dat die *κοινωνία*-ruimte 'n veilige ruimte is. Binne so 'n “veilige” ruimte en met “versterkte bande” aan mekaar kan deelgenote grense, wat hulle in die gewone sosiologiese ruimte van sekere aksies ten opsigte van mekaar sou kon weerhou, nou oorskry word, veral indien sodanige aksies die bevordering van die persoon en werk van Christus tot gevolg sou hê. Vervolgens dra die vriendskapskonteks ook daartoe by dat die deelgenote onthou dat 'n beginsel van wederkerigheid

⁴²⁶ *Vgl.* die besprekings by die omskrywing van die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk van veral Johannes (*vgl.* bl. 77ev), Romeine (*vgl.* bl. 118ev) en 2 Korintiërs (*vgl.* bl. 165ev). Hoewel dit soms implisiet by besprekings van die ander Bybelboeke ook voorgekom het, kom dit die prominentste by genoemde Bybelboeke voor.

tussen hulle onderling en dan ook met hulle hemelse Deelgenoot van hulle eis om deurgaans met Christus-gerigte dade by mekaar betrokke te wees.

Met betrekking tot die deelgenootskap van die gelowiges met die Heilige Gees, is daar reeds met die bespreking van die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk by 2 Korintiërs melding gemaak.⁴²⁷ Paulus lewer egter wel hier 'n verdere bydrae tot die omskrywing van die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk, deur nou duideliker uit te wys dat die Heilige Gees ook daarby betrokke is om die gelowiges se dade tot die Godsrealiteit te rig. Hiervolgens is die Heilige Gees derhalwe nie alleen betrokke by die aktivering van die intense verbintenis tussen deelgenote onderling nie, maar gee die Gees ook Godgerigte-leiding met betrekking tot die gedeelde aktiwiteite binne die dinamiese verhouding van die ter sake deelgenootskap.

Die gelowige se deelgenootskap met lyding is ook reeds in die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk opgevang.⁴²⁸ Die ekstra bydrae wat Paulus hier tot die omskrywing van die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk lewer, is dat die gelowige se kragbron om hierdie lyding (fisies en/of emosioneel/geestelik) aan te durf en te hanteer dié krag is wat van die opgestane Here uitgaan.

F.7 Die κοινων-woordgroep soos in die brief aan Filemon

⁴²⁷ *Vgl.* die bespreking hierbo op bl. 165ev.

⁴²⁸ *Vgl.* die besprekings by die omskrywing van die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk van Hebreërs (*vgl.* bl. 92ev), Petrus (*vgl.* bl. 105ev) en 2 Korintiërs (*vgl.* bl. 165ev).

In hierdie kort brief aan Filemon is daar twee voorkomste van die *κοινωνι*-woordgroep waarna gekyk moet word:

- Flm 6, ὅπως ἡ κοινωνία τῆς πίστεως σου ἐνεργῆς γένηται ἐν ἐπιγνώσει παντὸς ἀγαθοῦ τοῦ ἐν ἡμῖν εἰς Χριστόν en
- Flm 17, εἰ οὖν με ἔχεις κοινωνόν, προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ.

In so verre dit Flm 6 (ὅπως ἡ κοινωνία τῆς πίστεως σου ἐνεργῆς γένηται ἐν ἐπιγνώσει παντὸς ἀγαθοῦ τοῦ ἐν ἡμῖν εἰς Χριστόν) aangaan, is dit duidelik dat veral die frase, ἡ κοινωνία τῆς πίστεως σου, in die verlede al talle Nuwe-Testamentici moedeloos gehad het.⁴²⁹ Dit is omtrent 'n gestoei om die betekenis van dié frase vas te vat – soveel so dat sommiges, soos Moule (1962:142-143) en George (1953:183), hulself liefs nie tot een moontlikheid wou verbind nie. O'Brien (1982:279-280)⁴³⁰ weer het veral moeite gedoen om heelwat van die verskillende verklarings te lys, waarvan die volgende dalk genoem kan word:

- Lightfoot (1890:333) meen dat die *κοινωνία* gaan oor dae van liefdadigheid wat voortspruit uit die *πίστις*;
- Vincent (1897:179) lê weer klem daarop dat die *κοινωνία* te make het met die deel van die *πίστις* aan ander;

⁴²⁹ Vgl. Roberts (1992:38): 'Hierdie komma stel ons voor uitermate groot probleme.'

⁴³⁰ Panikulam (1979:86-90) bied ook 'n redelike volledige diskussie wat gevolg kan word.

- Lohmeyer (1964:178) beskou *πίστεως* as 'n genitief van oorsprong en meen derhalwe dat die *πίστις* as't ware deelgenootskap (*κοινωνία*) met ander Christene skep;⁴³¹
- Vir die mening dat *πίστις* hier die *κοινωνία* eintlik nader definieer, met ander woorde dat daar gepraat kan word van 'n tipe geloofs-gemeenskap in Christus (of, deelgenootskap met Christus deur geloof), is baie steun – *vgl.* onder andere Seesemann (1933:79-83), Hauck (1965:805), Stuhlmacher (1975:33) en Gayer (1976:249);
- Campbell (1965:18) kies vir *κοινωνία* as 'n deelname van ander Christene in *πίστεως σου*; en
- Hiermee saam sou ook nog Groenewald (1932:148-151) se mening kon bykom, wat na deeglike beredenering meen dat die beste vertaling vir *ἡ κοινωνία τῆς πίστεως σου* as volg moet lui: 'jou deelname in die geloof'. Hierby meen hy verder is twee elemente van die *κοινωνία*-dinamiek opgesluit: enersyds die *κοινωνία* met Christus deur die geloof en andersyds die *κοινωνία* met alle medegelowiges op grond van die geloof (:151). Vanuit Groenewald se siening oor laasgenoemde twee elemente is dit waarkynlik redelik om te aanvaar dat ook hy nie ernstig beswaar sou hê om *πίστεως* (saam met Lohmeyer hierbo) as 'n genitief van oorsprong te beskou nie.

O'Brien (1982:280) kies uiteindelik (en dan ook maar 'tentative' soos hy dit noem) om *κοινωνία* as 'n aktief te interpreteer en dan wel nie bloot as 'n daad van liefdadigheid (soos by Lightfoot hierbo) nie, maar in 'n veel breër sin van die woord en soos dit gebruik word in Fil 1:5, *ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ ὑμῶν εἰς τὸ*

⁴³¹ *Vgl.* ook Koch (1963:184).

εὐαγγέλιον ἀπὸ τῆς πρώτης ἡμέρας ἄχρι τοῦ νῦν. Hy kies dus om ook hier onder *κοινωνία* alles wat die bevordering van die Evangelie as objek het in te sluit.⁴³² Verder vereenselwig O'Brien hom met betrekking tot *πίστεως* met Lohmeyer (*vgl.* hierbo) deur dit as 'n genitief van oorsprong te hanteer. Hy meen derhalwe dat al hierdie dade wat tot die bevordering van die Evangelie meewerk (*κοινωνία*) voorspruit vanuit die *πίστις* in die Here van die Evangelie!⁴³³ Anders gestel: sonder geloof in Christus as energiebron, sal die *κοινωνία* “energieloos” bly (Dunn 1996:319)!

Op hierdie stadium is dit nodig om 'n kort opmerking oor die gebruik van *σου* in *ἡ κοινωνία τῆς πίστεως σου* te maak. Deur *σου* hier in die enkelvoud te gebruik is 'n duidelike bewys daarvan dat Paulus nie wil hê dat sy stelling te vinnig sommer net op alle gelowiges se geloof in Christus toegepas moet word nie. Hoewel hy uiteraard van mening is dat sy stelling wel van alle gelowiges waar is en dat Paulus verder beslis sou wou hê dat ander gelowiges dit ook so op hulle geloofslewe moet toepas, moet nie uit die oog verloor word dat hy beslis

⁴³² *Vgl.* bl. 177-180 vir 'n volledige bespreking van Fil 1:5, asook praktiese voorbeelde van *κοινωνία* binne hierdie begripsveld. Hierdie verklaring van *κοινωνία* maak verder ook sin veral in die lig van *κοινωνία* se belangrike posisie binne die verstaan van die Filemonbrief as geheel - *vgl.* Dunn (1996:319-320), wat Hainz aanhaal: ‘The word group represented by *κοινωνία* can be seen as the key to the total understanding of the letter to Philemon; i.e. the letter is a concrete demonstration of what Paul understands by *κοινωνία*.’ Hiermee sou ook Walter, Reinmuth en Lampe (1998: 212-214) akkoord gaan, wat na 'n deeglike uiteensetting van die funksionering van die *κοινωνία*-dinamiek binne die Filemonbrief, tot dieselfde konklusie kom.

⁴³³ Dit wil voorkom asof Lohse (1971:193-194) breedweg ook met O'Brien sou saamstem. Behalwe vir die feit dat ook hy na 'n verband met Fil 1:5 verwys, is die strekking van Lohse se interpretasie ook dieselfde, veral as hy sê dat die seëning van geloof in konkrete dade van liefde by die gelowige moet oorgaan.

hier in die eerste plek vir Filemon in gedagte het nie (Dunn 1996:319-320).⁴³⁴ In die eerste plek moet Filemon beseft dat hy nou die geleentheid het om sy geloof in Christus te laat geld. Ander gelowiges⁴³⁵ (en natuurlik juis ook ongelowiges⁴³⁶) kan nou die geleentheid hê om sy geloof in Christus raak te sien, wanneer hierdie besondere *κοινωνία* in aksie oorgaan en uitloop op 'n verrassende hantering van Onesimus⁴³⁷ – hoewel Paulus hierdie (meer intense) konsekwensie eers later deurtrek (vgl. Flm 17 se bespreking net hierna).

Alles in ag genome wil dit tog lyk asof ons rakende Flm 6a (*ἡ κοινωνία τῆς πίστεως σου*) ten minste drie riglyne met redelike sekerheid sou kon uitsonder om ons te help om 'n greep op die teks te kry:

➤ *Κοινωνία* moet eerder as 'n aktief as 'n passief beskou word;

⁴³⁴ Vgl. ook Roberts (1992:39) wat beklemtoon dat *παντὸς ἀγαθοῦ* (6b) sinspeel op die soort lewenstyl wat Paulus vir Filemon in die eerste plek, maar dan ook vir ander gelowiges, in gedagte het.

⁴³⁵ Vgl. Suhl (1981:28).

⁴³⁶ Vgl. Roberts (1992:39).

⁴³⁷ Hoewel Christus dus die oorsprong van die geloof en derhalwe ook die energiebron tot ware *κοινωνία* is, kan die aard van die daad wat uit die *κοινωνία* voortvloei eintlik nie anders as om weer op die einste Christus terug te reflekteer nie – 'n resultaat wat uiteraard die ongelowige tot bekering oproep! Vgl. verder veral Roberts (1992:40) wat hierdie daad as optrede met 'n 'Christus-gerigtheid' tipeer. So 'n interpretasie word versterk deur die slotgedagte van 6b, naamlik *παντὸς ἀγαθοῦ...εἰς Χριστόν*. Hoewel sommige *εἰς Χριστόν* slegs as eskatologiese uitspraak wil hanteer, gaan ek met Gnlika (1982:37) akkoord wat van mening is dat sowel 'n teenswoordige, as eskatologiese interpretasie, gelykmatig gehandhaaf kan word (vgl. ook Suhl 1981:28).

- As 'n aktief moet *κοινωνία* eerder meer dade ten opsigte van die bevordering van die Evangelie insluit as minder; en
- *Πίστεως* moet as 'n genetiese van oorsprong geïnterpreteer word.

Indien hierdie riglyne aanvaar word sluit dit nie alleen meeste van die bogenoemde Nuwe-Testamentici se menings in nie,⁴³⁸ maar strook dit ook met die konteks. Waar dit dan in Flm 5, *ἀκούων σου τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν, ἣν ἔχεις πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς ἁγίους*, oor *πίστις* as objek gaan, gaan dit dan nou hier in Flm 6a oor die uitwerking daarvan op die gelowige se lewe. Plaas ons dit in konteks van die *κοινωνία*-dinamiek, sou ons die volgende kon sê: sodra die gelowige deur geloof in *κοινωνία* met die Here Jesus kom (Flm 5), aktiveer dit as gevolg van hierdie eerste geloof die *κοινωνία* om tot definitiewe dade oor te gaan.

Dit blyk dus sinvol te wees om tot die slotsom te kom dat *ἡ κοινωνία τῆς πίστεως σου* die volgende faset van die *κοινωνία*-dinamiek sou uitlig:

Geloof in die Here Jesus aktiveer κοινωνία, wat beteken dat die gelowige tot 'n verskeidenheid van dade oorgaan wat tot die bevordering van die Evangelie meewerk.

Met die tweede voorkoms van die *κοινων*-woordgroep in Filemon (Flm 17, *εἰ οὖν με ἔχεις κοινωνόν, προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ*) is dit opvallend dat deel van Paulus se motivering vir hierdie stap, naamlik dat Filemon Onesimus as

⁴³⁸ Die volgende Nuwe-Testamentici se menings wat bespreek is vanaf bl. 198ev, word by die drie genoemde riglyne ingesluit (die volledige bronverwysings is reeds genoem): Lightfoot, Lohmeyer, Vincent, Groenewald, Lohse en O'Brien.

deelgenoot moet aanvaar, reeds in Flm 6 gegee is. Met ander woorde: soos Filemon vorder in die uitlewing van sy geloof (*ἡ κοινωνία τῆς πίστεως σου*), sal hy algaande ontdek dat deel van sy daad wat moet lei tot bevordering van die Evangelie insluit om andere as deelgenote en mede-gelowiges te erken – in dié geval, Onesimus (*vgl. Best 1988:129-130, asook Groenewald 1932:152-153*).⁴³⁹

Die volgende motivering vir die amper radikale optrede teenoor Onesimus, as slaaf,⁴⁴⁰ lê opgesluit in die kommersiële terme wat Paulus gebruik wanneer hy in die onmiddellike konteks sê: *εἰ δέ τι ἠδίκησεν σε ἢ ὀφείλει, τοῦτο ἐμοὶ ἐλλόγα. ἐγὼ Παῦλος ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρὶ, ἐγὼ ἀποτίσω· ἵνα μὴ λέγω σοι ὅτι καὶ σεαυτὸν μοι προσοφείλεις* (Flm 18-19). Dit is tog aardig dat Paulus hier terme wat by 'n saketransaksie hoort gebruik om die wyse waarop Filemon Onesimus terug moet ontvang te bespreek. Hy het tog pas (soos ook in Flm 16) baie moeite gedoen om die versoek juis te koppel aan hulle al drie se geloof in dieselfde Here en dit derhalwe binne die kader van die geloofslewe en gepaardgaande verhoudings (eerder as transaksies) geplaas. Dit wil voorkom asof Paulus op hierdie stadium 'n beeld uit die sakewêreld oproep om 'n baie spesifieke element daarvan te benut, naamlik dié van “bindende obligasie” (*vgl. Dunn 1996:337-338*). Binne enige saketransaksie ontvang die betrokke partye tog sekere bindende verantwoordelikhede: word 'n sekere produk verkoop, is die koper onder die obligasie om die regte som geld te verskaf en by ontvangs

⁴³⁹ Feitlik almal is dit eens dat Paulus eintlik met hierdie versoek eers tot die primêre implikasie van die argument kom, wat hy veral in Flm 6 sterk begin aanvoer het (*vgl. o.a. Dunn 1996:338; Gnllka 1982:83; Suhl 1981:34; Walter, Reinmuth & Lampe 1998:223-224*).

⁴⁴⁰ As *slaaf*, is die optrede wat Paulus van Filemon vra eintlik nie net “radikaal” nie, maar totaal buite orde en eerder absurd (*vgl. o.a. Dunn 1996:336-338*)! Om 'n slaaf as gelyke, soos 'n vry man, te hanteer en boonop in jou huis te ontvang, soos wat jy met 'n (ere)gas sou maak, is gewoon ondenkbaar!

daarvan is die verkoper weer onder bindende obligasie om die produk aan die koper af te staan. Paulus rig dus eintlik nie die versoek tot Filemon bloot op sentimentele gronde nie – dit gaan eintlik oor een vennoot wat 'n ander vennoot vra om sy kant van die (geloofs)transaksie na te kom. Dus, deur saketerme in sy argument te gebruik, lê Paulus nou kristalhelder daarop klem dat die *κοινωνία*-dinamiek waarbinne hy, Filemon (en ook nou Onesimus) staan,⁴⁴¹ sekere “bindende obligasies” (anders gestel: ononderhandelbare eise), aan almal stel.

Hierdie gebruik van “saketerme”, met die gepaardgaande “bindende obligasies”, word uiteraard ook ondersteun deur weer eens die onderliggende sosio-historiese element van kliënt-bemiddelaar-weldoener, in welke geval Onesimus die “kliënt” is, Paulus die “bemiddelaar” en Filemon die “weldoener”.⁴⁴² Hiervolgens tree Paulus vir Onesimus by Filemon in en versoek dat Filemon sy goeie guns as weldoener in die gemeenskap⁴⁴³ ook nou teenoor Onesimus, as *κοινωνός*, sal voortsit. Hierdie sosio-historiese beginsel word onderling versterk deur die

⁴⁴¹ Vgl. ook Suhl (1981:34).

⁴⁴² Hierdie rolverdeling word steeds sterker bevestig wanneer op 'n ander gebruik onder die slawe gelet word, naamlik dat slawe wat probleme in hulle eienaars se huise ondervind het dikwels na 'n vriend van hulle meester gegaan het om hulle saak by laasgenoemde te bepleit, in die hoop dat dié dan, as “bemiddelaar”, vir hulle 'n meer draagbare situasie sou kon verseker wanneer hulle terugkeer na hulle meester (De Silva 2000:125). Deur na so 'n vriend van die meester te “vlug”, het slawe as't ware binne die (uitgebreide) huishouding gebly en dus nie streng gesproke “weggehardloop” nie, hoewel dit tog as 'n ongehoorsame optrede gereken is (:125). Vgl. verder Osiek en Balch (1997:174-178).

⁴⁴³ Dat Filemon so 'n weldoener in die gemeente/gemeenskap was, word in die Filemonbrief self bevestig, wanneer in ag geneem word hoe Filemon sy huis vir die gemeente oopgestel het (Flm 2, *καὶ Ἀπφία τῇ ἀδελφῇ καὶ Ἀρχίππῳ τῷ συστρατιώτῃ ἡμῶν καὶ τῇ κατ' οἶκον σου ἐκκλησίᾳ*), maar ook op ander vlakke steun verleen het aan gelowiges (Flm 7b, *ὅτι τὰ σπλάγχνα τῶν ἀγίων ἀναπέπαιται διὰ σοῦ, ἀδελφέ*).

beginsel van wederkerigheid, aangesien Paulus nie net as bemiddelaar ten gunste van Onesimus teenoor Filemon optree nie, maar eintlik reeds voorheen dieselfde rol vervul het ten opsigte van Filemon se geestelike lewe – toe met Filemon as “kliënt” en Jesus/God as “Weldoener”! Nou het Filemon dus nie net sy posisie as aardse weldoener in die gemeente/gemeenskap om gestand te doen nie,⁴⁴⁴ maar is hy eintlik ook (volgens die wederkerigheidsbeginsel) in “skuld” by Paulus en is dit as’t ware sy “plig” (hoewel Paulus nie daarop aandrang nie)⁴⁴⁵ om positief op Paulus se versoek te reageer – ’n gevolgtrekking wat weer eens die gebruik van “saketerme” met gepaardgaande “bindende obligasies” verstaanbaar maak!

Vervolgens vind Flm 17 uiteraard ook aansluiting by 2 Kor 8:23⁴⁴⁶ wat reeds hierbo bespreek is (vgl. ook Dunn 1996:338). Hier het dit veral daarvoor gegaan dat die gemeente vir Titus dieselfde behandeling as vir Paulus moet gee, gewoon omdat hy Paulus se *κοινωνός* is. In Flm 17 moet Filemon weer vir Onesimus hanteer as *κοινωνός* (*προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ*), gewoon omdat hy Paulus so hanteer (*εἰ οὖν με ἔχεις κοινωνόν*) (vgl. ook Hauck 1965:807)!

⁴⁴⁴ Die openbare voorlesing van die Filemonbrief (vgl. o.a. Flm 2b, *καὶ τῇ κατ’ οἶκον σου ἐκκλησίᾳ*) verhef outomaties die gemeente tot publieke beoordelaars van die versoek tot Filemon, as weldoener, en sou laasgenoemde positief op die versoek reageer, sal hy in eer toeneem as ’n waardige weldoener – iets wat uiteraard vir Filemon belangrik sou wees, gegewe die sosio-historiese beginsels van “eer en skaamte” wat beslis ook hier sou geld (vgl. die vollediger bespreking hiervan op bl. 86-88) (vgl. ook verder De Silva 2000:125).

⁴⁴⁵ Vgl. bv. Flm 8-9a (*Διὸ πολλὴν ἐν Χριστῷ παρρησίαν ἔχων ἐπιτάσσειν σοι τὸ ἀνήκον ὁδὶ τὴν ἀγάπην μᾶλλον παρακαλῶ*), 14 (*χωρὶς δὲ τῆς σῆς γνώμης οὐδὲν ἠθέλησα ποιῆσαι, ἵνα μὴ ὡς κατὰ ἀνάγκην τὸ ἀγαθόν σου ἦ ἀλλὰ κατὰ ἐκούσιον*) en 20 (*ναὶ ἀδελφέ, ἐγὼ σου ὀναίμην ἐν κυρίῳ· ἀνάπαυσον μου τὰ σπλάγχνα ἐν Χριστῷ*).

⁴⁴⁶ Vgl. veral v23a: *εἴτε ὑπὲρ Τίτου, κοινωνός ἐμός καὶ εἰς ὑμᾶς συνεργός*. Vgl. ook verder die detailbespreking van hierdie vers op bl. 156-159.

Dit is duidelik dat hier veral drie beginsels rakende die *κοινωνία*-dinamiek ter sprake is:

- Wanneer jy in die *κοινωνία*-ruimte inbeweeg het, moet jy jou mede-gelowiges as jou *κοινωνοί*⁴⁴⁷ beskou, wat beteken dat julle deelgenote is wat enersyds in dieselfde belange deel en andersyds nou dieselfde doelwit(te) nastreef (vgl. veral Lohse 1971:203; O'Brien 1982:299; Lightfoot 1890:341);
- Dit is in die tweede plek duidelik dat die motivering vir die aanvaarding van ander mede-gelowiges as *κοινωνοί* nie gebaseer is bloot op 'n tipe van vriendskapsband nie (Lohse 1971:203; O'Brien 1982:299). Veel eerder lê die motivering van hierdie kwalifikasie vir twee verskillende gelowiges in die gesamentlike *κοινωνία* wat hulle met die Here Jesus het (vgl. veral ook Roberts 1992:75; Binder 1990:61); en
- Hierdie kwalifikasie as mekaar se *κοινωνοί* beteken voorts nie net dat jy nou vir mekaar moet intree, respekteer, vertrou en so meer nie (hoewel dit alles uiteraard ingesluit is), maar dit strek veel verder. Paulus maak geen geheim daarvan dat dit ook beteken dat jy bereid moet wees om jouself volledig met jou *κοινωνός* te identifiseer (Lohse 1971:203; O'Brien 1982:299)!⁴⁴⁸ Daarom dan ook die versoek van Paulus aan Filemon: ontvang Onesimus *ὡς ἐμέ* - dit wil sê: “asof dit ek self is”. Dit sluit natuurlik verder direk aan by Paulus se vorige opmerking

⁴⁴⁷ Hoewel *κοινωνός* ook op 'n besigheidsvennoot kan dui, soos bv. in Lk 5:10a (*ὁμοίως δὲ καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην υἱοὺς Ζεβεδαίου, οἳ ἦσαν κοινωνοὶ τοῦ Σίμωνι*), is daar reeds voldoende bewys gelewer dat dit nie in hierdie geval ter sprake is nie – vgl. onder andere Lohse (1971:203), O'Brien (1982:299) en Ollrog (1979:77).

⁴⁴⁸ Vgl. ook Sandnes (1997:156-162).

in Flm 12, ὃν ἀνέπεμψα σοι, αὐτόν, τοῦτ' ἔστιν τὰ ἐμὰ σπλάγχνα, naamlik dat as Onesimus terugkeer, is dit eintlik hyself, letterlik, τὰ ἐμὰ σπλάγχνα, sy “hart”, wat teruggaan!⁴⁴⁹

F.7.1 Κοινωνία-dinamiek binne die brief aan Filemon

Die eerste element van die *κοινωνία*-dinamiek wat in die brief aan Filemon na vore kom is al op verskeie geleenthede genoem. Miskien net weer in kort: aanvaarding van die Evangelieboodskap (geloof) bewerk deelgenootskap met die Here, wat dan weer deelgenootskap binne die *κοινωνία*-ruimte tot gevolg het. 'n Deelgenootskap wat spesifiek die bevordering van die persoon en werk van Christus as oogmerk het.⁴⁵⁰

Vervolgens sluit Paulus baie sterk aan by die vorige element van die *κοινωνία*-dinamiek, naamlik deelgenootskap, maar hy spesifiseer die implikasies van hierdie deelgenootskap nou baie duideliker. Hy beklemtoon eerstens met 'n beeld uit die sakewêreld dat hierdie deelgenootskap sekere bindende obligasies (ononderhandelbare vereistes) veronderstel waaraan die verskillende deelgenote hulle moet hou. Paulus som dan verder hierdie “vereistes” in drie punte op. In die eerste plek word van die gelowige verwag om raak te sien dat hy en sy deelgenoot dieselfde punt van oorsprong het, naamlik deelgenootskap in die Here Jesus. Dit lei tot die volgende vereiste: juis as gevolg van 'n gedeelde Godsrealiteit moet deelgenote mekaar ten volle aanvaar, wat beteken dat jy jouself volledig met jou deelgenoot identifiseer. Weer eens vloei ook die derde

⁴⁴⁹ Vgl. ook Lohmeyer (1964:189) en McDermott (1975b:228-229).

⁴⁵⁰ Vgl. die bespreking soos by Flm 6 op bl. 198-202.

vereiste vanuit die tweede voort, wanneer Paulus uitlig dat hierdie deelgenootskap nie anders kan as om op grond van hulle gedeelde belange nou dieselfde doelwit, naamlik die bevordering van die persoon en werk van Christus, na te streef nie.⁴⁵¹

F.7.2 Bydrae tot die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk

Die elemente van die *κοινωνία*-dinamiek wat daarvoor gaan dat geloof in die Here *κοινωνία* aktiveer wat dan tot dae bydra wat die Evangelie bevorder is reeds by vroeëre geleenthede⁴⁵² in ons omskrywing van die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk vervat.

Van die vereistes wat Paulus in die brief aan Filemon met betrekking tot deelgenootskap uitlig is reeds in vorige bydraes tot die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk hanteer. Tog lewer hy hier steeds 'n paar fynere punte wat tot die omskrywing van die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk bygedra kan word. In die eerste plek beklemtoon Paulus hier baie sterk dat die gelowige nie oor die vereistes verbonde aan sy deelgenootskap kan onderhandel nie – dit is ononderhandelbare, bindende obligasies wat gewoon binne die *κοινωνία*-ruimte uitgevoer moet word. Hoewel die ter sake vereistes (erkenning van gedeelde Godsrealiteit; volledige identifisering met deelgenote; samewerking tot gedeelde doelwit) ook reeds in vorige omskrywings van die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk opgeneem is, beklemtoon Paulus tog hier 'n ietwat ander

⁴⁵¹ *Vgl.* die bespreking soos by Flm 17 op bl. 202-207.

⁴⁵² *Vgl.* die besprekings by die omskrywing van die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk van veral Johannes (*vgl.* bl. 77ev), 1 Korintiërs (*vgl.* bl. 134ev) en Filippense (*vgl.* bl. 196ev). Hoewel ander Bybelboeke miskien implisiet na dieselfde elemente van die *κοινωνία*-dinamiek verwys het, kom dit by dié wat hier genoem is die prominentste voor.

perspektief daarop. Enersyds ken hy 'n uiters intense, amper dringende (en/of dwingende), karakter daaraan toe en andersyds beskou hy dit as absoluut vervleg met mekaar. Laasgenoemde impliseer dat jy eintlik nie van een vereiste kan praat sonder om ook na die ander te verwys nie; meer nog, dat jy ook nie die een kan uitvoer, sonder om die vorige of volgende vereiste te erken en ook dáaraan uitvoering te gee nie!

F.8 Die *κοινων*-woordgroep soos in die pastorale briewe

In al die pastorale briewe is daar net een geval waar die *κοινων*-woordgroep aangetref word en dan wel in 1 Tm 5:22, *χειρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει μηδὲ κοινώνει ἀμαρτίαις ἀλλοτρίαις· σεαυτὸν ἄγνὸν τήρει*. Die strekking is duidelik: Timoteus moenie te vinnig iemand as leier in die gemeente aanstel,⁴⁵³ sonder om eers seker te maak of sy lewe in orde is nie, want indien so iemand die verkeerde dinge sou doen sal ander gelowiges maklik die afleiding kan maak dat

⁴⁵³ Bouma (1942:196) wys daarop dat sommiges soos Dibelius en Lock meen dat *χειρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει* betrekking het op sondaars wat berou gehad het en nou by wyse van 'n ritueel van handoplegging weer tot die gemeente toegelaat word. Dit kan egter nie hier ter sprake wees nie, aangesien hierdie ritueel eers heelwat later (teen die derde eeu) ook hiervoor gebruik is (vgl. Roloff 1988:313; Oberlinner 1994:260; Groenewald 1977:73). Dan is daar natuurlik ook nog ander teksgedeeltes waar die handoplegging onteenseglik met die instelling van 'n amp verbind word: Hd 6:5b-6, *καὶ ἐξελέξαντο Στέφανον...καὶ Φίλιππον καὶ...καὶ προσευξάμενοι ἐπέθηκαν αὐτοῖς τὰς χειρας* en 1 Tm 4:14, *μὴ ἀμέλει τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος, ὃ ἐδόθη σοὶ διὰ προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου*. Die meeste stem saam dat dit hier oor die aanstelling van 'n nuwe leiersfiguur, soos bv. 'n ouderling gaan (vgl. Hendriksen 1979:185; Mounce 2000:317; Roloff 1988:314; Marshall 1999:622; Knight 1992:239; Merkel 1991:45; Grünzweig 1990:223; Brox 1989:201; Oden 1989:152; Hultgren in Hultgren & Aus 1984:93; Holtz 1992:129).

Timoteus homself daarmee vereenselwig.⁴⁵⁴ Dit beteken uiteraard nie dat Paulus hiermee bedoel dat Timoteus nou noodwendig sal begin om letterlik dieselfde sondes as die betrokke leier te begin doen nie (Mounce 2000:317). Indien Timoteus egter wel oorhaastig 'n leier aangestel het wat verkeerde dinge doen, kan dit maklik vir ander voorkom asof hy dit goedkeur – veral so indien hy dit nie vinnig genoeg agterkom en die nodige vermaning/straf toepas nie.⁴⁵⁵ Verder: dit mag gelowiges, onder die valse indruk dat dit reg is, dalk selfs daartoe mislei om ook te begin sondig (Mounce 2000:317). Op hierdie wyse sal Timoteus dan as't ware mede-verantwoordelik wees vir die slegte invloed van so 'n leier⁴⁵⁶ en dit mag nie, want *κοινωνία* met die sonde kan nie!⁴⁵⁷

Met dit alles in gedagte gee Paulus 'n laaste vermaning, naamlik dat Timoteus homself moet rein hou (*σεαυτὸν ἀγνὸν τήρει*), wat beteken dat hy só moet optree dat geen vinger van beskuldiging na homself gerig kan word nie (Marshall 1999:623).⁴⁵⁸ Dit gaan dus nie hier oor 'n morele uitspraak wat betrekking het op

⁴⁵⁴ Die Boodschap vertaal dit dus eintlik uitstekend: 'Moenie te gou sê dat iemand 'n leier in die gemeente kan word nie. Sê nou net sy lewe is nie reg nie en hy doen verkeerde dinge, dan sal die mense daaruit aflei dat jy dit goedkeur. Nee, jy moet op alle maniere uit die pad van die sonde bly.'

⁴⁵⁵ Vgl. Fuller (1983:258-263) se artikel oor die vermaning van ouderlinge. Vgl. ook hierteenoor Schöllgen (1989:232-239) oor die aanprysing van ouderlinge (1 Tm 5:17) wat erns maak met hulle werk!

⁴⁵⁶ Vgl. o.a. Mounce (2000:317); Smelik (1980:78); Bouma (1942:196-197); Marshall (1999:622); Knight (1992:239); Merkel (1991:46); Oden (1989:152).

⁴⁵⁷ Hierdie tipe *κοινωνία*-dinamiek herinner aan die bespreking van 2 Kor 6:14-7:1 (vgl. bl. 143-148) – kyk veral v14: *Μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες ἀπίστοις· τίς γὰρ μετοχὴ δικαιοσύνης καὶ ἀνομία, ἢ τίς κοινωνία φωτὸς πρὸς σκότος.*

⁴⁵⁸ Vgl. ook Mounce (2000:318).

die een of ander sondige daad in Timoteus se persoonlike lewe, met ander woorde wat merendeels net op homself betrekking het nie.⁴⁵⁹ Veel eerder is hierdie 'n uitspraak wat met die *κοινωνία*-dinamiek in die voorgrond gemaak is. Dus, Timoteus se reinheid moet daarin bestaan dat hy homself weerhou van optrede wat die *κοινωνία* van sy gemeentelede met hul leiers, mekaar en by implikasie ook met hulle Here kan skade berokken.⁴⁶⁰

Die voorafgaande impliseer dus nie dat daar binne die *κοινωνία*-ruimte glad nie meer gesondig word nie, maar in die ter sake teksgedeelte het dit duidelik geword dat gelowiges tog ook opkyk na hulle leiers en meer nog, hulle as 'n voorbeeld beskou wat nagevolg kan word. Daarom, wanneer die leiers binne die *κοινωνία*-ruimte, met wie mede-gelowiges graag as *κοινωνοί* wil identifiseer,⁴⁶¹ die verkeerde voorbeeld stel kan dit die totale *κοινωνία*-dinamiek skade berokken, deurdat hulle met sondige daad (wat hulle nou glo reg is) as't ware die *κοινωνία*-dinamiek stadigaan afbreek.

⁴⁵⁹ Knight (1992:240) en Grünzweig (1990:224) huldig egter juis die mening dat dit hier oor 'n morele uitspraak met betrekking tot Timoteus se eie lewe gaan. Hulle redeneer dat Timoteus nie 'n vermanende uitspraak oor een van sy leiers se lewens kan gee, indien hy nie daarop waak om self reg te leef nie (vgl. ook Hultgren in Hultgren & Aus 1984:93). Hoewel hierdie redenasie dalk sekondêr by Paulus teenwoordig was, wys die konteks tog onomwonde in 'n ander rigting, soos hierbo verduidelik.

⁴⁶⁰ Roloff (1988:315) dink naasteby in dieselfde rigting as hy sê: 'Es geht hier nicht nur um moralische Verfehlungen einzelner, sondern viel umfassender um Verhaltensweisen, die sich zerstörend auf die ganze Gemeinde auswirken und die Klarheit des Evangeliums verdunkeln.'

⁴⁶¹ Vgl. hier die opmerkings oor Flm 17, wat in detail die identifisering van *κοινωνοί* met mekaar bespreek en die *κοινωνία*-dinamiek wat daar figureer aan die orde stel (vgl. bl. 202-207).

F.8.1 Κοινωνία-dinamiek binne die pastorale briewe

Die element van die *κοινωνία*-dinamiek wat Paulus hier in 1 Tm 5:22 uitgelig het, is binne die konteks van 'n waarskuwing gerig. Met alles wat reeds gesê is oor die wyse waarop deelgenote met mekaar moet identifiseer en mekaar moet hanteer is dit verstaanbaar dat gelowiges 'n baie noue verbintenis tussen die leierelemente in die *κοινωνία*-ruimte sou sien. Wanneer een van die leiers, deur Timoteus aangestel, dus besig raak met verkeerde dade (m.a.w. dade wat nie Christus-gerig is nie), sal die gelowiges beswaarlik anders kon as om te dink dat Timoteus die deelgenootskap van die betrokke leier met hierdie tipe dade goedkeur en homself dus eintlik ook daarmee vereenselwig. Nog meer: dit is beslis nie verregaande om die afleiding te maak dat dit dalk selfs daartoe kan lei dat gelowiges dit as reg beskou om self ook by hierdie verkeerde dade betrokke te raak nie!

F.8.2 Bydrae tot die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk

Paulus lewer met betrekking tot die *κοινωνία*-dinamiek in 1 Timoteus inderdaad 'n belangrike bydrae tot die omskrywing van die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk. Hy wys naamlik daarop dat die leiers verantwoordelikheid daarvoor moet aanvaar om die *κοινωνία*-ruimte en die *κοινωνία*-dinamiek daarbinne kosbaar te ag en te beskerm. Uiteraard beteken dit nie dat die leiers nou God se rol as Onderhouer en Waarborg van die *κοινωνία*-dinamiek oorneem nie. Dit gaan hier eerder daaroor dat hulle enersyds erns moet maak met die verantwoordelikheid wat hulle het, asook met die feit dat “vennootskappe” wat hulle met ander deelgenote skep implikasies het vir die res van die deelgenote en derhalwe ook vir die instandhouding van die *κοινωνία*-ruimte.

G. Omskrywing van die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk

Nadat ons moeite gedoen het om telkens elke gedeelte waar die *κοινων*-woordgroep voorkom te eksegetiseer, daarna die *κοινωνία*-dinamiek binne die betrokke Bybelboek te omskryf en vervolgens die bydrae tot die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk te identifiseer, is ons nou gereed om al hierdie inligting te verwerk. Met die versekering dat al die inligting op gekontroleerde wyse vanuit die tekste ontgin is, sal ons nou tussen hierdie gegewens verbande kan trek en 'n geheelbeeld kan vorm van hoe die verskillende *κοινωνία*-elemente inmekaar steek ten einde 'n werkbare *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk te vorm.

Die volgende werkswyse gaan gevolg word: eerstens gaan ons gewoon die verskillende *κοινωνία*-elemente punsgewys onder sekere hoofde lys, soos wat dit uitgekristalliseer het in ons besprekings van die literatuur buite die kanon, die Ou-Testament, nie-Pauliniese Nuwe-Testamentiese literatuur en Pauliniese briewe.⁴⁶² Daarna gaan ons net weer seker maak of dit korrek sou wees om eersgenoemde drie kategorieë se inligting ook in die geheelbeeld van die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk in te werk as ons hierna in hoofstukke 3 en 4 spesifiek op 'n Pauliniese brief gaan fokus. Vervolgens sal ons dan die inligting, waarop ons ooreengekom het om te gebruik, benut om eerstens 'n geheelbeeld te formuleer, sodat 'n voëlvlug-oorsig oor al die inligting verkry kan word en belangrike verbande getrek kan word. Tweedens sal al die inligting ook in getabuleerde

⁴⁶² Daar sal met ander woorde nie nou bron- of teksverwysings ter staving gegee word nie (tensy nuwe inligting bygevoeg word), aangesien al hierdie inligting geput word uit dit wat telkens onder die hoofde, “Bydrae tot die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk”, verskyn het.

formaat weergegee word, ten einde 'n hanteerbare formaat beskikbaar te stel vir die voortgaande ondersoek.

G.1 Alle κοινωνία-elemente soos uit die ondersoek tot dusver

G.1.1 Inligting rakende die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk van buite die kanon

➤ *Afgrensing van die κοινωνία-ruimte:*

- ▶ *Κοινωνία* het niks met eenwording tussen mens en mens of tussen mens en God te doen nie.
- ▶ *Κοινωνία* het niks met vergoddeliking van die mens (versmelting van entiteite) te make nie.

G.1.2 Inligting rakende die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk vanuit die Ou Testament

➤ *Aard en gevolg van toetrede tot 'n κοινωνία-ruimte:*

- ▶ Deelgenote moet met opregte intensies tot 'n κοινωνία-verhouding toetree.
- ▶ Toetrede tot 'n κοινωνία-verhouding het intense verbintnisse tot gevolg.

➤ *God se rol binne die κοινωνία-ruimte:*

- ▶▶ God is sowel die Stigter, as die Onderhouer en Waarborg van die *κοινωνία*-verhoudingsruimte.
- ▶▶ God is as “Ander” Deelgenoot altyd by die *κοινωνία*-verhouding teenwoordig as 'n onmisbare, aktiewe Rolspeler.
- ▶▶ Dit beteken egter nie dat die gelowige enige goddelike magte vir homself kan toe-eien nie. Positiewe verandering in lewenstyl bly steeds toe te skryf aan God en nie aan goddelike magte wat die mens bygekry het nie.

*G.1.3 Inligting rakende die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk vanuit die nie-Pauliniese Nuwe-Testamentiese boeke*

➤ Aard van dit waarin gedeel kan word:

- ▶▶ Materieel.
- ▶▶ Fisiese en/of emosionele lyding, na die voorbeeld van Christus.
- ▶▶ Heerlikheid en blydschap van Christus vir dié deelgenote wat enduit volhou, selfs ten spyte van lyding.

*➤ Aard van die dade binne die *κοινωνία*-ruimte:*

- ▶▶ Dit moet die beeld van God kan reflekteer (op hierdie wyse het die gelowige deelgenootskap met die natuur van God).

- ▶▶ Dit moet Christus-gerig wees en derhalwe moet die gelowige se hele bestaan eintlik op Christus gerig wees.

- ▶▶ Die aard van mense se dade, gee aan 'n sekere leefstyl gestalte en dien dus as aanduiding/bewys/maatstaf om te sien of hierdie mense hulle binne die *κοινωνία*-ruimte bevind al dan nie.

- *Aard van die dinamiese verhouding binne die κοινωνία-ruimte:*
 - ▶▶ Uiters persoonlik – neem die deelgenoot se hele wese in beslag.

 - ▶▶ Dit gaan hier beslis nie oor 'n kortstondige verhouding nie, maar wel oor 'n voortdurende, langtermynverbintenis – veral gegewe die hoë koste (verlossingsdaad in Christus) waarteen die deelgenootskap tot stand gekom het, asook in ag genome die voorregte en verantwoordelikhede wat binne die kader van 'n lewenslange, wederkerige dank-optrede teenoor deelgenote (mede-gelowiges), sowel as die goddelike Deelgenoot, funksioneer!

- *Jesus se rol binne die κοινωνία-ruimte:*
 - ▶▶ Hy is die “Ingang” tot die *κοινωνία*-ruimte, wat impliseer dat almal wat “deur Hom ingaan” onmiddellik ook deelgenote van mekaar is. Dit impliseer dus ook dat *κοινωνία* slegs moontlik is wanneer die mens positief reageer op die Evangelieboodskap, m.a.w. op die eenmalige, onherhaalbare verlossingsgebeure in die Seun.

- ▶▶ Bron van motivering vir aksies binne die *κοινωνία*-verhoudingsruimte – anders gestel: die bron van motivering lê in “Wie God is en wat Hy in Christus gedoen het”.
 - ▶▶ Hy stel met sy inkarnasie die onverbeterlike voorbeeld van hoe intens deelgenote in mekaar se fisiese en emosionele behoeftes moet deel.
 - ▶▶ Ook met Jesus se gehoorsame hantering van lyding stel Hy die voorbeeld van hoe intens deelgenote in mekaar se lyding deelgenootskap moet ervaar – andersyds moet hulle só in mekaar se lyding deel asof dit hulle eie lyding is en andersyds moet hulle besef dat dit, in navolging van hulle Deelgenoot se voorbeeld, eintlik eer tot die groep toevoeg indien hulle veral in tye van lyding steeds ewe intens met mekaar in deelgenootskap verkeer!
 - ▶▶ 'n Groep gelowiges se gesamentlike deelname in byvoorbeeld 'n ete of gebedsessie, kry op grond van hulle gedeelde verhouding en verbintenis tot Jesus as die opgestane Here 'n *κοινωνία* karakter. Die erkenning van die opgestane Here as Deelgenoot verhef die aksie dus tot 'n vlak waar *κοινωνία* werklik plaasvind.
- *Kontak met ongelowiges vanuit die κοινωνία-ruimte:*
- ▶▶ Kontak met ongelowiges word nie verbied nie, maar dinamiese verhoudings met hulle, wat meebring dat daar in hulle dade (wat beslis nie Christus-gerig is nie) gedeel word, is wel ontoelaatbaar.
 - ▶▶ Anders gestel: die Christus-gesentreerde *κοινωνία*-dinamiek, soos tans ter sprake, bestaan uitsluitlik tussen gelowige deelgenote, met 'n openheid teenoor ongelowiges in dié sin dat hulle “ingetrek” kan word binne dieselfde

κοινωνία-dinamiek, mits hulle ook via Christus, as die “Ingang”, hierdie *κοινωνία*-ruimte betree.

➤ *Deelgenootskap met mede-gelowiges (of deelgenote) binne die κοινωνία-ruimte:*

- ▶▶ Om slegs in 'n individuele verhouding met God binne die *κοινωνία*-ruimte te staan is onmoontlik. Sodanige deelgenootskap impliseer altyd ook dinamiese verhoudings met ander deelgenote.

G.1.4 Inligting rakende die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk vanuit die Pauliniese briewe

➤ *Handhawing van deelgenote binne die κοινωνία-ruimte:*

- ▶▶ Die deelgenote mag nooit in verskillende groepe, op verskillende hiërargiese vlakke, met teenstrydige doelwitte verdeel nie.
- ▶▶ Deelgenote kan wel verskillende rolle/funksies, op een, gedeelde vlak van wedersydse betrokkenheid, binne dieselfde *κοινωνία*-ruimte beoefen, maar dan gaan dit steeds om bevordering van dieselfde Christus-gerigte doelwit.
- ▶▶ Nuwe deelgenote (ongegag verskille in bv. ras/status/geslag) word onmiddellik en volledig ingetrek om sáám deel te wees van die één, nuwe geestelike familie.
- ▶▶ Vriendskapsbeginsels help om die intense verbintnisse tussen deelgenote, wat in Christus as gemeenskaplike Deelgenoot begin het, te onderstreep en beklemtoon verder ook dat die dinamiese verhouding tussen deelgenote

onderling 'n veilige ruimte skep, waar normale sosiale grense selfs oorskry kan word, veral wanneer sodanige aksies die bevordering van die persoon en werk van Christus ten doel het.

- ▶▶ Die beginsel van wederkerigheid, tesame met die erkenning van Christus as Deelgenoot wat hierby betrokke is, verseker dat deelgenote altyd rede sal hê om in 'n dinamiese verhouding van wedersydse betrokkenheid met mekaar te staan.

➤ *Jesus se rol binne die κοινωνία-ruimte:*

- ▶▶ Hy bewerk verlossing.
- ▶▶ Hy is die “Hoof” van die deelgenote of “liggaam”, wat uiteraard nou aardse familiebande herdefinieer en oorskry.
- ▶▶ Hy laat die deelgenote in sy genadegawes deel.
- ▶▶ In Jesus ontvang die κοινωνία-dinamiek ook 'n Christus-gesentreerde brandpunt, wat meebring dat daar tog ook 'n sekere orde van afhanklikheid binne die deelgenootskap bestaan. Hiervolgens laat die verbintenis met Christus die gelowige tot deelgenootskap met God toe, wat weer deelgenootskap met ander deelgenote (mede-gelowiges) tot gevolg het. Die implikasie hiervan is uiteraard weer dat laasgenoemde deelgenootskap volledig van die deelgenootskap met Christus/God afhanklik is en dat afwesigheid hiervan dus enige deelgenootskap met mede-gelowiges ineen laat stort en nietig verklaar.

➤ *Deelgenootskap binne die κοινωνία-ruimte:*

- ▶▶ Moet altyd Christus-gerig bly.

- ▶▶ Deelgenootskap met Satan en sy demone is dus uitgesluit.

- ▶▶ Funksioneer binne die beginsel van wederkerigheid soos geherinterpreteer deur die deelgenootskap met die opgestane Here.

- ▶▶ As gevolg van die deelgenote se alternatiewe Motiveringsbron en 'n gepaardgaande radikale uitlewing van hierdie nuutgevonde identiteit in Christus, word die aard van deelgenote se deelgenootskap van 'n blote sosiologiese tot 'n ander, geestelike vlak, gelig, met die gevolg dat hierdie hergedefinieerde, normale aktiwiteite, nou na die gelowige se deelgenootskap met Christus/God terug reflekteer en dus 'n getuiskarakter kry.

- ▶▶ Deelgenootskap vra ook van die deelgenote om sekere bindende, ononderhandelbare obligasies te erken, soos: erkenning van 'n gedeelde Godsrealiteit; volledige identifisering met ander deelgenote en samewerking tot die gedeelde doelwit (bevordering en verkondiging van die persoon en werk van Christus). Hierdie eise dra 'n intense, dringende en dwingende karakter en is verder absoluut vervleg met mekaar.

- *Aard van dit wat gedeel word binne die κοινωνία-ruimte:*
 - ▶▶ Dit kan materieel, sosiaal of emosioneel van aard wees.

 - ▶▶ Deel van die aard van dit wat gedeel word is dat dit 'n sekere dinamika “vra”: indien kollekte byvoorbeeld gedeel word, dan “vra” die kollekte weer van die

ontvanger om wederkerig iets te deel - 'n aksie wat amper belangriker is as die “inhoud” van dit wat gedeel word!

- ▶▶ Deelgenote moet met vrymoedigheid in rituele, soos die nagmaal, deel wat hulle deelgenootskap met Christus bevestig en versterk, terwyl dit hulle gelyktydig weer opnuut sal laat beseef dat hulle ook in intense deelgenootskap met mekaar staan.
- ▶▶ Wanneer dit lyding is wat gedeel word, is die kragbron hiervoor die krag wat van die opgestane Here af kom.

➤ *Leiers onder die deelgenote binne die κοινωνία-ruimte:*

- ▶▶ Soos Paulus, identifiseer die leiers volledig met die deelgenote – hulle is sáám met hulle op dieselfde vlak.
- ▶▶ Die leiers vervul egter wel 'n ander rol onder die deelgenote en daarom moet die deelgenote hulle as sodanig hanteer en versorg.
- ▶▶ Gegewe 'n dinamiese verhouding van wedersydse betrokkenheid moet deelgenote nie net deurentyd van die leiers ontvang nie, maar moet hulle ook altyd gereed wees om weer iets (materieel, maar ook in terme van bv. liefde en ondersteuning) terug te gee.
- ▶▶ Leiers moet versigtig wees met wie hulle in vennootskap tree, want dit het implikasies vir die res van die deelgenote en derhalwe ook vir die instandhouding van die κοινωνία-ruimte.

▶▶ Leiers het 'n verantwoordelikheid om die *κοινωνία*-dinamiek binne die *κοινωνία*-ruimte Christus-gerig te hou, dit kosbaar te ag en te beskerm (sonder om uiteraard God se rol as Onderhouer en Waarborg van die *κοινωνία*-dinamiek oor te neem).

➤ *Kontak met ongelowiges vanuit die κοινωνία-ruimte:*

▶▶ Kontak met ongelowiges word nie verbied nie, maar dinamiese verhoudings met hulle, wat meebring dat daar in hulle dade (wat beslis nie Christus-gerig is nie) gedeel word, is wel ontoelaatbaar.

➤ *Heilige Gees se rol binne die κοινωνία-ruimte:*

▶▶ Deelgenote kan in deelgenootskap met die Heilige Gees tree (dus op presies dieselfde vlak as deelgenootskap met Vader en Seun).

▶▶ Die Heilige Gees bewerk en stimuleer op konstante basis deelgenootskap met deelgenote onderling.

▶▶ Die Heilige Gees hou die deelgenote se deelgenootskap Christus-gerig.

➤ *Aksies van deelgenote binne die κοινωνία-ruimte:*

▶▶ Alle moontlike aksies van deelgenote soos verkondiging van die Evangelie aan ongelowiges, lyding ter wille van die Evangelie, gebed en finansiële steun vir mekaar moet ten doel hê die: bevordering en/of verkondiging van die persoon en werk van Christus – met ander woorde dit moet 'n Christus-gerigte aksie wees!

➤ *Kriteria vir vennootskappe binne die κοινωνία-ruimte:*

▶▶ Alle vennote moet deelgenote van mekaar en van Christus wees.

▶▶ Die doelwit moet Christus-gerig wees.

➤ *Κοινωνία as langdurige, dinamiese verhouding met God:*

▶▶ Hierdie verhouding kan nie van God se kant af stop nie, aangesien Hy die Onderhouer en Waarborg daarvan is.

▶▶ Selfs met afsterwe van die deelgenoot, tree die opstandingskrag van Jesus in werking en die verhouding duur steeds voort, wat as't ware aan hierdie dinamiese verhouding 'n ewigheidskarakter gee (soos bevestig sal word met die wederkoms).

▶▶ Daar bestaan wel 'n moontlikheid dat die mens kan kies om uit hierdie verhouding te tree (wat egter steeds nie noodwendig beteken dat dit van God se kant af “volledig” stop nie).

G.2 Nie-Pauliniese inligting as deel van die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk?

Vervolgens moet die vraag beantwoord word of dit sinvol sou wees om die κοινωνία-elemente buite die kanon, vanuit die Ou Testament en die nie-Pauliniese literatuur van die Nuwe Testament te gebruik in hierdie ondersoek.

Sonder om alles weer hier te lys, maar net gewoon versigtig deur die verskillende elemente te lees en dit met die Pauliniese *κοινωνία*-elemente te vergelyk, blyk die volgende:

- Die *κοινωνία*-elemente soos geïdentifiseer buite die kanon is hoegenaamd nie teenstrydig met dit wat in die Pauliniese kategorie gelys is nie. Inteendeel, dat laasgenoemde kategorie ongetwyfeld uitgewys het dat dit in die *κοινωνία*-dinamiek veral gaan oor intense, dinamiese *verhoudings* van deelgenote onderling en met God, bevestig juis dat dit nooit hier gaan oor òf eenwording òf vergoddeliking nie!
- Met betrekking tot die *κοινωνία*-elemente, soos geïdentifiseer binne die Ou Testament, is ook hierdie elemente in lyn met dit wat in die Pauliniese literatuur bevind is. Rakende die toetrede tot die *κοινωνία*-verhouding: ook by Paulus is dit duidelik afleibaar dat deelgenote met die regte intensies die deelgenootskap moet benader en dat toetrede intense verbintnisse tot gevolg het. Vervolgens rakende God se rol binne die *κοινωνία*-dinamiek: dat God die Stigter, Onderhouer en Waarborg van die *κοινωνία*-verhouding is en hierbinne 'n onmisbare, aktiewe Rolspeler as “Deelgenoot” bly is keer op keer ook in die Pauliniese literatuur bevestig – veral in ag genome die identifisering van God in die sosio-historiese agtergrond met die rol van Weldoener in die antieke beginsel van kliënt-bemiddelaar-weldoener. Laastens, m.b.t. die Ou-Testamentiese waarskuwing dat die gelowige nie binne die *κοινωνία*-dinamiek goddelike magte vir homself kan toe-eien nie, maar positiewe verandering in lewenstyl steeds moet toeskryf aan God se toedoen is ewe sterk in Paulus se hantering van die *κοινωνία*-dinamiek bevestig. Hierdie keer veral gesien in die lig daarvan dat Paulus keer op keer veral Christus, maar net so ook die Heilige Gees se aandeel in die effektiewe uitleef van die deelgenootskap beklemtoon, wat beteken dat die gelowige enige

vordering beslis nie aan homself of eie kragte/magte kan toeskryf nie, maar beslis alle eer aan God moet gee!

- In soverre dit die *κοινωνία*-elemente in die nie-Pauliniese kategorie aangaan: daar is reeds in die detailondersoek van die nie-Pauliniese literatuur telkens in die inleidende gedeeltes motiverende opmerkings gemaak hoekom die betrokke nie-Pauliniese inligting ook in hierdie ondersoek gebruik sou kon word.⁴⁶³ Sou ons egter voorts, soos met die *κοινωνία*-elemente “buite die kanon” en die “Ou Testament”, weer eens een vir een dié *κοινωνία*-elemente met die Pauliniese kategorie vergelyk sou ons gewoon vind dat geen nie-Paulinies geïdentifiseerde *κοινωνία*-elemente onversoenbaar is met die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk, soos blootgelê in die Pauliniese kategorie nie; in die tweede plek: sommige van die *κοινωνία*-elemente in die nie-Pauliniese kategorie is selfs presies dieselfde as in die Pauliniese kategorie; laastens: dit is duidelik dat die verskillende elemente mekaar eerder aanvul as dat dit mekaar hoegenaamd strem!

Dit wil dus voorkom asof ons met sekerheid kan voortgaan om al die bogenoemde inligting in 'n geheelbeeld te verwerk ten einde sinvolle verbande te kan trek en 'n voëlvlug-oorsig oor al die versamelde inligting te verkry.

G.3 Geheelbeeld van die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk

Nou is ons gereed om vanuit al die bogenoemde inligting 'n geheelbeeld te vorm. Die gedagte is dus nie om al die inligting wat pas versamel is net weer oor te skryf nie, maar eerder om 'n paar verbande te trek en logiese konsekwensies

⁴⁶³ Vgl. bladsye 49-51, 79, 93-94 en 106 as bewysplasing.

vanuit bogenoemde te formuleer. Sodoende sal 'n geheelbeeld vanuit die massa informasie, soos wat betrekking het op die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk, gerekonstrueer kan word. Hierdie geheelbeeld sou só daar kon uitsien:

Die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk het homself baie prominent aan ons gepresenteer as 'n afgeslote ruimte, wat beslis op 'n ander vlak as die aardse funksioneer, hoewel dit tog 'n invloed op aardse vlak uitoefen. Ons het gesien dat hierdie, dalk sou ons kon sê, *κοινωνία*-ruimte, alles met God as Vader, Seun en Heilige Gees te make het – dat dit volledig deur hierdie Godsrealiteit gedefinieer, bepaal en in stand gehou word.

Hoewel Vader, Seun en Heilige Gees elk 'n ander rol (wat tog soms ook oorvleuel) binne hierdie afgeslote, *κοινωνία*-ruimte vervul en al funksioneer hulle op dieselfde vlak, wil dit tog voorkom asof die Seun, vanuit menslike perspektief, as “Ingang” tot hierdie *κοινωνία*-ruimte, in die sentrum staan. Via Jesus word die mens dus in die *κοινωνία*-ruimte ingetrek en aan die Godsrealiteit verbind, teenoor Wie hy nou in 'n dinamiese verhouding staan. Aangesien hy op grond van hierdie verhouding uiters intens aan die Godsrealiteit verbind is en binne hierdie *κοινωνία*-ruimte ook op 'n kenmerkende wyse met Hom deel, sou ons kon praat van 'n “deelgenootskap” wat ontstaan het.

Wanneer die mens dan nou so, deur die “Ingang”, hierdie *κοινωνία*-ruimte betree en in die deelgenootskap met die Godsrealiteit ingetrek word, word hy egter ook onmiddellik deel van andere wat in dieselfde *κοινωνία*-ruimte en dus in deelgenootskap met dieselfde Godsrealiteit staan! Na hierdie spesifieke groep mense, nou in deelgenootskap met mekaar, sou verwys kon word as “deelgenote”, aangesien hulle optrede teenoor mekaar die hele tyd bepaal word deur die intense wyse waarop hulle met dieselfde God en mekaar *deel*.

Die tipe dinge waarin die deelgenote met mekaar deel kan materieel, sosiaal of emosioneel van aard wees, maar dalk selfs belangriker: telkens “vra” dit wat gedeel word weer van die betrokke deelgenoot aan die ontvang-kant om ook weer te “gee”, sodat deelgenote eintlik altyd rede sal hê om in 'n dinamiese verhouding van wedersydse betrokkenheid met mekaar te staan. Deurgaans dien Christus as Motiveringsbron vir hierdie aksies, maar voorsien Hyself ook die Voorbeeld van presies hoe uiters intens deelgenote in verskillende sake van gedeelde belang (hetsy fisiese en/of emosionele behoeftes) kan deel! Hier het die Heilige Gees (met Wie die deelgenote uiteraard ook in deelgenootskap verkeer) egter net so 'n onmisbare rol te vervul deurdat dit juis die Gees is wat die deelgenootskap tussen deelgenote onderling bewerk (na Jesus hulle toegang verleen het), maar verder sorg die Gees ook dat hierdie deelgenootskap Christus-gerig bly. Sekerlik is juis dit ook die rede waarom dit eintlik relatief maklik kan gebeur dat deelgenote se gesamentlike deelname in 'n gewone sosiale geleentheid, soos 'n ete, hierdie heel “aardse” aktiwiteit na 'n “geestelike” vlak van deelgenootskap kan lig wat dan terug reflekteer na hulle deelgenootskap met Christus, sodat dit nou by implikasie selfs 'n getuieniskarakter kry!

Vervolgens is dit te verstane dat so 'n goddelik-gerigte deelgenootskap 'n verhoudingsruimte (*κοινωνία*-ruimte) bied waar deelgenote hulleself so “veilig” kan voel dat hulle normale sosiale grense, wat vroeër ter wille van fisiese en/of emosionele beskerming gehandhaaf is, kan laat vaar om nou vrylik met mekaar te deel. Hierdie deelgenootskap kan dus miskien wel bestaan uit deelgenote wat elk verskillende rolle/funksies vervul, maar almal het deurgaans net een doel voor oë en dit is om die persoon en werk van Jesus te bevorder en daarvan te vertel. Dit is tog aan Hom te danke dat hulle hoegenaamd binne hierdie spesiale groep kan wees en dit sal verder by fisiese afsterwe van deelgenote ook aan sy opstandingskrag te danke wees dat hulle steeds deel van hierdie deelgenootskap met die Godsrealiteit kan bly (dan net op verheerlikte vlak)! Hieruit volg dan nou

ook dat hier van 'n deelgenootskap sprake is wat sonder twyfel van deelgenote 'n langtermyn dinamiese verhouding verg wat nooit van goddelike kant af gestop sal word nie en selfs die aardse grense van die dood sal oorskry. Hierdie is beslis geen deelgenootskap wat sommer na hartelus betree en weer na willekeur verlaat kan word nie – daarvoor was die “ingangskoste” heeltemal te hoog!

Die leierelement weer, hoewel op dieselfde vlak volledig een met die deelgenote, vervul op hulle beurt tog 'n baie spesifieke (anderse) rol binne die deelgenootskap en dan wel om die verantwoordelikheid op te neem om die deelgenote deurgaans daartoe aan te spoor om die deelgenootskap Christus-gerig te hou. Deelgenote het weer teenoor die leiers die verantwoordelikheid om laasgenoemde se besondere rol en funksie te erken en hulle as sodanig te hanteer en versorg.

Vennootskappe in hierdie deelgenootskap ontstaan wanneer deelgenote bymekaarkom en verantwoordelikhede verdeel ten einde die genoemde doelwit vinniger en effektiewer te bereik. Nodeloos dus om te sê dat sodanige vennootskappe implikasies het vir die deelgenootskap in sy *geheel*, wat dit soveel te meer belangrik maak dat veral die leiers onder deelgenote uiters versigtig moet wees met wie hulle in vennootskap tree. Voorts is dit net so belangrik om raak te sien, dat die beginsel van “vennootskappe” binne die *κοινωνία*-ruimte beslis nie die deur ooplaat vir partyskappe, wat teenoor mekaar, met afsonderlike doelwitte, stelling inneem nie.

Deurgaans is dit derhalwe opmerklik dat ons in hierdie deelgenootskap met 'n uiters intense verbintenis tot die Godsrealiteit, ander deelgenote en die saak wat gedien word te make het: die deelgenote is met hulle hele wese (emosioneel, fisies en geestelik) besig om met mekaar te deel en al hulle aksies (emosioneel, fisies en geestelik) is gerig op die Godsrealiteit met Wie hulle ook met hulle hele wese (emosioneel, fisies en geestelik) in deelgenootskap staan. Hierdie

deelgenootskap neem dus nie alleen die deelgenote se hele wese in beslag nie, maar rig ook die deelgenote se hele bestaan!

Dit behoort dan nou nog duideliker as ooit te wees dat hierdie deelgenootskap beslis in 'n afgeslote (*κοινωνία*-)ruimte funksioneer en dat niemand anders as net deelgenote (per definisie: gelowiges) binne hierdie ruimte kan wees nie. Ten slotte impliseer dit alles ook dat daar vir die deelgenote geen ander soortgelyke ruimte bestaan nie en geen soortgelyke, intense deelgenootskap met persone of magte buite hierdie *κοινωνία*-ruimte kan of mag plaasvind nie.

Ten slotte is dit op hierdie punt van die ondersoek uiters belangrik om pertinent te noem (aangesien dit reeds hier en daar al aangeraak is) dat dit duidelik uitgekristalliseer het dat die *κοινωνία*-dinamiek waaruit Paulus put baie beslis Christosentries van aard is. Meer en meer so het dit stelselmatig na vore gekom: Christus, as “Ingang” tot die *κοινωνία*-ruimte, staan nie alleen in die sentrum daarvan nie,⁴⁶⁴ maar word verder sowel die Motiveringsbron⁴⁶⁵ vir deelgenote se aksies, as die Einddoel⁴⁶⁶ daarvan, deurdat alle sodanige aksies die persoon en werk van Christus moet bevorder! Uiteindelik is dit dan ook juis te danke aan Christus se opstandingskrag dat deelgenote, selfs na fisiese afsterwe, steeds deel van hierdie deelgenootskap met die Godsrealiteit kan bly!⁴⁶⁷

⁴⁶⁴ *Vgl.* bl. 216, 219.

⁴⁶⁵ *Vgl.* bl. 217, 221.

⁴⁶⁶ *Vgl.* bl. 216, 218, 220, 222-223.

⁴⁶⁷ *Vgl.* bl. 223.

Met hierdie belangrike punt, te wete die Christosentriese aard van die *κοινωνία*-dinamiek in plek, is een van die noodsaaklikste fasette van hierdie ondersoek uitgeklaar, naamlik dat dit uiters nodig is om te wete te kom presies wanneer ons telkens die afleiding mag maak dat ons vanuit Paulus se aangebode oplossings tot sommige probleemareas binne die Korinte gemeente, na sekere elemente van die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk mag beweeg. Vervolgens sal dan ook voortgegaan word om, veral in hoofstuk drie en meer spesifiek, met betrekking tot die besondere posisie van 1 Kor 1:9 binne die Korinte brief, aan te toon dat dit juis hierdie Christosentriese kern, anders gestel, hierdie spesifieke deelgenootskap met Christus is wat ons telkens as't ware die "sleutel" in die hand gee om die res van die *κοινωνία*-elemente, soos opgesluit in die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk, te ontsluit! Dus, hoewel dit nou reeds duidelik na vore gekom het, sal ons dit spesifiek teen 1 Korintiërs, as fokuspunt van hierdie ondersoek, weeg en as sodanig bevestig!

*G.4 Informasie rakende die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk in getabuleerde formaat*

Noudat die geheelbeeld geformuleer is en noodsaaklike verbande getrek is, is ons gereed om al die voorafgaande versamelde inligting tot 'n getabuleerde formaat te verwerk, sodat dit byderhand kan wees om later in die ondersoek op 'n kort, dog effektiewe wyse, na inligting binne die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk terug te verwys. So sou staving van toekomstige redenasies, ten einde die hipotese as waar te bewys, uiteraard ook aansienlik makliker wees. Juis om hierdie rede is daar dan ook in die tabel 'n verwysingskolom ingewerk, wat aan die versamelde inligting telkens 'n verwysingskode toeken, bv. "KTR 01", wat dan in hierdie geval later in die ondersoek sou terugverwys na "die **eerste** *κοινωνία*-element (01), soos gelys binne die **K***οινωνία*-gedefinieerde **T**eologiese

Raaamwerk (KTR)”. Hierdie tabel is ook in verkleinde formaat as inlasblad beskikbaar gestel,⁴⁶⁸ sodat dit vir gerief byderhand kan wees vir verwysing. Met die weergee van bogenoemde inligting in hierdie spesifieke formaat is uiteraard ook gekies om sekere *κοινωνία*-elemente wat herhaal, maar ook onderafdelings wat herhaal, saam te vat – 'n stap wat nou met vrymoedigheid gevolg kan word, aangesien daar reeds hierbo bewys is dat al die versamelde inligting, hetsy van buite die kanon, OT of enige deel van die NT, nie teenstrydig met mekaar is nie, maar mekaar eerder aanvullend dien. Op hierdie wyse word voorts ook verhoed dat die getabuleerde inligting “lomp” raak en latere terugverwysing onnodig gekompliseerd en onhanteerbaar, sowel as oneffektief en dupliserend, blyk te wees.

Met hierdie uitgeklaarde inleidende opmerkings in plek, kan daar nou voortgegaan word om die reeds versamelde *κοινωνία*-elemente te tabuleer ten einde 'n werkbare *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk, in netjies, hanteerbare formaat, byderhand te hê (vgl. die volgende bladsy):

⁴⁶⁸ Vgl. die binne-agterblad van die ondersoek.

KOINΩNIA-GEDEFINIEERDE TEOLOGIESE RAAMWERK
Ontsluit deur spesifieke teksverwysings na deelgenootskap met Christus

VERWY- SING	<i>KOINΩNIA-ELEMENT</i>
AFGRENSING VAN DIE KOINΩNIA-RUIMTE	
KTR 01	<i>Koinωνία het niks met eenwording tussen mens en mens of tussen mens en God te doen nie.</i>
KTR 02	<i>Koinωνία het niks met vergoddeliking van die mens (versmelting van entiteite) te make nie.</i>
AARD EN GEVOLG VAN TOETREDE TOT DIE KOINΩNIA-RUIMTE	
KTR 03	<i>Deelgenote moet met opregte intensies tot 'n koinωνία-verhouding toetree.</i>
KTR 04	<i>Toetrede tot 'n koinωνία-verhouding het intense verbintnisse tot gevolg.</i>
GOD SE ROL BINNE DIE KOINΩNIA-RUIMTE	
KTR 05	<i>God is sowel die Stigter, as die Onderhouer en Waarborg van die koinωνία-verhoudingsruimte.</i>
KTR 06	<i>God is as “Ander Deelgenoot” altyd by die koinωνία-verhouding teenwoordig as 'n onmisbare, aktiewe Rolspeler.</i>
KTR 07	<i>Gelowiges kan nie as gevolg van deelgenootskap met God enige goddelike magte vir hulself toe-eien nie. Positiewe verandering in lewenstyl bly steeds toe te skryf aan God.</i>

VERWY-SING	<i>KOINΩNIA-ELEMENT</i>
JESUS SE ROL BINNE DIE <i>KOINΩNIA</i>-RUIMTE	
KTR 08	<i>Jesus is die “Ingang” tot die κοινωvía-ruimte, wat impliseer dat almal wat “deur Hom ingaan” onmiddellik ook deelgenote van mekaar is. Dit impliseer ook dat κοινωvía slegs moontlik is wanneer die mens positief reageer op die Evangelieboodskap, met ander woorde op die eenmalige, onherhaalbare verlossingsgebeure in die Seun.</i>
KTR 09	<i>Binne die κοινωvía-ruimte is Jesus die Een wat verlossing bewerk en deelgenote in sy genadegawes laat deel.</i>
KTR 10	<i>In Jesus ontvang die κοινωvía-dinamiek ook 'n Christus-gesentreerde brandpunt, wat meebring dat daar tog ook 'n sekere orde van afhanklikheid binne die deelgenootskap bestaan. Hiervolgens laat die verbintenis met Christus die gelowige tot deelgenootskap met God toe, wat weer deelgenootskap met ander deelgenote tot gevolg het. Die implikasie hiervan is uiteraard weer dat laasgenoemde onderlinge deelgenootskap volledig van die deelgenootskap met Christus/God afhanklik is en dat afwesigheid hiervan dus enige deelgenootskap met mede-gelowiges ineen laat stort en nietig verklaar.</i>
KTR 11	<i>Jesus is die “Hoof” van die deelgenote (of “liggaam”), wat uiteraard nou aardse familiebande herdefinieer en oorskry.</i>
KTR 12	<i>Jesus is die Bron van motivering vir aksies binne die κοινωvía-verhoudingsruimte – anders gestel: die bron van motivering lê in “Wie God is en wat Hy in Christus gedoen het”.</i>

VERWY-SING	<i>KOINΩNIA-ELEMENT</i>
KTR 13	<i>Jesus stel met sy inkarnasie die onverbeterlike voorbeeld van hoe intens deelgenote in mekaar se fisiese en emosionele behoeftes moet deel.</i>
KTR 14	<i>Jesus se gehoorsame hantering van lyding stel die voorbeeld van hoe intens deelgenote in mekaar se lyding deelgenootskap moet ervaar – enersyds moet hulle só in mekaar se lyding deel asof dit hulle eie lyding is en andersyds moet hulle besef dat dit, in navolging van hulle Deelgenoot se voorbeeld, eintlik eer tot die groep toevoeg indien hulle veral in tye van lyding steeds ewe intens met mekaar in deelgenootskap verkeer.</i>
KTR 15	<i>Deelgenote se gesamentlike deelname in byvoorbeeld 'n ete of gebedsessie, kry op grond van hulle gedeelde verhouding en verbintenis tot Jesus as opgestane Here 'n κοινωνία-karakter. Die erkenning van die opgestane Here as Deelgenoot verhef die blote sosiologiese aksie dus tot 'n ander, geestelike vlak waar κοινωνία werklik plaasvind. Hierdie aksie reflekteer derhalwe ook nou die deelgenootskap met God en kry 'n gepaardgaande getuieniskarakter.</i>
DIE HEILIGE GEES SE ROL BINNE DIE <i>KOINΩNIA</i>-RUIJITE	
KTR 16	<i>Deelgenote kan in deelgenootskap met die Heilige Gees tree (dus op presies dieselfde vlak as deelgenootskap met Vader en Seun).</i>
KTR 17	<i>Die Heilige Gees bewerk en stimuleer op konstante basis deelgenootskap met deelgenote onderling.</i>
KTR 18	<i>Die Heilige Gees hou die deelgenote se deelgenootskap Christus-gerig.</i>

VERWY-SING	<i>KOINΩNIA-ELEMENT</i>
DIE AARD VAN DIT WAARIN GEDEEL WORD	
KTR 19	<i>Dit waarin gedeel word kan materieel van aard wees.</i>
KTR 20	<i>Dit waarin gedeel word kan ook fisiese en/of emosionele lyding wees na die voorbeeld van Christus. As opgestane Here gee Hy dan ook die krag om in hierdie lyding te kan deel.</i>
KTR 21	<i>Deelgenote wat enduit volhou, selfs ten spyte van lyding, sal nou reeds, maar veral eendag, ook in die heerlijkheid en blydschap van Christus deel.</i>
KTR 22	<i>Deel van die aard van dit wat gedeel word is dat dit 'n sekere dinamika “vra” : indien kollekte byvoorbeeld gedeel word, dan “vra” die kollekte weer van die ontvanger om wederkerig iets te deel – 'n aksie wat amper belangriker is as die “inhoud” van dit wat gedeel word.</i>
KTR 23	<i>Deelgenote moet met vrymoedigheid in rituele, soos die nagmaal, deel en sodoende hulle deelgenootskap met Christus bevestig en versterk, terwyl dit hulle gelyktydig weer opnuut sal laat beseef dat hulle ook in intense deelgenootskap met mekaar staan.</i>

VERWY-SING	<i>KOINΩNIA-ELEMENT</i>
DIE AARD VAN DIE DADE BINNE DIE <i>KOINΩNIA</i>-RUIMTE	
KTR 24	<i>Dade binne die deelgenootskap moet die beeld van God reflekteer – so het deelgenote ook deelgenootskap met die natuur van God.</i>
KTR 25	<i>Alle moontlike aksies van deelgenote soos die verkondiging van die Evangelie aan ongelowiges, lyding ter wille van die Evangelie, gebed en finansiële steun vir mekaar moet ten doel hê: bevordering en/of verkondiging van die persoon en werk van Christus. Die deelgenote se dae moet met ander woorde Christus-gerig wees en derhalwe die deelgenoot se hele bestaan op Christus rig.</i>
KTR 26	<i>Dade binne die deelgenootskap gee aan 'n sekere leefstyl gestalte en dien dus as aanduiding/bewys/maatstaf daarvan om te sien of hierdie mense hulle binne die <i>κοινωνία</i>-ruimte bevind al dan nie.</i>
DIE AARD VAN DIE VERHOUDING MET DEELGENOTE BINNE DIE <i>KOINΩNIA</i>-RUIMTE	
KTR 27	<i>Die <i>κοινωνία</i>-verhouding is uiters persoonlik – dit neem dus die deelgenoot se hele wese in beslag.</i>
KTR 28	<i>Om slegs in 'n individuele verhouding met God binne die <i>κοινωνία</i>-ruimte te staan is onmoontlik: sodanige deelgenootskap impliseer altyd ook dinamiese verhoudings met ander deelgenote.</i>
KTR 29	<i>Deelgenote mag nooit in verskillende groepe, op verskillende hiërargiese vlakke, met teenstrydige doelwitte, verdeel nie.</i>

VERWY-SING	<i>KOINΩΝΙΑ-ELEMENT</i>
KTR 30	<i>Deelgenote kan wel verskillende rolle/funksies, op een, gedeelde vlak van wedersydse betrokkenheid, binne dieselfde κοινωνία-ruimte beoefen, maar dan gaan dit steeds om bevordering van dieselfde Christus-gerigte doelwit.</i>
KTR 31	<i>Nuwe deelgenote (ongegag verskille in bv. ras/status/geslag) word onmiddellik en volledig ingetrek om sáám deel te wees van die één, nuwe geestelike familie.</i>
KTR 32	<i>Vriendskapsbeginsels help om die intense verbintnisse tussen deelgenote, wat in Christus as gemeenskaplike Deelgenoot begin het, te onderstreep. Dit beklemtoon verder ook dat die dinamiese verhouding tussen deelgenote onderling 'n veilige ruimte skep, waar normale sosiale grense selfs oorskry kan word, veral wanneer sodanige aksies die bevordering van die persoon en werk van Christus ten doel het.</i>
KTR 33	<i>Die beginsel van wederkerigheid, tesame met die erkenning van Christus as Deelgenoot wat hierby betrokke is, verseker dat deelgenote altyd rede sal hê om in 'n dinamiese verhouding van wedersydse betrokkenheid met mekaar te staan.</i>
KTR 34	<i>Deelgenootskap vra van deelgenote om sekere bindende, ononderhandelbare obligasies te erken, soos: erkenning van 'n gedeelde Godsrealiteit; volledige identifisering met ander deelgenote en samewerking tot die gedeelde doelwit (bevordering en verkondiging van die persoon en werk van Christus). Hierdie eise dra 'n intense, dringende en dwingende karakter en is verder absoluut vervleg met mekaar.</i>

VERWY-SING	<i>KOINΩNIA-ELEMENT</i>
<i>KOINΩNIA AS LANGDURIGE, DINAMIESE VERHOUDING</i>	
KTR 35	<i>Die κοινωνία-verhouding gaan beslis nie oor 'n kortstondige verhouding nie, maar wel oor 'n voortdurende, langtermynverbintenis – veral gegewe die hoë koste (verlossingsdaad in Christus) waarteen die deelgenootskap tot stand gekom het, asook in ag genome die voorregte en verantwoordelikhede wat binne die kader van 'n lewenslange, wederkerige dank-optrede teenoor deelgenote, sowel as die goddelike Deelgenoot, funksioneer.</i>
KTR 36	<i>Die κοινωνία-verhouding kan nie van God se kant af stop nie, aangesien Hy die Onderhouer en Waarborg daarvan is.</i>
KTR 37	<i>Selfs met die afsterwe van die deelgenoot, tree die opstandingskrag van Jesus in werking en die κοινωνία-verhouding duur steeds voort, wat dan ook aan hierdie dinamiese verhouding 'n ewigheidskarakter gee (soos bevestig sal word met die wederkoms).</i>
KTR 38	<i>Daar bestaan wel 'n moontlikheid dat die mens kan kies om uit hierdie κοινωνία-verhouding te tree (wat egter steeds nie noodwendig beteken dat dit van God se kant af “volledig” stop nie).</i>
<i>VENNOOTSKAPPE BINNE DIE KOINΩNIA-RUIMTE</i>	
KTR 39	<i>Indien vennootskappe binne die κοινωνία-ruimte gestig word moet alle vennote deelgenote van mekaar en van Christus wees en die doelwit van sodanige vennootskap moet (soos alle ander aksies) Christus-gerig wees.</i>

VERWY-SING	<i>KOINΩNIA-ELEMENT</i>
LEIERS ONDER DEELGENOTE BINNE DIE <i>KOINΩNIA</i>-RUIMTE	
KTR 40	<i>Soos Paulus, identifiseer die leiers volledig met die deelgenote – hulle is sáám met hulle op dieselfde vlak.</i>
KTR 41	<i>Die leiers vervul wel 'n ander rol onder die deelgenote en daarom moet die deelgenote hulle as sodanig hanteer en versorg.</i>
KTR 42	<i>Gegewe 'n dinamiese verhouding van wedersydse betrokkenheid moet deelgenote nie net deurentyd van die leiers ontvang nie, maar moet hulle ook altyd gereed wees om weer iets (materieel, maar ook in terme van bv. liefde en ondersteuning) terug te gee.</i>
KTR 43	<i>Leiers het 'n verantwoordelikheid om die <i>κοινωνία</i>-dinamiek binne die <i>κοινωνία</i>-ruimte Christus-gerig te hou, dit kosbaar te ag en te beskerm (sonder om uiteraard God se rol as Onderhouer en Waarborg van die <i>κοινωνία</i>-dinamiek oor te neem).</i>
KTR 44	<i>Leiers moet versigtig wees met wie hulle in vennootskap tree, want dit het implikasies vir die res van die deelgenote en derhalwe ook vir die instandhouding van die <i>κοινωνία</i>-ruimte.</i>

VERWY-SING	<i>KOINΩNIA-ELEMENT</i>
KONTAK MET ANDER BUTE DIE <i>KOINΩNIA</i>-RUIMTE	
KTR 45	<i>Kontak met ongelowiges (nie-deelgenote) word nie verbied nie, maar dinamiese verhoudings met hulle, wat meebring dat daar in hulle dade (wat beslis nie Christus-gerig is nie) gedeel word, is wel ontoelaatbaar.</i>
KTR 46	<i>'n Christus-gesentreerde κοινωνία-dinamiek bestaan uitsluitlik tussen gelowige deelgenote, met 'n openheid teenoor ongelowiges in dié sin dat hulle “ingetrek” kan word binne dieselfde κοινωνία-dinamiek, mits hulle ook via Christus, as die “Ingang”, hierdie κοινωνία-ruimte betree.</i>
KTR 47	<i>Deelgenootskap met Satan en sy demone is altyd uitgesluit.</i>

G.5 Slotopmerkings

Daar is doelbewus gekies om in die bogenoemde “geheelbeeld” geen pertinente verwysings na ongelowiges en sending in te bou nie, selfs al is dit tog duidelik gelys saam met al die elemente van die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk in die vorige onderafdeling, maar ook vroeër in die ondersoek. Dit is egter wel by implikasie in die geheelbeeld teenwoordig: wanneer die deelgenootskap só funksioneer as wat die intensie daarvan is en die doelwit, naamlik om die persoon en werk van Jesus te bevorder en te verkondig, ernstig genoeg opgeneem word sal hierdie figuurlike groep en ruimte uiteraard 'n getuieniskarakter kry wat ongelowiges daarna sal aantrek, wat dan weer deur die “Ingang” deel van hierdie besondere deelgenootskap kan word. Voorts, die

oomblik as dit gebeur word diesulkes uiteraard onmiddellik en vollédig as deelgenote gereken van hierdie een, geestelike familie.

Die motivering vir die keuse is daarin geleë dat ons in die hantering van enige Bybelse tema eintlik met genoeg “redenasie-ruimte” uiteindelik ook by enige ander tema sou kon uitkom! So sal ons van een redenasie wat aan 'n ander redenasie en aan nog een aanhak selfs vanuit ons pas geïdentifiseerde “geheelbeeld” by ekumeniese eenheid kan uitkom, wat ons aan die begin van hierdie ondersoek juis so hard probeer het om te sê *nie* deel is van die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk *nie*! Ons sou met net sulke goeie motivering (en ook veel gouer as die vorige voorbeeld) nog heelwat by ons geheelbeeld oor deelgenootskap as bv. eskatologiese grootheid kon inskryf. So sou ons uiteraard nog talle voorbeelde kon noem...

Die uitdaging lê na my mening eerder daarin om te bepaal waarop die eksegeese die hoofklem laat val het, met ander woorde, wat aan die kern van die gekose tema lê. Daarom, in soverre dit die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk aangaan, is ek van mening dat daar tot dusver in hierdie ondersoek voldoende en oortuigend genoeg aangetoon is watter temas eksegeties-korrekt by die ter sake *κοινωνία*-dinamiek aangehak kan word.

Ek vertrou derhalwe ook dat die voortgaande ondersoek hierdie opinie sal bevestig en dat dit algaande duideliker sal word dat Paulus wel die omskrewe *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk as 'n interpretatiewe raamwerk benut het om die gelowiges van die Korinte gemeente enersyds met raad te bedien en andersyds te vermaan oor veral hulle aardse lewe, wat uiteraard ook definitiewe implikasies vir hulle ewigheidsbestaan sou hê!

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),⁴⁶⁹ 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.⁴⁷⁰ 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)⁴⁷¹
- *Formula valetudinis* (gesondheidswens;⁴⁷² danksegging)

⁴⁶⁹ Vgl. ook De Boer (1994:229-245).

⁴⁷⁰ 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.

⁴⁷¹ 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).

⁴⁷² 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)⁴⁷³

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.⁴⁷⁴ Dit is opvallend dat Paulus dit ook hier weer doen.⁴⁷⁵ By die afsender vermeld hy sy

⁴⁷³ 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).

⁴⁷⁴ 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).

⁴⁷⁵ 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 Σιλουανὸς 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,⁴⁷⁶ 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.⁴⁷⁷

Paulus doen ook moeite om, veral hier in 1 Korintiërs, die ontvanger-afdeling besonder deeglik uit te bou.⁴⁷⁸ 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 brief⁴⁷⁹ deur die toepassing van klankspel

⁴⁷⁶ 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).

⁴⁷⁷ 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.

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

⁴⁷⁹ 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,⁴⁸⁰ vervang⁴⁸¹ en dan boonop 'n vredegroet (*εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* - 1:3b) daaraan toevoeg⁴⁸² (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).

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

⁴⁸¹ 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).

⁴⁸² 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.⁴⁸³

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,⁴⁸⁴ 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

⁴⁸³ 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.

⁴⁸⁴ 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).⁴⁸⁵ 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’.⁴⁸⁶ 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.⁴⁸⁷

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

⁴⁸⁶ 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.’

⁴⁸⁷ 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.⁴⁸⁸ 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.

⁴⁸⁸ 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,⁴⁸⁹ omdat God dit so gewil (*διὰ*⁴⁹⁰ *θελήματος*⁴⁹¹) en hom daartoe geroep het (*κλητὸς*⁴⁹²), behoort die gemeente aan (dieselfde) God, omdat Hy ook hulle geroep het tot geheiligdes (*κλητοὶς ἁγίοις*).⁴⁹³

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

⁴⁸⁹ *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!

⁴⁹⁰ 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).

⁴⁹¹ 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*.

⁴⁹² 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.

⁴⁹³ Sowel Thiselton (2000:64) as Wolff (1996:14) bevestig hierdie duidelike verband tussen *κλητὸς ἀπόστολος* en *κλητοὶς ἁγίοις*.

⁴⁹⁴ *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*⁴⁹⁵ 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).⁴⁹⁶ '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

⁴⁹⁵ 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 διὰ, funksioneer (vgl. Fee 1987:32; Conzelmann 1975:21).

⁴⁹⁶ 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.⁴⁹⁷ '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” verlossingsdaad⁴⁹⁸ van *Χριστῶ Ἰησοῦ*.⁴⁹⁹ 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.⁵⁰⁰

⁴⁹⁷ 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.

⁴⁹⁸ 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).

⁴⁹⁹ *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.

⁵⁰⁰ *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*⁵⁰¹ 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.⁵⁰² 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.⁵⁰³

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 ontmoetingsplek⁵⁰⁴ in die wêreld, wat deur God erken word⁵⁰⁵ as volgelinge van

⁵⁰¹ 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).

⁵⁰² 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].

⁵⁰³ Vgl. ook Lohse (1996:122).

⁵⁰⁴ 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.)

⁵⁰⁵ 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*)!⁵⁰⁶ 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.⁵⁰⁷ 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!⁵⁰⁸ 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*)!

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

⁵⁰⁷ 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]!

⁵⁰⁸ 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.

gebruik⁵⁰⁹, 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 gemeentede 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.⁵¹⁰ Terwyl *χάρις*⁵¹¹ 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,⁵¹² het reeds oortuigend vanuit die Hebreeuse en LXX

⁵⁰⁹ 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).

⁵¹⁰ 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.

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

⁵¹² Vgl. veral Foerster (1964:406) en Merklein (1992:78).

agtergrondgebruike⁵¹³ 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 seën wens vra dus eintlik dat deelgenote deur God in 'n toestand van *χάρις καὶ εἰρήνη* geplaas sal word;⁵¹⁴ '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 Christus⁵¹⁵ (vgl. veral Thiselton 2000:82)!⁵¹⁶ 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 8:6⁵¹⁷ en 15:24-28⁵¹⁸

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

⁵¹⁴ 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.

⁵¹⁵ 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!

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

⁵¹⁷ 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.⁵¹⁹ 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*⁵²⁰ – 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*:⁵²¹ 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

⁵¹⁸ 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 ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε [καὶ] αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ἡ ὁ θεὸς [τὰ] πάντα ἐν πᾶσιν.*

⁵¹⁹ 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.

⁵²⁰ 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!

⁵²¹ 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!⁵²² Hulle is na dese inderdaad een familie, broers en susters van *πατρὸς ἡμῶν* en *κυρίου ἡμῶν!*⁵²³

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,⁵²⁴ tot deelgenootskap met God geroep is,⁵²⁵ wat dan ook beklemtoon dat die oorsprong van die *κοινωνία*-dinamiek by

⁵²² 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!

⁵²³ 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).

⁵²⁴ Vgl. bl. 252ev.

⁵²⁵ Vgl. bl. 250ev.

God en nie by die mens nie lê.⁵²⁶ Tweedens het hierdie deelgenootskap die gelowiges onmiddellik ook in 'n onderlinge deelgenootskap met mekaar⁵²⁷ as deelgenote van een, nuwe geestelike familie, met Christus as “Hoof” daarvan, geplaas.⁵²⁸ Uiteraard is dit dan eintlik ook by implikasie 'n deelgenootskap van intense eenheid.⁵²⁹ 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*.⁵³⁰

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.⁵³¹

⁵²⁶ Vgl. bl. 254-255.

⁵²⁷ Vgl. bl. 253-254.

⁵²⁸ Vgl. bl. 249, 257-258.

⁵²⁹ Vgl. bl. 257-258.

⁵³⁰ Vgl. bl. 256-257.

⁵³¹ 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 briewe⁵³²) (vgl. Du Toit 1988:10). Nog 'n opvallende voorkoms word in 2 Makkabeërs 1:10-2:18⁵³³ ('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.⁵³⁴

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

⁵³² 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.

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

⁵³⁴ Vgl. ook Lohse (1996:124-125).

lied, *hodaya* uit Qumran, vertaal het en dat v⁹⁵³⁵ 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 1988:10⁵³⁶)!

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

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

⁵³⁶ 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!⁵³⁷ 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.⁵³⁸ 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.⁵³⁹

⁵³⁷ 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!

⁵³⁸ 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.'

⁵³⁹ 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.⁵⁴⁰

⁵⁴⁰ 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 retoriese⁵⁴¹ 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.’⁵⁴² 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

⁵⁴¹ 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.

⁵⁴² *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,⁵⁴³ 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

⁵⁴³ 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 was⁵⁴⁴ en dat die

⁵⁴⁴ 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*.⁵⁴⁵ 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.⁵⁴⁶ Weer eens: sonder om hierdeur hoegenaamd enige ander bestaande tegnieke wat ook 'n invloed op

⁵⁴⁵ 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).

⁵⁴⁶ 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!⁵⁴⁷

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,⁵⁴⁸ 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).⁵⁴⁹ Joubert

⁵⁴⁷ 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).

⁵⁴⁸ 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).

⁵⁴⁹ 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).⁵⁵⁰ '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

⁵⁵⁰ 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 voorlesing⁵⁵¹ 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.⁵⁵²

Om dus met die eienskappe van die retoriese tegniek, *exordium*⁵⁵³, 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

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

⁵⁵² *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).

⁵⁵³ 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,⁵⁵⁴ waarna dit na alle waarskynlikheid ook die gebruik was dat die gemeente hulleself met die inhoud sou vereenselwig deur “amen”⁵⁵⁵ 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 beklemtoninge wat Paulus in sy brief, aangebied binne die karakter van 'n lewendige gesprek⁵⁵⁶ met die gemeente, wou maak.

⁵⁵⁴ 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’.

⁵⁵⁵ 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.

⁵⁵⁶ 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.⁵⁵⁷ 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,⁵⁵⁸ wat spesifiek op *exordia* betrekking het is die volgende:

⁵⁵⁷ 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 Olbrechts-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).

⁵⁵⁸ 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.⁵⁵⁹ 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.⁵⁶⁰

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”⁵⁶¹ 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 resent: Kennedy [1991], wat 'n vertaling mét uitgebreide notas bied.)

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

⁵⁶⁰ Vgl. Aristot *Rhet* 3.14.6: ἐν δὲ τοῖς λόγοις καὶ ἔπεισι 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...

⁵⁶¹ 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.⁵⁶² Die skrywer kan hierdie doel bereik deur een van drie dinge te doen: homself te bespreek;⁵⁶³ oor die hoorders of teenstanders uit te brei óf deur die feite self te hanteer.⁵⁶⁴ Hoe dit ook al sy, die onderwerp moet op só 'n wyse hanteer word dat dit òf die hoorder bevooroordeel laat, òf met sodanige bevooroordeling wegdoen.⁵⁶⁵ 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.⁵⁶⁶

⁵⁶² 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.

⁵⁶³ 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).

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

⁵⁶⁵ Vgl. Aristot *Rhet* 3.14.7: ...ὅσα περὶ διαβολὴν λῦσαι καὶ ποιῆσαι.

⁵⁶⁶ 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.⁵⁶⁷ 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.⁵⁶⁸

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).⁵⁶⁹ 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.

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

⁵⁶⁸ 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.

⁵⁶⁹ 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.⁵⁷⁰

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*,⁵⁷¹ 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*⁵⁷² ingelei word *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* gerealiseer het.⁵⁷³ 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

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

⁵⁷¹ 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).

⁵⁷² 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).

⁵⁷³ 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.⁵⁷⁴

Conzelmann (1975:26) voer dié redenasie verder as hy die stelling maak dat *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* in die eerste plek met die aoristus *δοθείση*⁵⁷⁵ 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).⁵⁷⁶

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.⁵⁷⁷ Tog

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

⁵⁷⁵ 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*).

⁵⁷⁶ 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!

⁵⁷⁷ 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 16⁵⁷⁸), 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.⁵⁷⁹ 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).

⁵⁷⁸ 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*.

⁵⁷⁹ 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,⁵⁸⁰ 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

⁵⁸⁰ Vgl. die bespreking hierbo op bl. 251-252.

en uit by God lê,⁵⁸¹ 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 uitgebrei⁵⁸² 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 is⁵⁸³ 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

⁵⁸¹ Vgl. die bespreking soos op bl. 278-279.

⁵⁸² So bevestig deur: Thiselton (2000:90); Collins (1999:56).

⁵⁸³ 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).⁵⁸⁴ 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*⁵⁸⁵ 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.'⁵⁸⁶ Ook Fee (1987:38) meen dat Paulus dié twee genadegawes uitsonder omrede dit *besonder opmerklik* in die Korinte gemeenskap was.⁵⁸⁷

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,

⁵⁸⁴ *Vgl.* ook bl. 279.

⁵⁸⁵ 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).

⁵⁸⁶ *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.*

⁵⁸⁷ 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.⁵⁸⁸ 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).⁵⁸⁹ Dit impliseer natuurlik ook dat ἐν ὑμῖν veel eerder met “onder julle” of “in julle midde”, as met “in julle”, vertaal moet word (:41).

⁵⁸⁸ *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].

⁵⁸⁹ “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).⁵⁹⁰ Wie met ander woorde reageer op die *μαρτύριον* (getuienis/verkondiging/Evangelie⁵⁹¹) 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:

⁵⁹⁰ 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.

⁵⁹¹ 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*⁵⁹²) wat die Korinte gemeente nou reeds het (nie in kort kom nie⁵⁹³) 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”⁵⁹⁴ 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!*

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

⁵⁹³ *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”.

⁵⁹⁴ 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)!⁵⁹⁵ 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 (*ἀπεκδεχομένων*⁵⁹⁶) te skep. Al die genadegawes, waaruit reeds in die *hede* voordeel geput kan word, maak dus die afwagting na die verholde

⁵⁹⁵ Vgl. verder Collins (1999:64); Héring (1962:3).

⁵⁹⁶ 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.⁵⁹⁷ 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

⁵⁹⁷ 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 verholde, 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.⁵⁹⁸ 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.⁵⁹⁹ 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

⁵⁹⁸ 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 ἦτε εἰλικρινεῖς καὶ ἀπρόσκοποι εἰς ἡμέραν Χριστοῦ.*

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

kompromie bied.⁶⁰⁰ 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.⁶⁰¹

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 nie⁶⁰² 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*⁶⁰³) 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 dikwels⁶⁰⁴ 'n eskatologiese tema kies om

⁶⁰⁰ Thiselton (2000:101) gaan met Schrage akkoord.

⁶⁰¹ 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].*

⁶⁰² 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’).

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

⁶⁰⁴ 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 uitspraak⁶⁰⁵ lewer om alles in die skepping reg te stel.⁶⁰⁶

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.

⁶⁰⁵ 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.

⁶⁰⁶ 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 teruggryp 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*⁶⁰⁷) 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 teruggryp na dit waarmee die lesers hulleself goed mee sou kon vereenselwig, naamlik dat dit die God van Israel, die getroue en

⁶⁰⁷ 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 לְאַלֶּף דֹּר*, *וַיִּדְבַּר עַתָּה כִּי־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ הוּא הָאֱלֹהִים הָאֵל הַנֶּאֱמָן שְׁמֵר דְּבַר־יְת וְהִחֲסֵד לְאַדְבָּיו וּלְשִׁמְרֵי*).⁶⁰⁸

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,⁶⁰⁹ *ἐκλήθητε*) – 'n roeping waarin Hy eens die vrye inisiatief geneem het (vgl. v2, *κλητοῖς ἁγίοις*), maar wat Hy ook getrou enduit sal deurvoer.⁶¹⁰ 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 roeping⁶¹¹

⁶⁰⁸ So ook Thiselton (2000:103).

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

⁶¹⁰ 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.*

⁶¹¹ 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 deel⁶¹² - 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.

⁶¹² 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 uitgekome het nie (vgl. bl. 295-297)!

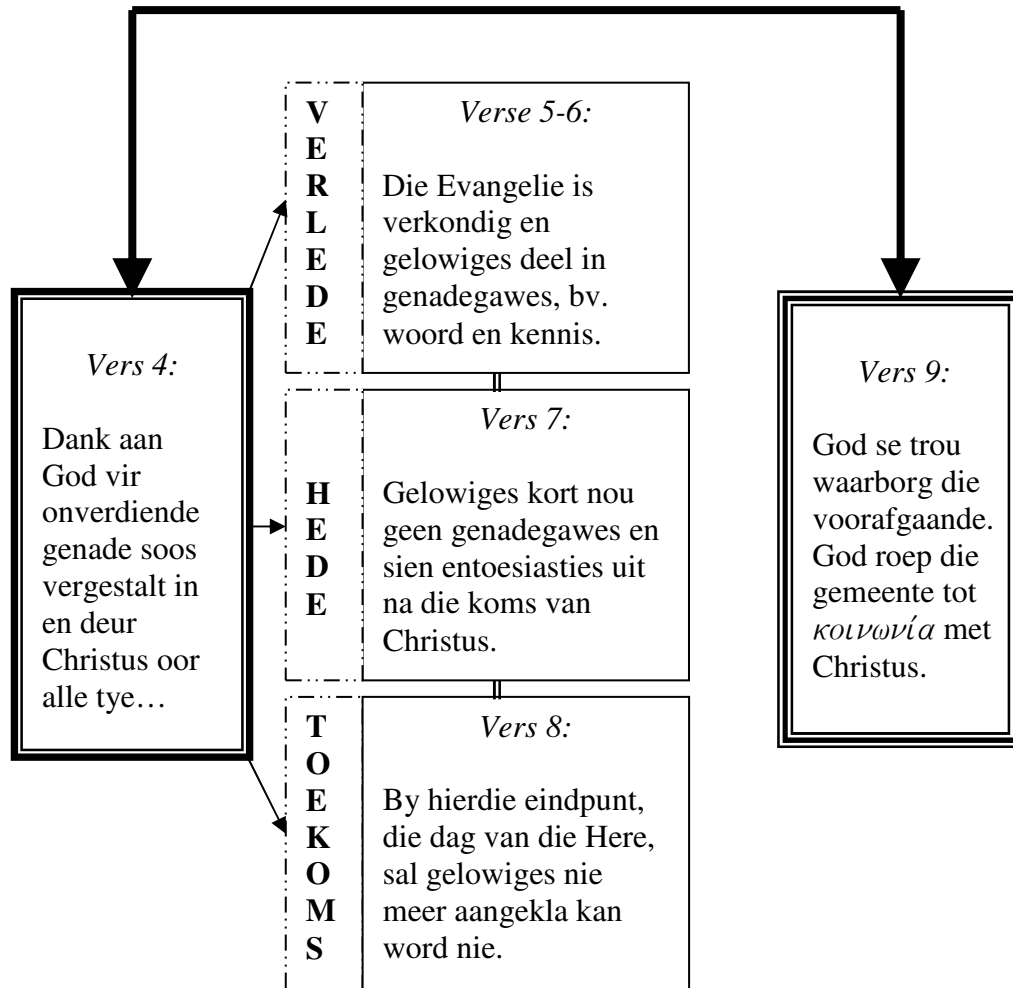
Interessant genoeg sluit v9 eerder by hierdie krimpde afstand tussen God en Christus aan, wanneer die afstand tussen deelgenote en hulle Vader en Here ook eintlik krimp binne die κοινωνία-dinamiek! Deelgenote word pertinent deur God in 'n κοινωνία-verhouding met sy Seun, Jesus Christus, hulle Here ingeroep. 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 is⁶¹³ en dan wel deurdat Paulus op die eskatologiese

⁶¹³ 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 aangetoon⁶¹⁴ 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!

⁶¹⁴ *Vgl.* bl. 295.

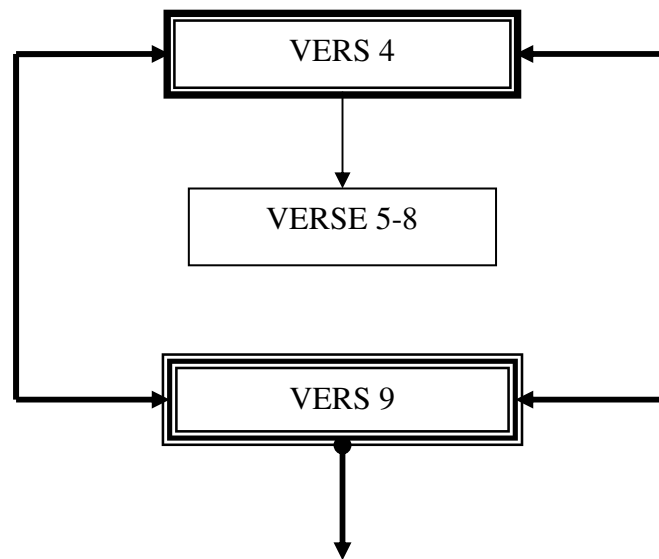
Bo en behalwe die eiesoortige taal en styl van v9 is daar verder redelike eenstemmigheid dat v9 eintlik 'n slotsom vir vv4-8 verteenwoordig. Vergelyk byvoorbeeld Fee (1987:44) se opmerking oor v9 dat alles wat tot dusver in vv4-8 gesê is oor God se genadedade vir die gemeente se onthalwe, sowel as sy 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.⁶¹⁵

▶▶ Christus staan in hierdie *κοινωνία*-dinamiek absoluut sentraal.⁶¹⁶

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

⁶¹⁶ 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.⁶¹⁷

➤ *Verse 5-6 (vgl. bl. 286):*

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

▶▶ 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.⁶¹⁹

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

⁶¹⁷ 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!

⁶¹⁸ *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.

⁶¹⁹ 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!

⁶²⁰ 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.⁶²²

▶▶ 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.⁶²³

➤ *Vers 8 (vgl. bl. 294):*

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

⁶²¹ Ook KTR 26 op bl. 5 van die inlasblad ondersteun hierdie stelling deurdat dit duidelik gestel word dat deelgenote se dae 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!

⁶²² 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.

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

⁶²⁴ 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.⁶²⁵

➤ *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

⁶²⁵ *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!

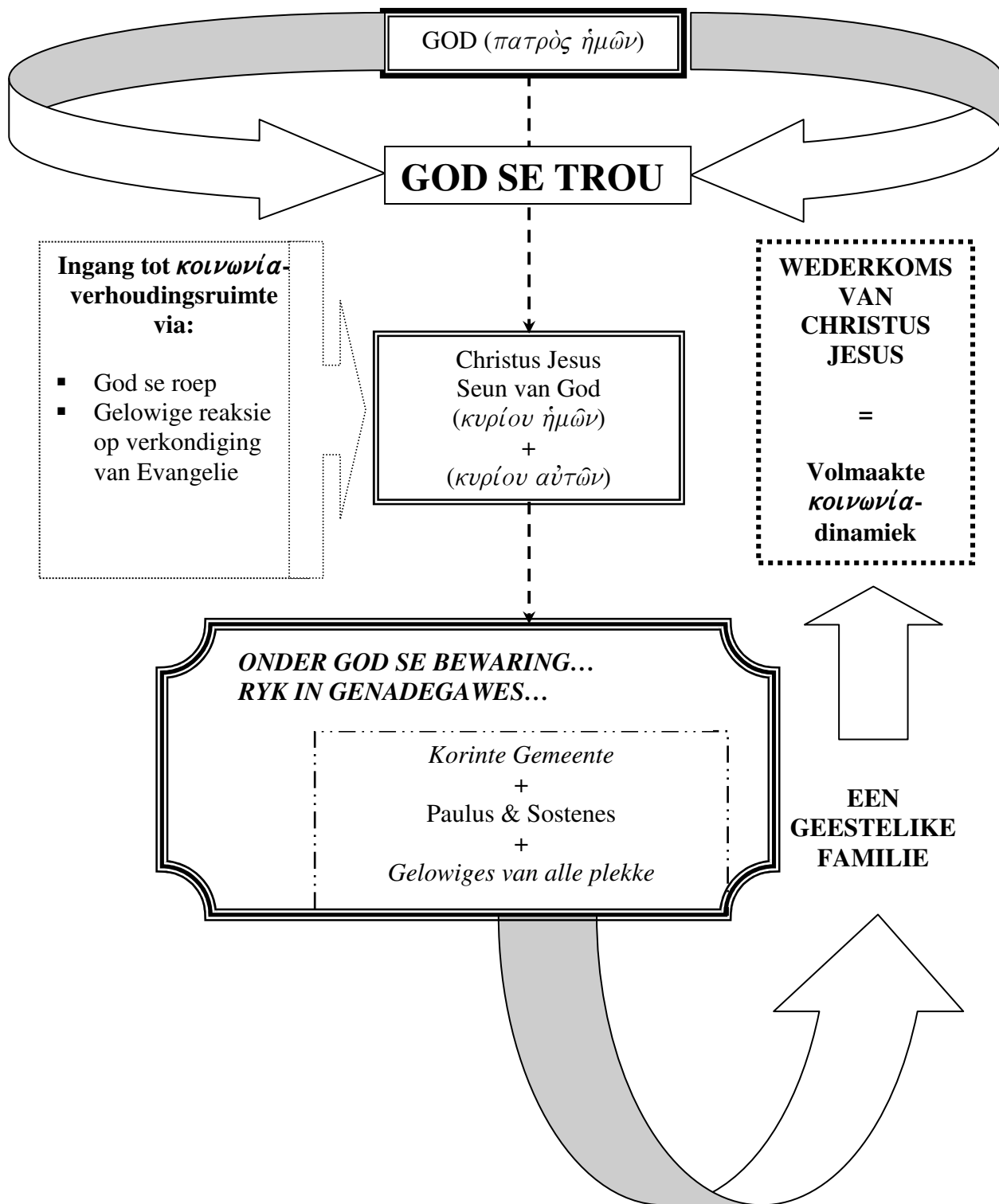
- ▶ In hierdie *κοινωνία*-dinamiek is daar geen sprake van enige verwydering tussen God en Christus nie – God roep deelgenote tog juis in 'n verhouding spesifiek tot sy Seun, Jesus Christus, soos weer eens ook reeds in vv1-2 bevestig is (vgl. bl. 249-250)! *Vergelyk ook v8 en gepaardgaande verwysings 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 *πιστός* 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 dankseggingsspassie 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 1:10⁶²⁶ 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:

⁶²⁶ 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.⁶²⁷

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*-

⁶²⁷ 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 tematiëse groepering lê.

➤ **1 Kor. 7:1 – 40:**

▶▶ **Tematiëse 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:**

▶▶ **Tematiëse 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 aanbieding 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.⁶²⁸ 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

⁶²⁸ *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.⁶²⁹ 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 beseef 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.⁶³⁰ Voorts is daar ook toe reeds die vermoede

⁶²⁹ 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.*

⁶³⁰ 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.⁶³¹ '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,⁶³² 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

⁶³¹ Vgl. bl. 230.

⁶³² 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)!

HOOFSTUK 4

1 KORINTIËRS 5-6 EN 8:1-11:1

&

DIE AANWENDING VAN DIE

“*κοινωνία*-DINAMIEK”

A. Inleidende opmerkings

Gegewe die aard van hierdie ondersoek gaan daar in hierdie fase van die ondersoek geensins gepoog word om al die eksegetiese probleme in die teks te adresseer nie. Dit word eerder ten doel gestel om telkens so duidelik as moontlik te identifiseer wat die spesifieke probleemarea was wat Paulus in die betrokke teksgedeelte wou aanspreek. Daarna sal gepoog word om te bepaal in watter mate Paulus uit die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk geput het om die bepaalde probleemkwessie aan te spreek. Telkens sal ook aangetoon word hoe Paulus spesifieke verwysings na deelgenootskap met Christus benut het om as't ware vir ons die “sleutel” in die hand te gee tot ontsluiting van ter sake *κοινωνία*-elemente

binne die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk. Daarnaas sal dit ook gepoog word om deurgaans aan te toon in hoe verre Paulus se aanwending van fasette van die *κοινωνία*-dinamiek ons help om nie alleen die hantering van die ter sake probleemkwessie binne die Korinte gemeente beter te verstaan nie, maar ook hoe dit ons help om die eksegetiese proses te ondersteun ten einde 'n effektiewer begrip van die teks te verseker.

B. Afbakening van die studieveld

In ag genome die omvang van die ondersoek sou dit ongelukkig nie moontlik kon wees om Paulus se potensiële aanwending van die *κοινωνία*-dinamiek teen alle probleemkwessies binne die hele Korinte brief te toets nie. Daarom is besluit om veral twee gedeeltes uit te sonder om die hipotese teen te toets, naamlik:

➤ 1 Korintiërs 8:1-11:1.

Hoewel sommige dit betwyfel dat 8:1-11:1 'n afgeslote eenheid vorm,⁶³³ wil dit tog voorkom asof daar voldoende motivering gebied kan word om dit wel steeds

⁶³³ Van die mees onlangste om die eenheid van 8:1-11:1 in twyfel te trek is sekerlik Yeo (1995:76-83, 120-211), wat die volgende verdelings binne die ter sake gedeelte onderskei: 9:24-10:22, tesame met 6:12-20 en 15:1-15 word beskou as 'n '...letter of advice on paganism and resurrection' ('Letter B'); 8:1-13, 9:19-23 en 10:23-11:1 hoort volgens Yeo dan weer by 1:1-6:11; 7:1-40 en hoofstukke 12-14 hoort tot 'n sogenaamde 'Letter C' as deel van die 'mainframe letter', terwyl 9:1-18 in die laaste plek tot 'n 'Letter E' sou hoort. Weiss ([1910] 1977:xi-xliii) sien weer 'n verdeling tussen 'n sogenaamde 'Letter A' (10:1-22), binne die res van 8:1-11:1, wat dan 'n 'Letter B' sou vorm. Héring (1962:xii-xiv) plaas weer 8:1-13 en 10:23-11:1 by 'n 'Letter A', terwyl 9:1-10:22 tot sy 'Letter B' behoort. Vgl. ook verder nog Jewett (1978:398-444) en Schmithals (1973:263-288; 1971:87-113) vir steeds meer gekompliseerde verdelings. Vgl. ook Thiselton (1995:258-289 en 2000:610) vir 'n detailbespreking van allerlei verdelings binne 1 Korintiërs.

as 'n eenheid te hanteer (vgl. hier veral Thiselton 2000:610-613; Oropeza 2000:56-66).⁶³⁴

- ▶ In die eerste plek moet mens dit saam met Fee (1987:15) eens wees dat die blote feit dat daar binne die velerlei onderverdelings wat al vir 8:1-11:1 aangebied is (vgl. voetnota 633 hierbo), feitlik geen ooreenstemmede argumente te vinde is nie. Dit kan tog nie anders as om 'n vraagteken te laat of die aangebode onderverdelings dan nou wel so haalbaar is, as wat aanhangers daarvan wil voorgee nie.

- ▶ Schrage (1995:211-235 en 277-350) en andere⁶³⁵ het ook reeds oortuigend aangetoon dat ons in 8:1-11:1 met 'n oorkoepelende tema te make het, naamlik dat enigiemand teoreties “vry” is om uit enige gegewe situasie persoonlike voordeel te trek, maar dat jy as gelowige tog veel eerder jou “vryheid” ondergeskik sal stel tot voordeel van andere. Hierdie voorstel as 'n oorhoofse tema word natuurlik bevestig deur Paulus se persoonlike voorbeeld tot so 'n wyse van hantering van jou vryheid as gelowige in 9:1-23,⁶³⁶ met 11:1 (*μιμηταί μου γίνεσθε καθὼς καγὼ Χριστοῦ*) dan ook as latere verwysing na juis hierdie gedeelte.⁶³⁷

⁶³⁴ Vgl. ook Brunt (1985:113-115); Dawes (1996:82-83); Delobel (1996:177-190); Smit (1996:577-591 en sy hele werk in 2000a).

⁶³⁵ Vgl. bv. Robertson en Plummer (1914:xxvi, 174-177), asook Wolff (1996:165 en 184) en Thiselton (2000:610-611).

⁶³⁶ Vgl. veral 9:19, *Ἐλεύθερος γὰρ ὢν ἐκ πάντων πᾶσιν ἑμαυτὸν ἐδούλωσα, ἵνα τοὺς πλείονας κερδήσω.*

⁶³⁷ Vgl. veral Wolff (1996:165-208).

► Word die sosio-historiese beginsel van wederkerigheid⁶³⁸ met betrekking tot die voorafgaande punt in verband gebring, word die samehorigheid van temas in 8:1-11:1 net nog meer versterk. Sogenaamde teenstrydighede in die teks wat sommiges⁶³⁹ dikwels daartoe gelei het om allerlei breuke in hierdie eenheid te identifiseer, word baie duidelik deur die ter sake sosio-historiese beginsel van wederkerigheid, soos geherinterpreteer deur Paulus, verklaar.⁶⁴⁰ Op sy beurt hef dit dus weer die nodigheid van breuke in die teks op en kan dit wel as eenheid hanteer word!

Van die sogenaamde “teenstrydighede” waarna die genoemde kommentare sal verwys is bv. die volgende: Paulus sal in 8:4b-6⁶⁴¹ 'n sterk saak daarvoor uitmaak dat daar net een God is, met die geïmpliseerde afleiding dat jy maar eintlik die vleis wat aan 'n afgod gewy is kan eet, aangesien hierdie afgod in die lig van die monoteïstiese belydenis mos eintlik nie bestaan nie. 'n Argument wat hy in v8⁶⁴² versterk as hy bevestig dat wat jy eet of nie eet nie, eintlik nie gewig dra nie, aangesien dit jou niks nader (of verder) van God af

⁶³⁸ Vgl. bl. 114-116 vir 'n vollediger bespreking van die sosio-historiese beginsel van wederkerigheid.

⁶³⁹ Vgl. voetnota 633 net hierbo.

⁶⁴⁰ Hier kan veral gekyk word na Marshall (1987:173-258), die werk van Hock (1990) in sy geheel, Chow (1992:141-157 en 172-175), asook Clarke (1993:124-126).

⁶⁴¹ Vgl. veral v4b, *οἴδαμεν ὅτι οὐδὲν εἶδωλον ἐν κόσμῳ καὶ ὅτι οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἶς, ἀλλ' ἡμῖν εἶς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἶς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.*

⁶⁴² 1 Kor 8:8, *βρῶμα δὲ ἡμᾶς οὐ παραστήσει τῷ θεῷ· οὔτε ἐὰν μὴ φάγωμεν ὑστερούμεθα, οὔτε ἐὰν φάγωμεν περισσεύομεν.*

bring nie – jy kan dus inderdaad maar van die ter sake vleis eet. Hoewel dit wil voorkom asof dit is wat Paulus wil sê, maak hy egter 'n “teenstrydige” aanbeveling, naamlik: moenie die vleis eet nie!⁶⁴³ Tog is dit juis dit wat nou op die oog af na 'n teenstrydigheid lyk wat die oorgang en geaardgaande skakeling met hoofstuk 9 bevestig, waar Paulus met voorbeelde vanuit sy eie lewe die sogenaamde “teenstrydigheid” in sy raad ophef. Hier beklemtoon Paulus dat hy gewoon, op grond van die beginsel van wederkerigheid, wel op vergoeding vir sy “dienste” as verkondiger van die Evangelie kan aanspraak maak, maar dat hy sy vryheid om op hierdie reg te staan ter syde stel en die skynbare “teenstrydige” weg kies, naamlik om nié die vergoeding te ontvang of om eers daarop aanspraak te maak nie.⁶⁴⁴ Dit doen hy omrede hy nie wil hê dat dit vir sommige broers 'n hindernis op die weg van die Evangelie moet word nie.⁶⁴⁵ Ter wille van sy liefde vir mede-gelowiges volg Paulus dus nie die normale weg wat deur die sosio-historiese beginsel van wederkerigheid voorgestel word nie, maar wyk hy daarvan af in 'n skynbaar “teenstrydige” optrede – 'n voorbeeld uit sy eie lewe om sy op-die-oog-af “teenstrydige” raad in hoofstuk 8 te verklaar en gevolglik ook sonder twyfel die twee hoofstukke tot 'n eenheid te smee.⁶⁴⁶

⁶⁴³ 'n Aanbeveling wat hy eintlik versterk deur dit op homself van toepassing te maak: *διόπερ εἰ βρῶμα σκανδαλίζει τὸν ἀδελφόν μου, οὐ μὴ φάγω κρέα εἰς τὸν αἰῶνα, ἵνα μὴ τὸν ἀδελφόν μου σκανδαλίσω* (8:13).

⁶⁴⁴ Hierop het Mitchell (1991:131) die volgende interessante opmerking te maak: ‘Political realism dictates that everyone cannot have their way in everything.’

⁶⁴⁵ *Vgl.* 9:12b, *ἵνα μὴ τινα ἐγκοπὴν δώμεν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ.*

⁶⁴⁶ *Vgl.* veral verder Thiselton (2000:611).

Dieselfde proses sou nou met hoofstukke 9 en 10 gevolg kon word. Ook in hoofstuk 10 gee Paulus skynbaar “teenstrydige” raad soos om dan die vleis te eet⁶⁴⁷ en die volgende oomblik dit weer nie te doen nie⁶⁴⁸ – alles weer eens met die motivering uit sy eie lewe, soos in hoofstuk 9 uitgespel, in gedagte.⁶⁴⁹

Ons sou dus tot die slotsom kon kom dat hoofstuk 9 soos 'n skakel tussen hoofstukke 8 en 10 funksioneer met 'n laaste bevestiging van eenheid in 11:1, waar Paulus weer eens bevestig dat hy die aanbevelings maak met die oproep om dit na te volg, aangesien dit die manier is soos wat hy dit in sy eie lewe beoefen (*μιμηταί μου γίνεσθε*, v11a),⁶⁵⁰ maar meer nog: dis ook die voorbeeld wat Christus stel (*καθὼς κατὰ Χριστοῦ*, v11b)!

- Mitchell (1991:126-149) maak weer op grond van retoriese beginsels 'n hele saak daarvoor uit dat 8:1-11:1 wel as 'n eenheid hanteer moet word. Hiervolgens meen sy dat dit veral *γνώσις* is wat teenoor *ἀγάπη* deur die hele gedeelte teen mekaar afgespeel word,⁶⁵¹ waar eersgenoemde daarop uit is om 'n

⁶⁴⁷ Vgl. 10:27, *εἴ τις καλεῖ ὑμᾶς τῶν ἀπίστων καὶ θέλετε πορεύεσθαι, πᾶν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε μηδὲν ἀνακρίνοντες διὰ τὴν συνείδησιν.*

⁶⁴⁸ Vgl. 10:28, *ἐὰν δέ τις ὑμῖν εἴπη· τοῦτο ἱερόθυτον ἐστίν, μὴ ἐσθίετε δι' ἐκεῖνον τὸν μὴνύσαντα καὶ τὴν συνείδησιν.*

⁶⁴⁹ Vgl. verder Smit (1997a:40-53).

⁶⁵⁰ Vgl. ook Mitchell (1991:133): ‘Paul has been true to the counsel he offers’.

⁶⁵¹ Vgl. veral 8:1b, *οἶδαμεν ὅτι πάντες γινώσκιν ἔχομεν. ἡ γνώσις φυσιοῖ, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ.*

gemeenskap te verdeel en laasgenoemde weer poog om dit saam te smee.⁶⁵² Daarom dan dat sy die samebindende faktor tipeer as die ‘rhetoric of reconciliation’ (:126).

- ▶▶ Oropenza (1998:57-67) spieël weer 8:1-11:1 teen die Deuteronomistiese tradisie om te motiveer dat ons wel hier met 'n eenheid te make het. Hy gebruik meer spesifiek die sogenaamde Lied van Moses (Dt 32) in sy bewysvoering. Oropenza toon hierdeur aan dat ons eintlik nie anders kan as om toe te gee dat Paulus, deur so deurlopend van veral hierdie Deuteronomistiese tradisie gebruik te maak, wel kohesie in sy argumentasie van 8:1-11:1 gehad het nie.

➤ 1 Korintiërs 5-6.

Hoofstukke 5-6 vorm inderdaad 'n eenheid,⁶⁵³ met 'n duidelike tematiese konneksie met die voorafgaande 4 hoofstukke, of dan meer spesifiek met 1:10-4:21, indien 1:1-9 soos vroeër⁶⁵⁴ in hierdie ondersoek aangetoon, as briëfaanhel (1:1-3) en dankseggingsspassie (1:4-9) hanteer word.⁶⁵⁵ So het ons bv. sommer al vroeg in hoofstuk 5 te make met 'n man wat homself aan *πορνεία* (v1) skuldig gemaak het en daarom uit die gemeenskap verwyder behoort te word (v2b⁶⁵⁶),

⁶⁵² Brunt (1981:19-33), wat in dieselfde rigting redeneer, sou waarskynlik hier wou byvoeg dat nie alleen die verhouding tussen kennis en liefde nie, maar ook die verwantskap tussen “regte” en “self-dissipline” vir 'n groter saak, tot kohesie van die eenheid, 8:1-11:1, bydra (vgl. ook verder Thiselton 2000:612).

⁶⁵³ Vgl. vir verdere bespreking veral Sellin (1991:535-558).

⁶⁵⁴ Vgl. bl. 243-246, 260-263.

⁶⁵⁵ Vgl. ook Deming (1996:289-312).

⁶⁵⁶ 1 Kor 5:2b, *ἵνα ἀρθῆ ἐκ μέσου ὑμῶν ὁ τὸ ἔργον τοῦτο πράξας.*

aangesien dit mettertyd die hele gemeenskap kan skade aandoen (v6b⁶⁵⁷). 'n Tema wat uiteraard aansluit by dié van die eerste 4 hoofstukke, waar dit onder meer veral gaan oor verdeeldheid in die geloofsgemeenskap waarteen gewaak en teengewerk moet word.⁶⁵⁸ Hoewel die fokus dus in hoofstuk 5 nie meer partyskappe of verdeeldheid in die geloofsgemeenskap is nie, doen Paulus tog moeite om aan te hak by een van 1:10-4:21 se oorhoofse temas,⁶⁵⁹ naamlik dat die korporatiewe identiteit van die gelowiges beskerm moet word (Witherington 1995:151-161).⁶⁶⁰

Hoewel sommige hoofstuk 7 ook as deel van hoofstukke 5-6 wil hanteer, wil dit tog voorkom asof daar voldoende motivering is om nie hierdie weg te volg nie.

⁶⁵⁷ 1 Kor 5:6b, *οὐκ οἶδατε ὅτι μικρὰ ζύμη ὄλον τὸ φύραμα ζυμοῖ. Vgl. ook 5:7a, ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ᾗτε νέον φύραμα, καθὼς ἐστε ἄζυμοι*, wat tematies aansluit by 5:2b hierbo.

⁶⁵⁸ Vgl. bv. 1:10-11 wat dit baie duidelik stel: *Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἵνα τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες καὶ μὴ ᾗ ἐν ὑμῖν σχίσματα, ᾗτε δὲ κατηρτισμένοι ἐν τῷ αὐτῷ νοῖ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ. ἐδηλώθη γάρ μοι περὶ ὑμῶν, ἀδελφοί μου, ὑπὸ τῶν Χλόης ὅτι ἔριδες ἐν ὑμῖν εἰσιν.*

⁶⁵⁹ Daar is uiteraard ook ander temas wat in 'n mindere of meerdere mate in hoofstukke 5 en 6 by aangehak word, maar aangesien dit nie in die skopus van hierdie studiestuk val om dit almal in detail te bespreek nie, word die leser verwys na Fee (1987:194-196), South (1992:25-26) en Thiselton (1973:204-228; 2000:381) wat verdere tematiese konneksies tussen die ter sake eenhede in 1 Korintiërs bespreek. Vir die doel van hierdie studiestuk is dit voldoende om op hierdie stadium bloot op grond van die een uitstaande tematiese konneksie soos hierbo bespreek, daarop te wys dat daar beslis 'n nuwe hoofteenheid in hoofstuk 5 'n aanvang neem, sonder om daardeur te sê dat dit geheel en al onafhanklik van die res van die brief funksioneer.

⁶⁶⁰ Vgl. ook verder Thiselton (2000:381) en Mitchell (1991:112).

Thiselton (2000:381) toon na my mening voldoende aan dat ons in hoofstukke 5-6 met 'n eenheid binne 1 Korintiërs te make het wat veral fokus op duidelik-afgebakende morele en etiese uitdagings. Hy redeneer oortuigend dat 7:1ev met etiese sake te make het waar sogenaamde “grys areas” eintlik 'n tipe “situasie etiek” noodsaak, terwyl Paulus in hoofstukke 5-6 weer demonstreer dat sekere morele beginsels bo alle situasie-variante uitstaan en as't ware na 'n “absolute etiek” vra!

C. Werkswyse met hantering van 1 Kor 8:1-11:1 en 1 Kor 5-6

Die rede hoekom daar eerste na 1 Kor 8:1-11:1 ondersoek ingestel gaan word en daarna na hoofstukke 5-6 gekyk sal word, hoewel laasgenoemde tog chronologies vóór hoofstukke 8-11:1 lê het te make met die feit dat die *κοινωνία*-term wel in laasgenoemde gedeelte voorkom, maar tog glad nie in hoofstukke 5-6. Dus, in verdediging teenoor sommiges wat sou kon meen dat dit logies is dat Paulus vanuit die *κοινωνία*-dinamiek put om probleemkwessies binne 1 Kor 8:1-11:1 aan te spreek, aangesien die *κοινωνία*-term wel daar voorkom, is dit wenslik om na hierdie proses ook 1 Kor 5-6 te gebruik om die hipotese teen te toets, siende dat die *κοινωνία*-term hier glad nie voorkom nie.

Aangesien dit nie die doel van hierdie ondersoek is om 'n detail eksegeese van 1 Korintiërs te maak nie, maar wel om dieper te kyk na die wyse waarop Paulus die probleemkwessies binne 1 Korintiërs hanteer, gaan al die eksegetiese stappe nie gevolg word nie. Eerder gaan deeglike eksegeese, soos gedoen deur bv. Thiselton (2000), Collins (1999) en Fee (1987) as basis aanvaar word, sodat daar telkens sonder versuim voortgegaan kan word om die hipotese voldoende te beredeneer.

Nadat die prominente probleemkwessies,⁶⁶¹ soos onderskeidelik ter sprake in 1 Kor 8:1-11:1 en ook in hoofstukke 5-6 duidelik geïdentifiseer is, gaan daar eers voortgegaan word om telkens Paulus se hantering van die ter sake probleem in die Korinte gemeente uit te spel soos dit in die teks gevind word. Vervolgens sal dan gepoog word om die hipotese te bewys, naamlik dat Paulus in sy beredenering en hantering van die probleemkwessies telkens veral uit die Christosentriese *κοινωνία*-dinamiek geput het om tot diesulke oplossings te kom.

D. Probleemkwessie in 1 Kor 8:1-11:1 en Paulus se hantering daarvan

D.1 Kern-probleemkwessie ter sprake in 1 Kor 8:1-11:1

Daar bestaan min twyfel daaroor dat die fokus van die probleem ter sprake in 1 Kor 8:1-11:1, in kort, gesetel is in die frase soos gevind in 8:1a, *Περὶ δὲ τῶν*

⁶⁶¹ Hier is dit belangrik om daarop te let dat dit nie die bedoeling van hierdie ondersoek is om alle probleemkwessies wat moontlik in die Korinte gemeente, binne die afgebakende hoofstukke, bestaan het in detail te identifiseer nie. Die fokus, soos uitgespel in die hipotese (vgl. bl. 8), val eerder op Paulus se *hantering* van die probleemkwessies, waarmee die Korinte gemeente geworstel het. In die voortgaande ondersoek van 1 Kor 8:1-11:1, asook hoofstukke 5-6, word met die identifisering van sekere probleemkwessies geensins gepoog om te bepaal dat die aangeduide probleemgevalle die enigste is waarmee die gemeente geworstel het nie – die probleme wat wel uitgelig word, word in hierdie ondersoek beskou as *kern-probleemkwessies binne die afgebakende eenhede*, opgevolg met duidelike raad/oplossings van Paulus se kant af, sodat die hipotese voldoende bewys kan word. Anders gestel: ter wille van effektiewe bewysvoering van die hipotese is daar gekonsentreer op *duidelik-geïdentifiseerde probleme met net sulke duidelik-geïdentifiseerde oplossings*.

εἰδωλοθύτων (Thiselton 2000:617).⁶⁶² Wat presies hierdie frase, en meer spesifiek *τὰ εἰδωλόθυστα* op dui, was egter al vele kere 'n warm punt van diskussie (vgl. die bespreking hieronder).⁶⁶³ In die korrekte verklaring van *τὰ εἰδωλόθυστα* lê uiteraard ook gelyktydig die antwoord op 'n nadere identifisering van die probleemkwessie soos ter sprake in 8:1-11:1.⁶⁶⁴

Die eerste vraag wat m.b.t. *τὰ εἰδωλόθυστα* aandag moet geniet is die onderskeid wat getref word tussen “offer” en “toewy” – dus, moet ons die probleem wat aangespreek word sien in die meer enger sin van dit wat ge-“offer” word, of moet die probleem eerder in 'n ietwat breër sin verstaan word, naamlik dat ons met enige soort “toewyding” van kos aan die afgode te make het (Thiselton 2000:617).

Gee ons erkenning aan die teenwoordigheid van die werkwoord, *θύω*, “om te offer”, as deel van *εἰδωλόθυστα*, verleen dit inderdaad steun tot Fee (1987:359) se mening, naamlik dat dit nie primêr hier oor kos van die markplek af gaan nie, maar wel meer spesifiek oor die eet van geofferde kos by die kultiese maaltye van die heidense tempels (Fee 1980:172-197). Dit sal uiteraard dan ook strook met Paulus se ietwat strengere vermanings oor afgodediens in 1 Kor 10:14-22,⁶⁶⁵

⁶⁶² Vgl. ook Hurd ([1965] 1983:240-270); Brunt (1985:113); Collins (1999:304-312).

⁶⁶³ Vgl. veral ook Fotopoulos (2003:208-210).

⁶⁶⁴ Vgl. Dawes (1996:83-85).

⁶⁶⁵ Vgl. veral v14, *Διόπερ, ἀγαπητοί μου, φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρίας*, asook v20, *ἀλλ' ὅτι ἃ θύουσιν, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῶ [θύουσιν]. οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι.*

hoewel dit aan die ander kant nou weer nie op 10:25a toegepas sou kon word nie, waar gepraat word van *πάν τὸ ἐν μακέλλῳ πωλούμενον ἐσθίετε*.

Gegewe die inligting wat die teks self bied, behoort dit dus op hierdie stadium duidelik te wees dat daar nog nie oortuigend ten gunste van óf “*geoffer* (aan afgode)” óf “*toegewy* (aan afgode)” as vertalingsmoontlikhede vir *τῶν εἰδωλοθύτων* besluit kan word nie. Neem ons egter ook die sosio-historiese inligting in ag, wil dit lyk of daar oorweldigende getuienis aangevoer kan word dat kos nie noodwendig altyd *geoffer* is nie, maar dikwels bloot aan 'n afgod *toegewy* is.⁶⁶⁶ 'n Bevinding wat ons moet laat volstaan met die afleiding dat *τῶν εἰδωλοθύτων* eerder met kos “toegewy aan afgode” vertaal moet word, maar dat hierdie toewyding ook die “offer” van kos insluit!⁶⁶⁷

In die tweede plek moet daar ook, in ons soeke na die identifisering van die probleemkwessie wat in 1 Kor 8:1-11:1 aangesny word, aandag gegee word aan die vraag of *τὰ εἰδωλόθυστα* spesifiek na die wyding van “vleis” verwys en of dit dalk bloot op die toewyding van “kos” dui?

Dit wil voorkom asof twee verskillende menings bykans ewe sterk verdedig word. Eerstens is daar oortuigend deur Horsley (1978a:574-589) bewys gelewer dat offerandes aan afgode nie altyd tot vleis of diere offers beperk moet word nie, aangesien daar dikwels ook verskillende graansoorte geoffer is.⁶⁶⁸ Hierteenoor het Theissen (1982:121-143) ewe oortuigend beredeneer dat, in ag genome die

⁶⁶⁶ *Vgl.* veral Willis (1985b:37-45); Murphy-O'Connor (1983:161-167); Horsley (1978a:574-589); Gardner (1994:15-23); Yeo (1995:94-119); Dawes (1996:84).

⁶⁶⁷ *Vgl.* Thiselton (2000:617).

⁶⁶⁸ *Vgl.* ook Sippel (1987:51); Fotopoulos (2003:208).

identiteit van die “ἀσθενής” en die “ἰσχυρός”, asook die sosio-historiese feit dat vleis enersyds uiters skaars was vir die armes en andersyds weer dikwels vrylik beskikbaar was met sosiale funksies van die rykes,⁶⁶⁹ mens nie anders kan as om toe te gee dat vleis wel 'n bepaalde rol gespeel het as offerande tot die afgode.

Dit lei ons onwillekeurig tot die konklusie dat hoewel τὰ εἰδωλόθυστα ongetwyfeld andersoortige offerandes, soos sekere tipes graansoorte, kan insluit, dit tog na alle waarskynlikheid deur Paulus gebruik is as met primêre verwysing na die *toewyding van vleis aan afgode*.⁶⁷⁰

In die derde plek moet daar, steeds in ons soeke na die identifisering van die probleemkwessie wat in 1 Kor 8:1-11:1 aangesny word, aandag gegee word aan die sosio-historiese konteks waarbinne τὰ εἰδωλόθυστα gefunksioneer het.⁶⁷¹ Het Paulus met hierdie *toewyding van (veral) vleis aan afgode* 'n volledige kultiese konteks in gedagte gehad, sodat τὰ εἰδωλόθυστα met ander woorde op 'n geheel en al sakramentele gebruik toegespits is? Aan die ander kant, het Paulus nie miskien 'n meer sosiale aspek van τὰ εἰδωλόθυστα aangesny, waar die klem nie soseer op “bewustelike” toewyding (tot die afgode) geval het nie, maar dalk eerder op die “sosiale verhouding tussen deelnemers onderling”?

Dit is veral Willis (1985b:10-21) wat laasgenoemde moontlikheid sterk verdedig. Volgens hom het Paulus eerder die meer sosiale konteks van τὰ εἰδωλόθυστα in gedagte waar, binne hierdie sosiale vriendskapskonteks, selfs met 'n afgod teenwoordig, laasgenoemde ‘...more an observer than a participant’ sou gewees

⁶⁶⁹ Vgl. verder veral Meggitt (1994:137-141), asook Davies (1971:138-141) en Corbier (1989:229).

⁶⁷⁰ Vgl. veral Thiselton (2000:617).

⁶⁷¹ Vgl. veral Thiselton (2000:618-620) se bespreking van hierdie vraagstuk.

het (:20). Murphy-O'Connor (1983:161) verleen steun aan Willis se benadering wanneer hy via die argeologie bevindinge bevestig dat vleis bykans altyd slegs op markte beskikbaar was na heidense feeste,⁶⁷² waar dit as offerandes aan afgode geoffer is en daarna ten minste gedeeltelik aan die publiek beskikbaar gestel is.⁶⁷³ Enersyds kon hierdie vleis dan deur diegene wat dit kon bekostig, met ander woorde met sosio-ekonomiese “sterk” status, aangekoop word.⁶⁷⁴ In die privaatheid van hulle huise kon almal wat “sterk” in “kennis” was dié rare stukkie kos geniet wetende dat daar eintlik geen afgode bestaan nie. Andersyds is hierdie vleis egter ook soms tydens allerlei ander feestelike sosiale byeenkomste,⁶⁷⁵ op alternatiewe plekke as in privaatwonings, saam met etes geniet (Thiselton 2000:618).⁶⁷⁶ Hiervan gee Murphy-O'Connor (1983:153-167) ook 'n gedetailleerde verduideliking, wanneer hy met behulp van 'n skets, veral die tempel van Asklepios,⁶⁷⁷ net binne die noordelike muur van die stad Korinte,

⁶⁷² Hermansen (1981:194) bevestig die haglike higiëniese omstandighede wat feitlik deurgaans by sodanige “winkels” wat vleis voorberei en verkoop het, geheers het.

⁶⁷³ *Vgl.* ook Breytenbach (1992:5); Isenberg (1975:271-273).

⁶⁷⁴ *Vgl.* ook Hamel (1989:25).

⁶⁷⁵ Willis (1985b:41) verwys hier na voorbeelde soos *POxy* 1484: ‘Apollonius requests you to dine at the table of the Lord Serapis on the occasion of the coming of age of his brothers in the temple of Thoreris’, asook *POxy* 1755: ‘Apion invites you to dine in the house of Serapis at the table of the Lord Serapis on the 13th at 9 o'clock.’ Hy (:42) vind ook nog ander soortgelyke voorbeelde in *POxy* 110, 523 en 2791, asook in *Pap Osloensis* 157, *Pap Yale* 85, *Pap Fouad* 76 en *Pap Colon* 2555.

⁶⁷⁶ *Vgl.* verder Edwards (1993) en Gowers (1993) se werke, asook Hudson (1989:69-87).

⁶⁷⁷ Vir voorbeelde van ander toepaslike tempels – *vgl.* veral Fotopoulos (2003:129-157).

uitsonder as veral so 'n tipiese alternatiewe plek vir feestelike, sosiale funksies.⁶⁷⁸ Nadat die tempel in 146vC verwoes is, is dit in 44vC deur die Romeine herbou, waarna daar op 'n stadium rondom die eerste eeu drie eetkamers aan die oostelike kant van die tempel aangebou is.⁶⁷⁹ Hier kon enigiemand dus familie geleentede⁶⁸⁰ of ander funksies na willekeur vier,⁶⁸¹ amper soos wat vandag se kerksale nie noodwendig slegs vir kerklike (en selfs Christelike) funksies gebruik word nie, maar ook van tyd tot tyd vir andersoortige funksies (en gelowe) beskikbaar gestel sou kon word.⁶⁸²

Teenoor Willis en andere meen Witherington (1993:237-254) weer dat *τὰ εἰδωλόθυτα* alle sosiale kontekste uitsluit en slegs op die (sakramentele) toewyding van vleis aan afgode toegespits is. Thiselton (2000:618) is egter korrek as hy uitwys dat Witherington se standpunt nie vir elke teksgedeelte in 1 Kor 8:1-11:1 kan geld nie, maar wel vir *sekere* gevalle beslis geldig is. Hier kan bv. gedink word aan 10:7, *μηδὲ εἰδωλόλατραι γίνεσθε καθὼς τινες αὐτῶν, ὥσπερ γέγραπται· ἐκάθισεν ὁ λαὸς φαγεῖν καὶ πεῖν καὶ ἀνέστησαν παίζειν*, asook 10:20-21, *ἀλλ' ὅτι ἃ θύουσιν, δαιμονίους καὶ οὐ θεῶν [θύουσιν]· οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι. οὐ δύνασθε*

⁶⁷⁸ Vgl. ook Pausanias (4.5) se verwysing hierna. Vgl. verder Lanci (1997:89-114) vir meer detail oor die tempel van Asklepios, asook vir verdere verwysings na tempels deur Paulus. Vgl. ook nog Murphy-O'Connor (1984:147-159); De Waele (1930:432-454; 1933:417-451).

⁶⁷⁹ Vgl. verder Fotopoulos (2003:49-68).

⁶⁸⁰ So is dit ook bv. gebruik vir viering van verjaarsdae, troues en begrafnisse (Fotopoulos 2003:69-70; Burkert 1985:57; MacMullen 1981:34-42).

⁶⁸¹ In Willis (1985b:43) se woorde: '...the temple might have operated an adjunct restaurant.'

⁶⁸² Vgl. ook Fotopoulos (2003:69-70).

ποτήριον κυρίου πίνειν καὶ ποτήριον δαιμονίων, οὐ δύνασθε τραπέζης κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων, soos Witherington dan ook tereg aantoon.

Terwyl Witherington dus ietwat te eensydig is met sy oorbeklemtoonde, volledige kultiese konteks wat hy aan *τὰ εἰδωλόθυτα* toedig, is daar andere soos Gardner (1994:18) wat met voldoende rede⁶⁸³ waarsku dat Willis weer gevaar loop om die sosiale faset van *τὰ εἰδωλόθυτα* oor te beklemtoon. Om hierdie rede wil dit dus voorkom asof dit beter is om eerder met Theissen (1982:122-127), Yeo (1995:97-98) en Thiselton (2000:619-620) saam te gaan wat 'n kompromie-voorstel aanhang, juis as gevolg van die multi-dimensionele en komplekse sosio-historiese konteks van *τὰ εἰδωλόθυτα*. Hiervolgens word saam met Witherington toegegee dat daar inderdaad, soos hierbo aangetoon, tekste in 1 Kor 8:1-11:1 voorkom waar die konteks meer 'n uit en uit kultiese maal veronderstel, terwyl daar tog ook aan die ander kant na meer sosiale vieringe in sommige tekste as potensieële konteks van *τὰ εἰδωλόθυτα* verwys kan word. Daar moet egter selfs in laasgenoemde geval toegegee word dat dit vir veral die “swak” gelowiges feitlik ontmoontlik sou wees om hulle, selfs in blote sosiale geleentede waar vleis voorgesit is, heeltemal van die kultiese wyding wat die voorbereiding van die vleis voorafgegaan het, los te maak – hiervan is 1 Kor 8:7 tog duidelik bewys van: *Ἄλλ' οὐκ ἐν πάσιν ἡ γνώσις· τινὲς δὲ τῆ συνηθεία ἕως ἄρτι τοῦ εἰδώλου ὡς εἰδωλόθυτον ἐσθίουσιν, καὶ ἡ συνείδησις αὐτῶν ἀσθενῆς οὖσα*

⁶⁸³ So wys Gardner (1994:18) byvoorbeeld daarop dat daar met geen sekerheid gesê kan word dat die uitnodigings-voorbeelde waarna Willis in veral die papiri-geskrifte verwys, beslis almal op Korinte se situasie toegepas kan word nie. Verder, terwyl Willis (*vgl.* bl. 335 hierbo) nogal moeite doen om te beklemtoon dat die afgod dikwels nie veel meer as 'n “toeskouer” by die maaltye was nie, voer Gardner (:19) weer aan dat maaltye tog wel merendeels gevier is met die afgod as “teenwoordig” aan die etenstafel en dit derhalwe baie moeilik sou wees om sy betrokkenheid tot blote “toeskouerswaarde” te verlaag.

μολύνεται. Ook v10 van hoofstuk 8 kom hier ter sprake – selfs al sou die maaltyd waarna Paulus hier verwys nie noodwendig in 'n streng kultiese konteks bedoel gewees het nie,⁶⁸⁴ maar dalk eerder 'n verwysing was na 'n sosiale maal, buite die tempel, in een van die “eetsale” (soos by die tempel van Asklepios),⁶⁸⁵ sou dit steeds (veral vir die “swakker” gelowige) nooit volledig losgemaak kon word van die kultiese handeling, wat dit beslis op een of ander tydstip moes voorafgegaan het nie.⁶⁸⁶

Daar sou dus volstaan moet word dat die komplekse sosio-historiese konteks waarbinne *τὰ εἰδωλόθυτα* gefunksioneer het ons tot die slotsom lei dat in sowel algehele sakramentele maaltyd-situasies, as in volledig informele, sosiale feesgeleenthede, te kenne gegee moet word dat daar telkens, vir veral dan ook die “swak” gelowiges in laasgenoemde geval, mindere of meerdere assosiasie van die vleis met die heidense afgode kultus ter sprake was.

In ons soeke na die identifisering van die probleemkwessie wat in 1 Kor 8:1-11:1 aangesny word, is ons dus nou, na die spesiale aandag wat tot dusver aan die korrekte interpretasie van *τὰ εἰδωλόθυτα* gewy is, gereed om 8:1a⁶⁸⁷ as volg te vertaal en daarmee ook die probleem wat Paulus moet hanteer as sodanig te formuleer: “*En met betrekking tot die vraag oor geleenthede (sosiaal, sowel as*

⁶⁸⁴ Vgl. veral 8:10a, *ἐὰν γάρ τις ἴδῃ σὲ τὸν ἔχοντα γινῶσιν ἐν εἰδωλείῳ κατακείμενον*.

⁶⁸⁵ Vgl. die bespreking hierbo op bl. 336-337.

⁶⁸⁶ Vgl. nou 8:10b, *οὐχὶ ἡ συνείδησις αὐτοῦ ἀσθενοῦς ὄντος οἰκοδομηθήσεται εἰς τὸ τὰ εἰδωλόθυτα ἐσθίειν*.

⁶⁸⁷ 1 Kor 8:1a, *Περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων*.

kulties), waar die eet van kos (en dan veral ook vleis), wat toegewy en/of geoffer is aan afgode, ter sprake is...”

D.2 Oplossing van die probleemkwessie ter sprake in 1 Kor 8:1-11:1 en raakvlakke hiervan met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk

D.2.1 Oplossing soos in 1 Kor 8:1-3 en raakvlakke met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk

➤ *Voorgestelde oplossing soos in 8:1b-c, ...οἶδαμεν ὅτι πάντες γινώσκιν ἔχομεν. ἡ γινώσις φυσιοῖ, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ:*

Die eerste fase in Paulus se oplossing tot die probleem wat hy in 1 Kor 8:1-11:1 takel, soos in die vorige afdeling uitgespel, vind ons in 8:1b-3, *οἶδαμεν ὅτι πάντες γινώσκιν ἔχομεν. ἡ γινώσις φυσιοῖ, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ· εἴ τις δοκεῖ ἐγνωκέναι τι, οὐπω ἔγνω καθὼς δεῖ γινῶναι· εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ’ αὐτοῦ.*

Paulus begin sy redenasie deur die verskil tussen *γινώσις* en *ἀγάπη* uit te lig. Hy wys daarop dat kennis nie noodwendig sleg is nie (ons almal het dit tog, 8:1b - *οἶδαμεν ὅτι πάντες γινώσκιν ἔχομεν!*), maar dat dit wel enersyds ondergeskik is aan die liefde en dat dit andersyds ook tot iets sleg kan lei.⁶⁸⁸ Iets wat duidelik

⁶⁸⁸ Vgl. vir verdere bespreking Willis (1985b:68-70); Gardner (1994:22-23); Richter (1996:562-563); Eriksson (1998:150-151).

blyk uit Paulus se vergelyking tussen die *γνώσις* en *ἀγάπη* in 8:1c, *ἡ γνώσις φυσιοῖ, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ*. Die waarskuwing is dus dat die *γνώσις* sou kon lei tot “opgeblase” individualisme, wat al minder belangstelling in die welsyn van die mede-gelowige toon (Barrett 1965:138-153).⁶⁸⁹ Mitchell (1991:126) voer dit selfs verder deur die gevaar uit te lig dat hierdie “illusie van selfvertroue” wat *γνώσις* kan gee uiteindelik selfs tot verdeling van die mede-gelowiges onderling kan lei.⁶⁹⁰ Dit is egter veral Gardner (1994:23-27) wat 'n deeglike studie van hierdie spanning tussen *γνώσις* en *ἀγάπη*, soos dit hier in 8:1-3 voorkom, gemaak het.⁶⁹¹ Hy toon naamlik oortuigend aan dat Paulus waarskynlik hier verwys na sommige gelowiges se poging om self die probleem met betrekking tot eet van kos/vleis toegewy/geoffer aan afgode op te los deur mede-gelowiges “op te bou” met 'n klomp redenasies/kennis hierrondom. Tog wys Paulus nou met sy vergelyking tussen *γνώσις* en *ἀγάπη* eintlik wel die teenoorgestelde uit, naamlik dat *γνώσις* juis nie opbou nie, maar dat daar eerder op *ἀγάπη* gekonsentreer moet word indien daar “opbou-werk” gedoen wil word!⁶⁹² Liefde veroorsaak tog

⁶⁸⁹ Vgl. ook Barrett (1971:37, 189).

⁶⁹⁰ Vgl. ook Thiselton (2000:620-622); Theissen (1975:155-172).

⁶⁹¹ Vgl. ook Fotopoulos (2003:210).

⁶⁹² Gardner (1994:24) voer dan ook aan dat ons moontlik juis hierin die antwoord sou kon vind vir Paulus se, nie minder nie as 6, verwysings na die Griekse *φυσιόω* in 1 Korintiërs (4:6, 18, 19; 5:2; 8:1; 13:4), terwyl dit slegs eenkeer in die res van die NT (Kol 2:18) voorkom! Gardner wys daarop dat *φυσιόω* sy wortels het in 'n verhaaltjie van die selfbelang van 'n padda in die Griekse fabels ('Aesop's *Fables*'), wat homself met “lug/wind” kan opblaas – hierteenoor sou *ἀγάπη* dan op dit dui wat ook opbou, maar dit “solied” en “eg” doen. Dit wil dus voorkom asof daar ten minste 'n redelike kans bestaan dat Paulus met hierdie agtergrondkennis van *φυσιόω* in gedagte kon sinspeel op die gevaar dat *γνώσις* ook net so maar net met “lug” opbou en nie tot “soliede, egte” bou van die geloofslewe lei nie! Vgl. ook Die Boodschap se vertaling van 8:1b-2, waar “opblaas” m.b.t. *γνώσις* en egte “opbou” m.b.t. *ἀγάπη* gebruik word: ‘Maar as 'n mens dink jy weet so baie, kan dit jou te veel van jouself laat dink. Onthou egter, liefde blaas jou nie so op nie,

dat gelowiges die effek van hulle optrede op mede-gelowiges, veral ook “swakker” broers en susters in die geloof, terdeë in ag neem.⁶⁹³ Hiervolgens word die gemeenskap dus opgebou, eerder as om net die hele tyd met individuele belange besig te wees wat uiteraard maklik op “afbreekwerk” in die gemeenskap neerkom of selfs tot 'n gevoel van “oorwinning”⁶⁹⁴ oor die gemeenskap kan lei!⁶⁹⁵ Duidelik deel Paulus dus as bydrae tot die oplossing dat 'n ander fokuspunt gekry moet word: ἀγάπη en nie γνῶσις nie.

► ***Raakvlakke met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk in 8:1b-c (vgl. ook die “sleutel” vir 8:1-3 soos bespreek op bl. 347-348):***

Die eerste raakvlakke met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk⁶⁹⁶ wat sommer vroeg-vroeg al opval vind ons in dié κοινωνία-elemente wat te make het met die aard van deelgenote se onderlinge verhoudinge binne die κοινωνία-ruimte. Hier is dit baie duidelik uitgewys dat dit onmoontlik is om binne die κοινωνία-ruimte slegs in 'n individuele verhouding met God te staan,

maar bou liever ander mense op. Boonop, iemand wat dink hy weet so baie van God se dinge af, weet baie keer nie dit wat eintlik belangrik is nie.’

⁶⁹³ Vgl. ook nog Newton (1998:277).

⁶⁹⁴ Vgl. Thiselton (2000:623), se sterk uitspraak in hierdie verband.

⁶⁹⁵ Vgl. hier veral Maly (1967:100-104) en Mitchell (1991:126), asook Kitzberger (1986:73-38).

⁶⁹⁶ Hoewel spesifieke toepaslike elemente van die κοινωνία-dinamiek nou reeds agter die teks, as deel van Paulus se oplossing, geïdentifiseer word, is dit belangrik om raak te sien dat die “sleutel” tot hierdie ontginning van die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk in die ter sake afgebakende eenheid van 1 Korintiërs 8, naamlik vv1-3, juis eers prominent na vore kom in die laaste vers en derhalwe met die bespreking van 8:3 na goeie reg hanteer sal word – vgl. bl. 347.

sonder om erkenning daaraan te gee dat jou deelgenootskap met God altyd ook 'n dinamiese verhouding met ander deelgenote impliseer.⁶⁹⁷ Intendeel, hierdie deelgenootskap vra altyd 'n ononderhandelbare obligasie teenoor mekaar, naamlik om o.a. volledig met mekaar te identifiseer.⁶⁹⁸ In die bostaande gedeelte van die oplossing is dit duidelik een van die prominentste punte wat Paulus probeer tuisbring: terwyl *γνωσις* op individualisme fokus en dit die gelowige tot ongesonde hoogtes van verwaandheid kan voer, fokus *ἀγάπη* op die erkenning van deelgenote om jou se behoeftes en belange. Eersgenoemde (*γνωσις*) kan dus selfs tot verdeling onder deelgenote lei, terwyl laasgenoemde (*ἀγάπη*) eerder deelgenootskap uitbou – weer eens 'n waarskuwing wat Paulus goedskiks met *κοινωνία*-elemente uit die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk in gedagte sou kon maak. Daar word naamlik dieselfde strekking beklemtoon: wanneer deelgenote met mekaar in 'n gegewe saak deel (in hierdie geval *γνωσις* of *ἀγάπη*), moet die aard van daardie deelgenootskap die deelgenote nooit in verskillende groepe en/of hiërargiese vlakke verdeel nie, aangesien dit die deelgenootskap skade kan berokken.⁶⁹⁹ Deelgenote moet dus 'n keuse uitoefen ten gunste van dit wat eerder die deelgenootskap opbou as verdeel – in hierdie geval maan Paulus die deelgenote om uiteraard op *ἀγάπη* te fokus.

➤ *Voorgestelde oplossing soos in 8:2, εἴ τις δοκεῖ ἐγνωκέναι τι, οὕτω ἔγνω καθὼς δεῖ γινῶναι:*

⁶⁹⁷ Vgl. KTR 28 op bl. 5 van die inlasblad.

⁶⁹⁸ Vgl. KTR 34 op bl. 7 van die inlasblad.

⁶⁹⁹ Vgl. KTR 29 op bl. 6 van die inlasblad.

Hier in 8:2 werp Paulus lig op nog 'n faset van die oplossing tot die probleemkwessie van $\tau\hat{\omega}\nu \epsilon\acute{\iota}\delta\omega\lambda\omicron\theta\acute{\upsilon}\tau\omega\nu$.⁷⁰⁰ Hier is veral die verskil in Griekse tyd tussen $\acute{\epsilon}\gamma\nu\omega\acute{\kappa}\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$ en $\acute{\epsilon}\gamma\nu\omega$ fundamenteel. In eersgenoemde geval het ons met 'n *perfektum infinitief* van $\gamma\nu\hat{\omega}\sigma\kappa\omega$ te make en in laasgenoemde geval weer met die *aoristus infinitief* daarvan. Hierop volg dat $\acute{\epsilon}\gamma\nu\omega\acute{\kappa}\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$ op 'n toestand dui van kennis wat klaar verkry is, terwyl $\acute{\epsilon}\gamma\nu\omega$ eerder 'n voortgaande aksie van verkryging van kennis wil weergee. Indien ons derhalwe hoegenaamd wel van $\gamma\nu\hat{\omega}\sigma\iota\varsigma$ onder mede-gelowiges wil praat maan Paulus dat daar onmiddellik altyd erken moet word dat ons dan met 'n dinamiese, eerder as 'n statiese aksie, te make het – dus is sowel die een as die ander gelowige altyd deurgaans in 'n proses van kennis-bou, veral in die lig daarvan dat ware kennis eintlik in God self opgesluit is en niemand dit tog in hierdie wêreld reeds volledig kan besit nie (Thiselton 2000:623-625)!⁷⁰¹ Sou iemand dus wel meen dat hy reeds die nodige kennis verwerf het (8:2a, $\epsilon\acute{\iota} \tau\iota\varsigma \delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota} \acute{\epsilon}\gamma\nu\omega\acute{\kappa}\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota \tau\iota$), bewys hy eintlik juis deur so 'n standpunt van aardse hoogmoed dat hy dit *nog nie* het *nie*, 8:2b: $\omicron\upsilon\pi\omega \acute{\epsilon}\gamma\nu\omega \kappa\alpha\theta\acute{\omega}\varsigma \delta\epsilon\acute{\iota} \gamma\nu\hat{\omega}\nu\alpha\iota!$

► ***Raakvlakke met die $\kappa\omicron\iota\nu\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ -gedefinieerde teologiese raamwerk in 8:2 (vgl. ook die “sleutel” vir 8:1-3 soos bespreek op bl. 347-348):***

As daar een $\kappa\omicron\iota\nu\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ -element is wat in die ter sake $\kappa\omicron\iota\nu\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ -gedefinieerde teologiese raamwerk soos 'n paal bo water uitstaan, dan is dit dat ons in die deelgenootskap met God met 'n dinamiese verhouding, eerder as 'n statiese

⁷⁰⁰ Vgl. Nabers (1969:73-82).

⁷⁰¹ Vgl. veral ook Conzelmann (1975:141) en Käsemann (1969:66-81) se uitvoerige redenasies oor die verhouding tussen gelowige en $\gamma\nu\hat{\omega}\sigma\iota\varsigma$.

toestand wat bereik is, te make het.⁷⁰² Wanneer Paulus dus hier in 8:2 maan dat gelowiges moet besef dat hulle altyd in 'n proses van kennis-bou sal wees en nie moet roem op 'n toestand van volmaakte kennis wat bereik is nie, aangesien dit slegs vir God beskore is, kom die raakvlakke met die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk weer eens duidelik na vore: deelgenote moet besef dat hulle in 'n dinamiese verhouding met God is! Indien hulle dit besef sal hulle ook verstaan dat hulle met betrekking tot *γνώσις*, maar ook wat enige ander geloofsaak betref, versigtig moet wees om van sekere volmaakte toestande te praat wat reeds bereik is. Ondersteunend hiertoe kan 'n ander *κοινωνία*-element uitgesonder word wat deelgenote maan om te onthou dat deelgenootskap met God nie impliseer dat sekere goddelike magte (soos volmaakte *γνώσις*) aan die deelgenoot oorgedra word nie.⁷⁰³ Veel eerder moet deelgenote dus met betrekking tot dit wat gedeel word (in hierdie geval *γνώσις*) anders dink, naamlik dat dit wel gaan oor konstante groei wat plaasvind binne 'n dinamiese verhouding van deelgenootskap met God.

➤ *Voorgestelde oplossing soos in 8:3, εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ:*

Paulus klink inderdaad in 8:3 die spyker om in hierdie fase van sy hantering van die ter sake oplossing. Paulus se bedoeling sou as volg saamgevat kon word: die kern van ware *γνώσις* is om tot die kennis te kom dat *ἀγάπη*, en dan in besonder liefde tot God, dit is wat werklik saakmaak (8:2⁷⁰⁴); het iemand nou hierdie liefde

⁷⁰² Hoewel hierdie *κοινωνία*-element eintlik inherent aan talle van die omskrewe elemente binne die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk is, kan die volgende tog uitgesonder word: KTR 32, KTR 33, KTR 34 en KTR 35 op bl. 6-7 van die inlasblad.

⁷⁰³ Vgl. KTR 07 op bl. 1 van die inlasblad.

⁷⁰⁴ 1 Kor 8:2, εἴ τις δοκεῖ ἐγνωκέναι τι, οὐπω ἔγνω καθὼς δεῖ γινῶναι.

tot God (*εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν*), is dit uiteraard ook onmiddellik 'n bewys daarvan dat Hy met God in 'n verhouding staan, dat God hom ken (*οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ*),⁷⁰⁵ of anders gestel dat God in 'n aktiewe, persoonlike verhouding met hom staan,⁷⁰⁶ op grond van die feit dat God hom uitverkies⁷⁰⁷ het om in 'n verhouding met Hom te staan!⁷⁰⁸ Nou, indien hierdie *γνώσις* dat dit alles eintlik oor liefde vir God gaan, in die eerste plek by 'n uitverkiesingsdaad van God begin het, beteken dit mos dat die gelowige tog hierdie belangrike *γνώσις* juis van God ontvang het en daarom eintlik geen rede hoegenaamd het om daarvoor hoogmoedig of verwaand (8:1c, *ἡ γνώσις φυσιοῦ*) te raak nie!⁷⁰⁹

⁷⁰⁵ Vgl. verder Wischmeyer (1987:141-144).

⁷⁰⁶ Vgl. veral Fee (1987:368), wat dan ook die werkwoord, *ἔγνωσται*, eerder as 'n medium, as 'n passief hanteer.

⁷⁰⁷ Schrage (1995:234-235) wys daarop dat *ἔγνωσται* verband hou met die Hebreeuse *נָתַן*, wat baie beslis die Ou-Testamentiese konneksie met goddelike uitverkiesing na vore bring en bevestig.

⁷⁰⁸ Anders as Fee (1987:368) beskou Maly (1967:103), Kistemaker (1993:265), Schrage (1995:233-235) en Strobel (1989:135) weer die werkwoord, *ἔγνωσται*, as 'n passief, wat dan die klem meer op God se uitverkiesing van die gelowige, as sy aktiewe, persoonlike verhouding met die gelowige, laat val. Dit behoort egter duidelik te wees uit die gekose argument hierbo, dat daar in hierdie geval saam met Thiselton (2000:627) vir beide gekies word, aangesien daar geen dwingende motivering aangevoer kan word om vir die een moontlikheid teenoor die ander te kies nie en ook omrede 'n behoud van albei eintlik Paulus se argument eerder soveel duideliker maak, sowel as versterk.

⁷⁰⁹ Vgl. veral Thiselton (2000:625-627), asook Héring (1962:68). Laasgenoemde gebruik veral 1 Kor 13:12 (*βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθη*) om in aansluiting by die ter sake teksgedeelte aan te toon dat jy eintlik net God en liefde kan ken, omdat God jou ken, terwyl Thiselton weer aansluiting vind by 4:7 (*τίς γὰρ σε διακρίνει; τί δὲ ἔχεις ὃ οὐκ ἔλαβες; εἰ δὲ καὶ ἔλαβες, τί καυχᾶσαι ὡς μὴ λαβών;*), wat in lyn met sowel Héring as die aangevoerde

⇒ **“Sleutel” tot ontsluiting van κοινωνία-elemente in 8:1-3 vanuit die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk:**

Met betrekking tot die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk is dit veral hier in v3⁷¹⁰ waar ons die motivering vind om verdere κοινωνία-elemente uit die κοινωνία-dinamiek vir hierdie eenheid van 8:1-3 te ontgin. Hoewel ons uiteraard nie hier in die eerste plek met 'n streng Christosentriese uitspraak te make het nie, soos benodig om tot verdere κοινωνία-elemente binne die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk te beweeg,⁷¹¹ is dit tog duidelik implisiet teenwoordig. Anders gestel, hier het ons 'n sterk Teosentriese uitspraak, met 'n ewe sterk Christosentriese implikasie! Word 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, wat net so prominent beklemtoon dat alles van God se kant af begin (uiteraard ook 'n verhouding met Hom), met 8:3 in verband gebring is dit baie duidelik dat Paulus altyd by die Gods-daad ook Christus se aandeel veronderstel. Hy is dus in soverre dit veral v3 aangaan, die Een wat die Goddelike uitverkiesingsdaad in 'n persoonlike verhouding met die mens laat realiseer deur sy versoeningsdaad! Hierdie noue band tussen God en Christus binne Paulus se teologie word ondersteun deur sowel die sosio-historiese beginsel van kliënt-bemiddelaar-weldoener soos in die paragraaf net hierna bespreek, as die verdere bespreking van 8:6 later in die ondersoek,⁷¹² waar dit beklemtoon sal

argumente hierbo bevestig dat niemand dus enige rede tot verwaandheid het nie! Vgl. veral Downing (1984:176-177) vir 'n verdere bespreking van 1 Kor 13:12.

⁷¹⁰ 1 Kor 8:3, εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ.

⁷¹¹ Vgl. veral die redenasie op bl. 229-230, 229-311 en 320-321 vroeër in die ondersoek.

⁷¹² Vgl. veral bl. 355-356.

word dat Paulus geen teologiese skeiding tussen God se skeppingsdaad en sy soteriologiese ingrype deur Jesus Christus wil laat posvat nie. Daar behoort dus geen verdere twyfel daaroor te bestaan dat Paulus se Teosentriese uitspraak hier in v3 (waar hy juis as't ware die argument van 8:1-3 “omklink”!⁷¹³), met 'n direkte implikasie van noodsaaklike deelgenootskap met Christus, die deur ooplaat tot ontginning van ter sake *κοινωνία*-elemente in 8:1-3 nie!

► ***Raakvlakke met die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk in 8:3 (vgl. ook die “sleutel” vir 8:1-3 soos pas hierbo bespreek):***

Daar is dan inderdaad ook veral drie sulke elemente vanuit die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk wat in besonder met betrekking tot die faset van Paulus se oplossing in 8:3⁷¹⁴ uitgesonder kan word. Dit is naamlik die feit dat deelgenootskap met God altyd van sy kant af begin,⁷¹⁵ dat genadegawes derhalwe ook van sý kant af kom⁷¹⁶ en dat sodanige deelgenootskap altyd 'n dinamiese en intense verhouding veronderstel.⁷¹⁷ Soos reeds vroeër in die ondersoek aangetoon,⁷¹⁸ is hierdie drie *κοινωνία*-elemente in besonder ingebed binne die sosio-historiese beginsel van kliënt-bemiddelaar-weldoener, wat ons

⁷¹³ Vgl. bl. 345-346.

⁷¹⁴ 1 Kor 8:3, *εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ’ αὐτοῦ*.

⁷¹⁵ Vgl. KTR 05 op bl. 1 van die inlasblad.

⁷¹⁶ Vgl. KTR 09 op bl. 2 van die inlasblad.

⁷¹⁷ Vgl. KTR 04 op bl. van die inlasblad, asook KTR 27 op bl. 5 van die inlasblad.

⁷¹⁸ Vgl. veral bl. 53-57.

veral nou sal help om die raakvlakke tussen die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk en Paulus se oplossing, soos gedeeltelik hier in 8:3 vervat, te identifiseer. Volgens genoemde sosio-historiese agtergrond sal dit vir die gelowiges geen ingewikkelde kwessie wees om te verstaan dat God, as Weldoener, op grond van liefde en genade van sý kant af, hulle as kliënte toelaat om met Hom in 'n verhouding (deelgenootskap) te tree nie – anders gestel: dat dit volledig in die Weldoener se mag lê om te kies om met die kliënt in 'n verhouding te tree al dan nie. Dat hierdie “uitverkiesingsdaad” van God, soos vervat in die uitleg van 8:3 en die geïdentifiseerde *κοινωνία*-element van deelgenootskap met God, wat altyd van God se kant af begin as Stigter van die *κοινωνία*-verhoudingsruimte, dus raakvlakke met mekaar het, behoort daar geen twyfel oor te bestaan nie – veral nie na dit duidelik uitgewys is dat selfs die sosio-historiese agtergrondinligting so 'n afleiding steun nie.

Met bogenoemde redenasie van God se posisie as Stigter van die *κοινωνία*-verhoudingsruimte nog vars in gedagte is die volgende afleiding feitlik vanselfsprekend, naamlik dat genadegawes derhalwe ook van sý kant af kom. Soos reeds genoem, is ook hierdie *κοινωνία*-element verweef met die sosio-historiese beginsel van kliënt-bemiddelaar-weldoener, waar die weldoener (in hierdie geval God), nadat die kliënt deur die bemiddeling van die bemiddelaar (in hierdie geval Jesus) en deur sy welwillendheid in 'n verhouding met hom getree het, sekere verantwoordelikhede teenoor die kliënt opneem soos bv. versorging en beskerming.⁷¹⁹ Hierop moet die kliënt dan reageer (nou weer binne 'n ander sosio-historiese beginsel van wederkerige dank-optrede⁷²⁰) met bv. publieke verering van die weldoener en bewerking van die weldoener se

⁷¹⁹ Vgl. die breedvoerige bespreking van hierdie sosio-historiese beginsel vroeër in die ondersoek op bl. 53-57.

⁷²⁰ Vgl. ook die breë bespreking hiervan op bl. 114-116.

grond.⁷²¹ Uiteraard kan hy tog nie die goeie gawes wat hy onverdiend uit die hand van die weldoener ontvang vir homself toe-eien, daarop roem en dan verwaand as gevolg daarvan raak nie! Hierdie *κοινωνία*-element, verweef met die ter sake sosio-historiese beginsel, bevestig dus ook hier die bedoeling van 8:3, naamlik dat die *γνώσις* van God af ontvang is en dat Hy daarom ook die eer daarvoor toekom, eerder as dat dit die gelowige rede kan gee om hoogmoedig of verwaand daaroor te raak. Weer eens is die raakvlakke met die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk (soos ook verweef met die sosio-historiese agtergrond) bykans voor-die-hand-liggend.

Die derde *κοινωνία*-element wat hierbo aangeraak is met betrekking tot die moontlike verband met 8:3, naamlik dat deelgenootskap tussen gelowige en God altyd 'n dinamiese en intense verhouding veronderstel, volg tog ook baie duidelik uit die voorafgaande bespreking. Dit kan as't ware eintlik nie anders dat daar uit 'n situasie waar 'n weldoener na 'n noodlydende kliënt uitreik, hom in 'n versorgde verhouding intrek en die op sy beurt weer eer aan die weldoener betoon, 'n intense stuk dinamika ontwikkel nie. Voorts is daar vroeër in hierdie ondersoek ook daarop gewys dat die verhouding tussen kliënt-bemiddelaar-weldoener nie ligtelik opgeneem is nie en toegepas op die verhouding gelowige tot God soveel te meer, in ag genome die hoë prys wat Jesus as Bemiddelaar vir die inisiëring van hierdie verhouding moes betaal!⁷²² Vervleg met die betrokke *κοινωνία*-element is dit dus baie duidelik dat die deelgenootskap tussen God en gelowige (deelgenoot) altyd 'n intens-persoonlike en dinamiese verhouding veronderstel.⁷²³ Ook hier is die

⁷²¹ Vgl. ook bl. 55-56 vroeër in hierdie ondersoek.

⁷²² Vgl. die detailbespreking hiervan op bl. 57-58.

⁷²³ Vgl. ook bl. 58.

raakvlakke tussen die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk en die betekenis van 8:3 dus duidelik blootgelê, wanneer Paulus die Korinte gelowiges daaraan herinner dat liefde tot God (*εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν*), nie alleen impliseer dat God hulle uitverkies het nie (soos hierbo aangetoon), maar dat God ook met hulle in 'n aktiewe, persoonlike verhouding staan (hulle ken, *οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ*).

❖ *Slotson:*

Dat Paulus dus in hierdie fase van die hantering van sy oplossing (8:1b-3) op die probleem, soos kortliks vervat in 8:1a, baie beslis op prominente wyse uit verskeie elemente vanuit die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk geput het, behoort geen twyfel oor te bestaan nie!

*D.2.2 Oplossing soos in 1 Kor 8:4-13 en raakvlakke met die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk*

Nadat Paulus sy oplossing tot die Korinte gelowiges se probleem⁷²⁴ in 8:1-3 aangevoer het, sit hy nou sy voorgestelde oplossing voort in 'n tweede fase hier in vv4-13. Terwyl Mitchell (1989:233-234) poog om aan te toon dat die formule, *περὶ δέ...*, in v4 gewoon 'n bondige manier is om 'n volgende onderwerp in te lei, het Thiselton (2000:628) tog oortuigend die teenoorgestelde bewys.⁷²⁵ Hiervolgens sou dié formule in hierdie geval eerder op 'n terugkeer wys na 'n

⁷²⁴ Vgl. ook weer sy verkorte opsomming van die probleem in 8:4a, *Περὶ τῆς βρώσεως οὖν τῶν εἰδωλοθύτων*.

⁷²⁵ Vgl. ook Fotopoulos (2003:193-195).

εἶδωλον ἐν κόσμῳ (8:4b). Presies wat Paulus hiermee bedoel is eksegete verdeeld oor: terwyl sommiges⁷²⁹ meen dat *οὐδὲν εἶδωλον* vertaal moet word as “geen afgod bestaan”, wil andere⁷³⁰ dit weer as 'n predikatief hanteer en dan vertaal met “'n afgod is niks/nie werklik nie/nie regtig nie”⁷³¹. Dit is veral Schrage (1995:236-237) wat oortuigend ten gunste van laasgenoemde moontlikheid aangetoon het dat Paulus 'n duidelike kontras skep tussen *οὐδὲν εἶδωλον* en *ἐν κόσμῳ* deurdat hy dit wat baie “werklik” bestaan (*κόσμος*) direk naas dit (*εἶδωλον*) plaas waarvan die bestaan eintlik glad nie bewys kan word nie en derhalwe as't ware slegs in menslike konsepte/fantasie bestaan!⁷³² Paulus begin dus hierdie faset van sy oplossing met twee stukke geloofskennis wat enersyds met mekaar verband hou, maar andersyds eintlik ook redelik algemeen aanvaar behoort te word, naamlik dat daar net een ware God is, wat wel regtig bestaan, terwyl daar aan die ander kant wel aanspraak gemaak kan word op afgode se bestaan, maar dat dit tog duidelik (in die ganse bestaan/hele wêreld) nie so is nie.⁷³³

⁷²⁹ Vgl. veral Héring (1962:68), wat 'n saak daarvoor probeer uitmaak dat *οὐδὲν εἶδωλον* (“geen afgod bestaan”) en *οὐδεὶς θεός* (“geen God bestaan behalwe Een”) in 'n parallelisme met mekaar staan en daarom as sulks vertaal moet word – 'n argument wat nie alleen op grond hiervan kan opgaan nie.

⁷³⁰ Vgl. hier veral Schrage (1995:236), maar ook Yeo (1995:188) en Thiselton (2000:630).

⁷³¹ Vgl. ook hier “Die Boodskap” se vertaling: ‘Ons weet tog almal dat afgode nie “regtig” is nie.’

⁷³² Vgl. ook verder Denaux (1996:594-606).

⁷³³ Vgl. verder Fee (1987:370-371); Gooch (1993:62-63); Schrage (1995:221); Richter (1996:562-563); Hofius (1997:99-101).

Vervolgens (8:5-6⁷³⁴) borduur Paulus voort op laasgenoemde,⁷³⁵ eintlik “onmoontlike moontlikheid” ter wille van die argument,⁷³⁶ naamlik dat daar vir sommige, nog “swak” gelowiges,⁷³⁷ tog “sogenaamde” gode (*λεγόμενοι θεοὶ*) bestaan. Vir hierdie gelowiges is dit moeilik om, nadat hulle vir lank binne die heidense kultusse wys gemaak is dat die afgode wat hulle *θεοὶ* en *κύριοι* genoem het werklik is en as sodanig aanbid moet word, nou tot die besef te kom dat hierdie gode eintlik nie eens regtig bestaan nie. Paulus gee teenoor hierdie

⁷³⁴ 1 Kor 8:5-6, *καὶ γὰρ εἴπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς, ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί, ἀλλ’ ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι’ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι’ αὐτοῦ.*

⁷³⁵ Vgl. Willis (1985b:83-87); Cheung (1999:123).

⁷³⁶ Vgl. Robertson en Plummer (1914:167); Collins (1999:315); Schrage (1995:239); Barrett (1971:191); Thiselton (2000:632).

⁷³⁷ Oor Paulus se gebruik van die twee terme, *ἀσθενής* (swak) en *ἰσχυρός* (sterk), met verwysing tot gelowiges van die Korinte gemeente was daar al velerlei teologiese diskussie in die verlede. Vir die doel van hierdie ondersoek is dit egter onnodig om hier in groot detail in te gaan – vir meer inligting, raadpleeg o.a. Söding (1994:69-142). Wat egter wel nodig is om erkenning aan te gee is die slotsom waartoe veral Theissen (1982:121-144) gekom het, naamlik dat *ἀσθενής* en *ἰσχυρός* veral na die sosio-ekonomiese status van die gelowiges verwys. Terwyl *ἰσχυρός* dus na 'n sekere standvastige en geborge sosiale plasing en ekonomiese posisie met 'n sekere stand van geloofskennis dui, verwys *ἀσθενής* na die, nog ietwat onsekere, posisie van 'n gelowige ten opsigte van sy plasing tot ander gelowiges, in 'n sosiologiese sin, maar ook met betrekking tot die vlak van geloofskennis. Verder dui *ἀσθενής* gewoonlik ook gelowiges aan van 'n laer ekonomiese inkomsteklas. Nadat Yeo (1995:90) grotendeels in dieselfde rigting as Theissen redeneer, wys hy op 'n belangrike punt, naamlik dat juis hierdie verskille tussen *ἀσθενής* en *ἰσχυρός* maak dat eersgenoemde eintlik deurgaans smag na erkenning en aanvaarding van die laasgenoemde groep. Dit sou dan weer kon meebring dat die “swak” gelowiges selfs sover sou kon gaan as om iets te doen wat dalk nie eintlik vir hulle geestelik goed is nie, miskien selfs verkeerd is, gewoon ten einde die guns van die “sterkeres” te wen!

valsheid wat aan heiden-Christene verkondig is, nou die waarheid in 8:6, maar doen dit op 'n unieke wyse⁷³⁸ om enersyds vir die “sterk” gelowiges⁷³⁹ bevestiging te gee dat dit wat hulle glo waar en eg is, maar om andersyds ook vir die nuwe, nog “swak” gelowiges te help om mooi te begryp wat die eintlike waarheid is wat geglo moet word.⁷⁴⁰ Die wyse waarop Paulus dit doen is deur die Sjema, soos ons dit in Dt 6:4⁷⁴¹ vind, te neem en dit dan Christologies te herinterpreteer⁷⁴² – sodoende word Jesus dan in 8:6 op eksklusiewe, maar ook inklusiewe wyse, met die een, enigste, unieke Skeppergod (v6a, εἰς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα)

⁷³⁸ Dunn (1980:180; 1998:28-50), toon aan dat Paulus se rolverdeling hier tussen God en Jesus, spesifiek soos t.o.v. die skeppingsgebeure, geen vroeëre parallele het nie. Paulus ken ook op geen ander plek in sy briewe hierdie bemiddelende skeppingsfunksie aan Christus toe nie (Collins 1999:320).

⁷³⁹ Vgl. die bespreking in die voetnota hierbo vir die presiese bedoeling van “sterk” versus “swak” gelowiges.

⁷⁴⁰ Vgl. veral Thiselton (2000:636-638). Let op dat hierdeur nie gesê word dat Paulus probeer het om die “swakker” gelowiges se kennis te “lig”, sodat hulle met die “sterkeres” op gelyke vlak kon kom nie – daar word eerder hiermee bedoel dat Paulus bloot enersyds aansluit by 'n ou bekende geloofswaarheid en andersyds ander gelowiges weer gewoon wil help om insig in hierdie kernwaarheid te kry. Indien dit vir Paulus bloot om die bou van geloofskennis gegaan het, sou hy tog nie voortgegaan het (vgl. hieronder) om soveel moeite te doen om vir die “sterker” gelowiges te verduidelik hoe hulle die “swakker” gelowiges moet tegemoetkom nie! Dit sou in elk geval uiteraard ook teenstrydig wees met Paulus se eie raad oor die aard van γνῶσις en die gelowige se houding daarteenoor, soos hierbo uiteengesit in die bespreking van 8:1-3 (vgl. bl. 340-351). Vgl. ook verder Gardner (1994:40) hieroor.

⁷⁴¹ Dt 6:4, אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד, יְהוָה אֶחָד, יְהוָה אֶחָד.

⁷⁴² In Collins (1999:315) se woorde: ‘Paul’s understanding of God was affected by his understanding of Christ’.

van die Ou Testament en Joodse tradisie⁷⁴³ geassosieer as dié God se unieke Agent deur Wie alles geskep is (v6b, εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός δι’ οὗ τὰ πάντα).⁷⁴⁴ Hierdeur poog Paulus om veral die “swak” gelowige te help om nie 'n teologiese skeiding tussen God se skeppingsdaad en sy soteriologiese ingrype te beleef nie.⁷⁴⁵ die God wat skep en die God wat red is een en dieselfde God (v6a-b, ἀλλ’ ἡμῖν εἰς θεὸς ὁ πατήρ...καὶ εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός) en buiten Hom is daar dus geen ander nie.⁷⁴⁶ Anders gestel: die Here deur Wie redding vir die gelowige gekom het, is ook die Here deur Wie alle dinge tot stand gekom het – dus, soos vervleg in v6, *deur* Hom (ἡμεῖς δι’ αὐτοῦ) leef ons *tot* Hom (ἡμεῖς εἰς αὐτόν)!⁷⁴⁷

► ***Raakvlakke met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk in 8:4-6 (vgl. ook die “sleutel” vir 8:4-13 soos bespreek op bl. 377-379):***

⁷⁴³ Vir verdere bespreking m.b.t. ander potensiële teologiese agtergronde tot hierdie belydenis kan veral gekyk word na: Conzelmann (1975:144-145) en Horsley (1978b:130-135; 1978a:574-589; 1981:32-51).

⁷⁴⁴ Vgl. hier veral Hurtado (1988:97-99), maar ook Ellis (1986:494-495).

⁷⁴⁵ Vgl. ook Bell (2002:25).

⁷⁴⁶ In Dunn (1980:180) se woorde: ‘the unity of creation and salvation, to prevent a split in the Corinthian’s thinking between their experience of spiritual power and their attitude to the material world...’.

⁷⁴⁷ Vgl. veral Richardson (1994:296-304), Cullmann ([1957] 1975:241-254) en Taylor (1958:51) vir 'n nadere bespreking van δι’ αὐτοῦ en εἰς αὐτόν.

Ook hierdie faset van Paulus se oplossing blyk raakvlakke te toon met die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk.⁷⁴⁸ Anders as om bloot 'n naakte waarheid met die “swak” gelowiges te deel, naamlik dat daar net een God is en dat hierdie stuk “kennis” eenvoudig gewoon aanvaar en bely moet word, sluit hy aan by sy eie waarskuwing in 8:1c, naamlik: *ἡ γνώσις φυσιοῦ, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ*. Hiervolgens plaas Paulus dan die Sjema onmiddellik binne 'n liefdevolle verhoudingskonteks, wanneer hy dit Christologies herinterpreteer. Ewe skielik moet die “swak” gelowige nie meer bloot 'n stuk “kennis” absorbeer nie, maar word hyself intens met hierdie God, Wie hy nou as enigste God moet aanvaar, in kontak gebring wanneer hy aan die koppeling tussen Skeppergod en soteriologie bekendgestel word. Hierdie benadering van Paulus tot die oplossing van die ter sake probleem hou tog duidelik verband met die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk en wel as volg: die klem op God wat red en verlossing bewerk,⁷⁴⁹ plaas die gelowige onmiddellik in die denkraamwerk van nie blote kennis wat aanvaar moet word nie, maar bring die gelowige tot die bewussyn dat 'n “verhouding” betree word wat intense verbintenisse tot gevolg het⁷⁵⁰ en enige deelgenootskap met alternatiewe magte derhalwe by implikasie uitsluit.⁷⁵¹

⁷⁴⁸ Die “sleutel” wat ons toegang gee om, met betrekking tot hierdie faset van Paulus se oplossing, soos aangetref in 1 Kor 8:4-13, verskeie *κοινωνία*-elemente vanuit die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk te ontgin kom prominent na vore in veral vv11-13 en sal aldaar hanteer word – vgl. bl. 377-379.

⁷⁴⁹ Vgl. veral KTR 09 op bl. 2 van die inlasblad.

⁷⁵⁰ Vgl. KTR 04 op bl. 1 van die inlasblad.

⁷⁵¹ Vgl. hier KTR 47 op bl. 9 van die inlasblad.

- *Voorgestelde oplossing soos in 8:7, 'Ἄλλ' οὐκ ἐν πάσιν ἡ γνώσις· τινὲς δὲ τῇ συνηθείᾳ ἕως ἄρτι τοῦ εἰδώλου ὡς εἰδωλόθυτον ἐσθίουσιν, καὶ ἡ συνείδησις αὐτῶν ἀσθενῆς οὐσα μολύνεται:*

Paulus besef egter ook dat veral gelowiges wat pas tot bekering gekom het en nog nie hierdie kennis het nie (8:7a, 'Ἄλλ' οὐκ ἐν πάσιν ἡ γνώσις), selfs al word dit vir hulle binne 'n “verteerbare” liefdevolle verhoudingsruimte aangebied, soms steeds sukkel om dit alles volledig hulle eie te maak, gewoon omrede hulle vir só lank in 'n ander gewoonte was (v7b, τινὲς δὲ τῇ συνηθείᾳ ἕως ἄρτι τοῦ εἰδώλου...).⁷⁵² Dus, verkeerde geloofs-gewoontes⁷⁵³ wat oor 'n lang tyd posgevat het moet nou afgebreek word⁷⁵⁴ en die, nou nog “swak” gelowiges, moet tot die besef kom dat dit wat hulle as werklike gode beleef het,⁷⁵⁵ eintlik geen gode was nie.⁷⁵⁶ Hiermee saam moet egter onmiddellik te kenne gegee word, dat hoewel Paulus die geloof in een God sterk beklemtoon,⁷⁵⁷ dit uiteraard nie beteken dat hy ontken dat daar agter die afgode, nie 'n ander god nie, maar wel 'n ander “mag”,

⁷⁵² Vgl. veral ook Smit (1997c:476-491).

⁷⁵³ Vgl. veral Dawes (1996:88-89).

⁷⁵⁴ Thiselton (2000:633) stel dit só: ‘...*habituated patterns of loyalty and devotion* long practiced by new converts before their conversion *cannot simply be brushed aside as no longer affecting their lives and attitudes in the present.*’ [Thiselton se kursiefdruk].

⁷⁵⁵ Gill (1991:13-24) bevestig dat die gode by hierdie offerings as werklik en as waarlik teenwoordig beleef is. Vgl. ook Fotopoulos (2003:175-176).

⁷⁵⁶ Vgl. ook Fee (1987:381); Murphy-O’Connor (1978c:554).

⁷⁵⁷ Vgl. ook Giblin (1975:524-547).

naamlik Satan en sy demoniese magte, werksaam is (Thiselton 2000:632-633).⁷⁵⁸ En dit is dan ook juis die rede waarom dit vir Paulus voorts so belangrik is dat die “sterk” gelowiges die “swakker” gelowiges mooi in ag moet neem wanneer dit op hierdie eet van kos/vleis neerkom wat eers aan die een of ander afgod toegewy en/of geoffer is.⁷⁵⁹

Om nou hierdie “hulpverleningsaksie” tussen “sterk” en “swak” gelowiges te motiveer, voer Paulus twee redes aan en rig hy ook een waarskuwing tot die “sterk” gelowiges. Eerstens dan die twee redes, waarvan die eerste in 8:7c, *καὶ ἡ συνείδησις αὐτῶν ἀσθενῆς οὕσα μολύνεται*, aangetref word. Hiervolgens wys Paulus die “sterk” gelowiges daarop dat die “swak” gelowiges se gewete (*συνείδησις*) hulle nog dikwels kniehalter en dat laasgenoemde daarom ook ten opsigte hiervan tegemoetgekom moet word.⁷⁶⁰ Hoewel dit wat Paulus presies met *συνείδησις* bedoel het nie so maklik verklaarbaar is nie,⁷⁶¹ wil dit tog lyk asof ons

⁷⁵⁸ Vgl. veral Fee (1987:369); Barrett (1971:192); Yeo (1995:189-190); Wolff (1996:171-172), asook Murphy-O'Connor (1978a:253-267). Vgl. verder ook 1 Kor 10:19-20, *Τί οὖν φημι; ὅτι εἰδωλόθυτον τί ἐστίν ἢ ὅτι εἴδωλον τί ἐστίν; ἀλλ' ὅτι ἂ θύουσιν, δαιμονίους καὶ οὐ θεῶ [θύουσιν]. οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι*. Vir die motivering dat hoofstuk 10 van 1 Korintiërs wel hier met hoofstuk 8 in verband gebring kan word, aangesien dit binne dieselfde makro-eenheid (8:1-11:1) lê, kan bl. 324-329 hierbo vergelyk word.

⁷⁵⁹ Vgl. ook Fotopoulos (2003:215-216).

⁷⁶⁰ Vgl. ook Fee (1987:379-380); Thiselton (2000:639).

⁷⁶¹ Thiselton (2000:640-644) het 'n deeglike diskussie oor die betekenis van *συνείδησις*, waarin hy al die fases hanteer wat die eksegete m.b.t. dié term oor tyd deurgegaan het – beslis die moeite werd om dit deur te werk! Wat egter vir die skopus van hierdie ondersoek nodig is, is om daarop te wys dat daar veral twee groot moontlikhede uitkristalliseer om *συνείδησις* te hanteer: dit kan of gesien word as met verwysing na “gewete” of dit kan gelees word as “selfbeeld/eie-waarde”. Terwyl Whiteley (1974:44) en Pierce (1955:13-20) breedweg ten gunste van “gewete” kies, kies die volgendes eerder weer vir “selfbeeld/eie-waarde”: Thiselton (2000:640-644); Eckstein

die sinsnede, *καὶ ἡ συνείδησις αὐτῶν ἀσθενῆς οὐσα μολύνεται*, kan interpreteer as dat Paulus ten minste drie, ineengevlegde bedoelinge hiermee gehad het.⁷⁶² In die eerste plek meen Paulus waarskynlik dat omrede die “swak” gelowiges nog nie altyd so duidelik tussen reg en verkeerd kan onderskei nie (*ἡ συνείδησις αὐτῶν ἀσθενῆς*), doen hulle meer kere as wat hulle uiteraard graag sou wou tog die verkeerde.⁷⁶³ In die tweede plek veroorsaak dit weer dat hulle sleg daarvoor voel, wat dan hulle gewete besoedel en hulle beswaard maak (*οὐσα μολύνεται*). Op sigself laat hierdie emosies in die derde plek ook 'n merk op hulle selfbeeld, deurdat dit hulle “eie-waarde” skade berokken, hulle die gevoel van mislukking laat ervaar en derhalwe meebring dat hulle net nog “swakker” teenoor die “sterk” gelowiges voel. Dit sou dan uiteraard ook weer die, nog meer negatiewe, gevolg kon hê dat hulle nou, met 'n nog swaarder *συνείδησις*, dalk selfs makliker as aanvanklik fouteer!⁷⁶⁴ Dit dus die eerste rede waarmee Paulus die “sterk” gelowiges motiveer om die “swak” gelowiges versigtiger in ag te neem: hou jou mede-gelowige se “swakker” gewete in gedagte wanneer jy kos/vleis wil eet wat aan afgode toegewy en/of geoffer is!⁷⁶⁵

(1983:35-135); Horsley (1978a:574-589); Willis (1985b:89-96); Gooch (1987:244-254); Gardner (1994:42-54). *Vgl.* ook verder veral Jewett (1971:402-446); Sevenster (1961:84-102); Thrall (1967:118-125). Soos verder uiteengesit in die ondersoek net hierna is dit my mening dat dit onnodig is om 'n definitiewe keuse ten gunste van óf die een óf die ander uit te oefen, aangesien die genoemde betekenismoonlikhede uiters vervleg is met mekaar en eerder beskou sou kon word as verwysend na verskillende ervarings, verwant aan dieselfde saak, wat die gelowige net op verskillende stadiums beleef.

⁷⁶² *Vgl.* ook Tomson (1990:195-216).

⁷⁶³ *Vgl.* veral Dawes (1996:95).

⁷⁶⁴ *Vgl.* veral Fotopoulos (2003:216).

⁷⁶⁵ *Vgl.* ook Horsley (1978a:581-582).

► ***Raakvlakke met die $\kappa\omicron\upsilon\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ -gedefinieerde teologiese raamwerk in 8:7 (vgl. ook die “sleutel” vir 8:4-13 soos bespreek op bl. 377-379):***

Met hierdie eerste motivering teenoor die “sterk” gelowiges om die “swak” gelowiges in ag te neem, toon Paulus dan ook weer eens duidelike raakvlakke met die $\kappa\omicron\upsilon\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ -gedefinieerde teologiese raamwerk. Aangesien nuwe deelgenote onmiddellik binne die $\kappa\omicron\upsilon\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ -ruimte ingetrek moet word om waarlik volledig deel te wees van die één, nuwe, geestelike familie,⁷⁶⁶ behoort daar geen twyfel oor te bestaan dat bestaande deelgenote die nuwe lede in alle opsigte in ag moet neem nie. Die $\kappa\omicron\upsilon\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ -verhouding is verder ook mos uiters persoonlik van aard, wat gevolglik tog die betrokke deelgenote se hele wese in beslag neem⁷⁶⁷. Hiervolgens word duidelik veronderstel dat selfs 'n mede-deelgenoot se “gewete” ($\sigma\upsilon\nu\epsilon\acute{\iota}\delta\eta\sigma\iota\varsigma$) en gepaardgaande “eie-waarde”⁷⁶⁸ beslis ook “jou saak” word. 'n Afleiding wat ongetwyfeld ingebed is binne die $\kappa\omicron\upsilon\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ -beginsel dat geen deelgenoot slegs binne 'n individuele deelgenootskap met God kan funksioneer nie – hierdie deelgenootskap impliseer altyd ook dinamiese verhoudinge met mede-deelgenote.⁷⁶⁹ 'n Dinamika wat tog tot stilstand sal kom waar een groep (“swakkes”) altyd mislukking ervaar in 'n ander groep (“sterkes”) se teenwoordigheid. Dit is dus nie 'n opsionele saak vir deelgenote om mekaar se $\sigma\upsilon\nu\epsilon\acute{\iota}\delta\eta\sigma\iota\varsigma$ in ag te neem

⁷⁶⁶ Vgl. KTR 31 op bl. 6 van die inlasblad.

⁷⁶⁷ Vgl. KTR 27 op bl. 5 van die inlasblad.

⁷⁶⁸ Vgl. die bespreking hierbo op bl. 359-360, asook voetnota 761.

⁷⁶⁹ Vgl. KTR 28 op bl. 5 van die inlasblad.

nie, maar wel 'n (as't ware logiese) “vereiste” vanuit die *κοινωνία*-dinamiek, ter wille van die voortgang van die deelgenootskap. Meer nog, mede-deelgenote moet altyd daarna streef om eensgesind met mekaar te verkeer, eerder as om in verskillende groepe te verdeel, wat op verskillende hiërargiese vlakke funksioneer.⁷⁷⁰ Dus nog 'n *κοινωνία*-beginsel wat skeiding tussen deelgenote, as gevolg van bv. minagting van sommige se swakker *συνείδησις*, die nek inslaan.

➤ *Voorgestelde oplossing soos in 8:8, βρῶμα δὲ ἡμᾶς οὐ παραστήσει τῷ θεῷ· οὔτε ἐὰν μὴ φάγωμεν ὑστερούμεθα, οὔτε ἐὰν φάγωμεν περισσεύομεν:*

Die tweede motivering wat Paulus aanvoer om die “sterk” gelowiges daartoe te lei om korrek teenoor die “swak” gelowiges op te tree, vind ons hier in 8:8.⁷⁷¹ Nou is die vraag uiteraard: hoe gebruik Paulus hierdie stelling om die “sterkes” meer sensitief teenoor die “swakker” mede-gelowiges te maak? Ten einde die vraag te beantwoord is dit eers nodig om Paulus se bedoeling met *παραστήσει τῷ θεῷ* deeglik te verstaan. Vele⁷⁷² het reeds oortuigend aangetoon dat Paulus nie met *παραστήσει τῷ θεῷ* 'n simboliese, ruimtelike plasing van die gelowige in gedagte gehad het nie, met ander woorde dat *βρῶμα*, of dan bemoeienis met die regte of verkeerde soort voedsel, of die regte of verkeerde omgaan daarmee (*οὔτε ἐὰν μὴ φάγωμεν ὑστερούμεθα, οὔτε ἐὰν φάγωμεν περισσεύομεν*) jou “nader” of “verder” van God af kan plaas nie.⁷⁷³ Veel eerder gaan dit vir Paulus

⁷⁷⁰ Vgl. KTR 29 op bl. 6 van die inlasblad.

⁷⁷¹ Vgl. ook Smit (1997c:480-481).

⁷⁷² Vgl. Schrage (1995:259-260); Wolff (1996:179-180); Conzelmann (1975:146-148); Collins (1999:321-325); Fee (1987:382-383).

⁷⁷³ Vgl. verder Fotopoulos (2003:216-218).

hier daaroor dat die gelowige se omgaan met *βρῶμα*, in die gegewe konteks van die ter sake probleemkwessie, hom nie in 'n beter wetlike- en/of geloofstatus voor God kan bring nie.⁷⁷⁴ Paulus wys dus eintlik die “sterk” gelowiges daarop dat hulle nie deur kos/vleis wat eers aan afgode toegewy/geoffer is te eet vir God as't ware kan “beïndruk” deur vir Hom eintlik hierdeur te bewys dat hulle nie deur hierdie aksie met die kos van die geloofspad afgerokkel kan word nie.⁷⁷⁵ Derhalwe is God dan feitlik onder verpligting om 'n sekere “beter geloofstatus” aan hulle toe te ken en hulle as “geregverdigd” te oordeel.⁷⁷⁶ So 'n afdwingbare, manipulerende aksie, wil Paulus die gelowiges verseker, is nie moontlik nie: om as gelowige staande te bly ten spyte van die eet van kos/vleis wat toegewy/geoffer is aan afgode, beïnvloed geensins jou geloofstatus voor God nie.⁷⁷⁷

► ***Raakvlakke met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk in 8:8 (vgl. ook die “sleutel” vir 8:4-13 soos bespreek op bl. 377-379):***

Duidelik toon die *κοινωνία*-beginsels ook hier opvallende raakvlakke met Paulus se raad in 8:8⁷⁷⁸. *Κοινωνία*-elemente, soos om met die regte intensies

⁷⁷⁴ Vgl. hier veral Murphy-O'Connor (1979:292-297) en Gardner (1994:48-54).

⁷⁷⁵ Vgl. ook “Die Boodschap” se vertaling van 8:8a, “Maar onthou, dit is nie kos wat 'n mens se verhouding met God sterker maak nie...”.

⁷⁷⁶ Vgl. ook verder Thiselton (2000:645-649).

⁷⁷⁷ Vgl. ook Fotopoulos (2003:218); Fee (1987:384).

⁷⁷⁸ 1 Kor 8:8, *βρῶμα δὲ ἡμᾶς οὐ παραστήσει τῷ θεῷ· οὔτε ἐὰν μὴ φάγωμεν ὑστερούμεθα, οὔτε ἐὰν φάγωμεν περισσεύομεν.*

tot 'n *κοινωνία*-verhouding toe te tree⁷⁷⁹ en om positiewe verandering in die deelgenoot se lewe altyd aan God toe te skryf,⁷⁸⁰ is twee beginsels binne die *κοινωνία*-dinamiek wat sommer onmiddellik opval. Eersgenoemde beginsel figureer veral sterk wanneer Paulus daarop wys dat gelowiges nie God kan beïndruk deur die een of ander aksie (soos om kos/vleis te eet wat aan afgode toegewy/geoffer is en steeds staande te bly) uit te voer nie. Deelgenote handel tog nooit binne die *κοινωνία*-ruimte uit eie gewin nie, maar moet eerder sorg dat hul dade die korrekte intensie weerspieël, naamlik 'n dankbare verering van God en bevordering van sý posisie, eerder as jou eie!⁷⁸¹ 'n Beginsel wat ondersteun word deur die sosio-historiese element van kliënt-bemiddelaar-weldoener, waarvolgens eersgenoemde, gegewe die intens afhanklike posisie, eintlik niks kan bied om die weldoener óf te beïndruk óf as't ware te manipuleer tot sekere verpligte optrede nie,⁷⁸² soos om 'n sekere geloofstatus van die kliënt te erken/bevorder en die kliënt (gedwonge) regverdig te verklaar nie. Tegelykertyd verleen dieselfde sosio-historiese element ook steun aan die ander genoemde *κοινωνία*-beginsel, naamlik dat positiewe vordering in die deelgenoot se lewenstyl altyd steeds aan God toegeskryf moet word. Gegewe dat die kliënt (aldus die gelowige/deelgenoot) “leeg”, met niks en in totale afhanklikheid, die deelgenootskap met die weldoener betree, is dit tog te verstane dat enige positiewe vooruitgang aan die kant van die kliënt slegs aan die Weldoener (in hierdie geval God) toegeskryf kan word en derhalwe glad nie afdwingbaar is nie!

⁷⁷⁹ Vgl. KTR 03 op bl. 1 van die inlasblad.

⁷⁸⁰ Vgl. KTR 07 op bl. 1 van die inlasblad.

⁷⁸¹ Vgl. ook KTR 25 op bl. 5 van die inlasblad.

⁷⁸² Vgl. die volledige bespreking van hierdie sosio-historiese beginsel op bl. 53-57.

- *Voorgestelde oplossing soos in 8:9, βλέπετε δὲ μή πως ἡ ἐξουσία ὑμῶν αὕτη πρόσκομμα γένηται τοῖς ἀσθενέσιν:*

Deur dus die bogenoemde verkeerde redenasie van die “sterk” gelowiges met sy stelling in 8:8 van die tafel af te vee, wil Paulus dié gelowiges motiveer om nie so ernstig daarop te staan om, selfs ten koste van hul “swakker” mede-gelowiges, vas te hou aan die vryheid om na willekeur voort te gaan met die eet van geofferde/toegewyde kos/vleis nie. Meer nog, hierdie “vryheid” waarop die “sterk” gelowiges aanspraak maak, gebruik Paulus voorts om 'n waarskuwing tot hulle te rig, naamlik dat juis hierdie einste ἐξουσία vir die “swak” gelowiges aanleiding tot sonde kan gee – aldus v9, βλέπετε δὲ μή πως ἡ ἐξουσία ὑμῶν αὕτη πρόσκομμα γένηται τοῖς ἀσθενέσιν.⁷⁸³ Die “sterk” gelowiges moet dus daarop let dat hulle “reg om te kies”,⁷⁸⁴ hulle “vryheid”,⁷⁸⁵ nie vir mede-“swakker”-gelowiges 'n πρόσκομμα, 'n rede word om op die geloofspad te *struikel* nie.⁷⁸⁶ Dit is veral Gardner (1994:55) wat daarop wys dat Paulus met die

⁷⁸³ Vgl. Dawes (1996:89).

⁷⁸⁴ Vgl. ook Weiss (1977:227-229); Gooch (1993:79); Brunt (1985:114); Klauck (1982:248).

⁷⁸⁵ Dit is veral Thiselton (2000:649) wat oortuigend aantoon dat die “vryheid” waarna ἐξουσία verwys, 'n vryheid is wat spesifiek met die “uitoefening van sekere keuses” te make het – in hierdie geval uiteraard die keuse om van die kos/vleis toegewy en/of geoffer aan afgode te eet al dan nie.

⁷⁸⁶ Gardner (1994:54-63) wys daarop dat πρόσκομμα baie beslis terugverwys na Paulus se gebruik van σκάνδαλον in 1:23a, ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον. Hiervolgens hou πρόσκομμα dus verband met die betekenis van “om oor iets te struikel”, met 'n Ou-Testamentiese agtergrond in o.a. Jes 8:14, waar in die LXX verwys word na die “klip wat struikeling veroorsaak”, λίθος προσκόμματος. Vgl. ook verder Oropeza (1998:66-67) en Thiselton (2000:649).

gebruik van spesifiek ὑμῶν homself by hierdie “reg” wat die “sterk” gelowiges hulself toege-eien het uitsluit, terwyl die “sterk” gelowiges waarskynlik juis weer van mening was dat hulle hierdie “reg om te kies” verwerf het, aldus verdien, op grond van hulle meerdere kennis, waarna in 8:1-3 verwys is.⁷⁸⁷ Hy motiveer hierdie konneksie ook mooi deur aan te toon dat αὐτή na 'n spesifieke ἐξουσία wys wat geadresseer word en dan wel dié ἐξουσία wat verband hou met die voorafgaande γνώσις.⁷⁸⁸ Op hierdie wyse sou hulle hulle “reg om te kies” tot 'n absolute status verhef, wat hulle meen, beoefen mag word, ongeag die koste teenoor ander gelowiges (Thiselton 2000:648-650)!⁷⁸⁹

► ***Raakvlakke met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk in 8:9 (vgl. ook die “sleutel” vir 8:4-13 soos bespreek op bl. 377-379):***

Ook agter hierdie faset van Paulus se oplossing tot die Korinte gelowiges se probleem, met betrekking tot die eet van kos/vleis soos toegewy/geoffer aan afgode, is die toepassing van sekere κοινωνία-beginsels duidelik te bespeur. Dit is dan veral ook hierdie ἐξουσία, die “mag”, vryheid/reg om te kies, wat duidelike konnotasies met die κοινωνία-dinamiek toon. Dit wil voorkom asof Paulus homself doelbewus van hierdie vrye reg om sodanige keuses as wat die “sterk” gelowiges hulself toege-eien het om uit te oefen uitsluit, juis omrede hy besef dat deelgenote nie as gevolg van hul deelgenootskap met God ooit enige “magte” vir hulself kan toe-eien nie. Enige positiewe verandering in

⁷⁸⁷ Vgl. veral ook Malherbe (1995:233-241).

⁷⁸⁸ Vgl. ook Horsley (1978a:579-581); Fee (1987:384); Smit (1997c:482); Schrage (1995:261).

⁷⁸⁹ Vgl. ook nog veral Winter (2001:269-286) se bespreking oor ἐξουσία, sowel as Fotopoulos (2003:219-220).

lewenstyl, soos om kos/vleis wat toegewy/geoffer is aan afgode te kan eet, sonder om as gevolg daarvan te struikel, bly altyd steeds aan God (en nie aan deelgenote se spesiale status/magte nie) toe te skryf!⁷⁹⁰

Ook die motivering vir die toe-eiening van hierdie “vryheid van reg om te kies”, naamlik dat die “sterk” gelowiges meen dat hulle dit verdien het op grond van hul “kennis”, sou Paulus goedskiks kon afskiet vanuit *κοινωνία*-beginsels. Hier word veral gedink aan die alternatiewe motivering vir gelowiges se aksies teenoor mekaar wat die *κοινωνία*-dinamiek bied, naamlik dat die bron van motivering vir deelgenote se aksies binne die *κοινωνία*-verhoudingsruimte in Jesus self lê.⁷⁹¹ 'n Gedagte wat uiteraard weer eens ondersteun word deur die sosio-historiese beginsel van kliënt-bemiddelaar-weldoener: omrede Jesus, as Middelaar, die “Ingang” tot die *κοινωνία*-ruimte is en jou derhalwe in deelgenootskap met die Weldoener plaas,⁷⁹² is dit duidelik dat die deelgenoot, as “kliënt”, eintlik niks self gedoen en derhalwe verdien het nie, en daarom ook nie op enige magte of regte kan staan nie. Al wat die “kliënt” gewoon kan doen is om sy aksies op so 'n wyse uit te voer dat sowel Middelaar as Weldoener daardeur vereer word – Wie God is en wat Hy in Christus gedoen het word daarom die bron van motivering vir deelgenote se optrede.⁷⁹³ Nooit sal die motivering vir deelgenote se optrede dus in enige mag/reg wat binne hulself gesetel is kan lê nie!

⁷⁹⁰ Vgl. KTR 07 op bl. 1 van die inlasblad.

⁷⁹¹ Vgl. KTR 12 op bl. 3 van die inlasblad.

⁷⁹² Vgl. KTR 08 op bl. 2 van die inlasblad.

⁷⁹³ Vgl. KTR 12 op bl. 3 van die inlasblad.

Verder, enige optrede van gelowiges wat mede-gelowiges rede tot struikeling gee, is op grond van die voorafgaande redenasie eenvoudig soveel te meer buite die kwessie! Ook hier dan die raakvlakke met die *κοινωνία*-dinamiek: alle moontlike aksies van deelgenote moet altyd die bevordering en/of verkondiging van die persoon en werk van Christus tot gevolg hê.⁷⁹⁴ Hulle dade moet dus Christus-gerig wees en gevolglik ook aan 'n sekere leefstyl gestalte gee wat juis daartoe dien dat andere sodanige deelgenote sal kan eien as mense wat hul binne die *κοινωνία*-ruimte bevind.⁷⁹⁵ Nodeloos om te sê dat optrede wat vir mede-deelgenote aanleiding tot struikeling gee juis presies die teenoorgestelde boodskap, naamlik een van eiesinnigheid, liefdeloosheid en verdeeldheid uitdra, wat uiteraard nie kenmerkend van die *κοινωνία*-ruimte is nie.

- *Voorgestelde oplossing soos in 8:10-13, ¹⁰ἐὰν γὰρ τις ἴδῃ σὲ τὸν ἔχοντα γνῶσιν ἐν εἰδωλείῳ κατακείμενον, οὐχὶ ἡ συνείδησις αὐτοῦ ἀσθενοῦς ὄντος οἰκοδομηθήσεται εἰς τὸ τὰ εἰδωλόθυτα ἐσθίειν; ¹¹ἀπόλλυται γὰρ ὁ ἀσθενῶν ἐν τῇ σῆ γνώσει, ὁ ἀδελφὸς δι' ὃν Χριστὸς ἀπέθανεν. ¹²οὕτως δὲ ἀμαρτάνοντες εἰς τοὺς ἀδελφούς καὶ τύπτοντες αὐτῶν τὴν συνείδησιν ἀσθενοῦσαν εἰς Χριστὸν ἀμαρτάνετε. ¹³διόπερ εἰ βρῶμα σκανδαλίζει τὸν ἀδελφόν μου, οὐ μὴ φάγω κρέα εἰς τὸν αἰῶνα, ἵνα μὴ τὸν ἀδελφόν μου σκανδαλίσω:*

Die waarskuwing soos hierbo gerig in 8:9, volg Paulus in 8:10 met 'n voorbeeld op van hoe dit sou kon gaan indien die “sterk” gelowiges hulle nie aan hom steur nie: *ἐὰν γὰρ τις ἴδῃ σὲ τὸν ἔχοντα γνῶσιν ἐν εἰδωλείῳ κατακείμενον, οὐχὶ ἡ συνείδησις αὐτοῦ ἀσθενοῦς ὄντος οἰκοδομηθήσεται εἰς τὸ τὰ*

⁷⁹⁴ Vgl. veral KTR 25 op bl. 5 van die inlasblad.

⁷⁹⁵ Vgl. ook KTR 26 op bl. 5 van die inlasblad.

*εἰδωλόθυτα ἐσθίειν;*⁷⁹⁶ Wanneer Paulus dan nou dié voorbeeld in v10 gebruik, bedoel hy die volgende daarmee: sou die “sterk” gelowiges die keuse hê om in 'n afgodstempel te gaan eet al dan nie en hulle sou op grond van hulle *γνώσις* op hulle reg staan om hulle vryheid te benut en wel op sodanige plek te gaan sit en eet is die waarskynlikheid groot dat iemand met 'n swak gewete/eie-waarde⁷⁹⁷ hulle sal sien.⁷⁹⁸ Juis as gevolg van hierdie “swak” gelowige se behoefte om aanvaarding en erkenning deur die “sterker” gelowige sal dit vir hom feitlik onmoontlik wees om in hierdie situasie nie saam met die “sterk” gelowige aan te sit en ook van die vleis/kos te eet nie.⁷⁹⁹ Die dilemma is net dat in laasgenoemde geval die konnotasie met die afgode/bose magte steeds as baie werklik figureer,⁸⁰⁰ wat ons dan ook sommer onmiddellik by die gevolg⁸⁰¹ bring wat Paulus in vv11-12 uitspel: *ἀπόλλυται γὰρ ὁ ἀσθενῶν ἐν τῇ σῆ γνώσει, ὁ ἀδελφὸς δι’ ὅν*

⁷⁹⁶ Vgl. ook Smit (1997c:481-483).

⁷⁹⁷ Vgl. bl. 359-360 vir die bespreking van *συνείδησις* en sy vertalingsmoontlikhede.

⁷⁹⁸ Vgl. die verwysing op bl. 336-337 na Murphy-O'Connor se bespreking van die Tempel van Asklepios, waar dit duidelik na vore gekom het dat baie etes in 'n oop tipe “restaurant”-opset plaasgevind het, met tafels en bankies in buite-areas rondom die tempel wat dus vir enigiemand sigbaar was (vgl. ook Thiselton 2000:7-8 en Oster 1992:52-73). Vgl. verder Fotopoulos (2003:221-222) se opsomming oor soortgelyke etes by tempels in Korinte.

⁷⁹⁹ Vir hierdie “behoefte om aanvaarding en erkenning”, selfs ten spyte van die beter keuse waarvoor die “swak” gelowige se *συνείδησις* waarskynlik sou wou kies, kan die bespreking hierbo op bl. 360 vergelyk word.

⁸⁰⁰ Vgl. die bespreking hiervan hierbo op bl. 354.

⁸⁰¹ Edwards (1885:223-224), asook Thiselton (2000:653) maak dit duidelik dat v11 beslis nie deel is van 8:10 nie, maar veel eerder die logiese konsekwensie van die optrede in die voorbeeld van v10 uitspel – dit word duidelik gesteun deur Paulus se gebruik van *γὰρ*.

Χριστὸς ἀπέθανεν. οὕτως δὲ ἁμαρτάνοντες εἰς τοὺς ἀδελφούς καὶ τύπτοντες αὐτῶν τὴν συνείδησιν ἀσθενοῦσαν εἰς Χριστὸν ἁμαρτάνετε. Anders as wat die “sterk” gelowige dus mag dink *bou*⁸⁰² die “vrye” uitoefening van sy *γνώσις* nie die mede-gelowige *op nie*, maar *breek dit hom eerder af!*⁸⁰³ En deur hierdie kontrasterende beelde van “opbou” en “afbreek” te gebruik, beklemtoon Paulus soveel te meer dat dit drastiese gevolge inhou indien sy waarskuwing in 8:9 geïgnoreer word.⁸⁰⁴ Op hierdie punt lewer veral Gundry-Volf (1990:85-97) 'n belangrike bydrae deur daarop te wys dat *ἀπόλλυται* nie net op eskatologiese “vernietiging” dui nie, maar dat dit juis ook op “afbreekwerk” in die mede-gelowige se huidige bestaan betrekking het. So kan dit byvoorbeeld tot gevolg hê dat die “swak” gelowiges weer teruggly in allerlei heidense gebruike en -rituele en uiteindelik só tog 'n eskatologiese vernietiging tegemoetgaan!⁸⁰⁵

⁸⁰² Dit is reeds oortuigend aangetoon dat *οἰκοδομηθήσεται* van v10 nie met “aangemoedig” vertaal moet word nie, maar dat die “bou”-beeld-taal behou moet word (Fee 1987:386; Héring 1962:73). Dit sou inderdaad nie alleen aansluit by dieselfde gedagte van liefde wat “konstruktief” opbou en kennis wat “met lug” opbou, wat in 8:1b-c (*ἡ γνώσις φυσιοῦ, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ*) begin is nie (Strobel 1989:138), maar ondersteun ook Paulus se klem op hierdie beeld in die res van die brief – vgl. bv. ook verder 3:9, *θεοῦ γὰρ ἐσμεν συνεργοί, θεοῦ γεώργιον, θεοῦ οἰκοδομή ἐστε* en 10:23, *Πάντα ἔξεστιν ἀλλ’ οὐ πάντα συμφέρει· πάντα ἔξεστιν ἀλλ’ οὐ πάντα οἰκοδομεῖ*, asook 'n groot gros verskynsels (onnodig om ook uit te skryf) in hoofstuk 14, naamlik in vv3, 4, 5, 12, 17 en 26 (Edwards 1885:223; Godet 1886:426; Thiselton 2000:652).

⁸⁰³ Hier vind ons uiteraard nog 'n rede om met die vertaling van *οἰκοδομηθήσεται* in 8:10 by die bou-beeld te bly, naamlik dat dit die kontras met *ἀπόλλυται* in 8:11 soveel duideliker laat uitstaan en Paulus se punt derhalwe net soveel sterker ondersteun, soos verder in die bespreking hierbo uitgewys word (Robertson & Plummer 1914:172). Juis hierdie funksionele kontras maak by implikasie ook die vertaling van *ἀπόλλυται* met “afbreek” die logiese, dog ook sinvolle keuse (Thiselton 2000:653).

⁸⁰⁴ Vgl. ook Malherbe (1995:238).

⁸⁰⁵ Vgl. ook Schrage (1995:265-266).

Presies hoe “drasties” hierdie gevolge is word aan die einde van v11 uitgespel: *ὁ ἀδελφὸς δι’ ὃν Χριστὸς ἀπέθανεν*. Weer eens lig Paulus die intensiteit van die gevolg van sodanige optrede van “sterk” gelowiges, soos hier uitgespel is, uit deur nie minder nie as drie kontraste in hierdie kort sinsnede in te werk (vgl. veral Thiselton 2000:654). In die eerste plek kontrasteer Paulus die vroeëre, amper kliniese gebruik van *τῇ σῇ γνώσει*, dus “jy/jou” as verwysend na die “sterk” gelowiges, met die huidige *ὁ ἀδελφὸς* as verwysend na die “swak” gelowiges – dus in laasgenoemde geval 'n duidelike liefdevolle, familieterm. Tweedens kontrasteer Paulus die “sterk” gelowiges se selfsugtige aanspraak/reg op vryheid van keuse met *Χριστὸς* se onbaatsugtige opgee van enige regte/vryheid van keuse met sy versoeningsdood – en dit juis veral ook vir die “swak” gelowiges! Laastens kontrasteer Paulus ook, hoewel by implikasie, die motivering van Christus se optrede/dood met die motief van die “sterk” gelowiges se optrede – terwyl laasgenoemde deur *γνώσις* gedryf word, moes Christus se optrede/dood baie duidelik vanuit suiwer *ἀγάπη* voortgevloei het. Dat die “swak” gelowige dus deur die ondeurdagte optrede van “sterk” gelowiges “vernietig/afgebreek” kan word, kan op grond van die pas geïdentifiseerde kontraste nie anders nie as om drastiese gevolge in te hou – die “sterk” gelowiges moet deeglik besef dat die “swak” gelowige nie maar net “swak” is nie, maar ook 'n *ἀδελφὸς* is; meer nog, ook iemand is vir wie Christus sy vryheid van keuse op hemelse heerlikheid opgeoffer het en voor gesterf het en verder, dat Hy dit alles gedoen het omdat Hy vir hierdie einste “swak” gelowige lief is!

Nou dit lei uiteraard tot die volgende ooglopende konklusie:⁸⁰⁶ met “drastiese gevolge” word beslis nie net “afbreking” van die “swak” gelowige bedoel nie,

⁸⁰⁶ Die feit dat 8:12 met die emfatiese gebruik van *οὕτως* ingelei word, bevestig dat Paulus hier terugverwys na dit wat pas gesê is en derhalwe is dit korrek om v12 as 'n konklusie van die voorafgaande te beskou (Robertson & Plummer 1914:172; Fee 1987:388; Thiselton 2000:654).

veral spesifiek ook ten opsigte van hulle gewete (*vgl. v12b, καὶ τύπτοντες αὐτῶν τὴν συνείδησιν ἀσθενοῦσαν*), maar met drastiese gevolge word sonder twyfel ook negatiewe gevolge ten opsigte van die “sterk” gelowige op sigself bedoel.⁸⁰⁷ Enersyds sondig hulle op hierdie wyse teenoor hulle mede-gelowiges, broers, volgens v12a, *οὕτως δὲ ἀμαρτάνοντες εἰς τοὺς ἀδελφούς*, maar andersyds, soveel te meer nog, sondig hulle ook teen Christus self: *εἰς Χριστὸν ἀμαρτάνετε* (v12c)! Dat die byvoeglike naamwoord, “drasties”, gebruik word om die gevolge van die optrede van die “sterk” gelowiges te skets is inderdaad tragies-gepas: nie alleen word die sonde teenoor hulle “broers” in verrassende sterk terme uitgedruk nie, maar dit word nog boonop ook as direkte sonde teen Christus beskou.⁸⁰⁸ Wat die “sterk” beskrywing van die sonde teen die “broers” aangaan, die volgende: die woord wat Paulus gebruik om die skade aan die *συνείδησις* van die “swak” gelowiges te omskryf, *τύπτω*, word oorwegend⁸⁰⁹ omskryf as “om houe toe te dien wat skade berokken”, wat dus die intensie het om duidelik te beklemtoon dat daadwerklike skade aangerig is (Thiselton 2000:654). Verder, in soverre dit die vergelyking van hierdie sonde teen die “broers” met direkte sonde teen Christus (*οὕτως δὲ ἀμαρτάνοντες εἰς τοὺς ἀδελφούς...εἰς Χριστὸν ἀμαρτάνετε*) aangaan, kan weer die volgende opgemerk word: hiermee het Paulus die klimaks van sy argument bereik en moes dit seker die swaarste vir die “sterk” gelowiges wees om te hoor dat juis dit wat hulle gedink het hulle regkry, naamlik om deur die eet van die toegewyde en/of geofferde vleis/kos vir God te bewys dat hulle staande kan bly, nou nie alleen

⁸⁰⁷ *Vgl. ook Fotopoulos (2003:221-222).*

⁸⁰⁸ *Vgl. ook Oropeza (1998:66).*

⁸⁰⁹ *Vgl. Stählin (1972:260-269), asook Danker (2000:830) se Greek-English Lexicon of the New Testament.*

sonde teenoor mede-gelowiges is nie, maar selfs sonde is teenoor die Here self...!⁸¹⁰

Dit is juis by laasgenoemde gedagte dat Paulus aanhak in 8:13, met ander woorde, indien julle as “sterk” gelowiges hierdie sonde teen Christus wil vermy, dan (*διόπερ*)⁸¹¹ moet julle die voorbeeld volg wat ek sou stel (*οὐ μὴ φάγω κρέα εἰς τὸν αἰῶνα, ἵνα μὴ τὸν ἀδελφόν μου σκανδαλίσω*) gegewe dieselfde omstandighede (*εἰ βρωμα σκανδαλίξει τὸν ἀδελφόν μου*).⁸¹²

Wanneer Paulus die potensiële omstandighede rekonstrueer dan is twee sake opvallend: in die eerste plek sluit Paulus aan by dit wat hy in v11 begin het,

⁸¹⁰ Robinson (1952:58), gee 'n uiters interessante verklaring vir Paulus se gemaklike vergelyking wat hy tref tussen sonde teen die mede-gelowige, wat volgens hom goedskiks ook beskou kan word as sonde teen Christus. Robinson verwys naamlik na Paulus se Damaskus-ervaring, waar Jesus naamlik vir Paulus enersyds vra hoekom hy Hom vervolg en andersyds weer vir Paulus daarop wys dat hy eintlik besig is om vir Hom wat Jesus is self te vervolg – vgl. Hd 9:3-5, *Ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι ἐγένετο αὐτὸν ἐγγίξειν τῇ Δαμασκῷ, ἐξαίφνης τε αὐτὸν περιήστραψεν φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ πεσὼν ἐπὶ τὴν γῆν ἤκουσεν φωνὴν λέγουσαν αὐτῷ· Σαοὺλ Σαοὺλ, τί με διώκεις; εἶπεν δέ· τίς εἶ, κύριε; ὁ δέ· ἐγὼ εἰμι Ἰησοῦς ὃν σὺ διώκεις. Hierna, sou mens met Robinson kon saamstem, was dit dus vir Paulus glad nie moeilik om 'n mede-gelowige in die oë te kyk en tegelykertyd vir Christus te sien terugstaar nie! Vgl. ook Thornton (1950:40) en Thiselton (2000:655), asook Gl 4:14 wat dieselfde gedagte onderstreep: *καὶ τὸν πειρασμὸν ὑμῶν ἐν τῇ σαρκί μου οὐκ ἐξουθενήσατε οὐδὲ ἐξεπτύσατε, ἀλλὰ ὡς ἄγγελον θεοῦ ἐδέξασθε με, ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν.**

⁸¹¹ Robertson en Plummer (1914:173) het alreeds aangetoon dat *διόπερ* op 'n emfatiese, logiese konneksie dui met die voorafgaande gedagte – so word dit ook deur Thiselton (2000:656) bevestig. Vgl. ook Conzelmann (1975:149); Fee (1987:389); Willis (1985b:108); Lindemann (2000:198).

⁸¹² Vgl. ook Smit (1997c:483-484).

naamlik om na die ter sake “swak” gelowige as “broer” (*ἀδελφός*) en meer spesifiek ook as “my” broer (*τὸν ἀδελφόν μου*) te verwys en in die tweede plek gebruik hy *σκανδαλίζω* om te omskryf wat met hierdie broer van hom sou kon gebeur, 'n woord wat in homself 'n tweeledige betekenis het, naamlik “om iets wat struikeling veroorsaak neer te lê” en dan inderdaad ook die aksie wat daarop volg: “om te struikel”. Daarom dan dat Fee (1987:389) en Thiselton (2000:656-657) aantoon dat *σκανδαλίζω* met 'n sterker woord as “om te struikel” vertaal moet word en wel met byvoorbeeld “om iemand se ondergang te veroorsaak”, wat insluit dat daar iets was wat aanleiding tot die “ondergang” gegee het, maar ook die uiteindelijke gevolg van die aksie, naamlik die “ondergang” self, insluit. Wanneer Paulus dus dit wat potensieel kan gebeur rekonstrueer help hy in sy beskrywing van die situasie die “sterk” gelowiges om agter te kom dat hulle in die eerste plek anders moet kyk na dit wat besig is om te gebeur. Dus, deel van die oplossing om die hele probleem met betrekking tot die eet van vleis/kos toegewy en/of geoffer aan afgode te hanteer, is om te beseef dat daar as't ware uit twee hoeke na die een situasie gekyk kan word en 'n mens gevolglik twee verskillende aksies kan waarneem. Kyk mens gewoon “aards” na die gebeure is dit eenvoudig 'n “swakker” gelowige wat dalk “ietsie verkeerd” sal doen deur saam met jou te eet van die ter sake kos/vleis. Sien 'n mens dit egter uit 'n “geestelike” hoek, soos wat Paulus graag wil illustreer, dan is dit “jou broer” (saam met jou verbonde aan Christus) wat “jý daartoe lei om ten gronde te gaan”,⁸¹³ wanneer jy aansit om hierdie kos/vleis te eet, en dan “kyk jy boonop ook nog toe hoe hierdie broer van jou ondergaan”, terwyl jy so saam met hom eet!⁸¹⁴

⁸¹³ *Vgl.* Fotopoulos (2003:222).

⁸¹⁴ *Vgl.* ook Brunt (1985:113-114).

Gegewe die omstandighede soos hierbo geskets, wil Paulus nie alleen die “sterk” gelowiges help deur uit die regte hoek na die situasie te kyk nie, maar ook deur vir hulle 'n voorbeeld te gee van hoe hyself dit sou wou hanteer.⁸¹⁵ En dan is die voorbeeld, wat Paulus meen nagevolg sou kon word, ook vir hom glad nie ingewikkeld nie - *εἰ βρωμα σκανδαλίζει τὸν ἀδελφόν μου, οὐ μὴ φάγω κρέα εἰς τὸν αἰῶνα*. Dus, “indien” (*εἰ*) dit “vleis” (*βρωμα*) is wat “my broer” (*τὸν ἀδελφόν μου*) laat struikel (*σκανδαλίζει*), sal ek “sekerlik nooit weer, solank ek lewe [eet nie]” (*οὐ μὴ [φάγω]...εἰς τὸν αἰῶνα*) “vleis in enige vorm”⁸¹⁶ (*κρέα*) eet nie. Om die radikale aard van Paulus se voorgestelde voorbeeld en derhalwe ook die intensiteit van sy oplossing soos onder bespreking tot sy volle reg te laat kom, is dit veral nodig om oor die laaste twee sinsnedes, naamlik *οὐ μὴ φάγω...εἰς τὸν αἰῶνα* en *κρέα* 'n opmerking of twee te maak.

In die eerste plek, rakende *οὐ μὴ φάγω...εἰς τὸν αἰῶνα* die volgende: dit is opvallend dat Paulus hier gekies het om 'n besonder emfatiese manier te gebruik om die negatief uit te druk. Nie alleen is die dubbele negatief (*οὐ μὴ*), gekombineer met 'n tweede aoristus subjunktief (*φάγω* van *ἐσθίω*), die mees definitiewe wyse om uitdrukking te gee aan 'n negatief met betrekking tot die toekoms nie,⁸¹⁷ maar verder gee Paulus deur die gebruik van *εἰς τὸν αἰῶνα* ook uitdrukking aan 'n geweldige “lang” toekoms, om die waarheid te sê, 'n toekoms wat sy hele leeftyd in beslag neem.⁸¹⁸

⁸¹⁵ Vgl. Castelli (1991:86), maar ook Fiore (1986:164-190).

⁸¹⁶ Vgl. Conzelmann (1975:150).

⁸¹⁷ Vgl. veral Thiselton (2000:657), asook soortgelyke voorkomste in bv. Mt 26:35a, *λέγει αὐτῷ ὁ Πέτρος· κὰν δέη με σὺν σοὶ ἀποθανεῖν, οὐ μὴ σε ἀπαρνήσομαι*.

⁸¹⁸ Vgl. Fee (1987:389; Collins (1999:321, 327); Thiselton (2000:657).

In die tweede plek verdien die gebruik van spesifiek *κρέα* ook 'n opmerking. Dit is inderdaad interessant dat Paulus kies om die meervoudsvorm, *κρέα*, in stede van die enkelvoud, *κρέας*, te gebruik, aangesien laasgenoemde tog eintlik reeds 'n kollektiewe selfstandige naamwoord is.⁸¹⁹ Dit is uiteraard soveel te meer opvallend, indien in ag geneem word dat Paulus in die geval van die gebruik van *βρώμα*, net in die vorige sinsnede (v13a, *διόπερ εἰ βρώμα σκανδαλίζει τὸν ἀδελφόν μου*), vir die enkelvoudsvorm gekies het. Met hierdie, duidelik deurdagte, keuse van Paulus moes hy dus iets spesifiek hiermee bedoel het en dan wil dit lyk asof Thiselton (2000:657) korrek is wanneer hy aantoon dat die antwoord lê in die klemverskil in betekenis tussen 'n gewone meervoudsvorm en die meervoudsvorm van 'n reeds kollektiewe naamwoord. Dus, wanneer gepraat word van bv. “baie vleise”, of “baie kase”, in stede van gewoon baie “vleis of kaas” wil daarmee nie alleen aangetoon word dat daar *baie van een soort* vleis of kaas is nie, maar dat daar somer 'n *hele klomp verskillende tipes* vleise of kase is. Toegepas op Paulus se voorbeeld wat hy wil stel beteken dit met ander woorde dat hy in 'n situasie, soos hierbo geskets, bereid sou wees om ter wille van “sy broer” beslis nooit weer, solank hy sou lewe vleis in enige vorm te eet nie⁸²⁰ – hetsy dit byvoorbeeld vleis sou wees soos gevind direk by die tempels, of soos wat dit verkry word deur die slagter om by huise genuttig te word.⁸²¹

Dit is inderdaad verdoesel in die uiterstes waartoe Paulus met sy voorgestelde voorbeeld bereid is om te gaan dat ons waarskynlik die grootste waarde van sy oplossing tot die “sterk” gelowiges se probleem, ten opsigte van die eet van

⁸¹⁹ Vgl. Thiselton (2000:657).

⁸²⁰ Vgl. Fotopoulos (2003:222); Cheung (1999:137-138).

⁸²¹ Vgl. ook Schrage (1995:268).

kos/vleis gewy en/of geoffer aan afgode, vind. Juis die radikale voorbeeld om “nooit, ooit weer”, “enige vorm van vleis”, in situasies waar die “swak” gelowige, broer in Christus, kan “ondergaan”, te eet nie, belig weer eens die hart van die oplossing. Dit is naamlik dat Paulus sonder twyfel bereid is om sy vrye reg tot keuse, wat hy volgens die “sterk” gelowiges eintlik sou verdien het op grond van die kennis wat hy beslis het (hy het dit tog self mooi uitgespel in veral vv4-6, asook v8), nie alleen 'n bietjie te “buig” nie, maar geheel en al, in álle situasies, vir áltyd, op te gee.⁸²² Duidelik sou die “sterk” gelowiges te kenne moes gee: sodanige optrede kan onmoontlik nie deur selfsug of eiewaan aangevuur word nie, dit kan alleen “liefde” vir die ander (ongegag of hulle “swakker” gelowiges is – dalk eerder *juis* omrede hulle as sodanig getipeer word) as bron van motivering hê!

→ **“Sleutel” tot ontsluiting van κοινωνία-elemente in 8:4-13 vanuit die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk:**

Uit die afgelope bespreking van veral vv11-13 behoort dit duidelik te wees dat die klimaks van hierdie faset van Paulus se oplossing inderdaad in hierdie drie verse lê. Dit blyk veral uit die feit dat Paulus v11⁸²³ afskop deur met nie minder nie as drie kontraste die intensiteit van sogenaamde “sterk” gelowiges se selfsugtige optrede uit te lig, waarna hy voortgaan deur in v12⁸²⁴ die intensiteit te verhoog deur daarop te wys dat sulke sondige optrede eintlik teen Christus self reflekteer

⁸²² Vgl. veral Fotopoulos (2003:223).

⁸²³ 1 Kor 8:11, ἀπόλλυται γὰρ ὁ ἀσθενῶν ἐν τῇ σῆ γνώσει, ὁ ἀδελφὸς δι’ ὃν Χριστὸς ἀπέθανεν.

⁸²⁴ 1 Kor 8:12, οὕτως δὲ ἀμαρτάνοντες εἰς τοὺς ἀδελφούς καὶ τύπτοντες αὐτῶν τὴν συνείδησιν ἀσθενοῦσαν εἰς Χριστὸν ἀμαρτάνετε.

en dan v13⁸²⁵ afsluit met 'n absolute, radikale voorbeeld van wat hy bereid is om te doen ter wille van sy broer in Christus! Tog word nie alleen in hierdie verse die klimaks van hierdie gedeelte van Paulus se oplossing gevind nie, maar is dit baie definitief ook Christus-gerig. Duidelik bied Paulus hierdie raad aan vanuit 'n Christus-verbode perspektief: die “sterk” gelowiges moet besef die “swak” gelowiges is deel van 'n nuwe, geestelike familie – dit is hulle broers in Christus;⁸²⁶ teenoor selfsugtige aanspraak op sekere sake moet “sterk” gelowiges eerder Christus se onbaatsugtige opgee van enige regte navolg;⁸²⁷ teenoor “kennis”-gedrewe optrede moet “sterk” gelowiges eerder soos Christus “liefdes”-gedrewe raak;⁸²⁸ sonde teen 'n broer in Christus word inderdaad sonde teen Christus self⁸²⁹ en laastens, juis op grond van intense verbondenheid aan Christus en optrede wat vanuit hierdie onbaatsugtige liefde as't ware *aangevuur* word, word nie maar net bietjie “agteroor gebuig” vir 'n “swakker” broer in Christus nie, maar word selfs radikale keuses wat tot laasgenoemde se heil kan meewerk geneem!⁸³⁰

Dit behoort dan nou klinkklaar te wees dat Paulus baie beslis vir ons juis in hierdie klimaks (8:11-13) van dié fase van sy oplossing (8:4-13) voldoende

⁸²⁵ 1 Kor 8:13, *διόπερ εἰ βρωμα σκανδαλίζει τὸν ἀδελφόν μου, οὐ μὴ φάγω κρέα εἰς τὸν αἰῶνα, ἵνα μὴ τὸν ἀδελφόν μου σκανδαλίσω.*

⁸²⁶ *Vgl.* bl. 370.

⁸²⁷ *Vgl.* bl. 371.

⁸²⁸ *Vgl.* bl. 370-371.

⁸²⁹ *Vgl.* bl. 372.

⁸³⁰ *Vgl.* bl. 374-377.

motivering gee om te aanvaar dat ons ook hier (vv4-13) weer eens vanuit 'n onbetwisbare fokus op deelgenootskap met Christus, verder mag beweeg na ander elemente binne die *κοινωνία*-gedefinieerde raamwerk!

► ***Raakvlakke met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk in 8:11-13 (vgl. ook die “sleutel” vir 8:4-13 soos pas hierbo bespreek):***

Die talle raakvlakke met die *κοινωνία*-dinamiek is dan, soos te verwagte, in hierdie faset van Paulus se oplossing bykans voor-die-hand-liggend! Wanneer Paulus homself in die Korinte gelowiges se skoen plaas (8:13⁸³¹) en hulle meedeel wat hy sou doen in 'n situasie waar sy optrede 'n mede-gelowige tot 'n sekere aksie sou lei (8:10⁸³²) wat drastiese, negatiewe gevolge vir die betrokke gelowige (8:11⁸³³), sowel as vir homself tot gevolg kon hê (8:12⁸³⁴), span hy inderdaad die een na die ander *κοινωνία*-beginsel in. Die eerste hiervan kom aan die einde van vers 11 ter sprake (...ὁ ἀδελφὸς δι’ ὃν Χριστὸς ἀπέθανεν), wanneer Paulus die “sterk” gelowiges daarop wys dat die “swak” mede-gelowige tog ook iemand is vir wie Christus gesterf het. Onmiddellik herinner dit aan twee sterk, basiese *κοινωνία*-beginsels. In die eerste plek: God is altyd as “Ander” Deelgenoot by die *κοινωνία*-verhouding teenwoordig

⁸³¹ 1 Kor 8:13, *διόπερ εἰ βρῶμα σκανδαλίζει τὸν ἀδελφόν μου, οὐ μὴ φάγω κρέα εἰς τὸν αἰῶνα, ἵνα μὴ τὸν ἀδελφόν μου σκανδαλίσω.*

⁸³² 1 Kor 8:10, *ἐὰν γὰρ τις ἴδῃ σὲ τὸν ἔχοντα γινῶσιν ἐν εἰδωλείῳ κατακείμενον, οὐχὶ ἡ συνείδησις αὐτοῦ ἀσθενοῦς ὄντος οἰκοδομηθήσεται εἰς τὸ τὰ εἰδωλόθυτα ἐσθίειν;.*

⁸³³ 1 Kor 8:11, *ἀπόλλυται γὰρ ὁ ἀσθενῶν ἐν τῇ σῆ γνώσει, ὁ ἀδελφὸς δι’ ὃν Χριστὸς ἀπέθανεν.*

⁸³⁴ 1 Kor 8:12, *οὕτως δὲ ἁμαρτάνοντες εἰς τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τύπτοντες αὐτῶν τὴν συνείδησιν ἀσθενοῦσαν εἰς Χριστὸν ἁμαρτάνετε.*

as 'n onmisbare, aktiewe Rolspeler,⁸³⁵ wat tweedens in Christus aan die *κοινωνία*-dinamiek 'n Christus-gesentreerde brandpunt gee, soos ook pas hierbo uitgelig is.⁸³⁶ Enige deelgenoot, “swak” of “sterk”, is dus deurentyd aan Christus en God verbonde en met die benadeling van óf die een óf die ander moet by implikasie ook met Christus/God rekening gehou word!

Die volgende *κοινωνία*-beginsel skemer duidelik deur wanneer opgelet word dat die invalshoek wat Paulus kies om na die “swakke”, betrokke by die situasie van die eet van die kos/vleis soos toegewy en/of geoffer aan afgode te kyk, een van broederskap en liefde is. Deur derhalwe na die betrokke gelowige as “my broer”, eerder as “swak gelowige” te kyk, is die *κοινωνία*-beginsels van nuwe deelgenote wat onmiddellik en volledig ingetrek word om sáám, op een en dieselfde gedeelte “vlak”,⁸³⁷ één, nuwe geestelike familie te vorm,⁸³⁸ onteenseglik teenwoordig. Ook die koppeling tussen “broer” en “Christus” (v11b, *ὁ ἀδελφὸς δι’ ὃν Χριστὸς ἀπέθανεν*) bevestig die raakvlakke met die *κοινωνία*-dinamiek, waarvolgens Christus, as “Hoof” van die deelgenote, aardse familiebande herdefinieer en bloedbande oorskry,⁸³⁹ sodat deelgenote nou ook “broers” van mekaar word en daar gevolglik 'n nuwe “geestelike familie” gekonstateer word.

⁸³⁵ Vgl. KTR 06 op bl. 1 van die inlasblad.

⁸³⁶ Vgl. KTR 10 op bl. 2 van die inlasblad.

⁸³⁷ Vgl. KTR 30 op bl. 6 van die inlasblad.

⁸³⁸ Vgl. KTR 31 op bl. 6 van die inlasblad.

⁸³⁹ Vgl. KTR 11 op bl. 2 van die inlasblad.

Ook in die radikale aard van die voorbeeld wat Paulus kies om te stel is die *κοινωνία*-dinamiek onteenseglik teenwoordig. Dat Paulus in die eerste plek bereid is om ter wille van sy mede-deelgenoot, as “sy broer”, nooit weer, solank hy lewe vleis te eet indien dit die potensiaal het om hom te laat struikel en/of verlore te laat gaan nie, toon duidelik raakvlakke met die duurte van *κοινωνία*-verhoudings, naamlik dat dit altyd geld as langdurige, dinamiese deelgenootskap. Hiervolgens gaan enige *κοινωνία*-verhouding beslis nie oor 'n kortstondige deelgenootskap nie, maar behels dit veel eerder 'n voortdurende, langtermynverbintenis.⁸⁴⁰ Uiteraard weer met die implikasie dat optrede teenoor 'n mede-deelgenoot nie maar bloot 'n korttermyn effek het nie, maar juis lewenslange (en selfs ewigheidsimplikasies) kan hê⁸⁴¹ soos blyk uit “sonde wat teen Christus gepleeg word” (v12b) en die moontlikheid dat die mede-deelgenoot “se val veroorsaak kan word” (v13b)!

Ook in die tweede radikaliteit van Paulus se voorgestelde voorbeeld is die spore van die *κοινωνία*-dinamiek te bespeur, wanneer hy noem dat hy bereid sou wees om ter wille van sy mede-deelgenoot (“sy broer”) nooit weer “enige vorm van vleis” te eet nie - hetsy dit byvoorbeeld vleis sou wees soos gevind direk by die tempels, of soos wat dit verkry word by die slagter om in huise genuttig te word. Ten minste twee *κοινωνία*-beginsels oor hoe leiers onder deelgenote moet optree binne die *κοινωνία*-ruimte word pragtig hier deur Paulus toegepas: in die eerste plek moet leiers volledig met deelgenote identifiseer – sáám met hulle op dieselfde vlak (as vleis eet vir hulle 'n probleem is moet dit as't ware ook vir die leier 'n probleem word!)⁸⁴² en

⁸⁴⁰ Vgl. KTR 35 op bl. 7 van die inlasblad.

⁸⁴¹ Vgl. ook KTR 37 op bl. 8 van die inlasblad.

⁸⁴² Vgl. KTR 40 op bl. 8 van die inlasblad.

tweedens het leiers 'n absolute verantwoordelikheid om die *κοινωνία*-ruimte kosbaar te ag en te beskerm deur nooit toe te laat dat enigiets (soos vleis in hierdie geval) die deelgenootskap daarbinne skade berokken nie.⁸⁴³

❖ *Slotsom:*

Dit behoort derhalwe uit die voorafgaande bespreking baie duidelik te wees dat die *κοινωνία*-dinamiek duidelik in die agtergrond 'n rol gespeel het tydens Paulus se hantering van hierdie fase van sy oplossing tot die probleem van die eet van kos/vleis soos toegewy en/of geoffer aan afgode in hoofstuk 8 van 1 Korintiërs!

D.2.3 Oplossing soos in 1 Kor 9:1-18 en raakvlakke met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk

➤ *Voorgestelde oplossing soos in 9:1-2, ¹Οὐκ εἰμι ἐλεύθερος; οὐκ εἰμι ἀπόστολος; οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα; οὐ τὸ ἔργον μου ὑμεῖς ἐστε ἐν κυρίῳ; ²εἰ ἄλλοις οὐκ εἰμι ἀπόστολος, ἀλλὰ γε ὑμῖν εἰμι· ἡ γὰρ σφραγὶς μου τῆς ἀποστολῆς ὑμεῖς ἐστε ἐν κυρίῳ:*

Daar is reeds vroeër in die ondersoek aangetoon dat hoofstuk 9 steeds deel is van dieselfde makro-eenheid, naamlik 8:1-11:1,⁸⁴⁴ waarmee dus eintlik ook aanvaar word dat daar nie in hierdie hoofstuk 'n nuwe tema ingelei word nie, maar dat Paulus steeds besig is om sy oplossing op die ter sake probleem in die Korinte gemeente enersyds te bevestig en andersyds uit te brei. Wanneer Paulus dus in

⁸⁴³ Vgl. KTR 43 op bl. 9 van die inlasblad.

⁸⁴⁴ Vgl. bl. 324-329.

9:1b vra of hy dan nie 'n apostel is nie (*οὐκ εἰμι ἀπόστολος*);, is hy beslis nie besig om primêr sy apostelskap te verdedig nie,⁸⁴⁵ maar wel om te bevestig dat hy op grond van sy egte apostelskap eintlik sekere regte het, wat hy uit vrye keuse ter wille van sekere omstandighede van afstand gedoen het.⁸⁴⁶

Dus, terwyl veral die “sterk” gelowiges van Korinte meen dat hulle op grond van hulle *γνωσις* die “reg” het om kos/vleis toegewy en/of geoffer aan afgode te eet, weet Paulus dat niemand met hom sou kon stry dat hy op grond van sy apostelskap en die gepaardgaande status/posisie, ook sekere “regte” (eintlik selfs meer as die “sterk” gelowiges) het nie.⁸⁴⁷ Die eerste retoriese vraag in 9:1a, *Οὐκ εἰμι ἐλεύθερος*;, het derhalwe alles te make met die tweede, 9:1b, *οὐκ εἰμι ἀπόστολος*;⁸⁴⁸ Met ander woorde, terwyl die eerste vraag met 'n emfatiese

⁸⁴⁵ Hoewel Barrett (1971:200) bv. wel meen dat Paulus tog nie so 'n lang gedeelte aan die verdediging van sy apostelamp sou afstaan as dié status van hom nie in Korinte in gedrang was nie, is daar tog oorweldigende getuienis om die teendeel te bewys soos wat uit die res van hoofstuk 9 se bespreking sal blyk. Tog moet daar toegegee word, hoewel in hierdie ondersoek aangevoer word dat die verdediging van sy apostelamp nie die primêre bedoeling in hierdie gedeelte was nie, is dit tog na my mening moontlik dat daar wel sommiges was wat Paulus se apostelskap in twyfel kon trek, maar wat by implikasie (op sekondêre vlak) dan ook sommer anders oortuig sou kon word, sonder om dit die hooftokus van die gedeelte te maak! *Vgl.* ook Fee (1987:393-395), wat Barrett volg. *Vgl.* verder nog ook Martin (1990:77-80, 132-141); Mitchell (1991:243-250); Willis (1985a:33-48).

⁸⁴⁶ *Vgl.* o. a. Schrage (1995:280-281); Malherbe (1995:238-241); Thiselton (2000:666-667).

⁸⁴⁷ *Vgl.* Cheung (1999:140-141).

⁸⁴⁸ *Vgl.* Smit (1997c:484-485).

positief⁸⁴⁹ bevestig dat Paulus die vryheid het om sekere regte uit te oefen (sou hy wou),⁸⁵⁰ bevestig die tweede retoriese vraag met dieselfde definitiewe positief die motivering vir hierdie vryheid van reg, naamlik dat dit spruit vanuit sy posisie as apostel. 'n Posisie wat vasstaan en niemand eintlik sou kon betwyfel nie, aangesien Paulus inderdaad so ooglopend aan beide vereistes vir egte apostelskap voldoen het dat hy dit bloot met twee verdere retoriese vrae kan beklink – dus, waarop hy eenvoudig twee “ja’s” antisipeer, sonder enige geredekawel!⁸⁵¹ Hierdie twee vereistes, vervat in die twee retoriese vrae, is naamlik in die eerste plek dat Paulus wel 'n ooggetuie was van die opgestane Here (9:1c, *οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα;*)⁸⁵² en tweedens dat hy hierdie Here met soveel krag

⁸⁴⁹ Thiselton (2000:667) wys daarop dat die reeks retoriese vrae waarmee 9:1 begin, almal met 'n sterk negatief wegval (*οὐκ...οὐκ...οὐχί*), sodat daar op almal weer 'n opvallende positief uitgelok kan word.

⁸⁵⁰ Dat *ἐλεύθερος* hier spesifiek oor 'n vryheid met betrekking tot die uitoefening van sekere regte gaan, word bevestig indien die verband met 9:4, *μη οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν φαγεῖν καὶ πεῖν*, en dan meer spesifiek met *ἐξουσία* erken word, soos aangetoon deur Schrage (1995:287). Vgl. ook verder Conzelmann (1975:152); Heinrici (1880:238); Thiselton (2000:667).

⁸⁵¹ Vgl. ook Fotopoulos (2003:224).

⁸⁵² Uiteraard met verwysing na Paulus se Damaskuservaring – Hd 9:3-5, *Ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι ἐγένετο αὐτὸν ἐγγίξειν τῇ Δαμασκῷ, ἐξαίφνης τε αὐτὸν περιήστραψεν φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ πεσὼν ἐπὶ τὴν γῆν ἤκουσεν φωνὴν λέγουσαν αὐτῷ· Σαοὺλ Σαοὺλ, τί με διώκεις; εἶπεν δέ· τίς εἶ, κύριε; ὁ δέ· ἐγώ εἰμι Ἰησοῦς ὃν σὺ διώκεις. Vgl. verder Dunn (1977; 1998:183-266), vir 'n bespreking van Paulus se intense koppeling tussen die aardse Jesus en die opgestane Here, soos ook weer eens hier in 1 Kor 9:1c (*Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν*) vergestalt, ten spyte van die feit dat hy Christus eers waarlik as Here ontmoet ná die aardse Jesus-gebeure.*

verkondig⁸⁵³ het dat mense, in hierdie geval die Korinte gelowiges self, hul lewe omgekeer het en dié Here begin volg het (9:1d, *οὐ τὸ ἔργον μου ὑμεῖς ἐστε ἐν κυρίῳ*).⁸⁵⁴ Vers 2 van hoofstuk 9, *εἰ ἄλλοις οὐκ εἰμι ἀπόστολος, ἀλλὰ γε ὑμῖν εἰμι· ἡ γὰρ σφραγίς μου τῆς ἀποστολῆς ὑμεῖς ἐστε ἐν κυρίῳ*, bevestig gewoon, sou dit hoegenaamd nodig wees, nogmaals die tweede vereiste soos in v1d aangeraak, deur weer eens die Korinte gelowiges se aandag daarop te vestig dat hulle eie lewens, soos nou gewortel in die Here, eintlik dié versekering behoort te wees dat sy apostelskap eg is.⁸⁵⁵ Tog probeer Paulus ook nie hierdeur te kenne gee dat die gelowiges se omkeer sy eie, persoonlike “prestasie” is nie. Strobel (1989:143) toon veral aan dat die woordorde van *ὑμεῖς* en *ἐν κυρίῳ* ons hiermee help: die emfatiese posisie van *ὑμεῖς* bevestig dat die Korintiërs die minste van almal rede het om die egtheid van Paulus se apostelskap te betwyfel,⁸⁵⁶ terwyl die klem op *ἐν κυρίῳ* weer Paulus se werk baie duidelik in die genade van die Here begrond.⁸⁵⁷ Hierdie “begronding” in die Here verwoord Paulus deur *σφραγίς* te gebruik, wat eintlik 'n tweeledige betekenis van “sertifikaat” en

⁸⁵³ Vgl. bv. 1 Kor 2:4-5, *καὶ ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμα μου οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας [λόγοις] ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως, ἵνα ἡ πίστις ὑμῶν μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐν δυνάμει θεοῦ*.

⁸⁵⁴ Vgl. Edwards (1885:226); Strobel (1989:143); Lang (1994:114); Thiselton (2000:667).

⁸⁵⁵ Vgl. Malherbe (1995:239).

⁸⁵⁶ Conzelmann (1975:151) bevestig dieselfde deur tot die emfatiese posisie van *ὑμεῖς* by te voeg dat *ἀλλὰ γε ὑμῖν* ook die betekenis oordra van “ten minste is ek vir julle...(’n apostel)”.

⁸⁵⁷ Vgl. ook Robertson en Plummer (1914:178); Edwards (1885:227); Thiselton (2000:669). Wolff (1996:189) kom voorts tot die interessante, dog korrekte konklusie dat indien die Korinte gelowiges dan nou Paulus se apostelamp sou ontken, hulle eintlik ook hul eie bestaan in die Here ontken!

“verseëling tot egtheid” dra:⁸⁵⁸ dus, die gelowiges is die “sertifikaat” van Paulus se apostelskap, maar sodanige “sertifikaat” sou niks werd wees indien dit nie die merk van “verseëling tot egtheid”,⁸⁵⁹ wat in hierdie geval deur God self (ἐν κυρίῳ) gemaak is,⁸⁶⁰ gehad het nie.

⇒ **“Sleutel” tot ontsluiting van κοινωνία-elemente in 9:1-18 vanuit die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk:**

Soos dit reeds duidelik in hoofstuk 8 aangetref is, kan dit hoegenaamd nie as blote toeval afgemaak word dat Paulus ook hierdie fase van sy voorgestelde oplossing aanpak deur sy redenasie vanuit Christus as brandpunt aan te voor nie. Sommer so vanuit die staanspoor beklemtoon Paulus, soos hierbo bevestig, nie alleen sy eie verbondenheid met Christus nie (v1a-c⁸⁶¹),⁸⁶² maar bevestig hy ook die Korinte gelowiges se “begroning” in dieselfde Here (vv1d-2⁸⁶³)!⁸⁶⁴ Binnekort⁸⁶⁵ sal dit

⁸⁵⁸ Vgl. Danker (2000:796-797) se Greek-English Lexicon of the New Testament.

⁸⁵⁹ Thiselton (2000:674) bevestig dat hierdie verseëling as agtergrond die koningsring het wat in warm was gedruk is en dan weer op briewe afgedruk is om die inhoud as gesaghebbend te bevestig. Vgl. verder Gardner (1994:71) wat daarop wys dat hierdie verseëling ook op 'n spesifiek “wettige” prosedure gedui het.

⁸⁶⁰ Vgl. ook Op 7:3, λέγων· μὴ ἀδικήσητε τὴν γῆν μήτε τὴν θάλασσαν μήτε τὰ δένδρα, ἄχρι σφραγίσωμεν τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν, waar die gelowiges ook deur God “verseël/gesertifiseer” word as sy ware eiendom.

⁸⁶¹ 1 Kor 9:1a-c, Οὐκ εἰμι ἐλεύθερος; οὐκ εἰμι ἀπόστολος; οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα;.

⁸⁶² Vgl. bl. 384.

⁸⁶³ 1 Kor 9:1d-2, οὐ τὸ ἔργον μου ὑμεῖς ἐστε ἐν κυρίῳ; εἰ ἄλλοις οὐκ εἰμι ἀπόστολος, ἀλλὰ γε ὑμῖν εἰμι· ἢ γὰρ σφραγίς μου τῆς ἀποστολῆς ὑμεῖς ἐστε ἐν κυρίῳ.

dan ook uitgewys word dat dit juis hierdie noue verbondenheid met Christus, ondersteun deur sy eie bepaling (v14⁸⁶⁶), is wat die eintlike krag verleen aan die kruks van Paulus se argument, naamlik dat hy juis as apostel en derhalwe as *geestelike* werker (v11⁸⁶⁷), wel baie beslis sekere regte het waarop hy sou kon aanspraak maak (v12a⁸⁶⁸). Verder, dit is ook juis hierdie einste fokus op sy eie (en die gemeente se) Christus-verbondenheid wat Paulus se vrywillige kwytstelling van regte soveel te meer intensifiseer (v12b⁸⁶⁹) én voorts ook weer hiéran die korrekte interpretasie verleen, naamlik dat hy dit nie om verwerwing van menslike eer doen nie (v15b-16⁸⁷⁰), maar dat ook hierdie optrede van hom weer terugreflekteer na Christus as “roem in die Here” (v18⁸⁷¹)!

⁸⁶⁴ *Vgl.* bl. 385.

⁸⁶⁵ Dit is belangrik om daarop te let dat die bedoeling nie is om nou die verse wat ter sprake sal kom in detail te ontleed nie (*vgl.* bl. 388-407 wat volg hiervoor), maar dat dit nou bloot gaan om dié faset van die argument bloot te lê wat bevestig dat Paulus wel Christus-verbondenheid in die brandpunt stel en derhalwe so weer eens as't ware 'n “sleutel” aanbied vir toegang tot verdere elemente van die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk.

⁸⁶⁶ 1 Kor 9:14, *οὕτως καὶ ὁ κύριος διέταξεν τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν.*

⁸⁶⁷ 1 Kor 9:11, *εἰ ἡμεῖς ὑμῖν τὰ πνευματικὰ ἐσπείραμεν, μέγα εἰ ἡμεῖς ὑμῶν τὰ σαρκικὰ θερίσομεν;.*

⁸⁶⁸ 1 Kor 9:12a, *Εἰ ἄλλοι τῆς ὑμῶν ἐξουσίας μετέχουσιν, οὐ μᾶλλον ἡμεῖς;.*

⁸⁶⁹ 1 Kor 9:12b, *ἀλλ' οὐκ ἐχρησάμεθα τῇ ἐξουσίᾳ ταύτῃ, ἀλλὰ πάντα στέγομεν, ἵνα μή τινα ἐγκοπὴν δώμεν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ.*

⁸⁷⁰ 1 Kor 9:15b-16, *Οὐκ ἔγραψα δὲ ταῦτα, ἵνα οὕτως γένηται ἐν ἐμοί· καλὸν γάρ μοι μᾶλλον ἀποθανεῖν ἢ τὸ καύχημα μου οὐδεὶς κενώσει. ἐὰν γὰρ εὐαγγελίζωμαι, οὐκ ἔστιν μοι καύχημα· ἀνάγκη γάρ μοι ἐπίκειται· οὐαὶ γάρ μοι ἐστὶν ἐὰν μὴ εὐαγγελίσωμαι.*

Sonder twyfel kan dus ook hier die afleiding gemaak word dat Paulus by wyse van duidelike klem op deelgenootskap met Christus vir ons die “sleutel” gee om voort te gaan en ook in hierdie faset van sy oplossing te soek na verdere *κοινωνία*-elemente, soos blootgelê binne die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk.

► ***Raakvlakke met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk in 9:1-2 (vgl. ook die “sleutel” vir 9:1-18 soos pas hierbo bespreek):***

Dit is derhalwe somer vroeg-vroeg in hoofstuk 9 al duidelik dat ook hier die raakvlakke met die *κοινωνία*-dinamiek nie ontken kan word nie. Wanneer Paulus se apostelskap in 9:1⁸⁷² ter sprake kom en hy dit bevestig juis om die klem op vrye kwytstelling van sy regte ter wille van sekere omstandighede soveel te meer uit te lig, kom die *κοινωνία*-beginsel met betrekking tot leiers onder deelgenote somer spontaan ter sprake. Hiervolgens is dit binne die *κοινωνία*-ruimte vir leiers belangrik om volledig met deelgenote, op hulle vlak, met hulle te identifiseer.⁸⁷³ In hierdie geval het die identifisering met veral die “swakker” deelgenote uiteraard ook ten doel om hulle van afvalligheid te beskerm – wat natuurlik weer met 'n ander *κοινωνία*-beginsel ooreenstem, naamlik dat leiers 'n verantwoordelikheid het om die *κοινωνία*-

⁸⁷¹ 1 Kor 9:18, *τίς οὖν μου ἐστὶν ὁ μισθός; ἵνα εὐαγγελιζόμενος ἀδάπανον θήσω τὸ εὐαγγέλιον εἰς τὸ μὴ καταχρησασθαι τῇ ἐξουσίᾳ μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.*

⁸⁷² 1 Kor 9:1, *Οὐκ εἰμὶ ἐλεύθερος; οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος; οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐώρακα; οὐ τὸ ἔργον μου ὑμεῖς ἐστε ἐν κυρίῳ;.*

⁸⁷³ Vgl. KTR 40 op bl. 8 van die inlasblad.

dinamiek binne die *κοινωνία*-ruimte kosbaar te ag, dit te beskerm en Christusgerig te hou, eerder as om hierdie gerigtheid (om watter rede ook al) in te boet.⁸⁷⁴ Verder moet hierdie identifisering van Paulus met die “swakker” deelgenote die “sterker” deelgenote uiteraard ook met die vraag konfronteer of hulle bereid is om soos hul leier dieselfde tipe opoffering te maak – vanuit die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk beskou: kan die *κοινωνία*-beginsels die “sterk” gelowiges tot dieselfde optrede lei?

'n Verdere *κοινωνία*-beginsel wat raakvlakke toon met die teks kom na vore wanneer Paulus onomwonde die Korinte gelowiges as “sertifikaat” van sy apostelskap identifiseer, maar dan wel 'n “sertifikaat” waarvan die outentisiteit in die Here self (*ἐν κυρίῳ*) gewortel is! Hiervolgens skryf Paulus nie die Korinte gelowiges se bekering en gepaardgaande positiewe verandering in lewenstyl aan homself toe nie, maar sorg steeds dat God die eer daarvoor ontvang!⁸⁷⁵

- *Voorgestelde oplossing soos in 9:3-7, ³ Ἡ ἐμὴ ἀπολογία τοῖς ἐμὲ ἀνακρίνουσιν ἐστὶν αὕτη. ⁴ μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν φαγεῖν καὶ πίνειν; ⁵ μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου καὶ Κηφᾶς; ⁶ ἢ μόνος ἐγὼ καὶ Βαρναβᾶς οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν μὴ ἐργάζεσθαι; ⁷ Τίς στρατεύεται ἰδίῳις ὀψωνίοις ποτέ; τίς φυτεύει ἀμπελῶνα καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ οὐκ ἐσθίει; ἢ τίς ποιμαίνει ποίμνην καὶ ἐκ τοῦ γάλακτος τῆς ποίμνης οὐκ ἐσθίει.;*

⁸⁷⁴ Vgl. KTR 43 op bl. 9 van die inlasblad.

⁸⁷⁵ Vgl. KTR 07 op bl. 1 van die inlasblad.

Nadat Paulus dus nou in 9:1-2 sy apostelskap bevestig het en daarmee saam ook enige moontlike twyfel uit die weg geruim het, dat hy uit hoofde van sy amp op sekere regte sou kon staan, gaan hy nou in 9:3ev voort om van hierdie regte uit te spel.⁸⁷⁶ Hierdie duidelike koppeling tussen amp en regte vind ons saam met Wolff (1996:190) terug in die grammatikale opbou as Paulus van die enkelvoud in vv1-3 nou na homself in die meervoud (*ἔχομεν*) verwys en derhalwe daarmee die “ons” van die “Pauliniese apostelskap” gebruik.⁸⁷⁷

Presies waarna al hierdie regte soos in vv4-7⁸⁷⁸ uiteengesit verwys, is vir die doel van hierdie ondersoek nie in die skopus nie⁸⁷⁹ – 'n verduidelikende opmerking of twee is egter wel in orde. In die eerste plek: die gebruik van 'n dubbele negatief soos in v4a en 5a (*μη οὐκ*) intensifiseer die retoriese krag van die vrae na die eienaarskap tot die ter sake regte (*μη οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν*, vv4a, 5a) – dit word dus veronderstel dat die antwoord op die retoriese vrae nie bloot moet wees “Ja, julle het hierdie regte” nie, maar eintlik dalk eerder: “Ja, natuurlik, julle het hierdie regte”!⁸⁸⁰ Die tweede opmerking wat vermelding verdien is dat dit

⁸⁷⁶ Vgl. Gardner (1994:77-78); Fee (1987:402).

⁸⁷⁷ Vgl. ook verder Malherbe (1995:241).

⁸⁷⁸ 1 Kor 9:4-7, *μη οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν φαγεῖν καὶ πεῖν; μη οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν ἀδελφὴν γυναιῖκα περιάγειν ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου καὶ Κηφᾶς; ἢ μόνος ἐγὼ καὶ Βαρναβᾶς οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν μη ἐργάζεσθαι; Τίς στρατεύεται ἰδίους ὀψωνίοις ποτέ; τίς φυτεύει ἀμπελῶνα καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ οὐκ ἐσθίει; ἢ τίς ποιμαίνει ποίμνην καὶ ἐκ τοῦ γάλακτος τῆς ποίμνης οὐκ ἐσθίει;.*

⁸⁷⁹ Dit is op hierdie stadium in die ondersoek gewoon belangrik om die strekking van Paulus se voorgestelde oplossing, soos op teksvlak gevind, te volg, sodat dit beskikbaar is om raakvlakke met die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk te kan sien.

⁸⁸⁰ Vgl. veral Collins (1999:327 en 335); Robertson en Plummer (1914:179); Thiselton (2000:678-679).

belangrik is om raak te sien dat die voorbeelde van regte waarop aanspraak gemaak sou kon word, regte van 'n “algemene aard” is en nie noodwendig op spesifieke persone en/of situasies afgespits is nie, gewoon omrede die bedoeling bloot is om die punt te illustreer, naamlik dat daar heelwat regte bestaan waarop Paulus sou kon aanspraak maak sou hy wou. Die bedoeling is beslis nie hier om detailgevalle van bepaalde “regte” aan te spreek nie. Dit bring byvoorbeeld mee dat Barrett (1971:602), onder andere,⁸⁸¹ korrek is wanneer hy redeneer dat 9:4a, *μη οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν φαγεῖν*, beslis nie hier beskou moet word as direkte verwysing na die eet van kos/vleis wat toegewy en/of geoffer is aan afgode nie – so 'n verwysing sou hoogstens indirek by die breëre bedoeling van v4 ingesluit kon word, naamlik: het apostels dan geen reg om (op die “gemeente se rekening”⁸⁸²) (kos/drank van watter aard ook al) te eet en te drink nie (*μη οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν φαγεῖν καὶ πεῖν*);). Net so ook beteken 9:5 (*μη οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν ἀδελφὴν γυναιῖκα περιάγειν ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου καὶ Κηφᾶς*;) weer ook nie dat alle apostels getroud was⁸⁸³ en wil beslis ook nie poog om 'n debat rondom Paulus se huwelikstaat te open nie – weer eens is die bedoeling gewoon om 'n voorbeeld van bloot nog 'n reg te verskaf waarop apostels aanspraak sou kon maak.⁸⁸⁴ In die laaste plek is dit ook

⁸⁸¹ Vgl. ook Lang (1994:115); Wolff (1996:190); Thiselton (2000:679).

⁸⁸² Die bedoeling is duidelik dat die apostels nie vir die doel van hierdie redenasie self vir die kos/drank betaal nie, maar bloot 'n reg het om dit te ontvang in ruil vir die uitvoering van hulle amp (Héring 1962:76; Schrage 1995:291; Thiselton 2000:679).

⁸⁸³ Die rede waarom *Κηφᾶς* uitgesonder word, is waarskynlik geleë in die feit dat dit redelik algemeen bekend was dat hy getroud was – vgl. Mt 8:14, *Καὶ ἐλθὼν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν οἰκίαν Πέτροῦ εἶδεν τὴν πενθερὰν αὐτοῦ βεβλημένην καὶ πυρέσσουσαν*.

⁸⁸⁴ Vgl. Thiselton (2000:682). Vgl. ook verder Hock (1978:560-564); Malherbe (1983:33-41).

opmerklik dat Paulus met v7 (*Τίς στρατεύεται ἰδίους ὀψωνίοις ποτέ; τίς φυτεύει ἀμπελῶνα καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ οὐκ ἐσθίει; ἢ τίς ποιμαίνει ποίμνην καὶ ἐκ τοῦ γάλακτος τῆς ποίμνης οὐκ ἐσθίει;*) wegbeweeg van voorbeelde wat direk op hulle as apostels betrekking het en drie voorbeelde uit die alledaagse lewe gebruik waar mense uit ander “beroepe” ook tog die reg op versorging vir hulle dienste het – uiteraard dan met die strekking: indien dit waar is van mense uit hierdie doodgewone areas van die lewe, hoeveel te meer verdien die apostels nie ook sodanige regte op lewensonderhoud nie?⁸⁸⁵

► ***Raakvlakke met die κοινωμία-gedefinieerde teologiese raamwerk in 9:3-7 (vgl. ook die “sleutel” vir 9:1-18 soos bespreek op bl. 386-388):***

Wanneer Paulus dan op sodanige wyse sonder enige twyfel bevestig dat hy uit hoofde van sy amp op sekere regte sou kon staan, blyk hierdie koppeling tussen amp en regte 'n bykans voor-die-hand-liggende raakvlak met die κοινωμία-dinamiek te toon. Soos uitgewys in die κοινωμία-gedefinieerde teologiese raamwerk het ons hier naamlik baie duidelik in die agtergrond te make met dié κοινωμία-beginsel waarvolgens deelgenote, gegewe die dinamiese verhouding van wedersydse betrokkenheid waarbinne hulle staan met betrekking tot hulle leiers, altyd gereed moet wees om ook weer iets (hetsy materieel of emosioneel soos liefde en ondersteuning) aan hul leiers terug te gee.⁸⁸⁶ Dit strook uiteraard ook met die wederkerige dank-optrede wat binne die sosio-historiese konteks van die tyd gefunksioneer het.⁸⁸⁷

⁸⁸⁵ Vgl. ook Fotopoulos (2003:224).

⁸⁸⁶ Vgl. KTR 42 op bl. 8 van die inlasblad.

⁸⁸⁷ Vgl. die volledige bespreking van hierdie sosio-historiese konsep op bl. 140-142.

- *Voorgestelde oplossing soos in 9:8-11, ⁸Μὴ κατὰ ἄνθρωπον ταῦτα λαλῶ ἢ καὶ ὁ νόμος ταῦτα οὐ λέγει; ⁹ἐν γὰρ τῷ Μωϋσέως νόμῳ γέγραπται· οὐ κημῶσεις βοῦν ἀλοῶντα. μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ θεῷ ¹⁰ἢ δι' ἡμᾶς πάντως λέγει; δι' ἡμᾶς γὰρ ἐγράφη ὅτι ὀφείλει ἐπ' ἐλπίδι ὁ ἀροτριῶν ἀροτριᾶν καὶ ὁ ἀλοῶν ἐπ' ἐλπίδι τοῦ μετέχειν. ¹¹εἰ ἡμεῖς ὑμῖν τὰ πνευματικὰ ἐσπείραμεν, μέγα εἰ ἡμεῖς ὑμῶν τὰ σαρκικὰ θερίσομεν;:*

Noudat Paulus sy apostelskap bevestig het (9:1-2) en ook in vv3-7 'n paar voorbeelde van regte genoem het, waarop hy sou kon aanspraak maak, sit hy sy argument in v8 voort deur duidelik daarop te wys dat sy motiverings dat apostels ook sekere regte het, nie net gebaseer is op grond van bloot menslike voorkeure nie (v8a, *Μὴ κατὰ ἄνθρωπον ταῦτα λαλῶ*), maar dat dit ook in ooreenstemming is met wat die wet bepaal (v8b, *ἢ καὶ ὁ νόμος ταῦτα οὐ λέγει;*).⁸⁸⁸ Met “wet”, *ὁ νόμος*, word hier inderdaad die Pentateug bedoel, wat dit dan ook glad nie verrassend maak dat Paulus uit Dt 25:4, *:שׁוֹרֵי בָּרֶשֶׁת מִשֵּׁרֶשֶׁת אֲשֶׁר*, aanhaal wanneer hy in v9a skryf nie: *ἐν γὰρ τῷ Μωϋσέως νόμῳ γέγραπται· οὐ κημῶσεις βοῦν ἀλοῶντα.*⁸⁸⁹ Paulus volg hierdie aanhaling van hom onmiddellik op met sy eie uitleg⁸⁹⁰ om seker te maak dat die lesers hom reg verstaan, naamlik dat God nie hierdie wet (v9a; Dt 25:4) in die eerste plek vir die dier gee nie (v9b, *μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ θεῷ*), maar juis ter wille van die mens⁸⁹¹ – vgl. v10a: *ἢ δι' ἡμᾶς*

⁸⁸⁸ Vgl. ook Smit (1997c:485-487).

⁸⁸⁹ Vgl. Thiselton (2000:685).

⁸⁹⁰ Hoewel dit buite die skopus van hierdie ondersoek val om hier in detail te verduidelik hoe Paulus die Ou Testament in die Nuwe Testament gebruik, kan gerus gekyk word na die ekskursie wat Thiselton (2000:685-688) daaroor gee.

⁸⁹¹ Vgl. ook Hays (1997:151); Edwards (1885:230-231); Schrage (1995:301-302).

*πάντως λέγει; δι' ἡμᾶς γὰρ ἐγράφη. Hy wat ploeg en hy wat dors moet weet dat hulle elk geregtig is om ook van die opbrengste te leef – v10b, ὅτι ὀφείλει ἐπ' ἐλπίδι ὁ ἀροτριῶν ἀροτριᾶν καὶ ὁ ἀλοῶν ἐπ' ἐλπίδι τοῦ μετέχειν!*⁸⁹²

Vervolgens is Paulus gereed om die spyker met betrekking tot die regte wat hom as apostel toekom mooi om te klink: as al hierdie regte, waarvan in die gewone lewe voorbeelde is (9:7) en wat in die wet bevestig word (vv8-10), aan mense toegestaan word (v12a, *Εἰ ἄλλοι τῆς ὑμῶν ἐξουσίας μετέχουσιν*), hoeveel te meer moet dit dan nie ook die apostels toekom nie (v12b, *οὐ μᾶλλον ἡμεῖς*).⁸⁹³ Dit behoort eintlik vir die Korintiërs só 'n logiese afleiding te wees, gewoon ook omrede die apostels hulle nie alleen met gewone funksies wat verrig word besig hou soos hierbo uitgespel nie, maar veral so omdat hulle vir die gelowiges met *geestelike* werk bedien het – v11: *εἰ ἡμεῖς ὑμῖν τὰ πνευματικὰ ἐσπείραμεν, μέγα εἰ ἡμεῖς ὑμῶν τὰ σαρκικὰ θερίσομεν*.

► ***Raakvlakke met die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk in 9:8-11 (vgl. ook die “sleutel” vir 9:1-18 soos bespreek op bl. 386-388):***

Weer eens sluit Paulus dus aan by dieselfde *κοινωνία*-dinamiese beginsels as wat vir vv3-7 sou geld⁸⁹⁴. Ook hier word naamlik dié beginsel bevestig waarvolgens deelgenote, vanuit die dinamiese verhouding van wedersydse betrokkenheid tot hulle leiers, moet poog om na ontvangs van veral die

⁸⁹² Vgl. verder Smit (2000b:239-263).

⁸⁹³ Vgl. ook Fotopoulos (2003:224).

⁸⁹⁴ Vgl. hier veral bl. 392.

geestelike versorging deur die leiers (vgl. veral v11⁸⁹⁵) weer aan hulle iets (materieel en/of emosioneel) terug te gee.⁸⁹⁶ Soos reeds hierbo aangedui strook dit verder met die wederkerige dank-optrede wat binne die sosio-historiese konteks van die tyd gefunksioneer het.⁸⁹⁷

➤ *Voorgestelde oplossing soos in 9:12-17, ¹²Εἰ ἄλλοι τῆς ὑμῶν ἐξουσίας μετέχουσιν, οὐ μᾶλλον ἡμεῖς; ἀλλ' οὐκ ἐχρησάμεθα τῇ ἐξουσίᾳ ταύτῃ, ἀλλὰ πάντα στέγομεν, ἵνα μὴ τινα ἐγκοπὴν δώμεν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ. ¹³Οὐκ οἶδατε ὅτι οἱ τὰ ἱερὰ ἐργαζόμενοι [τὰ] ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἐσθίουσιν, οἱ τῷ θυσιαστηρίῳ παρεδρεύοντες τῷ θυσιαστηρίῳ συμμερίζονται; ¹⁴οὕτως καὶ ὁ κύριος διέταξεν τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν. ¹⁵Ἐγὼ δὲ οὐ κέχρημαι οὐδενὶ τούτων. Οὐκ ἔγραψα δὲ ταῦτα, ἵνα οὕτως γένηται ἐν ἐμοί· καλὸν γάρ μοι μᾶλλον ἀποθανεῖν ἢ- τὸ καύχημα μου οὐδεὶς κενώσει. ¹⁶ἐὰν γὰρ εὐαγγελίζωμαι, οὐκ ἔστιν μοι καύχημα· ἀνάγκη γάρ μοι ἐπίκειται· οὐαὶ γάρ μοι ἐστὶν ἐὰν μὴ εὐαγγελίσωμαι. ¹⁷εἰ γὰρ ἐκὼν τοῦτο πράσσω, μισθὸν ἔχω· εἰ δὲ ἄκων, οἰκονομίαν πεπίστευμαι:*

Dit is beslis nie om dowe neut te sê dat Paulus soveel moeite doen om vanaf 9:1 tot nou by v12a, met groot deeglikheid, die lesers te oortuig dat hy enersyds beslis as apostel gereken kan word en andersyds, net soos ander mense, maar ook nes ander apostels, beslis op sekere regte mag aanspraak maak nie. Op hierdie

⁸⁹⁵ 1 Kor 9:11, εἰ ἡμεῖς ὑμῖν τὰ πνευματικὰ ἐσπείραμεν, μέγα εἰ ἡμεῖς ὑμῶν τὰ σαρκικὰ θερίζομεν;

⁸⁹⁶ Vgl. KTR 42 op bl. 8 van die inlasblad.

⁸⁹⁷ Vgl. die volledige bespreking van hierdie sosio-historiese konsep op bl. 140-142.

stadium (selfs nadat goeie *κοινωνία*-beginsels onderliggend ingespan is) sou die volgende verwagte konsekwensie van Paulus se argument inderdaad wees dat hy nou hierdie regte van hom opneem - sy “vryheid” (*ἐλευθερος*) gebruik (vgl. v1a) en op sy regte (*ἐξουσίας*) aanspraak maak (vgl. v12a).⁸⁹⁸ Dit is waarskynlik ook wat veral sekere leierfigure onder die gelowiges graag sou wou hê,⁸⁹⁹ aangesien dit binne die sosio-historiese beginsel van “wederkerigheid”⁹⁰⁰ Paulus juis enersyds aan hulle kant sou kry en dit andersyds ook tot gevolg sou hê dat hy hom aan hulle verwagtinge sou moes verbind.⁹⁰¹

Daarom is dit na alles wat tot dusver oor “regte” en die uitoefening daarvan gesê is, soveel te meer verrassend wanneer Paulus presies die teenoorgestelde as die verwagte doen en in 9:12b skryf: *ἀλλ’ οὐκ ἐχρησάμεθα τῇ ἐξουσίᾳ ταύτῃ!*⁹⁰² Om watter rede besluit Paulus om eerder self al sy kostes te dra (v12c, *ἀλλὰ πάντα στέγομεν*)? Hy stel dit so: *ἵνα μή τινα ἐγκοπὴν δῶμεν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ* (v12c). Dus, presies dit wat die “sterk” gelowiges nie bereid was om te doen nie, naamlik om hulle “regte” op te gee, sodat daar nie 'n hindernis op die weg van die “swak” gelowige se geloofspad kom nie⁹⁰³ – juis dít

⁸⁹⁸ Vgl. Fotopoulos (2003:224).

⁸⁹⁹ Volgens 9:12a, *Εἰ ἄλλοι τῆς ὑμῶν ἐξουσίας μετέχουσιν*, wil dit voorkom asof daar juis reeds aanbiedinge tot lewensonderhoud (v11b) aan andere gemaak is, wat dit dan ook aanvaar het – dit sou dus vir sommige “gerieflik” wees indien Paulus dieselfde sou doen (Marshall 1987:232).

⁹⁰⁰ Vgl. die vroeëre bespreking van hierdie sosio-historiese beginsel op bl. 114-116.

⁹⁰¹ Vgl. veral Marshall (1987:232), maar ook Chow (1992:173-175) en Hock (1990:61-62).

⁹⁰² Vgl. Malherbe (1995:242).

⁹⁰³ Dit is inderdaad korrek om saam met Martin (1990:120) te erken dat 9:12 in parallel staan tot 8:8-9, *βρῶμα δὲ ἡμᾶς οὐ παραστήσει τῷ θεῷ· οὔτε ἐὰν μὴ φάγωμεν ὑστερούμεθα, οὔτε ἐὰν*

is Paulus bereid om te doen! Bereid om sy regte op te gee en self vir sy lewensonderhoud te sorg, sodat daar “geen hindernis”, anders gestel “geen skeur” (*τινα ἐγκοπὴν*⁹⁰⁴), in die pad van die Evangelieboodskap (*εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ*) kom nie (Thiselton 2000:690-691).⁹⁰⁵

Asof Paulus nie lankal reeds sy argument duidelik genoeg gestel en gemotiveer het nie, begin hy in 9:13 weer – weer eens noem hy steeds nog 'n voorbeeld van mense wat in die geestelike sfeer van die lewe 'n diens verrig en daarom ook die reg verwerf om voor gesorg te word: *Οὐκ οἶδατε ὅτι οἱ τὰ ἱερὰ ἐργαζόμενοι [τὰ] ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἐσθίουσιν, οἱ τῷ θυσιαστηρίῳ παρεδρεύοντες τῷ θυσιαστηρίῳ συμμερίζονται;*⁹⁰⁶ Dit volg Paulus op in v14 deur, net soos na die vorige voorbeelde in bv. vv9-10, ook hier die lyn na homself as Evangeliebedienaar/apostel deur te trek en die punt te maak dat ook hulle dus op

φάγωμεν περισσεύομεν. βλέπετε δὲ μή πως ἡ ἐξουσία ὑμῶν αὕτη πρόσκομμα γένηται τοῖς ἀσθενέσιν.

⁹⁰⁴ Hierdie is die enigste plek in die NT waar die selfstandige naamwoord, *ἐγκοπὴν*, voorkom. Thiselton (2000:691) wys daarop dat behalwe vir “hindernis”, ook “skeur” of nog meer letterlik “sny”, as vertalingsmoontlikhede gebruik kan word, wat 'n mens laat dink dat daar moontlike verbande kan wees met die gedagte om nie die gelykpad van die Evangelieboodskappers en die boodskap self ongelyk te maak nie – vgl. bv. Jes 40:3-4, *וְהָיָה הַעָקֵב לְמִישׁוֹר וְהַרְקָסִים לְבָקָעָה, וְשָׁרֵי יְהוּדָה בְּעֵרְבָה מְסֻלָּה לְאֶלְהֵינוּ כִּלְגָיִם וְקִלְדָּהר פָּנוּ בְּמִדְבָּר קוֹל קוֹרֵא בְּמִדְבָּר פָּנוּ דְרָךְ יְהוּדָה יִשְׂרָוּ בְּעֵרְבָה מְסֻלָּה לְאֶלְהֵינוּ כִּלְגָיִם וְקִלְדָּהר* en soos in die LXX, *φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ Ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν, πᾶσα φάραγξ πληρωθήσεται καὶ πᾶν ὄρος καὶ βουνὸς ταπεινωθήσεται, καὶ ἔσται πάντα τὰ σκολιὰ εἰς εὐθείαν καὶ ἡ τραχεῖα εἰς πεδία.*

⁹⁰⁵ Vgl. verder Merklein (2000:216).

⁹⁰⁶ Vgl. verder Fotopoulos (2003:225); Fee (1987:412).

lewensonderhoud geregtig is: *οὕτως καὶ ὁ κύριος διέταξεν τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν.*⁹⁰⁷

Dit is amper asof dit Paulus as't ware byval⁹⁰⁸ dat daar eintlik ook uit die Joodse religieuse praktyke⁹⁰⁹ self nog voorbeelde is wat sy argument dalk selfs nog meer byval kan laat vind as poging tot oplossing van die dilemma, naamlik dat die “sterk” gelowiges die “swak” gelowiges in die versoeking lei met die eet van kos/vleis wat toegewy en/of geoffer word aan die afgode. Paulus besef dat dit eintlik 'n verlies sou wees indien hierdie voorbeelde, as gevolg van hulle algemene bekendheid onder die gelowiges (*vgl.* v13 se inleidende *Οὐκ οἶδατε...*), uitgelaat sou word en daarom sluit hy dit dan eerder in al moet hy in 'n sekere sin homself onderbreek⁹¹⁰ (Thiselton 2000:691). Verder is dit natuurlik soveel te meer voordelig vir Paulus se argument, om nie alleen 'n voorbeeld uit o.a. die Ou Testament hier aan te haal nie, maar om dit ook in v14 op te volg met 'n Nuwe-Testamentiese opdrag van die Here self af⁹¹¹ (*οὕτως καὶ ὁ κύριος διέταξεν...*)⁹¹² – mens sou kon vra: “Wie sou nou nog van Paulus kon verskil?”!⁹¹³

⁹⁰⁷ *Vgl.* Fotopoulos (2003:225).

⁹⁰⁸ *Vgl.* o.a. Fee (1987:411); Thiselton (2000:691).

⁹⁰⁹ *Vgl.* bv. Lv 6:9, *הַלֵּלְאֵי דַעֲוָה לְהַלְאֵי דַעֲוָה שֶׁהֵם מְבַרְכִים לְבָרְכָה מִצִּדָּה וְיִבְרְכוּ יְהוָה וְלֵאמֹר הַמִּשְׁתַּחֲוֵי* en soos in die LXX, *τὸ δὲ καταλειφθὲν ἀπ’ αὐτῆς ἔδεται Ααρων καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ, ἄζυμα βρωθήσεται ἐν τόπῳ ἁγίῳ, ἐν ἀλλῇ τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου ἔδονται αὐτήν.*

⁹¹⁰ Daar moet na my mening egter ook die moontlikheid oopgelaat word dat hierdie “onderbreking” van Paulus dalk juis 'n beplande “onderbreking” van die lyn van argumentasie is, juis ter wille daarvan om die punt wat hy wil oorbring net nog sterker te beklemtoon!

⁹¹¹ Sonder om dit weer in detail uit te spel, sluit Paulus uiteraard ook hier weer 'n keer soos by vv3-7 (*vgl.* bl. 392) sowel as in die bespreking van vv8-12a (*vgl.* bl. 394-395) aan by die ter sake *κοινωνία*-dinamiese beginsel van KTR 42 (*vgl.* bl. 8 van die inlasblad) waarvolgens van

Na hierdie “onderbreking” (vv13-14) keer Paulus in 9:15 terug om dieselfde verrassende stelling te beklemtoon as wat hy in v12b-c gemaak het, naamlik dat hy nie van hierdie reg tot lewensonderhoud/versorging gebruik gemaak het nie (v15a, *Ἐγὼ δὲ οὐ κέχρημαι οὐδενὶ τούτων*)⁹¹⁴ en ook nie nou skryf met die

deelgenote vereis is om, na ontvangs van veral die geestelike versorging deur die leiers, weer aan hulle iets (materieel en/of emosioneel) terug te gee. Vgl. ook Harvey (1982:209-221).

⁹¹² Veral twee passasies sou as moontlikhede aangevoer kon word, wat Paulus miskien in gedagte kon hê – Mt 10:10b, ...*ἄξιός γάρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ*, asook Lk 10:7b, ...*ἄξιός γάρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ* (Fjärstedt 1974:65-77; vgl. ook Allison 1982:12-13 en Tuckett 1984:376-381). Vir 'n breëre bespreking van Paulus se gebruik van Jesus-woorde en die verhouding tussen Jesus en Paulus, kan gekyk word na die werke van Furnish (1989:17-50; 1993); Wenham (1995); (1994:155-178); Thompson (1991:37-76); Sanders en Davies (1989:323-330); Neiryneck (1986:306-320); Allison (1982:1-32). Gewoonlik word veral vier Pauliniese tekste, waarvan 1 Kor 9:14 uiteraard een is, uitgesonder as voorbeelde van waar Paulus bewustelik en eksplisiet van die Jesus-tradisie sou gebruik maak (Horrell 1997:588): 1 Ts 4:15-17, *Τοῦτο γὰρ ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου, ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας· ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ, καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ καὶ οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον, ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς ἀρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα· καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα; 1 Kor 7:10-11, *Τοῖς δὲ γεγαμηκόσιν παραγγέλλω, οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ὁ κύριος, γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι,· ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῆ, μενέτω ἄγαμος ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγῆτω,· καὶ ἄνδρα γυναῖκα μὴ ἀφιέναι* en 1 Kor 11:23-25, *Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδοτο ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· τοῦτο μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνήσαι λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὡσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.**

⁹¹³ Vgl. veral ook Horrell (1997:587-603).

⁹¹⁴ Vgl. veral Dungan (1971:20-40); Theissen (1982:43-44); Bruce (1974:73).

bedoeling om hiervan gebruik te maak nie (v15b, *Οὐκ ἔγραψα δὲ ταῦτα, ἵνα οὕτως γένηται ἐν ἐμοί· καλὸν*).⁹¹⁵ Behalwe dat hy dit wat hy reeds in v12 net in ander woorde gesê het, hier herhaal, beklemtoon Paulus dit nog meer deur die gebruik van die emfatiëse persoonlike voornaamwoord, *ἐγώ*, asook die terugkeer na die gebruik van die eerste persoon enkelvoud, teenoor die eerste persoon meervoudsterme in vv4-12 (vgl. die voorkomste van *ἡμεῖς* en sy vervoegings).⁹¹⁶ Deur hierdie absolute individualistiese uitspraak beklemtoon Paulus soveel te meer sy vrywillige kwytstelling van regte waarop hy eintlik sou kon staan (soos hy in die hele voorafgaande gedeelte, vv1-14, probeer motiveer het). Hierdie sterk bevestiging van Paulus loop dan ook in v15c op tot 'n emosioneel-belaaide uitspraak: *γάρ μοι μᾶλλον ἀποθανεῖν ἢ...* “voordat ek sou aanspraak maak op my reg tot lewensonderhoud”, sou mens kon byvoeg.⁹¹⁷

Vervolgens verdien Paulus se uitspraak in 9:15d, *τὸ καύχημα μου οὐδεὶς κενώσσει*, 'n opmerking. Indien Paulus se gebruik van *τὸ καύχημα μου* nie reg geïnterpreteer word nie, mag dit lyk asof hy sy regte op lewensonderhoud prysgee in ruil vir die verkryging van menslike eer. Daarom is Thiselton (2000:694) korrek as hy daarop wys dat Paulus se breëre tema van “roem in die Here”, nie uit die oog verloor moet word nie, soos byvoorbeeld gevind word in hoofstuk 1:18-31,⁹¹⁸ waar hy baie moeite doen om te bevestig dat menslike roem nie opweeg

⁹¹⁵ Vgl. ook Fotopoulos (2003:225).

⁹¹⁶ Vgl. Thiselton (2000:693).

⁹¹⁷ Vgl. Thiselton (2000:694).

⁹¹⁸ Vgl. ook o.a. 1 Kor 4:7, *τίς γάρ σε διακρίνει; τί δὲ ἔχεις ὃ οὐκ ἔλαβες; εἰ δὲ καὶ ἔλαβες, τί καυχᾶσαι ὡς μὴ λαβών;*, en 5:6, *Οὐ καλὸν τὸ καύχημα ὑμῶν. οὐκ οἴδατε ὅτι μικρὰ ζύμη ὄλον τὸ φύραμα ζυμοῖ;*

teen roem in die Here nie (vgl. veral bv. die kontras tussen vv29, ὅπως μὴ καυχῆσθαι πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ en 31b, ὁ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω). Dit is dus beslis nie “menslike roem” waarvan Paulus nie ontnem wil word nie, maar van sy “roem in die Here”!⁹¹⁹

Voorts gebruik Paulus nou verse 16-18 van hoofstuk 9 om te verduidelik hoe hierdie “roem” in die Here werk. In die eerste plek noem Paulus dit wat nie vir hom 'n rede gee om in te roem nie, naamlik juis om die Evangelie te verkondig: ἐὰν γὰρ εὐαγγελίζωμαι, οὐκ ἔστιν μοι καύχημα (v16a). Paulus is van hierdie mening, aangesien hy bevestig dat hy hierdie taak nie uit eie keuse verrig nie (εἰ δὲ ἄκων, v17b),⁹²⁰ maar dat hy dit uitvoer omdat dit aan hom toevertrou is (οἰκονομίαν πεπίστευμαι, v17c).⁹²¹ Dit is 'n goddelike noodsaaklikheid⁹²² wat

⁹¹⁹ Vgl. ook Clarke (1993:95-99) en Malherbe (1995:242-251).

⁹²⁰ Vgl. verder Cheung (1999:142).

⁹²¹ Met “dit wat aan Paulus toevertrou is” kan beslis nie bloot prediking bedoel word nie – Paulus beskou baie beslis sy hele lewe as een wat deur Christus as’t ware “oorrompel” is, soos veral blyk uit bv. die gebruik van καταλαμβάνω in Fil 3:12b, καὶ κατελήμφθην ὑπὸ Χριστοῦ [Ἰησοῦ]. Vgl. ook Gl 1:15-16a, Ὅτε δὲ εὐδόκησεν [ὁ θεός] ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, wat interessant genoeg, duidelike raakvlakke het met Jeremia se roeping, wat ook sý hele lewe in beslag geneem het – vgl. Jer 1:4-10 – let veral op v5, הַיְהוָה אֵלֹהֵינוּ יָרָא אֶת־אֲבֹתֵינוּ וְיָרָא אֶת־אֲנָחְנוּ וְיָרָא אֶת־אֲנָחְנוּ וְיָרָא אֶת־אֲנָחְנוּ וְיָרָא אֶת־אֲנָחְנוּ. Dat Paulus dus “met dit wat aan hom toevertrou is” eerder bedoel dat dit 'n taak is wat sy hele lewe/bestaan in beslag neem behoort nie twyfel oor te bestaan nie (Thiselton 2000:695-696). Hiermee word dus by implikasie ook gesê dat die taak wat aan Paulus toevertrou is en waarmee hy hom besig hou beter omskryf sou kon word met “die bediening van die Evangelie in al sy fasette” – 'n opdrag wat hom inderdaad volledig in beslag sou neem (sou “oorrompel”). Vgl. veral ook Munck (:20-30) en Sandnes (:123-129).

hom opgelê⁹²³ is (*ἀνάγκη γάρ μοι ἐπίκειται*, v16b) en siende dat dit so 'n geweldige belangrike opdrag is wat hy uitvoer sou dit tragiese gevolge hê indien hy om die een of ander rede sou besluit om dit nie te doen nie (*οὐαὶ γάρ μοί ἐστιν ἐὰν μὴ εὐαγγελίσωμαι*, v16c)!⁹²⁴ Dit blyk vir Paulus baie belangrik te wees om vas te hou aan die beginsel van, dit wat hy vrylik ontvang het (verlossende genade in Christus en die gepaardgaande Evangelieboodskap), moet hy weer vrylik teruggee – hy het eintlik geen keuse om dit so te doen nie.⁹²⁵ Hy sou dus nie kon sê dat hy iets teruggee deur bv. sy “tyd” wat hy opoffer, sodat hy derhalwe daarop in die Here kan “roem” nie.

► ***Raakvlakke met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk in 9:12-17 (vgl. ook die “sleutel” vir 9:1-18 soos bespreek op bl. 386-388):***

Ook agter hierdie prominente klem wat Paulus aan die tema van “roem in die Here” verleen, kan die raakvlakke met die κοινωνία-dinamiek onteenseglik bespeur word. Wanneer Paulus dit so sterk beklemtoon dat hy vrylik behoort te reageer op die verlossende genade in Christus en die gepaardgaande

⁹²² Wolff (1996:200) bevestig dat *ἀνάγκη* hier op 'n noodsaaklike taak dui wat uitgevoer moet word, maar dat dit ook 'n taak is soos en deur die wil van God bepaal. *Vgl.* ook Danker (2000:52) se Greek-English Lexicon of the New Testament.

⁹²³ *Vgl.* Robertson en Plummer (1914:189).

⁹²⁴ *Vgl.* Thiselton (2000:695-696).

⁹²⁵ Binne die sosio-historiese beginsel van wederkerige dank-optrede maak dit uiteraard ook heeltemal sin. Wat ontvang is moet op gereageer word en Paulus kan dus nie daarop aanspraak maak dat hy nou eintlik “iets meer” as maar bloot die normale, wat in elk geval moet gebeur, mee besig is nie. *Vgl.* veral bl. 114-116 vir 'n meer volledige bespreking van hierdie sosio-historiese beginsel en hoe dit gefunksioneer het.

Evangelieboodskap, wat hy sonder verdienste ontvang het, toon dit duidelike ooreenkomste met die *κοινωνία*-beginsels wat met die aard van dit waarin gedeel word te make het. Hiervolgens vra dit waarin Paulus van sy Here se kant af deel in gekry het weer 'n sekere dinamika van sy kant af.⁹²⁶ Die verlossende genade en Evangelieboodskap in Christus “vra” dus as't ware van hom die ontvanger (Paulus) om wederkerig weer iets te deel.⁹²⁷ Dit is dus nie iets opsioneel wat Paulus sou kon oorweeg om te doen al dan nie – as deelgenoot in 'n goddelike deelgenootskap staan hy onder die verpligting om te reageer op die genadedaad waarin hy deel. 'n *Κοινωνία*-beginsel wat dus weer eens uitstekend aansluit by die voorafgaande uitleg van v17b-c, *εἰ δὲ ἄκων, οἰκονομίαν πεπίστευμαι*.

Belangrik egter, om hiermee saam ook erkenning aan 'n ander *κοινωνία*-beginsel te gee wat hier figureer, naamlik dat hierdie wederkerige aksie van die deelgenoot (Paulus in hierdie geval) altyd Christus-gerig moet wees.⁹²⁸ Dit moet derhalwe ten doel hê: die bevordering en verkondiging van die persoon en werk van Christus. Duidelik speel ook hierdie *κοινωνία*-dinamiek in die agtergrond 'n rol, veral wanneer die skerp kontras wat Paulus plaas op “roem in die Here” versus “menslike roem” in ag geneem word, soos hierbo bespreek.⁹²⁹ Hierdeur het Paulus dit tog duidelik gestel dat die vrylike genadedaad soos ontvang in Christus nie alleen 'n vrylike wederkerige aksie vereis nie, maar

⁹²⁶ Vgl. KTR 22 op bl. 4 van die inlasblad.

⁹²⁷ Vgl. hier verder die volledige bespreking van die sosio-historiese beginsel van wederkerigheid op bl. 114-116.

⁹²⁸ Vgl. KTR 25 op bl. 5 van die inlasblad.

⁹²⁹ Vgl. veral v15d, *τὸ καύχημα μου οὐδεὶς κενώσει*, se bespreking op bl. 400-401.

ook 'n daad moet wees wat alle eer na hierdie Deelgenoot reflekteer en dat die “roem” derhalwe by laasgenoemde lê.

➤ *Voorgestelde oplossing soos in 9:18, τίς οὖν μου ἐστὶν ὁ μισθός; ἵνα εὐαγγελιζόμενος ἀδάπανον θήσω τὸ εὐαγγέλιον εἰς τὸ μὴ καταχρησασθαι τῇ ἐξουσίᾳ μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ:*

Nadat Paulus dus duidelik gemaak het wat dit is waarin hy nie kan roem nie (sy normale, alles-omvattende bediening van die Evangelieboodskap), asook die rede hiervoor (hy het dit vrylik ontvang en is derhalwe onder “vrywillige verpligting” om dit ook weer vrylik terug te gee),⁹³⁰ is hy nou gereed om in v18 te sê waarin hy dan wel sy “loon” kan vind: τίς οὖν μου ἐστὶν ὁ μισθός; ἵνα εὐαγγελιζόμενος ἀδάπανον θήσω τὸ εὐαγγέλιον εἰς τὸ μὴ καταχρησασθαι τῇ ἐξουσίᾳ μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ. Paulus se redenasie sou hiervolgens as volg verduidelik kon word: deurdat hy wel besig is met die bediening van die Evangelieboodskap, soos hy moet, verdien hy ook die reg op lewensonderhoud, op “loon”, wat daaraan verbonde is (soos selfs deur die wet⁹³¹ en die Here self⁹³² bepaal). Hy sou dus op hierdie reg tot “loon” kon aanspraak maak.⁹³³ Tog doen Paulus dit nie – hy kies vrylik om van hierdie loon afstand te doen deur homself kosteloos met die bediening van die Evangelieboodskap besig te hou. Vir Paulus bring dit dus “roem in die Here” mee en vind hy sy loon in hierdie vrylike diens aan die Here. Om hierdie rede hoef hy derhalwe ook enersyds nie aardse “loon”

⁹³⁰ Vgl. Malherbe (1995:249-251).

⁹³¹ Vgl. bl. 393-394.

⁹³² Vgl. die bespreking op bl. 398.

⁹³³ Vgl. die bespreking hierbo op bl. 394-396.

te aanvaar nie en andersyds hoef hy ook nie op die gelowiges (wat ook sy broers is vir wie Christus gesterf het) ekstra druk te plaas om vir hom te sorg nie! Hy loop verder nog ook nie die risiko om aan sommiges dalk die hef in die hand te gee om weer van hulle kant af sekere druk in hulle guns en dus nie tot bevordering van die Evangelie nie, op hom uit te oefen nie.

► ***Raakvlakke met die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk in 9:18 (vgl. ook die “sleutel” vir 9:1-18 soos bespreek op bl. 386-388):***

Ook in hierdie faset van Paulus se oplossing is die raakvlakke met die *κοινωνία*-dinamiek duidelik te bespeur en dan meer spesifiek met dié *κοινωνία*-beginsels wat te make het met leiers se verwagte optrede onder deelgenote binne die *κοινωνία*-ruimte. Deurdat Paulus sy reg op lewensonderhoud, op aardse “loon” dus, uit vrye wil prysgee en sy “loon” eerder as “hemelse” loon, naamlik “roem in die Here” beskou, illustreer hy eintlik pragtig, met sy eie voorbeeld, dié *κοινωνία*-beginsel wat van leiers verwag om die *κοινωνία*-dinamiek binne die *κοινωνία*-ruimte Christus-gerig te hou.⁹³⁴

Voorts ag Paulus hierdie Christus-gerigte *κοινωνία*-ruimte nie alleen kosbaar nie, maar beskerm hy dit ook.⁹³⁵ Dit doen hy deur deeglik rekening te hou met die toepassing van 'n ander *κοινωνία*-beginsel, naamlik dat deelgenote eintlik verplig is om op grond van 'n dinamiese verhouding van wedersydse betrokkenheid by hul leiers, altyd gereed moet wees om weer iets aan laasgenoemde terug te gee.⁹³⁶ Met die vrywillige opoffering van sy reg op loon

⁹³⁴ Vgl. KTR 43 op bl. 9 van die inlasblad.

⁹³⁵ Vgl. weer eens KTR 43 op bl. 9 van die inlasblad.

⁹³⁶ Vgl. KTR 42 op bl. 8 van die inlasblad.

neem Paulus derhalwe juis hierdie druk van die deelgenote af om die rol, wat hy as leier binne die *κοινωνία*-ruimte vervul, te eer en hom daarom as sodanig te versorg.⁹³⁷ So verhoed hy dat die (uiteeraard legitieme) uitvoering van hierdie *κοινωνία*-beginsel nie 'n ander, belangriker een, naamlik om die *κοινωνία*-ruimte te beskerm en Christus-gerig te hou,⁹³⁸ laat skade lei nie. Dit sou tog duidelik potensieel enersyds die deelgenote se aandag op Paulus self kon vestig, terwyl dit uiteraard eerder Christus-gerig moet bly. Andersyds sou hierdie versorging van hul leier ook sommiges in die versoeking kon bring om op hulle beurt nou vir Paulus onder wederkerige druk te plaas om weer aan sekere van hulle verwagtinge te voldoen⁹³⁹ en dan word hiermee spesifiek bedoel diesulke eise wat hul eie persoonlike saak sou sterk en nie noodwendig die eer van die Here sou dien nie!⁹⁴⁰

Vir die “sterk” gelowiges behoort Paulus se raad al duideliker te word: met sy eie lewe stel hy die voorbeeld dat alles oor jou diens aan die Here gaan – in

⁹³⁷ Vgl. KTR 41 op bl. 8 van die inlasblad.

⁹³⁸ Vgl. KTR 43 op bl. 9 van die inlasblad.

⁹³⁹ Hier word onmiddellik weer gedink aan *κοινωνία*-beginsels soos vervat is in die KTR 22 (bl. 4 van die inlasblad) en KTR 33 (bl. 6 van die inlasblad), waar dit in kort daarvoor gaan dat deelgenote, ook in ooreenstemming met die sosio-historiese beginsel van wederkerigheid (vgl. veral bl. 114-116), onder die verpligting staan om in 'n dinamiese verhouding van wedersydse betrokkenheid tot mekaar te staan en veral so omrede die aard van dit waarin gedeel word altyd weer 'n sekere dinamika van die ander deelgenoot “vra”.

⁹⁴⁰ Vgl. veral die eksegetiese bespreking hierbo m.b.t. 9:18, *τίς οὖν μου ἐστὶν ὁ μισθός; ἵνα εὐαγγελιζόμενος ἀδάπανον θήσω τὸ εὐαγγέλιον εἰς τὸ μὴ καταχρησασθαι τῇ ἐξουσίᾳ μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*, op bl. 404ev.

Hom vind jy jou roem en in die vrylike diens aan Hom lê jou loon opgesluit (wat in elk geval baie meer werd is as wat jy in mense sou kon vind – roem en/of loon gewys!). Die “regte” waarop jy op aarde sou kon aanspraak maak het slegs waarde as dit die Here en in 'n breëre sin die Evangelieboodskap dien; indien hierdie “regte” van ons, onself en ons eie belange dien, soms selfs ten koste van ander (soos in die geval waar “swak” gelowiges in die slag bly met die eet van afgodsoffervleis), verloor dit in hierdie geval hulle waarde en moet dan eerder as sulks (waardeloos) laat vaar word, sodat die Here by implikasie weer geëer kan word. Dus, met sy eie lewe as voorbeeld is dít die raad wat Paulus graag vir die gelowiges (“sterk” en “swak”) van die Korinte gemeente wou gee.

Vanuit die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk beskou: jou deelgenootskap met mekaar en jou Ander Deelgenoot,⁹⁴¹ is nie 'n kortstondige verhouding nie, maar 'n voortdurende, langtermynverbintenis,⁹⁴² wat jou hele wese in beslag neem⁹⁴³ en derhalwe jou hele leefstyl bepaal as een wat binne die *κοινωνία*-ruimte funksioneer,⁹⁴⁴ van waaruit nie jou eie persoonlike belange nie, maar wel die persoon en werk van Christus gedien en bevorder moet word!⁹⁴⁵

⁹⁴¹ Vgl. KTR 06 op bl. 1 van die inlasblad.

⁹⁴² Vgl. KTR 35 op bl. 7 van die inlasblad.

⁹⁴³ Vgl. KTR 27 op bl. 5 van die inlasblad.

⁹⁴⁴ Vgl. KTR 26 op bl. 5 van die inlasblad.

⁹⁴⁵ Vgl. KTR 25 op bl. 5 van die inlasblad.

❖ *Slotsom:*

Ook wat hierdie faset van Paulus se oplossing tot die ter sake probleem in die Korinte gemeente betref, is daar agter feitlik elke stukkie raad/vermaning van Paulus duidelik aangetoon hoe talle raakvlakke met die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk te bespeur is!

D.2.4 Oplossing soos in 1 Kor 9:19-23 en raakvlakke met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk

- *Voorgestelde oplossing soos in 9:19-21, ¹⁹ Ἐλεύθερος γὰρ ὢν ἐκ πάντων πᾶσιν ἑμαυτὸν ἐδούλωσα, ἵνα τοὺς πλείονας κερδήσω· ²⁰ καὶ ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος, ἵνα Ἰουδαίους κερδήσω· τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον, μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον κερδήσω· ²¹ τοῖς ἀνόμοις ὡς ἄνομος, μὴ ὢν ἄνομος θεοῦ ἀλλ' ἐννομος Χριστοῦ, ἵνα κερδάνω τοὺς ἀνόμους:*

Vervolgens sit Paulus sy raad voort – nou met 'n paar voorbeelde uit 'n ander faset van sy lewe, soos ingelei met v19, Ἐλεύθερος γὰρ ὢν ἐκ πάντων πᾶσιν ἑμαυτὸν ἐδούλωσα, ἵνα τοὺς πλείονας κερδήσω. Terwyl 9:1-18 grootliks gefokus het op Paulus se strategie en persoonlike voorbeeld met betrekking tot jou “regte” en die korrekte hantering daarvan, gebruik hy nou in vv19-23 weer eens homself om te fokus op solidariteit tot “die ander” teenoor klem op outonomieit en selfvergelding (Thiselton 2000:698-699).⁹⁴⁶

⁹⁴⁶ Vgl. verder Smit (1997c:487-489).

Om sommer met die intrapslag al die intensiteit van hierdie solidariteit met “die ander” te beklemtoon, moet die emfatiese posisie van *ἐλεύθερος* as heel eerste woord in v19 nie misgekyk word nie. Enersyds bevestig Paulus dus met die nodige klem dat hy “vry” is deur van niemand vir lewensonderhoud afhanklik te wees nie (*Ἐλεύθερος γὰρ ὢν ἐκ πάντων*). Andersyds voeg hy egter, sommer so in dieselfde asem, by dat hy homself (vrywillig) vir almal in slawerny⁹⁴⁷ plaas (*πᾶσιν ἑμαυτὸν ἐδούλωσα*) met die doel (*ἵνα*) om al meer mense (vir die Evangelie van Christus) te wen (*τοὺς πλείονας κερδήσω*).⁹⁴⁸ Met 'n paar toepaslike voorbeelde verduidelik Paulus nou in vv20-22 op watter wyse hy homself tot “ander” “verslaaf” het⁹⁴⁹ en dan sê hy ook sommer by implikasie *wie* hierdie “ander” is wat hier ter sprake is.⁹⁵⁰

In die eerste plek (v20a) het Paulus vir die Jode soos 'n Jood geword (*καὶ ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος*), hom m.a.w. aan hulle “verslaaf” ten einde hulle (vir Christus) te wen (*ἵνα Ἰουδαίους κερδήσω*). Hiermee bedoel

⁹⁴⁷ *Vgl.* hier veral Martin (1990:123) se bespreking van die metafoor van slawerny, soos gebruik deur Paulus.

⁹⁴⁸ *Vgl.* Malherbe (1995:252); Thiselton (2000:700-701).

⁹⁴⁹ *Vgl.* veral Schrage (1995:340) wat daarop wys dat hierdie voorbeelde met *πᾶσιν ἑμαυτὸν ἐδούλωσα* in v19 in parallel staan.

⁹⁵⁰ *Vgl.* ook Fotopoulos (2003:226); Sanders (1997:67-83).

Paulus dat hy, wanneer hy onder Jode was,⁹⁵¹ sommige van hulle gewoontes saam met hulle sou hou,⁹⁵² om hulle guns vir die Evangelie te wen.⁹⁵³

In die tweede plek gaan Paulus 'n stappie verder deur sy solidariteit met die *Ἰουδαῖος* uit te brei om ook proseliete en Godvresendes in te sluit, wanneer hy in v20b sê: *τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον, μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον κερδήσω.*⁹⁵⁴

Wanneer Paulus in die derde plek in v21 verwys na sy solidariteit met diegene wat “buite/sonder die wet” is (*τοῖς ἀνόμοις ὡς ἄνομος, μὴ ὢν ἄνομος θεοῦ ἀλλ’ ἔννομος Χριστοῦ, ἵνα κερδάνω τοὺς ἀνόμους*), is dit belangrik om daarop te let dat Paulus nie met *τοῖς ἀνόμοις ὡς ἄνομος* verwys na dié kategorie “wetlose” mense soos wat Jesus gekruisig het,⁹⁵⁵ of na diegene wat die ene

⁹⁵¹ Die fokus is hier beslis nie net op Joodse Christene nie, maar juis eerder op Jode (Judaïste) wat nog potensieel vir die Evangelie gewen kan word, soos uit die gebruik van *κερδαίνω* afgelei kan word (Thiselton 2000:702).

⁹⁵² Vgl. hier die volgende twee voorbeelde uit Handelingte – 16:3, *τοῦτον ἠθέλησεν ὁ Παῦλος σὺν αὐτῷ ἐξελεῖν, καὶ λαβὼν περιέτεμεν αὐτὸν διὰ τοὺς Ἰουδαίους τοὺς ὄντας ἐν τοῖς τόποις ἐκείνοις· ἤδεισαν γὰρ ἅπαντες ὅτι Ἕλληνας ὁ πατὴρ αὐτοῦ ὑπῆρχεν;* 21:26, *Τότε ὁ Παῦλος παραλαβὼν τοὺς ἄνδρας τῆ ἐχομένη ἡμέρα σὺν αὐτοῖς ἀγισθεῖς, εἰσήει εἰς τὸ ἱερὸν διαγγέλλων τὴν ἐκπλήρωσιν τῶν ἡμερῶν τοῦ ἀγισμοῦ ἕως οὗ προσημέχθη ὑπὲρ ἐνὸς ἐκάστου αὐτῶν ἢ προσφορά.*

⁹⁵³ Vgl. Thiselton (2000:702).

⁹⁵⁴ Vgl. Blomberg (1994:184); Thiselton (2000:702).

⁹⁵⁵ Vgl. Hd 2:23, *τοῦτον τῇ ὀρισμένη βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ ἔκδοτον διὰ χειρὸς ἀνόμων προσπήξαντες ἀνείλατε.*

ongeregtigheid is soos wat Paulus in 2 Tessalonisense⁹⁵⁶ na verwys nie.⁹⁵⁷ Veel eerder lei die huidige konteks van v21 ons om hieronder diesulkes te verstaan wat buite die geopenbaarde wet van die Ou Testament en die Judaïsme leef – uiteraard dus (soos die konteks ons lei) in kontras tot hulle, naamlik die *Ἰουδαῖος*, wat wél onder die wet leef (v20).⁹⁵⁸

⁹⁵⁶ Vgl. 2 Ts 2:7-8, *τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας· μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται. καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἀνομος, ὃν ὁ κύριος [Ἰησοῦς] ἀνελεῖ πῶ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ καταργήσει τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ.*

⁹⁵⁷ Vgl. ook Thiselton (2000:703).

⁹⁵⁸ Hoewel dit vir die doel van hierdie ondersoek voldoende is om enersyds te identifiseer dat Paulus moeite doen om solidêr met alle mense te wees ten einde hulle vir Christus te wen en andersyds ook die kategorieë van groepe mense wat Paulus as voorbeelde gebruik duidelik te identifiseer, is dit tog nodig om dalk net 'n kort verduidelikende opmerking oor Paulus se posisie ten opsigte van die wet te maak, aangesien dit wel sal bydra tot 'n beter begrip van presies wat Paulus bedoel met sy solidariteit ten opsigte van diegene “onder die wet” en hulle “sonder/buite die wet”. Dit klink tog inderdaad bykans verwarrend wanneer Paulus in v21a noem dat hy soos een sonder die wet word (om dié groep mense vir Christus te wen), maar onmiddellik daarna byvoeg dat hy tog ook eintlik nié sonder die wet van God is nie (*τοῖς ἀνόμοις ὡς ἄνομος, μὴ ὢν ἄνομος θεοῦ*)! Dit is veral Dodd (1953a:96-110) wat vroeg reeds help om dié dilemma sinvol te hanteer wanneer hy die belangrikheid van *ἀλλ' ἔννομος Χριστοῦ* (v21b), direk na die vorige sinsnede, uitlig. Hiervolgens bedoel Paulus dus dat hy wel vry is van die Torah (sonder die wet), maar tog steeds lojaal is daaraan, veral soos verteenwoordig en geherinterpreteer deur die “wet van Christus”, met laasgenoemde beslis nie as verwysend na 'n sekere stel reëls nie, maar eerder die breëre “sambreel” van die Evangelieboodskap (vgl. ook Schrage 1995:345; Heinrici 1880:285). Dit sou ook in ooreestemming wees met die makro-konteks waar Christus se voorbeeld in 11:1 die paradigma vir Christene (en uiteraard ook Paulus) se optrede voorsien - *μιμηταί μου γίνεσθε καθὼς καὶ Χριστοῦ* (Bruce 1971:88). (Dit strook ook met bv. 9:14, *οὕτως καὶ ὁ κύριος διέταξεν τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν*, steeds in dieselfde makro-eenheid, 8:1-11:1 – vgl. bl. 398).

☞ **“Sleutel” tot ontsluiting van κοινωνία-elemente in 9:19-23 vanuit die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk:**

Voordat die raakvlakke met die κοινωνία-dinamiek ook in hierdie fase van Paulus se voorgestelde oplossing uitgewys word, is dit weer eens nodig om daarop te let dat Paulus steeds voortgaan om vanuit 'n Christus-gesentreerde denkraamwerk te redeneer. So het dit dan nou reeds uit die afgelope bespreking van vv19-21 geblyk dat Paulus se optrede teenoor elke potensiële groepering telkens vanuit 'n Christus-gedrewe doelwit geskied. Hy stel homself naamlik aan elke verskillende groepering diensbaar, sodat hy in elke geval soveel moontlik vir Christus en sy saak kan wen. So stel hy dit inleidend in v19, Ἐλεύθερος γὰρ ὢν ἐκ πάντων πᾶσιν ἑμαυτὸν ἐδούλωσα, ἵνα τοὺς πλείονας κερδήσω. Daarna weerklink hierdie refrein om andere te “wen” telkens in die opeenvolgende vv20-21, asook in v22b (wat later bespreek sal word⁹⁵⁹) – vgl. bv. v20b, ...ἵνα Ἰουδαίους κερδήσω; v20d, ...ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον κερδήσω; v21b, ...ἵνα κερδάνω τοὺς ἀνόμους en v22b, ...ἵνα τοὺς ἀσθενεῖς κερδήσω. Voorts som Paulus sy reeks voorbeelde in v22c met dieselfde Christus-gedrewe stelling af, τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα, ἵνα πάντως τινὰς σώσω. Verder, boonop klink hy hierdie faset van sy oplossing om deur wéér 'n slag te onderstreep dat al bogenoemde optrede slegs een enkele Christus-gerigte doelwit het: πάντα δὲ ποιῶ διὰ τὸ εὐαγγέλιον, ἵνα συγκοινωνὸς αὐτοῦ γένωμαι (v23)!

Ook met betrekking tot 9:19-23 is dit dus duidelik dat Paulus deelgenootskap met Christus in die kern van sy raad laat staan en sodoende weer eens as't ware die

⁹⁵⁹ 1 Kor 9:22, sowel as v23, waarna binnekort verwys sal word, word eers later, naamlik op bl. 414-417 in groter detail bespreek. Ook hier is die doelwit nou eers om bloot die strekking van die argument bloot te lê, ten einde uit te wys dat Paulus 'n duidelike Christus-gerigte fokus gehad het.

“sleutel” gee om voort te gaan om verdere *κοινωνία*-elemente, soos blootgelê binne die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk, te ontsluit!

► ***Raakvlakke met die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk in 9:19-21 (vgl. ook die “sleutel” vir 9:19-23 soos pas hierbo bespreek):***

Dit is dan ook nie vreemd om in Paulus se sterk fokus op solidariteit tot die bogenoemde verskillende groeperinge van mense, teenoor klem op outonomieit en selfvergelding, duidelike raakvlakke met die *κοινωνία*-dinamiek te bespeur nie. Hier word sommer vanuit die staanspoor gedink aan dié *κοινωνία*-beginsel wat bepaal dat dit eintlik onmoontlik is vir deelgenote om binne die *κοινωνία*-ruimte bloot in 'n individuele verhouding met God te staan.⁹⁶⁰ Sodanige deelgenootskap impliseer altyd ook dinamiese verhoudings met ander deelgenote – en dan wel op 'n intense vlak⁹⁶¹ – inderdaad presies soos wat Paulus se beeld in hierdie faset van sy voorgestelde oplossing onderstreep, naamlik dat jy jouself as't ware vrywillig aan jou deelgenoot “verslaaf”!

'n Volgende *κοινωνία*-beginsel wat ewe sterk in die agtergrond figureer is dat leiers binne die *κοινωνία*-ruimte volledig met deelgenote onder hulle leiding moet identifiseer.⁹⁶² Anders gestel: leiers moet deelgenote op hulle vlak kan ontmoet – 'n *κοινωνία*-beginsel wat uiteraard pragtig geïllustreer word in Paulus se benadering tot die bogenoemde groeperinge, soos bv. dié van die

⁹⁶⁰ Vgl. KTR 28 op bl. 5 van die inlasblad.

⁹⁶¹ Vgl. KTR 04 op bl. 1 van die inlasblad.

⁹⁶² Vgl. KTR 40 op bl. 8 van die inlasblad.

Jode as hy sê: *καὶ ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος, ἵνα Ἰουδαίους κερδήσω* (v20a).

➤ ***Voorgestelde oplossing soos in 9:22a, ἐγενόμην τοῖς ἀσθενέσιν ἀσθενής, ἵνα τοὺς ἀσθενεῖς κερδήσω...:***

Die laaste groepering wat Paulus spesifiek uitsonder tot wie hy hom “verslaaf” word hier in 9:22a gevind.⁹⁶³ Weer eens is dit belangrik om ook hier raak te sien dat *τοῖς ἀσθενέσιν* nie in die eerste plek kan verwys na die “swak” gelowiges soos ter sprake met die eet van kos/vleis toegewy en/of geoffer aan afgode nie. Soos reeds hierbo aangetoon⁹⁶⁴ en ook hier bevestig met die gebruik van die werkwoord, *κερδαίνω*, is dit duidelik dat daar nie hier van “swak” *gelowiges* sprake is nie, maar wel van “swak” *ongelowiges*! Dit gaan met ander woorde hier in v22 eerder oor diegene wat kwesbaar is in sosio-politiese en ekonomiese terme; diegene wat in kontras staan tot hulle met sosiale status, mag, invloed en politieke status; diegene wat smag na identiteit, erkenning en aanvaarding (Yeo 1995:90).⁹⁶⁵

► ***Raakvlakke met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk in 9:22a (vgl. ook die “sleutel” vir 9:19-23 soos bespreek op bl. 412-413):***

Deurdat Paulus homself ook “verslaaf” aan die “swak ongelowiges” mét die spesifieke doel om hulle vir Christus te wen, word weer eens 'n kontakvlak met

⁹⁶³ Vgl. ook Chadwick (1954:261-275).

⁹⁶⁴ Vgl. bl. 410-411.

⁹⁶⁵ Vgl. verder Willis (1985b:92-96); Gardner (1994:45); Gooch (1987:244-254); Thiselton (2000:706).

die *κοινωνία*-dinamiek bevestig. In hierdie geval het ons veral te make met daardie *κοινωνία*-beginsel wat bepaal dat, hoewel 'n Christus-gesentreerde *κοινωνία*-dinamiek uitsluitlik tussen gelowige deelgenote bestaan, dit tog 'n openheid het teenoor ongelowiges.⁹⁶⁶ Verder bepaal die ter sake *κοινωνία*-beginsel dat, net soos wat Paulus teenoor die “swak ongelowiges” bedoel het,⁹⁶⁷ hierdie “openheid” ten doel moet hê om die ongelowiges binne dieselfde *κοινωνία*-ruimte in te trek⁹⁶⁸ – uiteraard via Christus, as die “Ingang” daartoe.⁹⁶⁹

➤ *Voorgestelde oplossing soos in 9:22b, ...τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα, ἵνα πάντως τινὰς σώσω:*

Paulus sluit sy reeks voorbeelde van groeperinge met wie hy solidêr is af in v22b met 'n oop stelling: *τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα, ἵνα πάντως τινὰς σώσω*. Uiteraard moet daar nie in *τοῖς πᾶσιν* allerlei verregaande moontlikhede ingelees word nie, soos byvoorbeeld dat Paulus oormatig sou begin drink ten einde 'n dronkaard te probeer red nie. Ook hierdie laaste stelling van Paulus moet binne die konteks van vv19-23 verstaan word, waaruit dit o.a. duidelik geblyk het dat Paulus nooit in enige van die gevalle buite die paradigma van die *ἔννομος Χριστοῦ* sou beweeg nie⁹⁷⁰ – enige solidêre poging om dus bv. die genoemde

⁹⁶⁶ Vgl. KTR 46 op bl. 9 van die inlasblad.

⁹⁶⁷ Vgl. ook die eksegetiese uitleg net hierna van veral v23, *πάντα δὲ ποιῶ διὰ τὸ εὐαγγέλιον, ἵνα συγκοινωνῶς αὐτοῦ γένομαι*.

⁹⁶⁸ Vgl. ook hier KTR 46 op bl. 9 van die inlasblad.

⁹⁶⁹ Vgl. verder KTR 08 op bl. 2 van die inlasblad.

⁹⁷⁰ Vgl. Schrage (1995:348); Thiselton (2000:706).

dronkaard te bereik sou nie tot optrede buite die grense wat die Evangelie daarstel lei nie.⁹⁷¹

► ***Raakvlakke met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk in 9:22b (vgl. ook die “sleutel” vir 9:19-23 soos bespreek op bl. 412-413):***

Ook hierdie eksegetiese uitleg van v22b, naamlik dat Paulus nie in sy solidariteit met sekere groeperinge van mense ooit sou bedoel dat hy buite die *ἔννομος Χριστου* sou tree nie, strook met die beginsels van die *κοινωνία*-dinamiek. Hiervolgens word kontak met nie-deelgenote (ongelowiges) buite die *κοινωνία*-ruimte nie verbied nie, maar dinamiese verhoudinge wat tot deelgenootskap in nie-Christus-gerigte aksies sou lei, word wel baie duidelik uitgesluit!⁹⁷² Sodanige kontak moet altyd bloot, soos ook reeds hierbo uitgestippel,⁹⁷³ ten doel hê om ongelowiges in die *κοινωνία*-ruimte in te trek.

► ***Voorgestelde oplossing soos in 9:23, πάντα δὲ ποιῶ διὰ τὸ εὐαγγέλιον, ἵνα συγκοινωνῶς αὐτοῦ γένωμαι:***

Dit is belangrik om deurentyd met Paulus se redenasie soos hier in 9:19-22 in gedagte te hou dat hy homself nie aan die Jode (of enige van die ander

⁹⁷¹ Vgl. veral ook verder Carson (:1986:6-45) se werk oor hierdie “grense” m.b.t. solidariteit met ongelowiges – soos hy dit veral op Gl 2:1-14 toespits.

⁹⁷² Vgl. KTR 45 op bl. 9 van die inlasblad.

⁹⁷³ Vgl. die bespreking hierbo van v22, *ἐγενόμην τοῖς ἀσθενέσιν ἀσθενής, ἵνα τοὺς ἀσθενεῖς κερδήσω· τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα, ἵνα πάντως τινὰς σώσω*, op bl. 414-415. Vgl. ook verder die bespreking van v23, *πάντα δὲ ποιῶ διὰ τὸ εὐαγγέλιον, ἵνα συγκοινωνῶς αὐτοῦ γένωμαι*, net hierna op bl. 416-417.

groeperinge soos “diegene sonder/buite die wet” of die “swakkes”) “verslaaf” het om sy eie voordeel te soek of guns vir persoonlike gewin in hulle oë te verwerf nie. Dit alles het Paulus deurgaans gedoen om maar net een doelwit te haal. Hierdie enkele doelwit omskryf hy dan nou ook hier in v23, hoewel vv24 en 25 later hierop uitbrei⁹⁷⁴ – dit sou so opgesom kon word: Paulus het telkens alles vir almal geword (v22b, *τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα*), sodat hy op hierdie wyse die saak van die Evangelie kon bevorder (v23a, *πάντα δὲ ποιῶ διὰ τὸ εὐαγγέλιον*),⁹⁷⁵ maar sodat hyself ook in hierdie grootse saak kan deel (v23b, *ἵνα συγκαινωνὸς αὐτοῦ γένωμαι*),⁹⁷⁶ met uiteraard die heerlike prys (v24b, *εἶς δὲ λαμβάνει τὸ βραβεῖον; οὕτως τρέχετε ἵνα καταλάβητε*) van 'n onverganklike kroon (v25b, *ἡμεῖς δὲ ἄφθαρτον*),⁹⁷⁷ wat Paulus baie graag juis vir “almal” vir wie hy “alles” geword het gun!⁹⁷⁸

► ***Raakvlakke met die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk in 9:23 (vgl. ook die “sleutel” vir 9:19-23 soos bespreek op bl. 412-413):***

⁹⁷⁴ Vgl. Fotopoulos (2003:226-227).

⁹⁷⁵ Fee (1987:431-432) wys daarop dat dit waarskynlik die totale passie in Paulus se hele lewe saamvat!

⁹⁷⁶ Sowel Fee (1987:432) as Collins (1999:356) en Schütz (1975:51-52) is ten regte van mening dat hierdie deelname van Paulus in die Evangelie, meer op 'n deel in die werksaamhede (soos die bevordering daarvan) as op deelname in die voordele van die Evangelie betrekking het, aangesien laasgenoemde op selfsug sou kon neerkom, wat tog teenstrydig sou wees met alles wat Paulus tot dusver in hierdie makro-eenheid van 8:1-11:1 probeer sê het!

⁹⁷⁷ Vgl. ook vorentoe bl. 419-423 vir die verdere bespreking van vv24-25.

⁹⁷⁸ Vgl. ook verder Thiselton (2000:707-708).

Die uiters prominente klem wat Paulus plaas op die doelwit wat hy najaag in sy solidariteit met verskillende groeperinge van mense, naamlik dat die saak van die Evangelie bevorder moet word en dat diesulkes aan wie hy homself “verslaaf” uiteindelik saam met hom in die onverganklike oorwinnaarskroon sal deel, toon inderdaad weer eens raakvlakke met die *κοινωνία*-dinamiek. In hierdie geval is dit veral die sentrale posisie wat Christus binne die *κοινωνία*-ruimte inneem wat uitgesonder sou kon word. In die eerste plek is dit uit Paulus se herhaling van sy Christus-gedrewe doelwit duidelik dat Christus sentraal staan in sy bediening, net soos wat die *κοινωνία*-dinamiek ook in Jesus 'n Christus-gesentreerde brandpunt ontvang.⁹⁷⁹ Verder, Paulus se gemaklike solidariteit met skynbaar enige ander groepering van mense ter wille van die Evangelie (*τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα, ἵνα πάντως τινὰς σώσω. πάντα δὲ ποιῶ διὰ τὸ εὐαγγέλιον*, vv22b-23a) strook ook met die *κοινωνία*-beginsel waarvolgens Jesus, as “Hoof” van die deelgenote, laasgenoemde help om aardse familiebande te herdefinieer en te oorskry tot 'n punt van intense dinamiese verhoudinge/deelgenootskap!⁹⁸⁰ In die laaste plek toon hierdie duidelik Christus-gedrewe doelwit van Paulus uiteraard ook 'n onomwonde ooreenkoms met die *κοινωνία*-beginsel wat meld dat alle moontlike aksies van deelgenote, soos bv. die verkondiging van die Evangelie aan ongelowiges, die bevordering en/of verkondiging van die persoon en werk van Christus ten doel moet hê en derhalwe insluit dat alle dade (en eintlik die hele bestaan) van deelgenote altyd Christus-gerig moet wees.⁹⁸¹

⁹⁷⁹ Vgl. KTR 10 op bl. 2 van die inlasblad.

⁹⁸⁰ Vgl. KTR 11 op bl. 2 van die inlasblad.

⁹⁸¹ Vgl. KTR 25 op bl. 5 van die inlasblad.

❖ *Slotsom:*

Ook in Paulus se aanbieding van sy oplossing soos in 9:19-23 het dit derhalwe onmiskenbaar geblyk dat daar tientalle raakvlakke met die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk bestaan!

D.2.5 Oplossing soos in 1 Kor 9:24-27 en raakvlakke met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk

- *Voorgestelde oplossing soos in 9:24-26, ²⁴Οὐκ οἶδατε ὅτι οἱ ἐν σταδίῳ τρέχοντες πάντες μὲν τρέχουσιν, εἷς δὲ λαμβάνει τὸ βραβεῖον; οὕτως τρέχετε ἵνα καταλάβητε. ²⁵πᾶς δὲ ὁ ἀγωνιζόμενος πάντα ἐγκρατεύεται, ἐκεῖνοι μὲν οὖν ἵνα φθαρτὸν στέφανον λάβωσιν, ἡμεῖς δὲ ἀφθαρτον. ²⁶ἐγὼ τοίνυν οὕτως τρέχω ὡς οὐκ ἀδήλως, οὕτως πυκτεύω ὡς οὐκ ἀέρα δέρων:*

Paulus se oplossing tot die probleem van die eet van kos/vleis toegewy en/of geoffer aan afgode is om die “sterk” gelowiges aan te moedig om die “swak” gelowiges in ag te neem, deur veral bv. hulle regte vrywillig op te gee wanneer dit op sake soos hierdie neerkom. Om hierdie voorstel van hom deeglik te motiveer voorsien Paulus drie verskillende kategorieë van voorbeelde. Die eerste hiervan vind ons in 1 Kor 9:1-23, waar Paulus enersyds voorbeelde uit sy eie lewe gebruik en andersyds ook gebruik maak van analogieë en aansprake op die Skrif, asook uitsprake uit Jesus se bediening.⁹⁸² Vervolgens motiveer Paulus sy voorstel aan die Korinte gelowiges verder deur in 9:24-27 van 'n beeld uit die Grieks-

⁹⁸² *Vgl.* die bespreking hiervan op bl. 382-419.

Romeinse wêreld, naamlik die Istmiese spele, gebruik te maak.⁹⁸³ In die derde plek sal Paulus in 10:1-13 uit 'n verdere kategorie van voorbeelde put om steeds meer steun aan sy voorstel te verleen wanneer hy die aandag vestig op skriftuurlike waarskuwings uit Israel se geskiedenis.⁹⁸⁴

Vir eers bepaal ons ons dus nou by 9:24-27. Dit sal net hierna aangetoon word dat die sentrale saak wat Paulus hier aanvoer as motivering om sy voorstel aan die Korinte gelowiges te bevorder beslis te make het met die noodsaaklikheid van *ἐγκράτεια*, selfbeheer onder gelowiges. Paulus het so pas in 9:19-23 uitgespel hoeveel opoffering nodig is om altyd in alle gevalle die Evangelie te laat veld wen.⁹⁸⁵ Nou gebruik hy in 9:24-27 twee beelde uit die sportwêreld om te beklemtoon dat “selfbeheer” nodig is om met hierdie opofferings vol te hou.⁹⁸⁶ Soos wat 'n atleet selfbeheer moet toepas, sodat niks sy aandag aftrek om die einddoel van die wedloop te haal nie, so moet die gelowige selfbeheersing toepas om te verhoed dat selfsug of aanspraak op regte, selfs ten koste van medegelowiges,⁹⁸⁷ veroorsaak dat hierdie mooi, hoë doelwit, naamlik die vooruitgang van die Evangelie, skade ly!

⁹⁸³ *Vgl.* veral Mitchell (1991:248-249).

⁹⁸⁴ *Vgl.* die bespreking hiervan later in hierdie ondersoek op bl. 431-450.

⁹⁸⁵ *Vgl.* die bespreking op bl. 408-419.

⁹⁸⁶ *Vgl.* ook Smit (1997c:489-491).

⁹⁸⁷ *Vgl.* die bespreking hierbo op bl. 368-377.

Die eerste beeld wat Paulus dan nou uit die sportwêreld gebruik vind ons in 9:24-26a, naamlik dié van 'n wedloop, waarskynlik uit die Istmiese spele.⁹⁸⁸ Meer spesifiek gaan dit hier oor 'n “voetresies” in 'n stadion,⁹⁸⁹ waarmee nie alleen Paulus nie, maar ook die Korinte gelowiges baie bekend mee moes wees.⁹⁹⁰ Dit word ook bevestig deur die retoriese vraag waarmee v24 begin, waaruit duidelik blyk dat Paulus gewoon die lesers “prikkel” met 'n stelling waarop hulle nie eintlik anders kan as om positief op te antwoord nie: *Οὐκ οἴδατε ὅτι οἱ ἐν σταδίῳ τρέχοντες πάντες μὲν τρέχουσιν, εἰς δὲ λαμβάνει τὸ βραβεῖον; οὕτως τρέχετε ἵνα καταλάβητε.* Voorts is 'n opmerking oor die sinsnede, *εἰς δὲ λαμβάνει τὸ βραβεῖον*, nodig wat die indruk sou kon wek dat Paulus hier 'n

⁹⁸⁸ Dit is veral Murphy-O'Connor (1983:14-17) wat 'n bondige, dog deeglike stuk werk op die agtergrond tot die Istmiese spele gedoen het. Hierin toon hy aan dat die Istmiese spele een van vier groot pan-hellenistiese feeste was en dat dit in orde van belangrikheid as volg gelys sou kon word: die Olimpiese spele eerste met die Istmiese spele in die tweede plek en daarna die spele van Delfi en Nemea. Die Istmiese spele was veral in Korinte 'n groot treffer, juis ook as gevolg van die feit dat dit as belangrike handelstad en sy goeie ligging, met die viering van die spele elke tweede jaar, enorme skares getrek het, wat uiteraard ook weer uiters positief was vir die stad se ekonomie. Aangesien dit egter nie in die skopus van hierdie ondersoek val om die betrokke beeld verder in detail te bespreek nie, word die leser na die volgende bronne vir verdere naslaanwerk verwys – veral die werke van Broneer blyk in die eerste plek die moeite werd te wees: *vgl.* Broneer (1962a:2-31; 1962b:259-263; 1971:169-187; 1976:39-62); *vgl.* ook verder Garrison (1993:209-217); Furnish (1988:14-27).

⁹⁸⁹ Hoewel Paulus hier waarskynlik fokus op die beeld van die “voetresies”, wys Thiselton (2000:710) tereg daarop dat daar ook allerlei ander sportsoorte in so 'n “stadion” plaasgevind het – juis dan ook die van “boks”, soos waarna Paulus as tweede beeld in 9:26 verwys.

⁹⁹⁰ Aangesien die Istmiese spele in die lente van 49 en 51nC gevier is, wys Murphy-O'Connor (1983:16-17) daarop dat daar ook 'n groot kans is dat Paulus nie alleen van die spele geweet het nie, maar dit waarskynlik ook self kon bygewoon het, veral gegewe die moontlikheid dat hy gedurende hierdie periode self ook in Korinte was!

teologie van eksklusivisme of eklektisme bekendstel. Thiselton (2000:709) is egter korrek as hy daarop wys dit belangrik is om te besef dat Paulus gewoon hierdie gedeelte van die beeld gebruik as motivering om sy saak te sterk:⁹⁹¹ soos die atleet met alle erns al sy kragte moet inspan en langs die pad homself ook sekere dinge sal moet ontsê ten einde daardie “een prys” te behaal,⁹⁹² net so moet die gelowiges, met presies dieselfde erns en opofferende aanslag, die nodige selfbeheersing toepas om hulle doelwit te haal, naamlik die bevordering van die Evangelie.⁹⁹³ Hierdie gedeelte van die beeld wat Paulus uitlig dien dus gewoon daartoe om 'n ander faset van sy kerngedagte (in hierdie gedeelte), naamlik die karakter wat die selfbeheersing moet hê, uit te lig: selfbeheersing moet met die uiterste erns, opoffering en toewyding uitgeleef word.⁹⁹⁴

In 9:25 versterk Paulus sy punt dat *ἐγκράτεια* nie alleen deur bv. atlete wat om 'n prys meeding beoefen moet word nie (v25a, *πᾶς δὲ ὁ ἀγωνιζόμενος πάντα ἐγκρατεύεται*), maar dat juis ook die gelowiges dit moet doen en eintlik soveel te meer so. Dit doen hy deur uit te wys dat diegene in die stadions al hierdie

⁹⁹¹ Gale (1964:109) wat 'n deeglike studie gemaak het oor Paulus se gebruik van analogieë bevestig dieselfde. *Vgl.* ook verder Straub (1937:89-91) oor dieselfde onderwerp, wanneer hy dit veral beklemtoon dat ons versigtig moet wees om die ‘Sachhälfte’ nie met die ‘Bildhälfte’ te verwar nie.

⁹⁹² Ook Pfitzner (1967:109) bevestig die uiters intense aard van die atleet se oefenprogram en Paulus se gebruik dan ook van hierdie inspannende faset van die beeld.

⁹⁹³ Hierdie redensielyn word verder bevestig wanneer die intensiteit opgesluit in *τρέχετε ἵνα καταλάβητε* in ag geneem word, waar *καταλαμβάνω* nie bloot op “wen” neerkom nie, maar eintlik meer dui op “dit wat met erns jou eie gemaak word” – *vgl.* Danker (2000:412-413) se Greek-English Lexicon of the New Testament.

⁹⁹⁴ *Vgl.* ook Fotopoulos (2003:226-227).

ontberinge deurmaak ter wille van 'n gewoon aardse beloning,⁹⁹⁵ terwyl hulle as gelowiges kan staatmaak op 'n onverganklike prys: *ἐκεῖνοι μὲν οὖν ἵνα φθαρτὸν στέφανον λάβωσιν, ἡμεῖς δὲ ἄφθαρτον* (v25b)! Dan kan hulle mos nie anders as om ook *ἐγκράτεια* te beoefen nie.⁹⁹⁶

Paulus betrek voorts, nadat hy vir oulaas by die beeld van die wedloop aansluit (9:26a, *ἐγὼ τοίνυν οὕτως τρέχω ὡς οὐκ ἀδήλως*), 'n tweede beeld uit die sportwêreld van boks (v26b, *οὕτως πυκτεύω ὡς οὐκ ἀέρα δέρω*)⁹⁹⁷ om sy saak verder te versterk (Thiselton 2000:714-715). Met beide beelde, so in dieselfde vers en in dieselfde styl, is dit duidelik dat dieselfde boodskap oorgedra wil word, naamlik dat sowel die “naeler” as die “bokser” doelgerig en vasberade moet bly in die beoefening van hul sport.⁹⁹⁸ In verband met dit wat net hierbo oor Paulus se

⁹⁹⁵ Murphy-O'Connor (1983:95, 99) toon aan dat die kroon (*στέφανον*), wat met die Istmiese spele verower is, aanvanklik van “gepleisterde” denneblare gemaak is en later waarskynlik van selery, wat verklaar waarom dit so maklik sou vergaan (*φθαρτο*). (Vgl. ook Thiselton 2000:713; Grundmann 1971:615-636; Plut *QConv* 5.3.1.)

⁹⁹⁶ Die sterk kontras tussen die twee pryse van “verganklike” en “onverganklike” aard, sowel as die emfatiese posisie van *ἡμεῖς δὲ*, wat gebruik word om hierdie twee moontlikhede teenoor mekaar te stel, versterk uiteraard juis hierdie punt wat Paulus probeer maak (Thiselton 2000:714).

⁹⁹⁷ Schmidt (1968:916-917) het reeds gevind dat *ἀέρα δέρω* op sowel ‘shadow boxing’ as werklike boksgevegte kan dui. Siende dat die beeld hier die doel moet dien om die betekenis oor te dra van vasberade doelgerigheid wil dit voorkom asof eersgenoemde moontlikheid juis hier teenoor werklike boksgevegte gestel word om houe wat fisies, anders gestel vasberade en doelgerig, hulle teikens tref soveel te meer te beklemtoon (vgl. ook Thiselton 2000:715).

⁹⁹⁸ Saam met Schrage (1995:368-369) meen Thiselton (2000:715) dat 'n goeie vergelykende beeld in vandag se bal-sportsoorte gevind kan word, met die bekende opmerking van “hou jou oog op die bal”, wat dieselfde betekenis dra as om doelgerig te bly.

beelde uit die sportwêreld gesê is, sou ons nou kon aflei dat die gelowige,⁹⁹⁹ deur die beoefening van *ἐγκράτεια*, met die grootste vasberadenheid doelgerig moet bly.

⇒ **“Sleutel” tot ontsluiting van *κοινωνία*-elemente in 9:24-27 vanuit die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk:**

Uit hierdie twee voorbeelde van Paulus uit die sportwêreld (wedloop en boks) in vv24-26 is dit duidelik dat die “selfbeheersing” wat hy hier so sterk beklemtoon telkens 'n definitiewe Christus-gerigte doelwit het, naamlik dat sodanige uiterste, selfbeheersde opoffering en toewyding telkens daartoe moet meewerk dat die bevordering van die Evangelie, aldus die persoon en werk van Christus, gedien moet word. So omskryf Paulus dan hierdie Christus-gerigtheid telkens met ander woorde en/of sinsnedes soos: “een prys” wat “sekerlik behaal” moet word (...εἰς δὲ λαμβάνει τὸ βραβεῖον; οὕτως τρέχετε ἵνα καταλάβητε, v24b-c); selfbeheersde optrede ten einde 'n “onverwelklike teenoor 'n verwelklike krans” te ontvang (...ἐκεῖνοι μὲν οὖν ἵνα φθαρτὸν στέφανον λάβωσιν, ἡμεῖς δὲ ἄφθαρτον, v25b-c) en dan ten slotte die beeld van die naellooper en bokser wat met geen onseker doelwit hul sport beoefen nie, ἐγὼ τοίνυν οὕτως τρέχω ὡς οὐκ ἀδήλως, οὕτως πυκτεύω ὡς οὐκ ἄερα δέρων (v26). Paulus bevestig voorts die belang van hierdie Christus-gedrewe beoefening van “selfbeheersing” dan ook met sy eie lewe as voorbeeld in v27, ἀλλὰ ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ, μή πως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι, wat aanstons¹⁰⁰⁰ in meer detail bespreek sal word. Hier bevestig hy naamlik dat hyself

⁹⁹⁹ Dat Paulus hier baie spesifiek homself en die gelowiges in gedagte het, is duidelik wanneer daarop gelet word dat hy aan die begin van v26 weer oorslaan na die gebruik van die eerste persoon enkelvoud, naamlik ἐγὼ.

¹⁰⁰⁰ Vgl. die volledige bespreking van v27 op bl. 426-429.

net so hard moet streef na dieselfde Christus-gerigte doelwit as dié waartoe hy andere aanspoor!

Ook in hierdie laaste gedeelte van hoofstuk 9 is dit dus weer eens duidelik dat Paulus steeds vanuit 'n Christosentriese oogpunt redeneer en derhalwe steeds die deur ooplaat om vanuit hierdie intense deelgenootskap met Christus na ander fasette van die *κοινωνία*-dinamiek te beweeg, soos neergelê binne die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk!

► ***Raakvlakke met die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk in 9:24-26 (vgl. ook die “sleutel” vir 9:24-27 soos pas hierbo bespreek):***

Een van die eerste raakvlakke met die *κοινωνία*-dinamiek wat dan ook nou geïdentifiseer kan word het juis te make met hierdie prominensie wat Paulus aan selfbeheersing verleen, as karaktereienskap wat veral die “sterk” gelowiges moet toepas ten einde te verhoed dat selfsugtige aanspraak op regte nie struikelblokke op die “swak” gelowiges se pad word en derhalwe die bevordering van die Evangelie belemmer nie. Raakvlakke wat nog duideliker deurskemer veral wanneer die twee sportbeelde beklemtoon dat hierdie selfbeheersing toegepas moet word met 'n uiterste erns, opoffering en toewyding. Ook binne die *κοινωνία*-ruimte spel die *κοινωνία*-beginsels uit dat deelgenote nie alleen met die regte intensies teenoor mekaar in 'n verhouding moet staan nie,¹⁰⁰¹ maar dat die verhouding self ook van intense verbintnisse moet getuig.¹⁰⁰² En dit moet juis so wees volgens die onverbeterlike voorbeeld wat Jesus gestel het van die uiters intense wyse

¹⁰⁰¹ Vgl. KTR 03 op bl. 1 van die inlasblad.

¹⁰⁰² Vgl. KTR 04 op bl. 1 van die inlasblad.

waarop deelgenote in mekaar se behoeftes moet deel!¹⁰⁰³ Hiermee saam word daar ook binne die *κοινωνία*-dinamiek van deelgenote verlang om volledig met mekaar te identifiseer en saam te werk sodat die gedeelde doelwit (bevordering en verkondiging van die persoon en werk van Christus) so effektief as moontlik nagejaag kan word.¹⁰⁰⁴ Hierdie *κοινωνία*-beginsels sluit derhalwe sonder twyfel aan by die tipe intense verbintenis tot selfbeheersing om mekaar ten diepste in ag te neem, wat Paulus van 'n verhouding tussen “sterk” en “swak” gelowiges verlang, met juis dieselfde doelwit in gedagte: bevordering van die Evangelie!

➤ *Voorgestelde oplossing soos in 9:27a, ἀλλὰ ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ...:*

Paulus sluit hoofstuk 9 af deur weer eens na homself as voorbeeld te verwys: ἀλλὰ ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ, μή πως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι (v27). Dit is veral die gebruik van ὑπωπιάζω somer so vroeg in v27, wat ons help om te beseef dat Paulus nou die beelde uit die sportwêreld (ook die van die bokser) gelaat het en nou met 'n neutrale stelling infokus op sy eie lewe as voorbeeld.¹⁰⁰⁵ Daar is reeds oortuigend aangetoon dat ὑπωπιάζω hier die betekenis dra van “om rof te behandel” of selfs “om te mishandel”,¹⁰⁰⁶ wat beslis méér impliseer as net dit wat in die bokser se

¹⁰⁰³ Vgl. KTR 13 op bl. 3 van die inlasblad.

¹⁰⁰⁴ Vgl. KTR 34 op bl. 7 van die inlasblad.

¹⁰⁰⁵ Vgl. Thiselton (2000:715).

¹⁰⁰⁶ Vgl. veral Danker (2000:648) se Greek-English Lexicon of the New Testament; Weiss ([1910] 1977:248-249); Pfitzner (1967:95).

oefenprogram ingesluit is, maar tog aan die ander kant maklik korreleer met dit wat in Paulus se eie lewe gebeur het. Deur *ὑπωπιάζω* dus te gebruik wil Paulus bevestig dat hy te enige tyd gereed is om dit te doen wat van hom verwag mag word wanneer hy hom ook al aan 'n groep mense sou verslaaf (*δουλαγωγῶ*) ten einde die doelwit van die bevordering van die Evangelie te bereik – dit mag insluit: om rof behandel te word; om leed te verduur tydens mishandeling of dalk selfs leed wat tot die dood mag lei. Dit lei dan ook vir Thiselton (2000:716) en andere¹⁰⁰⁷ daartoe om hieruit die korrekte afleiding te maak dat *σῶμα* nie nét na die fisiese liggaam in v27a, *ἀλλὰ ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα*, kan verwys nie:¹⁰⁰⁸ *σῶμα* verwys binne hierdie teologiese konteks beslis óók na die dag-tot-dag lewe as 'n geheel, soos dit afspeel in die publieke sfeer. 'n Interpretasie wat inderdaad ook strook met die res van v27.¹⁰⁰⁹ So bv. maak ook die gebruik van *δουλαγωγῶ* in hierdie konteks meer sin: die “verslawing” van Paulus beteken tog dat sy *hele lewe* hier ter sprake is – enersyds het dit te make met sake soos die fisiese (liggaamlike) “eet-aksie” al dan nie van kos/vleis wat toegewy en/of geoffer is aan afgode en andersyds het dit weer alles te make met gelowiges se totale

¹⁰⁰⁷ Vgl. veral ook Käsemann (1969:135) en Fee (1987:439).

¹⁰⁰⁸ Daar is uiteraard ander voorbeelde in 1 Korintiërs waar Paulus wel *σῶμα* gebruik om na die fisiese liggaam te verwys – vgl. o.a. 1 Kor 5:3a, *ἐγὼ μὲν γάρ, ἀπὸν τῷ σώματι παρὼν δὲ τῷ πνεύματι*; 7:4, *ἡ γυνὴ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει ἀλλὰ ὁ ἀνὴρ, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ ἀνὴρ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει ἀλλὰ ἡ γυνή* en 12:16, *καὶ ἐὰν εἴπη τὸ οὐς· ὅτι οὐκ εἰμι ὀφθαλμός, οὐκ εἰμι ἐκ τοῦ σώματος, οὐ παρὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ σώματος*;

¹⁰⁰⁹ Uiteraard strook hierdie betekenis van *σῶμα* ook met ander gedeeltes in 1 Korintiërs – vgl. bv. 6:19-20, *ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος ἐστιν οὗ ἔχετε ἀπὸ θεοῦ, καὶ οὐκ ἐστὲ ἑαυτῶν; ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς· δοξάσατε δὴ τὸν θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν*; 12:12-13, *Καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἔν ἐστιν καὶ μέλη πολλὰ ἔχει, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα ἔν ἐστιν σῶμα, οὕτως καὶ ὁ Χριστός· καὶ γὰρ ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες ἐν πνεῦμα ἐποτίσθημεν*.

“houding” en karatertreкке soos “selfbeheersing”, wat teenoor mede-gelowiges moet geld ten einde die Evangelie voortdurend te bevorder.¹⁰¹⁰

► ***Raakvlakke met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk in 9:27a (vgl. ook die “sleutel” vir 9:24-27 soos bespreek op bl. 424-425):***

Wanneer Paulus sy eie lewe so as voorbeeld gebruik om aan mede-gelowiges prakties te illustreer wat hy met selfbeheersde “verslawing” tot mekaar in gedagte het is die raakvlakke met die κοινωνία-dinamiek weer eens duidelik te bespeur. Net soos wat Paulus dit in geen onduidelike terme uitspel dat hierdie houding ten opsigte van mekaar jou hele lewe in beslag neem en mens eintlik as’t ware meer van 'n sekere tipe leefstyl ten opsigte van mekaar sou kon praat, neem die κοινωνία-verhouding ook die deelgenote se hele wese in beslag¹⁰¹¹ – selfs tot op die intense vlak van deelname in mekaar se fisiese en/of emosionele lyding!¹⁰¹² Dus, ook Paulus se bevestiging dat hy te enige tyd gereed is om rof behandel en/of mishandel te word of om leed te verduur wat dalk selfs tot die dood mag lei, ten einde die doelwit van die bevordering van die Evangelie te bereik, vind aansluiting by die κοινωνία-dinamiek. 'n Faset van die κοινωνία-dinamiek wat uiteraard noue aansluiting vind by die Here Jesus self se gehoorsame hantering van lyding, wat die voorbeeld gestel het van hoe uiters intens deelgenote in mekaar se lyding behoort te deel.¹⁰¹³

¹⁰¹⁰ Vgl. ook Thiselton (2000:716): ‘*The whole of everyday life must be held captive to the purposes of the gospel.*’ [Thiselton se kursiefdruk].

¹⁰¹¹ Vgl. KTR 27 op bl. 5 van die inlasblad.

¹⁰¹² Vgl. KTR 20 op bl. 4 van die inlasblad.

¹⁰¹³ Vgl. KTR 14 op bl. 3 van die inlasblad.

Uiteraard wil Paulus hier met sy twee voorbeelde uit die sportwêreld dieselfde intensiteit van “selfbeheersde verslawing” tot mekaar ter wille van die onbelemmerde voortgang van die Evangelie beklemtoon.

➤ *Voorgestelde oplossing soos in 9:27b, ... μή πως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι:*

In die laaste plek strook die betekenis van *σῶμα* in v27a, as verwysend na nie alleen slegs die fisiese liggaam nie, maar veral ook dit wat Paulus se hele lewe in beslag neem, met v27b, *μή πως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι*. Hierin vind ons inderdaad die kulminasie van alles wat Paulus tot dusver gesê het oor sy eie lewe as voorbeeld vir die punt wat hy besig is om te maak. Paulus maak dit naamlik nou duidelik dat daar aan die einde van die tyd, wanneer alle dinge aan die lig kom,¹⁰¹⁴ ook uitspraak gelewer sal word of hy dit wat hy van die Korinte gelowiges verwag het (*μή πως ἄλλοις κηρύξας*) self ook met sy hele lewe uitgeleef het – dit is die toets wat Paulus sal moet deurstaan (*αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι*¹⁰¹⁵).¹⁰¹⁶ Dit vervat uiteraard dan ook by implikasie die rede waarom Paulus sy *σῶμα* so inspan (*ὑπωπιάζω*) en verslaaf (*δουλαγωγέω*)!

¹⁰¹⁴ Vgl. 1 Kor 4:3-5, ἐμοὶ δὲ εἰς ἐλάχιστον ἐστίν, ἵνα ὑφ' ὑμῶν ἀνακριθῶ ἢ ὑπὸ ἀνθρωπίνης ἡμέρας· ἀλλ' οὐδὲ ἑμαυτὸν ἀνακρίνω. οὐδὲν γὰρ ἑμαυτῷ σύννοια, ἀλλ' οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι, ὃ δὲ ἀνακρίνων με κύριος ἐστίν. ὥστε μή πρὸ καιροῦ τι κρίνετε ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ κύριος, ὃς καὶ φωτίσει τὰ κρυπτὰ τοῦ σκοτίους καὶ φανερώσει τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν· καὶ τότε ὁ ἔπαινος γενήσεται ἐκάστῳ ἀπὸ τοῦ θεοῦ.

¹⁰¹⁵ Dit is dan ook juis dié sinsnede wat dit duidelik maak dat ons hier met 'n eskatologiese verwysing van Paulus te make het, met veral die gebruik van *ἀδόκιμος* wat die betekenis inhou van “om nie die toets te deurstaan nie”. Vgl. hier veral Schrage (1995:372).

¹⁰¹⁶ Vgl. Thiselton (2000:716-717).

► ***Raakvlakke met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk in 9:27b (vgl. ook die “sleutel” vir 9:24-27 soos bespreek op bl. 424-425):***

Tot aan die einde van hoofstuk 9 is raakvlakke met die κοινωνία-dinamiek steeds te bespeur. Dat Paulus besef dat sy dade 'n toets sal moet deurstaan om te sien of hy dit geleef het wat hy gepreek het, toon onteenseglik ooreenkomste met veral dié κοινωνία-beginsel wat bepaal dat die wyse waarop deelgenote hulle deelgenootskap teenoor mekaar uitleef nou reeds 'n aanduiding gee, en eendag finaal die bewys daarvan sal wees, of deelgenote hulleself wel binne of dalk buite die κοινωνία-ruimte bevind!¹⁰¹⁷ 'n Verdere beginsel wat ook hier ter sprake kom en Paulus se uitspraak mooi ondersteun is naamlik dat deelgenote wat enduit volhard, selfs ten spyte van lyding, nou reeds, maar veral ook eendag, in die heerlijkheid en blydskap van Christus sal deel¹⁰¹⁸ en dán uiteraard wel in 'n dinamiese verhouding wat 'n ewigheidskarakter sal hê.¹⁰¹⁹ Weer eens, in aansluiting by die uitleg van v27b hierbo: meer as genoeg rede vir Paulus om sy liggaam op so 'n intense wyse “in te span” en “te verslaaf”!

❖ ***Slotsom:***

Inderdaad is daar regdeur die hele hoofstuk 9 se aangebode oplossing van Paulus raakvlakke met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk gevind en is dit duidelik dat Paulus baie beslis met beginsels van die κοινωνία-dinamiek in gedagte die Korinte gelowiges raadgewend en vermanend begelei het!

¹⁰¹⁷ Vgl. KTR 26 op bl. 5 van die inlasblad.

¹⁰¹⁸ Vgl. KTR 21 op bl. 4 van die inlasblad.

¹⁰¹⁹ Vgl. verder KTR 37 op bl. 8 van die inlasblad.

D.2.6 Oplossing soos in 1 Kor 10:1-13 en raakvlakke met die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk

- *Voorgestelde oplossing soos in 10:1-6, ¹Οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, ὅτι οἱ πατέρες ἡμῶν πάντες ὑπὸ τὴν νεφέλην ἦσαν καὶ πάντες διὰ τῆς θαλάσσης διήλθον ²καὶ πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσθησαν ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσει ³καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν βρῶμα ἔφαγον ⁴καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν ἔπιον πόμα· ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας, ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός. ⁵Ἄλλ' οὐκ ἐν τοῖς πλείοσιν αὐτῶν εὐδόκησεν ὁ θεός, κατεστρώθησαν γὰρ ἐν τῇ ἐρήμῳ. ⁶Ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν, εἰς τὸ μὴ εἶναι ἡμᾶς ἐπιθυμητὰς κακῶν, καθὼς κακεῖνοι ἐπεθύμησαν:*

Ook hier in hoofstuk 10 van 1 Korintiërs gebruik Paulus voorbeelde om sy voorgestelde oplossing op die ter sake probleem van die Korinte gemeente te motiveer. Hierdie slag kom die voorbeelde vanuit die Ou-Testamentiese (Joodse) volksgeskiedenis en dan wel uit sekere momente van die uittogtradisie van Egipte na Kanaän.¹⁰²⁰ Deur hierdie voorbeelde in te lei met die frase *οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἀγνοεῖν*¹⁰²¹ kry Paulus dit reg om met redelike erns die aandag van sy lesers te

¹⁰²⁰ Vgl. veral Ellis (1986:490-491) vir verdere bespreking van Paulus se gebruik van hierdie Ou-Testamentiese tradisies in spesifiek 1 Kor 10:1-13. Vgl. ook Meeks (1982:64-78).

¹⁰²¹ Die frase, *οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἀγνοεῖν*, is dikwels as standaardformule in die eerste eeuse Grieks-Romeinse briewe ook gebruik – vgl. veral Thiselton (2000:723); Jos *Ant* 13.354; Epict *Diss* 4.8.27. Vgl. verder o.a. 1 Kor 12:1, *Περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν, ἀδελφοί, οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν*; 2 Kor 1:8a, *Οὐ γὰρ θέλομεν ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, ὑπὲρ τῆς θλίψεως ἡμῶν τῆς γενομένης ἐν τῇ Ἀσίᾳ*. Vgl. ook Fee (1987:443); Cheung (1999:144).

trek,¹⁰²² aangesien ἀγνοέω met 'n tweede negatief οὐ, die klem daarop lê dat die lesers hoegenaamd nie moet misloop wat nou gesê gaan word nie – daarom dan ook die vertaling: “Want ek wil nie hê dat julle moet faal om agter te kom nie...” of ietwat meer dinamies: “Want ek wil nie hê dat julle onkundig moet wees nie...”.¹⁰²³ Dus, nadat Paulus sy lesers se aandag nou deeglik het, gaan hy voort om van die voorbeelde te omskryf. Die eerste twee word in 10:1 aangetref, naamlik die “wolk” wat saam met die volk gegaan het (v1b, ὅτι οἱ πατέρες ἡμῶν πάντες ὑπὸ τὴν νεφέλην ἦσαν) as voorbeeld van God se beskerming en leiding,¹⁰²⁴ asook die “tog deur die Rietsee” (v1c, καὶ πάντες διὰ τῆς θαλάσσης διήλθον) as verteenwoordigend van God se verlossingsdaad vanuit Egipte,¹⁰²⁵ waar die volk aan bande gelê is, tot 'n totale nuwe bestaanswyse.¹⁰²⁶

In 10:2 kulmineer hierdie twee voorbeelde van die “wolk” en die “uittog deur die see” in die simboliek van die doop: καὶ πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσθησαν ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσῃ. Paulus vind duidelik 'n teologiese konneksie tussen die voorbeelde uit die Ou-Testamentiese geskiedenis wat binne 'n paradigma van verlossing (van gevangene na 'n nuwe realiteit op

¹⁰²² Vgl. ook Stowers (1996:68-83).

¹⁰²³ Vgl. Thiselton (2000:723).

¹⁰²⁴ Vgl. Eks 13:21-22, אִשׁ לְהָאִיר לָהֶם לְלֶכֶת יוֹמָם וּלְיָלֵה: לְאִיִּם עֲמוּד עֲמוּד הָעֲנַן יוֹמָם וְעֲמוּד הָאֵשׁ לְיָלֵה לַלַּיְלָה הָעָם, וּלְאִרְקֹב נֶחַ אֶל־נֶחַ כָּל־הַלַּיְלָה, 14:19-20, ; וַיְהִי הַיּוֹם הוֹלֵךְ לַפְּנֵיהֶם יוֹמָם בְּעֲמֹד עָנָן לְנַחֲתָם הַיָּרֵךְ וּלְיָלֵה בְּעֲמֹד וַיִּסַּע עֲמוּד הָעֲנַן מִפְּנֵיהֶם וַיַּעֲמֹד מֵאַחֲרֵיהֶם: וַיָּבֹא בֵּין מִחֲנֶה מִצְרַיִם וּבֵין מִחֲנֶה יִשְׂרָאֵל וַיְהִי הָעֲנַן וְהַחֹשֶׁךְ נֹאֵר אֶת־הַלַּיְלָה וַיִּסַּע מִלֶּאךָ הָאֱלֹהִים הוֹלֵךְ לַפְּנֵי מִחֲנֶה יִשְׂרָאֵל וַיֵּלֶךְ מֵאַחֲרֵיהֶם.

¹⁰²⁵ Vgl. Eks 14:21-22, לְחַרְבָּה וַיִּפְקְעוּ הַמָּוֶם: וַיָּבֹאוּ בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל בְּרוּךְ הוּא בְּיַד מֹשֶׁה וְהַמַּיִם הָיוּ בְּיַד הַיָּם וְהַמַּיִם הָיוּ חֹקֵה מִיַּמִּינָם וּמִשְׂמָאלָם, וַיִּשַׁע מֹשֶׁה אֶת־יָדָיו עַל־הַיָּם וַיִּחַדַּךְ יְדָיו אֶת־הַיָּם בְּרוּחַ קְדָיִם עָנָה כָּל־הַלַּיְלָה וַיִּשָּׁם אֶת־הַיָּם:

¹⁰²⁶ Vgl. Thiselton (2000:724).

grond van God se verlossende optrede) gefunksioneer het en die doop, wat hierdie verlossingsdimensie onderstreep.¹⁰²⁷ Verder is die doop *εἰς τὸν Μωϋσῆν* ook nie sonder betekenis nie: net soos die volk se “doop” *ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσῃ* geïllustreer het dat die volk verbonde was aan Moses wat hulle tot verlossing gelei het (hoewel hy dit uiteraard nie bewerk het nie – dit bly God), sinspeel Paulus hier fyn daarop dat die Christelike doop die gelowiges net so ook identifiseer met die Een in Wie se naam hulle gedoop is,¹⁰²⁸ naamlik die gekruisigde en opgestane Here,¹⁰²⁹ die Verlosser.¹⁰³⁰

Die volgende twee voorbeelde uit die Ou Testament waarna Paulus verwys word gevind in 10:3-4a, naamlik die “eet van die manna”¹⁰³¹ en die “drink van die water uit die rots”¹⁰³² (*καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν βρῶμα ἔφαγον⁴ καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν ἔπιον πόμα*).¹⁰³³ Die twee verwysings na

¹⁰²⁷ Vgl. verder Fotopoulos (2003:228).

¹⁰²⁸ Vgl. ook hier Aune (1972:194-214).

¹⁰²⁹ Vgl. bv. ook Rm 6:3-4, *ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι, ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν; συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον, ἵνα ὡσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν.*

¹⁰³⁰ Vgl. veral Schnackenburg (1964:3-61); Thiselton (2000:724-725); Oropeza (2000:69-103).

¹⁰³¹ Vgl. Eks 16:4, *וְהָיָה מִמָּטָר לֶחֶם לֶחֶם מִן הַשָּׁמַיִם וְיָצָא הָעֵמָס וְלָקְטוּ דְבַר-יְיָ בְּיוֹמוֹ לְמַעַן אֲנֹכֶם הַגִּלְךָ בְּתוֹרָתִי אֲבִלֶּא, וְיִאָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי מֹשֶׁה*

¹⁰³² Vgl. Eks 17:6, *לְפָנֶיךָ שָׁם עַל-הַצּוּר בְּחַרְבַּ וְהַכִּיתָ בַּצּוּר וַיֵּצֵא מִמֶּנּוּ מַקְוֵה מַיִם וְשָׁתָה הָעָם וַיַּעַשׂ בֵּן מֹשֶׁה לְעֵינֵי זָקְנֵי יִשְׂרָאֵל, וְהָיָה עִמָּךְ*

¹⁰³³ Vgl. ook Collier (1994:63-67); Meeks (1982:69-71); Fotopoulos (2003:229).

“geestelike”¹⁰³⁴ kos/drank (*πνευματικὸν βρῶμα* en *πνευματικὸν...πόμα*) bevestig soos hierbo met die “wolk” en die “tog deur die see” ook weer eens Paulus se verchristeliking van hierdie tekste. Dat Paulus ook hierdie gebeure in die lig van die Christusgebeure herdefinieer is ongetwyfeld so wanneer v4b in ag geneem word: *ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας, ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός*.¹⁰³⁵ Dit is veral Paulus se gebruik van *ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός* wat opval. Hiervolgens identifiseer Paulus die “rots” waaruit die volk water gedrink het duidelik met Christus. Dus, vir Paulus was Christus ewe intens teenwoordig en betrokke in sowel die Korinte gemeente, as die Israeliete se tog deur die woestyn;¹⁰³⁶ soos Hy byvoorbeeld in en deur die nagmaal teenwoordig en aan die werk is in die gemeente, net so was Hy ook die bron van die Israeliete se geestelike kos en water.¹⁰³⁷

¹⁰³⁴ Met die gebruik van *πνευματικός* as byvoeglike naamwoord is dit belangrik om nie hierin te lees dat die “kos” en “drank” nie materieel van aard was nie. Veel eerder gebruik Paulus juis dié term om te beklemtoon dat dit te danke aan die Gees van God is wat daar vir die volk gesorg is (Thiselton 2000:726). Ook Schrage (1995:392) bevestig dat *Pneuma* hier op die wonderbaarlike, goddelike mag dui, wat in absolute kontras staan teenoor alles wat menslik is.

¹⁰³⁵ *Vgl.* verder Oropeza (2000:104-113).

¹⁰³⁶ *Vgl.* veral Witherington (1995:218); Schrage (1995:395-396).

¹⁰³⁷ Hoewel dit nie binne die skopus van hierdie ondersoek lê om al die voorbeelde wat Paulus hier in hoofstuk 10 aanraak in detail te ontleed nie, is dit dalk tog nodig om net 'n opmerking of twee te maak. Dit is veral die verwysing na *βαπτίζω* in 10:2, in kombinasie met die huidige verwysing na dit wat geëet en gedrink word in 10:3-4, wat tot die gevolgtrekking aanleiding gee dat Paulus dalk tog indirek hier ook 'n konnotasie met die “nagmaal” in gedagte gehad het (Bandstra 1971:14-21). Schrage (1995:393) meen verder dat daar op grond van die geïmpliseerde verwysing na die nagmaal ook 'n analogie bestaan tussen die genade wat aan Israel betoon is en die genade soos ter sprake juis in die nagmaal. Thiselton (2000:727-730) het veral 'n deeglike ekskursie oor Paulus se verbintenis met Jesus as die “rots”, wat verder nageslaan kan word. Hoe dit ook al sy, of die nagmaal hier funksioneer al dan nie, wat vir die doel van hierdie ondersoek belangrik is, is

Dit is bykans onnodig vir Paulus om voorts die vraag te vra: “Maar wat het dan fout gegaan? Was dit nie vir die volk voldoende om God op so 'n intense wyse te ervaar nie?” Daarom dan dat Paulus nou voortgaan om inderdaad sonder enige vrae, bloot aan die Korinte gelowiges dit te stel wat verkeerd geloop het, naamlik dat bogenoemde gebeure uit die Ou-Testamentiese gelowiges se geskiedenis vir die huidige gelowiges (hy en die Korintiërs dus ingesluit) as voorbeeld moes dien¹⁰⁴³ dat hulle nie hulle eie slegte begeertes moet najaag nie¹⁰⁴⁴ (10:6, *Ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν, εἰς τὸ μὴ εἶναι ἡμᾶς ἐπιθυμητὰς κακῶν, καθὼς κακεῖνοι ἐπεθύμησαν*).¹⁰⁴⁵ Soos in hoofstukke 8 en 9 waarsku Paulus dus eintlik ook hier dat die gelowige nooit sy eie wil in die sentrum moet plaas, met alles om hom wat dan bloot só ingerig word dat dit ten doel het om hierdie “self” ten koste van enigiets of enigiemand anders te dien nie (Pannenberg 1994:243)!¹⁰⁴⁶

¹⁰⁴² Dit is veral Fee (1987:450) wat oortuigend aantoon dat *κατεστρώθησαν* eerder vertaal moet word as “lyke wat verstrooi word”, aangesien dit die Ou-Testamentiese beeld (waarop hierdie verwysing van Paulus gebaseer is) beter weerspieël, naamlik soos wat dit in die LXX van Num 14:16 aangetref word: *Παρά τὸ μὴ δύνασθαι κύριον εἰσαγαγεῖν τὸν λαὸν τοῦτον εἰς τὴν γῆν, ἣν ὤμοσεν αὐτοῖς, κατέστρωσεν αὐτοὺς ἐν τῇ ἐρήμῳ*. Vgl. ook Thiselton (2000:730-731); Oropeza (2000:126-127).

¹⁰⁴³ Vgl. Thiselton (2000:731-732); Fotopoulos (2003:230).

¹⁰⁴⁴ Vgl. Oropeza (2000:138).

¹⁰⁴⁵ Vgl. ook Collier (1994:63-74).

¹⁰⁴⁶ Vgl. ook Edwards (1885:248); Thiselton (2000:733-734).

8→ **“Sleutel” tot ontsluiting van κοινωνία-elemente in 10:1-13 vanuit die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk:**

Met sowel Paulus se verchristeliking van die ter sake Ou-Testamentiese tekste, as sy aansporing aan die Korintiërs om nie hul eie wil in die kern van hulle lewe te plaas nie, maar veel eerder Christus-gerig te leef, behoort dit tog gewoon 'n uitgemaakte saak te wees dat Paulus ook hier deelgenootskap met Christus in die sentrum van sy redenasie plaas. Dit volg hy dan ook op deur in vv7-10¹⁰⁴⁷ (wat binnekort bespreek sal word¹⁰⁴⁸) met nie minder nie as vier voorbeelde steun te verleen aan hierdie voorgestelde raad van hom, deur die Korintiërs se aandag naamlik te vestig op hoe oud-Israel telkemale die straf moes dra vir hul selfgerigte (en nie Christus-gerigte nie) optrede.

Ook in hierdie faset van Paulus se oplossing is dit dus duidelik dat intense deelgenootskap met Christus aan die kern van die ter sake redenasie lê en derhalwe ook toegang tot bespreking van ander κοινωνία-elemente binne die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk verleen.

► **Raakvlakke met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk in 10:1-6 (vgl. ook die “sleutel” vir 10:1-13 soos pas hierbo bespreek):**

¹⁰⁴⁷ 1 Kor 10:7-10, μηδὲ εἰδωλόατραι γίνεσθε καθὼς τινες αὐτῶν, ὥσπερ γέγραπται· ἐκάθισεν ὁ λαὸς φαγεῖν καὶ πεῖν καὶ ἀνέστησαν παίζειν. μηδὲ πορνεύωμεν, καθὼς τινες αὐτῶν ἐπόρνευσαν καὶ ἔπεσαν μιᾷ ἡμέρᾳ εἴκοσι τρεῖς χιλιάδες. μηδὲ ἐκπειράζωμεν τὸν Χριστόν, καθὼς τινες αὐτῶν ἐπείρασαν καὶ ὑπὸ τῶν ὄψεων ἀπόλλυντο. μηδὲ γογγύζετε, καθάπερ τινὲς αὐτῶν ἐγόγγυσαν καὶ ἀπόλοντο ὑπὸ τοῦ ὀλοθρευτοῦ.

¹⁰⁴⁸ Vgl. die volledige bespreking van hierdie verse op bl. 439-444, aangesien dit nou slegs nodig is om die strekking van die argument bloot te lê ten einde aan te toon dat Paulus ondersteuning wil verleen aan sy raad dat gelowiges eerder Christus-gerig as selfgerig moet leef.

Word vervolgens na die raakvlakke met die *κοινωνία*-dinamiek gekyk is dit weer eens in hierdie geval bykans voor-die-hand-liggend: feitlik deurgaans bevestig die *κοινωνία*-beginsels tog onomwonde ook dit wat Paulus hier stel, naamlik dat dit nie die gelowige en sy eie wil en begeertes (veral nie slegte begeertes!) is wat in die sentrum van alles staan en ten alle koste nagejaag moet word nie! Dit is bo alle twyfel duidelik dat die *κοινωνία*-dinamiek in Jesus juis 'n Christus-gesentreerde brandpunt ontvang, wat enersyds meebring dat alle deelgenootskap Christus-gerig moet wees (en dus 'n streep deur eie wil en begeertes trek)¹⁰⁴⁹ en andersyds impliseer dit ook dat onderlinge deelgenootskap volledig van die deelgenootskap met Christus afhanklik is en deur laasgenoemde bepaal sal word.¹⁰⁵⁰ Om dus die “self” ten koste van iemand anders te dien sal binne die *κοινωνία*-ruimte eenvoudig onmoontlik wees, aangesien deelgenote se optrede tot mekaar deur Christus bepaal word en derhalwe sulke vernietigende optrede sal uitsluit. Meer nog, volgens die *κοινωνία*-beginsels hou ook die Heilige Gees die deelgenote se deelgenootskap Christus-gerig!¹⁰⁵¹

➤ *Voorgestelde oplossing soos in 10:7-12, ⁷μηδὲ εἰδωλόατραι γίνεσθε καθὼς τινες αὐτῶν, ὡσπερ γέγραπται· ἐκάθισεν ὁ λαὸς φαγεῖν καὶ πεῖν καὶ ἀνέστησαν παίζειν. ⁸μηδὲ πορνεύωμεν, καθὼς τινες αὐτῶν ἐπόρνευσαν καὶ ἔπεσαν μιᾷ ἡμέρᾳ εἴκοσι τρεῖς χιλιάδες. ⁹μηδὲ ἐκπειράζωμεν τὸν Χριστόν, καθὼς τινες αὐτῶν ἐπίερασαν καὶ ὑπὸ τῶν ὄφεων ἀπώλλυντο. ¹⁰μηδὲ γογγύζετε, καθάπερ τινὲς αὐτῶν*

¹⁰⁴⁹ Vgl. verder KTR 25 op bl. 5 van die inlasblad.

¹⁰⁵⁰ Vgl. KTR 10 op bl. 2 van die inlasblad.

¹⁰⁵¹ Vgl. KTR 18 op bl. 4 van die inlasblad.

ἐγόγγυσαν καὶ ἀπώλοντο ὑπὸ τοῦ ὀλοθρευτοῦ. ¹¹ταῦτα δὲ τυπικῶς συνέβαιναν ἐκείνοις, ἐγράφη δὲ πρὸς νουθεσίαν ἡμῶν, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν. ¹²Ὡστε ὁ δοκῶν ἐστάναι βλεπέτω μὴ πέση:

Paulus gaan vervolgens verder om vier aksies uit te sonder waarin die volk bewys het dat dit vir hulle belangriker was om hulle eie, selfsugtige en sondige begeertes te bevredig as om hulle God (hoewel só intens teenwoordig en aan die werk in hulle midde) te dien en sý eer te soek. Voorts sal daar na hierdie vier voorbeelde gekyk word wat Paulus uitsonder.¹⁰⁵²

Weer eens is dit vir die doel van hierdie ondersoek nie belangrik om die voorbeelde waarna Paulus in vv7-10 verwys in detail te ontleed nie, maar eerder om vas te stel wat aan die kern van elk daarvan lê en hoe Paulus dit gebruik om steun aan sy voorgestelde oplossing aan die Korinte gemeente te verleen. Met betrekking tot die eerste voorbeeld van afgodediens¹⁰⁵³ (v7a, *μηδὲ εἰδωλόλατραι γίνεσθε καθὼς τινες αὐτῶν...*) is dit veral die uiteinde van dit waarop die volk

¹⁰⁵² Dit is op hierdie punt interessant om saam met Blomberg (1994:191) op te merk dat Paulus naas die vier voorbeelde uit die Ou-Testamentiese gelowiges se geskiedenis wat God se teenwoordigheid en betrokkenheid bevestig (10:1-4), weer eens in vv7-10 vier voorbeelde gebruik, maar dan nou om aan te toon wat hierdie einste gelowiges gedoen het om God se guns te verloor. Blomberg gaan na my mening egter te ver wanneer hy poog om die voorbeelde in onderskeidelik vv1-4 en 7-10 in parallel teenoor mekaar te plaas en derhalwe telkens met mekaar in verband te bring. Hierdie struktuur blyk te gedwonge te wees in 'n geval waar dit eerder wil voorkom dat Paulus bloot deur 'n gelyke hoeveelheid voorbeelde te gebruik, ewewigte steun aan bogenoemde twee argumente (onderskryf deur vier voorbeelde elk) wou gee.

¹⁰⁵³ Vgl. ook Willis (1985b:147); Fee (1987:453); Mitchell (1991:253); Gardner (1994:150).

se afgodery in die ter sake Ou-Testamentiese voorbeeld¹⁰⁵⁴ uitloop het, wat vir ons doel belangrik is. Hierdie afgodediens het naamlik nie alleen in die volk se geskiedenis nie, maar ook in die Korinte gelowiges se konteks,¹⁰⁵⁵ dikwels op onbeheerste feeste, met gepaardgaande immorele “orgies”¹⁰⁵⁶ uitloop:

¹⁰⁵⁴ Vgl. veral Eks 32:6, וַיִּשְׁכְּמוּ מִמָּחֳקָהּתָּהוּ וַיַּעֲלוּ עֲלֵהוּ וַיִּגְשׁוּ שְׁלֵמִים וַיִּשָּׁבּוּ הָעָם לְאֹכַל הַשֶּׁהוּ וַיִּקְמוּ לְזָבָח, wat verwys na die volk se aanbidding van die goue kalf, terwyl Moses die wet by God op die berg Sinaï ontvang. Vgl. ook Oropeza (2000:139-142).

¹⁰⁵⁵ Yeo (1995:95-96) bevestig dat 'n gewone sosiale verpligting, soos verwagte/verpligte teenwoordigheid by 'n huwelik of geboorte seremonie, dikwels deur die vriende en familie by die tempel met 'n offerande aan die afgode sou begin, maar dan feitlik altyd in 'n fees sou eindig met gepaardgaande immorele uitspattighede (vgl. veral ook Murphy-O'Connor (1983:162); Vitruvius *On Architecture* 1.2.7). Willis (1985b:8-64) bevestig ook dat daar in die konteks van die Korinte gelowiges gewoonlik drie tipes byeenkomste was: formele publieke offers tot afgode met gepaardgaande kultiese maaltye; semi-religieuse sosiale of politieke byeenkomste met gepaardgaande kultiese feeste; privaatmaaltye in heidense huise of in vertrekke geassosieer met afgode.

¹⁰⁵⁶ Hoewel daar redelike twyfel bestaan oor die vertaling van *παίζειν* wil dit tog voorkom asof ons met die goedgefundeerde argumente van Thiselton (2000:734-735) kan saamgaan wat aantoon dat Paulus na alle waarskynlikheid hier gepaard gaan met die dienooreenkomstige Ou-Testamentiese verwysing in die LXX van Eks 32:6, *καὶ ὀρθρίσας τῆ ἐπαύριον ἀνεβίβασεν ὀλοκαυτώματα καὶ προσήμεγκεν θυσίαν σωτηρίου, καὶ ἐκάθισεν ὁ λαὸς φαγεῖν καὶ πιεῖν καὶ ἀνέστησαν παίζειν*. Hiervolgens beteken *παίζειν*, wat verband hou met die Hebreeuse *קָטַס*, “om te lag”, meer iets soos ‘om prettig te verkeer’. Thiselton toon voorts aan dat hierdie “prettige verkeer” ten minste drie variasies kon insluit: vroue wat hulle hare losmaak en derhalwe daardeur aantoon dat hulle “beskikbaar” is vir seksuele toenadering; danse voor en in toewyding aan die goue kalf; seksuele vrypostigheid wat op “orgies” uitloop – dikwels, soos waarskynlik ook waarna Eksodus en Paulus hier verwys, was hierdie variasies in 'n mindere of meerdere mate met mekaar vermeng. Schrage (1995:398) bevestig dat *παίζειν* waarskynlik hier ook die “spits” van die uitspattigheid insluit en praat van die ‘Kultisch-orgiastische Tänze vor dem Goldenen Kalb.’ Vgl. ook Childs (1974:564-567).

...ἐκάθισεν ὁ λαὸς φαγεῖν καὶ πεῖν καὶ ἀνέστησαν παίζειν (v7b).¹⁰⁵⁷ Aan die kern hiervan lê ongetwyfeld die mens se eie sondige begeerte tot selfbevrediging van fisiese (ἐκάθισεν ὁ λαὸς φαγεῖν καὶ πεῖν) en sosiale en/of seksuele behoeftes (καὶ ἀνέστησαν παίζειν), waar met laasgenoemde bedoel word 'n verwronge behoefte aan sosiale samesyn wat op uitspattige, kru, immorele verkeer met mekaar uitloop.¹⁰⁵⁸ Inderdaad 'n tipe omgang met mekaar wat 'n tekort aan sobere weerhouding en selfbeheersing teenoor negatiewe entoesiasme, wat redelike en sobere limiete oorskry, illustreer en bevestig.¹⁰⁵⁹

Die tweede van die reeks van vier voorbeelde wat Paulus hanteer spreek hy in 10:8 aan: μηδὲ πορνεύωμεν, καθὼς τινες αὐτῶν ἐπόρνευσαν καὶ ἔπεσαν μιᾷ ἡμέρᾳ εἴκοσι τρεῖς χιλιάδες. Gegewe die konteks van 10:8 binne 8:1-11:1, asook die sterk konneksie in 10:7 met afgodery, wil dit voorkom asof πορνεύω¹⁰⁶⁰ hier meer spesifiek op tempelprostitusie dui.¹⁰⁶¹ Belangrik vir die doel van hierdie ondersoek is dat ons ook hier met 'n voorbeeld te make het waar

¹⁰⁵⁷ Vgl. verder Jones (1991:185-198); Dalby (1996:12-13).

¹⁰⁵⁸ Fotopoulos (2003:160-178) wys bv. daarop dat aandmaaltye dikwels uit twee fases bestaan het: eerstens is daar saam geëet en daarna is dit met 'n wyndrink-sessie opgevolg, waartydens ook allerlei vermaak deur die gasheer gelewer is soos meisie-fluitspelers en/of -harpspelers, asook prostitute en selfs jong seuns. Hierdie vermaak het dan ook feitlik altyd in vrye seksuele omgang oorgeloop. Vgl. ook Gowers (1993:101-200); Booth (1991:113, 117); Conzelmann (1967:247-261); D'Arms (1991:171-184).

¹⁰⁵⁹ Vgl. ook Thiselton (2000:735).

¹⁰⁶⁰ Vgl. ook die latere bespreking van πορνεία onder 1 Kor 5 en 6 op bl. 486-490 vir 'n nadere omskrywing van hierdie term.

¹⁰⁶¹ Vgl. Wolff (1996:219); Thiselton (2000:738).

daar binne die konteks van die afgodstempels van onder andere Afrodite, Apollo en Dionisius¹⁰⁶² 'n dogma van “vryheid” van die individuele regte tot onmiddellike selfbevrediging van, in hierdie geval, seksuele drange bestaan het – 'n eiesinnige, selfgesentreerde “filosofie” wat Paulus waarsku God só teen gekant is dat daar in die Joodse volksgeskiedenis op een dag drie en twintig duisend¹⁰⁶³ as gevolg van soortgelyke optrede gesterf het!¹⁰⁶⁴

Uit Paulus se derde voorbeeld blyk dit dat hy die Korinte gelowiges hier teen iets waarsku wat alreeds aan die gebeur was¹⁰⁶⁵ en wat hy hulle maan om te laat staan, naamlik “om Christus te toets”: *μηδὲ ἐκπειράζομεν τὸν Χριστόν, καθὼς*

¹⁰⁶² Volgens Yeo (1995:109), Williams (1986:12-24) en Engels (1990:97-99) was daar ten minste 6 tempels in die omgewing van die *agora*, waar Paulus vir sowat 18 maande in Korinte gewerk en die Evangelie bedien het (vgl. ook Broneer 1951:78-96). Hulle bevestig verder dat dit veral Afrodite was wat die god van die matrose, religieuse prostitusie en beskerming van die stad was (vgl. ook Harding 1989:203-223). Dit is hierom ook nie vreemd dat talle muntstukke uit hierdie era die beelde van veral Afrodite, asook Poseidon, op gehad het nie (Yeo 1995:105). Die ekonomiese welvaart van die stad en tempelprostitusie was dus duidelik verweef met mekaar (vgl. ook Herter 1960:72-73). Vgl. verder Thiselton (2000:739).

¹⁰⁶³ Die drie en twintig duisend verskil uiteraard met die “vier en twintig duisend” van die Ou-Testamentiese gebeure (Num 25:1-9), waarna hier verwys word: *תַּמָּוֶתֶיךָ בַּמִּקְשָׁה אֲרַבְעָה וְעֶשְׂרִים אֶלֶף* (Num 25:9). Hoewel dit al tot talle uiteenlopende menings aanleiding gegee het, wil dit tog voorkom asof dit na alle waarskynlikheid gewoon nie vir Paulus belangrik was om hier die presiese getal weer te gee nie en dat hy dit sommerk neergeskryf het soos hy dit onthou het (Conzelmann 1975:168; Lang 1994:125; Schrage 1995:400; Wolff 1996:219; Thiselton 2000:739).

¹⁰⁶⁴ Vgl. verder Oropeza (2000:143-148).

¹⁰⁶⁵ Vgl. veral hier die teenwoordige, subjunktiewe vorm van *ἐκπειράζω* wat saam met *μηδὲ* gebruik word, aldus: *μηδὲ ἐκπειράζομεν* (10:9).

τινες αὐτῶν ἐπείρασαν (10:9a).¹⁰⁶⁶ Paulus wys derhalwe die “sterk” gelowiges daarop dat hulle nie op grond van hulle γινῶσις moet meen dat hulle immuun is tot geestelike gevaar nie¹⁰⁶⁷ – hulle kan nie met die afgode (direk of indirek) deel en dan redeneer dat God hulle eenvoudig moet beskerm nie.¹⁰⁶⁸ Dus, so asof dit 'n “toets” is wat God moet deurstaan om óf sy trou aan hulle óf hulle eie “standvastigheid” in die geloof te bewys.¹⁰⁶⁹ Weer eens waarsku Paulus, sulke eiesinnigheid en selfbehebtheid kan net tot teleurstelling lei – vir die volk het dit ook tog net op negatiewe gevolge uitgeloop: καὶ ὑπὸ τῶν ὀφείων ἀπόλλυντο (v9b)!¹⁰⁷⁰

Die laaste voorbeeld vanuit die Joodse volksgeskiedenis waarna Paulus terugverwys om sy argument te versterk het te make met “murmerering”. Gegewe die Ou-Testamentiese agtergrond¹⁰⁷¹ is dit egter duidelik dat Paulus nie

¹⁰⁶⁶ Vgl. ook Oropeza (1998:62-63).

¹⁰⁶⁷ Vgl. ook Horsley (1976:269-288).

¹⁰⁶⁸ Vgl. Schrage (1995:401); Witherington (1995:220); Thiselton (2000:741).

¹⁰⁶⁹ Vgl. verder Oropeza (2000:149-156).

¹⁰⁷⁰ Vgl. Num 21:5-6, waarna hierdie gedeelte in 1 Korintiërs teruggryp: *אַתְּדַקְעָם וְיִקַּח עִסְרָב מִיִּשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם לְמוֹת בְּמִדְבָּר כִּי אֵין לָחֶם וְאֵין מַיִם וְנִפְשָׁנוּ קָצָה בְּלָחֶם הַקָּלֶקֶל וְיִשְׁלַח יְהוָה בְּעָם אֶת הַתְּנִשִּׁים הַשְּׂרָפִים וְיִנְשָׁכוּ לֹא תִנְסוּ אֶת יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם כִּי אֲשֶׁר נִסְתָּם בַּמִּדְבָּר, וְיִדְבֹּר הָעָם בְּאֱלֹהִים וּבְמוֹשֶׁה לִמְחָה הַעֲלִיתֶנּוּ, asook Oropeza (1998:62).*

¹⁰⁷¹ Hoewel daar in hierdie geval glad nie sekerheid bestaan oor presies watter voorbeeld Paulus vanuit die OT in gedagte gehad het nie, wil dit tog voorkom asof dit waarskynlik 'n gedeelte(s) vanuit Num 14-17 kon gewees het, met na alle waarskynlikheid 14:2-3, 27 en 29 indien 'n spesifieke gedeelte uitgesonder moet word – *וַ2-3, שׁוּב מִצְרַיִמָּה, בְּחָרָב נָשִׂינוּ וְנַפְשָׁנוּ יָקָו לָבוּ הָלֹא טוֹב לָנוּ שׁוּב מִצְרַיִמָּה, וְיִאֲמְרוּ אֲלֵהֶם פְּלִ-הַעֲדָה לִרְמֹתֵנוּ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם אוֹ בְּמִדְבָּר הַזֶּה לִרְמֹתֵנוּ וְלָמָּה יְהוָה מְבִיא אֹתֵנוּ אֶל-הָאֶרֶץ הַזֹּאת לְנַפְל הַקָּה מִלִּינִים עָלַי אֲתִדְלֹמֹת בְּנִי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הִקָּה מִלִּינִים עָלַי שְׂמַעְתִּי, v27; וְיִלְנוּ עַל-מוֹשֶׁה וְעַל-אֶהֱרֹן כֹּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל*

hier 'n ligte geskil met 'n effense ongelukkigheid en gepaardgaande onderlangse murmerering in gedagte het nie (Thiselton 2000:742; Oropeza 2000:157-162). Veel eerder het *γογγύζω* hier in 10:10 (*μηδὲ γογγύζετε, καθάπερ τινὲς αὐτῶν ἐγόγγυσαν*) betrekking op ontevredenheid onder die gelowiges na aanleiding van 'n (na hulle mening) onbevredigende goddelike ontmoeting met hulle eie, selfsugtige begeertes. Dus, soos die Ou-Testamentiese gelowiges die verwagting van 'n lewe in voorspoed en oorvloed saam met God gehad het na die uittog, so kan die Korinte gelowiges dalk ook die selfsugtige verwagting hê van om bv. nou vleis/kos toegewy en/of geoffer aan afgode te eet soos en wanneer hulle sou wou – 'n verwagting wat God eenvoudig dan sou moes ontmoet deur hulle van enige moontlike (geestelike) “skade” gewoon te beskerm. Indien Paulus egter dan nou voorstel dat die “sterk” gelowiges eerder ten behoeve van die “swak” gelowiges hierdie kos/vleis moet laat staan,¹⁰⁷² besef hy dat dit maklik 'n “murmerering” onder hulle kan laat posvat. By voorbaat waarsku Paulus dus dat sodanige murmerering nie in die eerste plek God se eer in die oog sal hê nie, maar wel sal spruit uit eiesinnigheid en 'n bevrediging van eie, selfsugtige behoeftes – 'n sonde wat, soos in die Ou Testament bevestig is, God se seën van hulle kan ontnem en op tragiese gevolge vir die gelowige kan uitloop: *καὶ ἀπώλοντο ὑπὸ τοῦ ὀλοθρευτοῦ* (v10b).

Nadat Paulus dan nou al vier voorbeelde in 10:7-10 genoem het bevestig hy weer eens in v11 dat dit as waarskuwing vir die huidige gelowiges, dus ook die Korinte

פְּנִיכֶם וְכָל-פְּקָדֵיכֶם לְכָל-מַסְפָּרָכֶם מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְמִעֵלָּה אֲשֶׁר הָלִינְחֶם עִלַּי, v29; עַד-מָתַי לַעֲבָדָה הַרְעָה הַזֹּאת אֲשֶׁר בְּמִדְבַּר הַחַיָּה יִפְלִי. Vgl. ook die volgende tekste as moontlikhede: Num 16:11, 41; Eks 15-17 – veral 15:24; 16:2, 7, 8. Vgl. verder Orr & Walther (1976:246); Hays (1997:165); Thiselton (2000:742-743).

¹⁰⁷² Vgl. die bespreking hierbo op bl. 373-377.

gemeente (en homself¹⁰⁷³) moet dien: *ταῦτα δὲ τυπικῶς συνέβαινε ἐκεῖνοις, ἐγράφη δὲ πρὸς νοουθεσίαν ἡμῶν, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν.*¹⁰⁷⁴ Dit is veral die laaste frase, *εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν*, wat hier 'n paar opmerkings regverdig. In die eerste plek het ons duidelik hier te make met 'n toepassing van die sogenaamde “gerealiseerde eskatologie”¹⁰⁷⁵ waarvolgens gelowiges enersyds “nog nie” die volle eskatologiese implikasies van die aanbreek van die Koninkryk van Christus ervaar nie, maar andersyds tog “reeds” in vele opsigte ten minste iets hiervan beleef.¹⁰⁷⁶ Met betrekking tot die “nog nie” van *τὰ τέλη τῶν αἰώνων* is die waarskuwing dus veral aan die “sterk” gelowiges: moenie van mening wees dat jy nou sóveel vryheid in Christus het dat jy, op hierdie “verhewe” geestelike vlak, nou as't ware amper kan doen net wat jy ook al in jouself begeer nie, aangesien God eenvoudig sal verhoed dat jy (geestelik) val.¹⁰⁷⁷ Dit sluit uiteraard ook uiters nou aan by 10:12, *ὥστε ὁ δοκῶν ἐστάναι βλέπω μὴ πέσῃ.*¹⁰⁷⁸ In die laaste plek, in soverre dit die “reeds” van *τὰ τέλη τῶν αἰώνων* aangaan, is Paulus se aansporing weer meer op die “swak” gelowiges gerig: moenie moedeloos, angstig of aan die twyfel raak nie. Al is die sosio-ekonomiese omstandighede en

¹⁰⁷³ Vgl. die gebruik van *ἡμῶν*.

¹⁰⁷⁴ Vgl. ook Fotopoulos (2003:231-232).

¹⁰⁷⁵ Vgl. veral Oropeza (2000:173-181).

¹⁰⁷⁶ Vgl. veral Thiselton (1978:510-526) se werk op die gerealiseerde eskatologie spesifiek te Korinte, asook Héring (1962:89); Käsemann (1969:125-126).

¹⁰⁷⁷ Vgl. Nock (1938b:174); Knox (1950:9-24); Thiselton (1978:510-526; 2000:745).

¹⁰⁷⁸ Vgl. veral Broer (1989:299-325) vir 'n deeglike bespreking van 10:12, maar verder ook Gardner (1994:149).

gepaardgaande afhanklikheid van diegene met die mag dikwels nie al te maklik nie en al is dit ook nie altyd maklik om volledig met die vorige religieuse bindinge van die afgodery te breek nie, moet hulle onthou dat Christus se opstandingskrag wel ook ín die huidige realiteit ingebreek het en dat hulle vanuit hierdie krag nou reeds oorwinnend kan leef!¹⁰⁷⁹

► ***Raakvlakke met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk in 10:7-12 (vgl. ook die “sleutel” vir 10:1-13 soos bespreek op bl. 437):***

Wanneer Paulus die “sterk” gelowiges maan om versigtig te wees dat hulle wat staan nie val nie, synde dat hulle van mening is dat hulle vanuit 'n sekere “verhewe” geestelike vlak as't ware amper kan doen net wat hulle in hulself begeer, aangesien God eenvoudig sal verhoed dat hulle (geestelik) val, is raakvlakke met die κοινωνία-dinamiek ook hier te bespeur. Net soos wat Paulus dus waarsku dat “verhewe” geestelike kontak en/of posisies bo jou mede-gelowiges, wat jou derhalwe “toelating” tot sekere optrede verleen wat nie vir andere, soos die “swak” gelowiges beskore is nie, nie bestaan nie, bevestig die κοινωνία-beginsels dieselfde. Hiervolgens het deelgenootskap met God niks met óf eenwording met God¹⁰⁸⁰ óf vergoddeliking van die mens¹⁰⁸¹ te make nie. Positiewe verandering by deelgenote moet altyd aan God toegeskryf word¹⁰⁸² – nooit ontvang die deelgenoot dus op grond hiervan enige

¹⁰⁷⁹ Vgl. ook hier veral Thiselton (1978:510-526; 2000:745).

¹⁰⁸⁰ Vgl. KTR 01 op bl. 1 van die inlasblad.

¹⁰⁸¹ Vgl. KTR 02 op bl. 1 van die inlasblad.

¹⁰⁸² Vgl. verder KTR 07 op bl. 1 van die inlasblad.

magte of regte om met God as't ware die een of ander onderhandelingsproses van stapel te stuur nie!

Voorts, met Paulus se bemoediging aan die “swak” gelowiges, naamlik dat hulle moet moed hou, veral gegewe die feit dat Christus se opstandingskrag wel ook in die huidige realiteit ingebreek het en dat hulle vanuit hierdie krag nou reeds oorwinnend kan leef, is raakvlakke met die *κοινωνία*-dinamiek onmiskenbaar ter sprake. Ook in die *κοινωνία*-ruimte het ons te make met die toepassing van 'n “gerealiseerde eskatologie”, waarvolgens deelgenote enersyds “nou reeds” krag van hul opgestane Here ontvang om volledig in hul deelgenootskap met God en mekaar te kan volhard,¹⁰⁸³ terwyl hulle andersyds ook kan moed hou wetende dat die opstandingskrag van hul Ander Deelgenoot hul selfs deur die dood sal dra en hul *κοινωνία*-verhouding in die “nog nie” sal voortduur en dan wel as 'n dinamiese verhouding met 'n ewigheidskarakter!¹⁰⁸⁴

➤ *Voorgestelde oplossing soos in 10:13, πειρασμὸς ὑμᾶς οὐκ εἴληφεν εἰ μὴ ἀνθρώπινος· πιστὸς δὲ ὁ θεός, ὃς οὐκ ἔάσει ὑμᾶς πειρασθῆναι ὑπὲρ ὃ δύνασθε ἀλλὰ ποιήσει σὺν τῷ πειρασμῷ καὶ τὴν ἔκβασιν τοῦ δύνασθαι ὑπενεγκεῖν:*

Paulus sluit hierdie fase van sy redenasie af met hierdie stelling in v13. Hy spreek hier 'n ander verdediging van die “sterk” gelowiges aan, naamlik dat hulle deelneem aan die offermaaltye gewoon omrede hulle, na hulle mening, as't ware daartoe “aangegryp word” (*εἴληφεν*) – onder sosiale druk van die heidense omgewing het hulle dus eintlik geen keuse as om deel te neem nie.¹⁰⁸⁵

¹⁰⁸³ *Vgl.* veral KTR 20 op bl. 4 van die inlasblad.

¹⁰⁸⁴ *Vgl.* veral KTR 37 op bl. 8 van die inlasblad.

¹⁰⁸⁵ *Vgl.* Thiselton (2000:748).

Hierteenoor bevestig Paulus egter nou dat God die gelowige altyd van 'n keuse voorsien.¹⁰⁸⁶ dit mag dalk wees dat 'n gegewe situasie 'n sekere versoeking (*πειρασμός*) impliseer, maar die gelowige sal opmerk dat God altyd daarnaas ook 'n uitweg voorsien (*ἔκβασις*).¹⁰⁸⁷ Gelowiges moet dus wegkyk van hulleself en die versoekings en eerder op God fokus, sodat hulle die beter alternatief kan raaksien wat Hy reeds vir hulle daargestel het – 'n alternatief/uitweg waarop hulle beslis kan staatmaak, gewoon omrede dit in God se trou gevestig is (*πιστὸς δὲ ὁ θεός*).¹⁰⁸⁸ In die laaste plek ruim Paulus 'n volgende moontlike verskoning van die gelowiges uit die weg, naamlik dat hulle sou kon redeneer dat hulle “mens-wees” hulle tot so 'n mate verswak, dat hulle nie voldoende krag het om wel in 'n gegewe situasie die regte keuse te maak en die daargestelde uitweg te neem nie. Dit doen Paulus deur die gelowiges daarop te wys dat God nie alleen die uitweg voorsien nie (*ἀλλὰ ποιήσει σὺν τῷ πειρασμῷ καὶ τὴν ἔκβασιν*), maar daarmee saam ook gee dat die versoekings nooit die gelowige se kragte te bowe gaan nie (*ὃς οὐκ ἐάσει ὑμᾶς πειρασθῆναι ὑπὲρ ὃ δύνασθε*) – hulle sal dus, deur God self gewaarborg, voldoende krag hê om die versoekings suksesvol te kan deurstaan en wel vir die uitweg te kies (*τοῦ δύνασθαι ὑπενεγκεῖν*)!¹⁰⁸⁹ Eerder as dat gelowiges dus op grond van hul “mens-wees” God probeer manipuleer om alle

¹⁰⁸⁶ *Vgl.* ook Fotopoulos (2003:232).

¹⁰⁸⁷ *Vgl.* veral Danker (2000:237-238) se Greek-English Lexicon of the New Testament, waar “uitgang” of “uitweg” verkies word, soos afgelei van die werkwoord, “om uit te gaan”. *Vgl.* ook Weiss ([1910] 1977:255).

¹⁰⁸⁸ Thiselton (2000:748) wys daarop dat die emfatiese woordorde van *πιστὸς δὲ ὁ θεός* duidelik bedoel is om God se kapasiteit om vertrou te word deur en deur te bevestig. *Vgl.* ook verder Gardner (1994:154).

¹⁰⁸⁹ *Vgl.* veral Thiselton (2000:749); Oropeza (2000:212-221).

versoekings uit die weg te ruim, moet hulle Hom eerder vertrou om in die krag wat Hy voorsien die regte keuses te maak!¹⁰⁹⁰

► ***Raakvlakke met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk in 10:13 (vgl. ook die “sleutel” vir 10:1-13 soos bespreek op bl. 437):***

Ook in hierdie faset van Paulus se oplossing tot die Korinte gelowiges se ter sake probleem vind ons raakvlakke met die κοινωνία-dinamiek. In hierdie geval is dit veral te sien in die ernstige lig waarbinne God se rol binne die κοινωνία-ruimte beskou word. Net soos wat Paulus wil hê dat die sogenaamde “sterk” gelowiges weg sal kyk van hulleself en aardse versoekings en eerder op God sal fokus, sodat hulle enersyds beter alternatiewe op potensiële versoekings sal herken en andersyds ook sal besef dat hul krag om dan die regte keuses uit te oefen in hierdie selfde God gewaarborg lê, plaas die κοινωνία-dinamiek dieselfde klem op God se posisie binne die κοινωνία-ruimte. Aan God word naamlik erkenning gegee as sowel die Stigter as die Onderhouer en Waarborg van die κοινωνία-verhoudingsruimte¹⁰⁹¹ en is as “Ander” Deelgenoot altyd by die κοινωνία-verhouding teenwoordig as 'n onmisbare, aktiewe Rolspeler.¹⁰⁹² Soveel so dat hierdie κοινωνία-verhouding eintlik nie van God se kant af stop nie, juis omrede Hy die Onderhouer én veral dan ook die Waarborg daarvan is.¹⁰⁹³ Dus, ook vanuit die κοινωνία-dinamiek

¹⁰⁹⁰ Vgl. verder Cheung (1999:146); Fotopoulos (2003:233).

¹⁰⁹¹ Vgl. KTR 05 op bl. 1 van die inlasblad.

¹⁰⁹² Vgl. KTR 06 op bl. 1 van die inlasblad.

¹⁰⁹³ Vgl. KTR 36 op bl. 7 van die inlasblad.

is dit duidelik dat God nie sal toelaat dat versoekings hierdie kosbare¹⁰⁹⁴ verhoudingsruimte skade berokken nie – inderdaad moet daar dus fokus op Hom behou word ten einde gesonde, alternatiewe roetes met betrekking tot versoekings te eien en in sy krag gepaardgaande korrekte keuses te neem! Anders gestel, net soos wat Paulus 'n pleidooi lewer dat gelowiges nie hul sogenaamde verswakte “mens-wees” in die fokus moet plaas en derhalwe as verskoning aanvoer om deur versoekings oorval te word nie, maar dat hulle eerder uit God se krag en perspektief versoekings die hoof moet bied, net so is dit vanuit die *κοινωνία*-dinamiek ook duidelik dat alle sake (dus ook versoekings) wat die pad van deelgenote mag kruis vanuit God se krag en perspektief getakel moet word.

❖ *Slotsom:*

Wanneer Paulus dus sy oplossing op die probleem met betrekking tot die eet van kos/vleis soos toegewy en/of geoffer aan afgode in hoofstuk 10 voortsit, is dit duidelik dat hy steeds hier vanuit die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk put in sy aanbieding daarvan.

D.2.7 Oplossing soos in 1 Kor 10:14-22 en raakvlakke met die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk

- *Voorgestelde oplossing soos in 10:14-20, ¹⁴Διόπερ, ἀγαπητοί μου, φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρίας. ¹⁵ὡς φρονίμοις λέγω· κρίνατε ὑμεῖς ὁ φημι.*

¹⁰⁹⁴ God se Seun is tog per slot van rekening die “Ingang” tot hierdie *κοινωνία*-ruimte en dan is dit wel “toegang” wat teen 'n baie hoë prys (sy lewe) verleen word aan deelgenote! *Vgl.* hier veral KTR 08 op bl. 2 van die inlasblad.

¹⁶Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστὶν; ¹⁷ὅτι εἰς ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν, οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχομεν. ¹⁸βλέπετε τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα· οὐχ οἱ ἐσθίοντες τὰς θυσίας κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσίν; ¹⁹Τί οὖν φημι; ὅτι εἰδωλόθυτον τί ἐστὶν ἢ ὅτι εἰδωλον τί ἐστὶν; ²⁰ἀλλ' ὅτι ἄ θύουσιν, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῶ [θύουσιν]· οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι:

Paulus fokus vervolgens in 10:14-22 veral in op die *κοινωνία*-dinamiek om steun aan sy argument te verleen van waarom die Korinte gelowiges niks met afgodediens (in watter vorm ook al) te doen moet hê nie – vgl. v14: *Διόπερ, ἀγαπητοί μου, φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρίας.*¹⁰⁹⁵ Paulus maak in hierdie geval veral op die gelowiges self staat (*κρίνατε ὑμεῖς ὃ φημι*, v15b) om gewoon met die kennis wat hulle reeds het en eintlik ook op roem¹⁰⁹⁶ (*ὡς φρονίμοις λέγω*, v15a), sy motivering op logiese wyse te volg en uiteraard dan ook te glo.¹⁰⁹⁷

Aangesien 10:16-22 reeds vroeër in hierdie ondersoek deeglik bespreek is met spesifieke verwysing na dit wat vir die ondersoek belangrik is,¹⁰⁹⁸ gaan daar vervolgens net weer die strekking van Paulus se motivering tot sy waarskuwing weergegee word. Paulus plaas in hierdie gedeelte drie verskillende maaltye,

¹⁰⁹⁵ Vgl. verder Willis (1985b:166-167); Fee (1987:464); Witherington (1995:224); Cheung (1999:147); Fotopoulos (2003:233).

¹⁰⁹⁶ Vgl. die bespreking hierbo op bl. 340-351.

¹⁰⁹⁷ Vgl. ook Eriksson (1998:38-43, 168); Fee (1987:464); Fotopoulos (2003:234).

¹⁰⁹⁸ Vgl. die bespreking soos op bl. 124-131.

naamlik die nagmaal, Israelitiese offermaal en heidense offermaaltye, naas mekaar. Vervolgens gebruik hy dan die intensiteit van die deelgenootskap wat by eersgenoemde twee plaasvind as motivering om die Korinte gelowiges te oortuig dat hulle liefs niks met laasgenoemde te doen moet hê nie.¹⁰⁹⁹

Beginnende met die nagmaal laat Paulus vv16 en 17 op mekaar bou.¹¹⁰⁰ Daar is reeds aangetoon¹¹⁰¹ dat hy met die gebruik van die *κοινωνία*-term in v16 (*Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν,¹¹⁰² οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστὶν*) die klem daarop laat val dat die gelowiges tydens die nagmaal intense deelgenootskap met een gedeelde Realiteit, naamlik die *αἷμα* en die *ἄρτος* van Christus ervaar.¹¹⁰³ Vers 17 (*ὅτι εἶς ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν, οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχομεν*) hanteer steeds die voorbeeld van die nagmaal, maar hierdie keer gebruik Paulus *μετέχειν* om nou juis weer die klem te laat val op die onderlinge deelgenootskap.¹¹⁰⁴ Die baie gelowiges (*οἱ πολλοί*) het dus soos een liggaam aan mekaar deel (*ἐν σῶμα οἱ*

¹⁰⁹⁹ Vgl. ook Fee (1987:465-470); Cheung (1999:148); Eriksson (1998:166-168); Fotopoulos (2003:234).

¹¹⁰⁰ Vgl. ook McGowan (1995:552-555); Conzelmann (1975:170-172); Barrett (1971:231-235).

¹¹⁰¹ Vgl. die redenasie op bl. 125-127.

¹¹⁰² Vgl. Bradshaw (1992:15-17) vir 'n goeie bespreking van hoe aanbiddingselemente soos *εὐλογία* in Christelike en Joodse gebede vir lank vrylik tussen die twee beweeg het. Vgl. ook Zahavy (1987:77-97).

¹¹⁰³ Vgl. veral Ellis (1986:487).

¹¹⁰⁴ Vgl. ook bl. 125.

πολλοί ἐσμεν), gewoon omrede hulle almal in een en dieselfde brood (*οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχομεν*), Jesus Christus, deelgenootskap het. Sonder twyfel bevestig Paulus dus dat daar by die nagmaal 'n, dalk onsigbare, maar tog onmiskenbaar werklike band in die eerste plek tussen die gelowige en sy God, maar in die tweede plek, as besliste, direkte gevolg hiervan, net so 'n sekere band onder mekaar ontstaan.¹¹⁰⁵

Vervolgens beweeg Paulus dan nou aan na 'n voorbeeld soos onder die Israeliete gevind word: *βλέπετε τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα* (10:18a). Hy wys naamlik daarop dat daar ook tydens hierdie offermaaltye net sulke intense deelgenootskapsbande ontstaan het as by die nagmaal hierbo: *οὐχ οἱ ἐσθίουτες τὰς θυσίας κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσίν* (10:18b). Ook hier het dus 'n definitiewe, werklike band ontstaan met die (God van die) offeraltaar¹¹⁰⁶ (*κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσίν*). Tydens hierdie maaltye is derhalwe enersyds uitdrukking gegee aan die gelowiges se bondgenootskap met God en andersyds het dit ook te kenne gegee binne watter God se magsgebied die volk beweeg.¹¹⁰⁷ Dit is dus duidelik: sodanige offermaaltyd het nie maar net slegs ten tye van die ete bondgenootskap met God gekonstitueer nie, maar sou voortaan ook lojaliteit van die deelgenoot in sy gewoon alledaagse lewe noodsaak – hier word dus van 'n deurlopende deelgenootskap gepraat, wat veel verder strek as die blote, eenmalige maaltyd- of offergeleentheid!¹¹⁰⁸

¹¹⁰⁵ *Vgl.* ook hier bl. 126-127, waar aangetoon is dat die deelgenootskap onder mekaar nie maar net 'n potensiele moontlikheid is nie, maar 'n besliste gevolg is van deelgenootskap in Christus.

¹¹⁰⁶ *Vgl.* die bespreking hierbo op bl. 128, waar aangetoon is dat die Jode dikwels ter wille van eerbied plaasvervangende name vir “God” sou gebruik, soos dan juis o.a. *θυσιαστήριον*.

¹¹⁰⁷ *Vgl.* weer eens die bespreking vroeër in die ondersoek op bl. 129.

¹¹⁰⁸ *Vgl.* ook bl. 129.

In 10:19 (*Τί οὖν φημι; ὅτι εἰδωλόθυτον τί ἐστίν ἢ ὅτι εἶδωλον τί ἐστίν;*) neem Paulus, in die hantering van die heidense offermaaltye wat naas en teenoor bogenoemde twee geleenthede geplaas word, 'n vroeëre redenasie van hom op. Hy het naamlik al in 8:4-6¹¹⁰⁹ daarna verwys en dit begrond dat daar eintlik net een ware God is en dat alle ander afgode en gepaardgaande afgodsoffers derhalwe geen betekenis het nie.¹¹¹⁰ Nou voer Paulus hierdie redenasie verder deur vir die Korinte gemeente daarop te wys dat daar wel in gedagte gehou moet word dat hoewel die afgodsbeelde geen bestaansreg het nie en offers aan sodanige afgode dus ook eintlik waardeloos is, daar wel agter hierdie “dooie” beelde lewende wesens, naamlik *δαιμόνιον* is,¹¹¹¹ aan wie tog geoffer word.¹¹¹²

Verder, indien offers gebring aan die afgodsbeelde bindinge met “bose geeste of demone” veronderstel, impliseer dit uiteraard ook dat dit enige binding met God uitsluit¹¹¹³ – juis dit wat gelowiges dus wél sou wou sien gebeur, gebeur nou nié –

¹¹⁰⁹ 1 Kor 8:4-6, *Περὶ τῆς βρώσεως οὖν τῶν εἰδωλοθύτων, οἴδαμεν ὅτι οὐδὲν εἶδωλον ἐν κόσμῳ καὶ ὅτι οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς. καὶ γὰρ εἶπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς, ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί, ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.*

¹¹¹⁰ *Vgl.* Fotopoulos (2003:235).

¹¹¹¹ *Vgl.* ook Dawes (1996:91-92).

¹¹¹² *Vgl.* die vroeëre bespreking op bl. 130.

¹¹¹³ *Vgl.* ook die bespreking oor die sosio-historiese beginsel van kliënt-bemiddelaar-weldoener op bl. 53-57, waar dit duidelik gemaak is dat 'n kliënt slegs aan een weldoener op 'n keer waarlik lojaal kan wees.

vgl. 10:20a, ἀλλ' ὅτι ἃ θύουσιν, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῶ [θύουσιν].¹¹¹⁴ Daarom dan ook dat Paulus onmiddellik in geen onduidelike terme waarsku: οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι (v20b).¹¹¹⁵ In die lig daarvan dat Paulus in sowel sy verwysing na die nagmaal, (v16) as die Israelitiese offermaal (v18), asook hier, die *κοινων*-terme gebruik om die “verbintenis” wat telkens ter sprake is te omskryf,¹¹¹⁶ behoort voldoende aanduiding daarvan te wees dat Paulus dit onomwonde wil stel dat die aard van die “verbintenis” in alle gevalle dieselfde intense karakter het.¹¹¹⁷ Fotopoulos (2003:164-165) en Burkert (1985:57-59) bevestig dan ook ten sterkste dat sakrale maaltye,¹¹¹⁸ waar 'n gasheer 'n paar gaste sou nooi om saam te deel aan een of ander offer¹¹¹⁹ wat aan 'n spesifieke god gebring sou word,¹¹²⁰ baie beslis juis 'n intense deelgenootskap tussen almal teenwoordig en uiteraard ook die god sou bewerk.¹¹²¹ Hierdie offer

¹¹¹⁴ *Vgl.* ook die bespreking op bl. 131.

¹¹¹⁵ *Vgl.* ook Dawes (1996:92).

¹¹¹⁶ *Vgl.* veral Sebothoma (1990:63-69).

¹¹¹⁷ *Vgl.* die bespreking hierbo op bl. 130.

¹¹¹⁸ *Vgl.* Fotopoulos (2003:158-169), Smith (1981:319-339) en Söding (1990:140-145) vir meer besonderhede rondom die antieke Grieks-Romeinse maaltye. *Vgl.* verder ook die werk van Bradley (1998), sowel as die proefskrif van Smith (1980).

¹¹¹⁹ Vir verdere bespreking oor die aard van veral die diere-offers kan gerus gekyk word na die werk van Kadletz (1983).

¹¹²⁰ Vir 'n bondige bespreking van die opset binne die ter sake antieke “eetkamers” in Grieks-Romeinse huise kan gerus gekyk word na Dunabin (1998:81-101).

¹¹²¹ Aangesien hierdie gebeure 'n sentrale punt in die ondersoek raak, soos aanstons verduidelik sal word, is dit dalk tog nodig om Fotopoulos (2003:164) ook direk aan te haal as hy sê: ‘...one of

het dan ook 'n onmisbare, sentrale belang in die stigting van die *κοινωνία* gehad. Anders gestel, daarsonder sou 'n gewone ete byvoorbeeld glad nie dieselfde intense deelgenootskap tussen god, gasheer en gaste tot gevolg kon hê nie.¹¹²²

⇒ ***“Sleutel” tot ontsluiting van κοινωνία-elemente in 10:14-22 vanuit die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk:***

Dit wil dus voorkom asof ons hier nie alleen weer eens te make het met die feit dat Paulus by wyse van klem op deelgenootskap met Christus vir ons as't ware 'n “sleutel” gee om verdere *κοινωνία*-elemente binne die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk te ontsluit nie, maar dat ons voorts ook nóg 'n beweegrede gevind het om wel steun te verleen aan die blote bestaansreg van hierdie “sleutel”! Met ander woorde, net soos wat die offerande tydens maaltye nie alleen “toegang” tot die godheid verleen het nie, maar ook *κοινωνία* bewerk het tussen god, gasheer en gaste, bied die offer van Christus op dieselfde wyse nie alleen vir die gelowige “Ingang” tot die verhoudingsruimte met God nie, maar bewerk hierdie besonder unieke en eenmalige offer¹¹²³ ook *κοινωνία* tussen God, gelowige en mede-gelowiges!

the most fundamental meanings for the ritual of sacrifice and its subsequent meal for the participants was *κοινωνία* (partnership/sharing/fellowship). Shared ritual actions involving the death of an animal for a god by devotees created community and forged bonds of relationship.’

¹¹²² *Vgl.* ook verder die vroeëre besprekings m.b.t. die antieke maaltye in hierdie ondersoek op bl. 38-40, 42-44 en 107-108.

¹¹²³ Uiteraard word Christus se offer met hierdie verchristeliking van 'n heidense gebruik nie met die heidense offers gelyk gestel nie – altyd word Christus se offer as uniek én eenmalig beskou!

So vind ons inderdaad in hierdie teksgedeelte enersyds voldoende rede om voort te gaan met ontginning van potensiële ander *κοινωνία*-elemente, maar het ons andersyds ook opnuut steun ontvang om met hernude sekerheid voort te gaan om spesifieke verwysings na intense deelgenootskap met Christus as voldoende rede te beskou vir ontsluiting van die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk.

► ***Raakvlakke met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk in 10:14-20 (vgl. ook die “sleutel” vir 10:14-22 soos pas hierbo bespreek):***

Deurdat Paulus voorts juis die *κοινων*-terme self met verwysing na al drie die bogenoemde maaltye (nagmaal, Israelitiese offermaal en heidense offermaaltye) gebruik het, bevestig uiteraard ook verdere raakvlakke met die *κοινωνία*-dinamiek. Dit is dan veral opvallend dat die *κοινωνία*-beginsels wat die sterkste in fokus gekom het, daardie beginsels is wat bevestig dat daar in enige *κοινωνία*-verhouding altyd van 'n besonder intense deelgenootskap tussen deelgenote en hul God/god sprake is.¹¹²⁴ Verder, in aansluiting hierby, juis die intensiteit van die deelgenootskap laat slegs ruimte vir een gedeelde (Gods)realiteit – deelgenootskap met Een/een, sluit dus deelgenootskap met 'n Ander/ander uit, soos ook pas hierbo bevestig.¹¹²⁵ Meer nog, hierdie deelgenootskap is nooit maar net 'n kortstondige moment, soos wat bv. tydens 'n ete, hetsy nagmaal of offermaal (Israelities/heidens), plaasvind nie¹¹²⁶ – sodanige deelgenootskap plaas die deelgenoot veel eerder in die betrokke God/god se magsgebied en beïnvloed voorts die deelgenoot se hele bestaan.¹¹²⁷

¹¹²⁴ Vgl. veral KTR 04 op bl. 1 van die inlasblad, asook KTR 23 op bl. 4 van die inlasblad.

¹¹²⁵ Vgl. hier KTR 47 op bl. 9 van die inlasblad.

¹¹²⁶ Vgl. KTR 26 op bl. 5 van die inlasblad en KTR 35 op bl. 7 van die inlasblad.

¹¹²⁷ Vgl. KTR 25 op bl. 5 van die inlasblad.

In die geval van deelgenootskap met die lewende God word die betrokke deelgenote se bestaan deur die Heilige Gees gestuur en val hulle derhalwe in die Gees se magsveld.¹¹²⁸ Deelgenote se hele wese word dus met so 'n deelgenootskap in beslag geneem¹¹²⁹ en alle aksies word in die toekoms deur lojaliteit aan hierdie God/god bepaal. Weer eens, in geval van deelgenootskap met die enigste, ware God, kan deelgenote se blote sosiale aksies, soos gesamentlike deelname aan etes, byvoorbeeld op grond van hul deelgenootskap aan een Gedeelde Realiteit selfs tot 'n geestelike vlak verhef waar *κοινωνία* plaasvind.¹¹³⁰

➤ *Voorgestelde oplossing soos in 10:21, οὐ δύνασθε ποτήριον κυρίου πίνειν καὶ ποτήριον δαιμονίων, οὐ δύνασθε τραπέζης κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων:*

Nadat Paulus dan nou die drie maaltye (nagmaal, Israelitiese offermaal en heidense offermaaltye) naas mekaar geplaas het en aangetoon het dat daar telkens by elk intense verbintnisse met God of dan in laasgenoemde geval met die *δαιμόνιον* ter sprake is, keer hy in 10:21 terug na die huidige omstandighede in die gemeente. Hy stel dan nou gewoon op grond van sy voorafgaande, deeglike begroning dit duidelik dat geen gelowige in sowel die nagmaal, as heidense offermaaltye kan deel nie: *οὐ δύνασθε ποτήριον κυρίου πίνειν καὶ ποτήριον δαιμονίων, οὐ δύνασθε τραπέζης κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης*

¹¹²⁸ Vgl. veral KTR 16-18 op bl. 4 van die inlasblad.

¹¹²⁹ Vgl. KTR 27 op bl. 5 van die inlasblad.

¹¹³⁰ Vgl. veral KTR 15 op bl. 3 van die inlasblad.

δαιμονίων.¹¹³¹ Smith (1980) wys dan ook daarop dat daar tydens heidense sakrale maaltye dikwels op die volgende wyse met die beker wyn gehandel is: soos die wyn in die beker gegooi is, is die afgod se naam daarvoor uitgespreek, waarna die gasheer dit sou herhaal, terwyl hy 'n deel van die wyn in die vuur van die offer en oor die grond daaromheen sou uitgooi. Hierna sou die gasheer dan eers self 'n slukkie wyn neem en die beker dan vir die gaste omstuur om elk dieselfde te doen, terwyl die afgod se naam deurgaans uitgespreek sou word. Gegewe die duidelike raakvlakke met die nagmaalsbeker sou die Korinte gelowiges uiteraard onmiddellik kon verstaan as Paulus hierdie voorbeeld van die “beker” gebruik om te waarsku dat gelowiges onmoontlik nie in beide kan deel nie! Dus, soos ook tydens die res van die offerproses (soos hierbo aangevoer¹¹³²), wys Paulus daarop dat nie alleen intense verbintenisse met sowel God as die *δαιμόνιον* deur sodanige gedeelde maaltydsgebruike geskep word nie, maar dat die gelowige homself op hierdie wyse ook in die magsgebied van laasgenoemde plaas wat tog net tragiese gevolge kan hê!¹¹³³ Gelowiges kan en *mag* dus eenvoudig nie in beide deel nie: slegs *κοινωνία* met God aan die tafel van die Here (*τραπέζης κυρίου*) is moontlik!¹¹³⁴

► ***Raakvlakke met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk in 10:21 (vgl. ook die “sleutel” vir 10:14-22 soos bespreek op bl. 456-457):***

¹¹³¹ Vgl. Fotopoulos (2003:234-235).

¹¹³² Vgl. veral die bespreking m.b.t. 10:20, ἀλλ’ ὅτι ἃ θύουσιν, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῶ [θύουσιν]. οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι, op bl. 454-456.

¹¹³³ Vgl. ook Oropeza (1998:66).

¹¹³⁴ Vgl. ook verder Fisk (1989:62); Dawes (1996:91).

Dit is bykans glashelder dat Paulus veral in hierdie faset van sy voorgestelde oplossing aan die Korinte gelowiges swaar steun op die bogenoemde *κοινωνία*-beginsels:¹¹³⁵ die genoemde intense verbintenis, sowel as die feit dat deelgenootskap met een God/god deelgenootskap met 'n Ander/ander uitsluit is vir Paulus voldoende bewys tot motivering aan die “sterk” gelowiges dat deelgenootskap aan sowel die tafel van die Here as die tafel van die *δαίμονιον* onmoontlik is. Dat Paulus derhalwe veral hier vanuit die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk redeneer behoort daar geen twyfel oor te bestaan nie!

➤ *Voorgestelde oplossing soos in 10:22, ἢ παραζηλοῦμεν τὸν κύριον; μὴ ἰσχυρότεροι αὐτοῦ ἐσμεν;:*

Paulus sluit hierdie gedeelte van sy argument in 10:22 af – weer eens met twee retoriese vrae, naamlik *ἢ παραζηλοῦμεν τὸν κύριον; en μὴ ἰσχυρότεροι αὐτοῦ ἐσμεν;.* Met betrekking tot die eerste retoriese vraag is dit veral die gebruik van *παραζηλώω* wat aandag verdien. Hoewel dit 'n woord is wat Paulus nie dikwels gebruik nie (vgl. wel Rm 10:19¹¹³⁶) en dit derhalwe die proses bemoeilik om die presiese betekenis altyd mooi te peil, is dit wel duidelik dat die gebruik hiervan verband hou met die LXX van Dt 32:21, *αὐτοὶ παρεζήλωσάν με ἐπ’ οὐ θεῶ, παρώργισάν με ἐν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν, κἀγὼ παραζηλώσω αὐτοὺς ἐπ’ οὐκ ἔθνει, ἐπ’ ἔθνει ἀσυνέτῳ παροργιῶ αὐτούς.*¹¹³⁷ Hier gaan dit naamlik oor Israel as die verbondsvolk wat hulleself nie meer aan God toegewy het nie,

¹¹³⁵ Vgl. die bespreking net hierbo op bl. 457-458.

¹¹³⁶ Rm 10:19, *ἀλλὰ λέγω, μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω; πρῶτος Μωϋσῆς λέγει· ἐγὼ παραζηλώσω ὑμᾶς ἐπ’ οὐκ ἔθνει, ἐπ’ ἔθνει ἀσυνέτῳ παροργιῶ ὑμᾶς.*

¹¹³⁷ Vgl. o.a. Thiselton (2000:778).

hoewel Hy Homself aan hulle gegee het as hulle God – 'n daad wat God tot 'n “jaloerse” God gemaak het.¹¹³⁸ Binne die sosio-historiese konteks maak dit dan ook sin, aangesien “jaloesie” in die antieke samelewing as 'n positiewe waarde gefunksioneer het. Hiervolgens was dit 'n waarde wat ten doel gehad het om “eer” te beskerm en in stand te hou (Seeman 1993:185-188). Tree God derhalwe in “jaloesie” teenoor die volk se ontrou op is dit tot beskerming en voortsetting van hul verhouding en sy eer dat Hy dit doen!¹¹³⁹

Ook met die tweede retoriese vraag, *μη̄ ἰσχυρότεροι αὐτοῦ ἐσμεν;*, wil Paulus met 'n logiese, “Nee, natuurlik nie”, as antwoord op beide vrae verder bevestig dat *κοινωνία* met God beslis *κοινωνία* met ander gode of dan *δαιμονίων* moet uitsluit. Met hierdie tweede retoriese vraag is dit duidelik dat Paulus dit meer op die “sterk” gelowiges mik.¹¹⁴⁰ Skynbaar was die “sterkes” mettertyd van mening dat deelname aan die nagmaal hulle as't ware immuun gemaak het teen enige invloed van bose magte soos geassosieer met die heidense kultusse.¹¹⁴¹ 'n Oormatige toe-eiening van die beginsel van gerealiseerde eskatologie,¹¹⁴² sowel as 'n oorbeklemtoonde individualisme, het hierdie gedagtes by die “sterkes” versterk, sodat hulle meer en meer gemeen het dat hulle in heidense maaltye kan deel, sonder om hoegenaamd geestelik geskend te raak.¹¹⁴³ Paulus het dit duidelik teen

¹¹³⁸ *Vgl.* verder Gardner (1994:164-169); Cheung (1999:149-150).

¹¹³⁹ *Vgl.* Bell (1994:251-255) vir 'n verdere bespreking van die gebruik van die term “jaloerse God”.

¹¹⁴⁰ *Vgl.* Thiselton (2000:778).

¹¹⁴¹ *Vgl.* Von Soden (1931:1-40).

¹¹⁴² *Vgl.* ook die bespreking hiervan op bl. 445.

¹¹⁴³ *Vgl.* Von Soden (1951:261-268).

so 'n selfgesentreerde teologie en stel derhalwe op ironiese wyse aan hulle die vraag of hulle as “die sterkes” (*οἱ ἰσχυρότεροι*) dan nou só vol selfvertroue is dat hulle as't ware selfs “sterker” (*ἰσχυρότεροι*) as God geraak het...!¹¹⁴⁴ Dus, soos hierbo gestel, 'n retoriese vraag waarop 'n spontane, sterk “Nee”, onmiddellik behoort te volg.¹¹⁴⁵

► ***Raakvlakke met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk in 10:22 (vgl. ook die “sleutel” vir 10:14-22 soos bespreek op bl. 456-457):***

Steeds figureer die *κοινωνία*-beginsels sterk in die agtergrond. Hiervolgens is die sogenaamde “sterk” gelowiges heeltemal korrek wanneer hulle meen dat deelname in die nagmaal hulle deelgenootskap met Christus bevestig en versterk,¹¹⁴⁶ maar Paulus beklemtoon egter dat dit nie die fokus na hulleself, naamlik hul eie selfvertroue en kragte, moet verskuif nie. 'n Waarskuwing wat weer eens ooglopend aansluit by ander *κοινωνία*-beginsels waarvolgens bepaal word dat *κοινωνία* niks met eenwording met God se mag/wese¹¹⁴⁷ of vergoddeliking van die mens¹¹⁴⁸ te make het nie en dat enige positiewe verandering in die deelgenoot ook altyd moet terugreflekteer op God¹¹⁴⁹ en nié

¹¹⁴⁴ Vgl. ook Thiselton (2000:779).

¹¹⁴⁵ Harrisville (1987:172) wys daarop dat die formulering van die vraag, met as inleiding *μη*, en die daaropvolgende *ἰσχυρότεροι αὐτοῦ*, dus die gebruik van die genitief van vergelyking, alles daartoe bydra om 'n sterk negatief as veronderstelde antwoord te verwag.

¹¹⁴⁶ Vgl. KTR 23 op bl. 4 van die inlasblad.

¹¹⁴⁷ Vgl. KTR 01 op bl. 1 van die inlasblad.

¹¹⁴⁸ Vgl. KTR 02 op bl. 1 van die inlasblad.

¹¹⁴⁹ Vgl. KTR 07 op bl. 1 van die inlasblad.

op die deelgenoot nie! Hierdie deelgenootskap mag nooit misbruik word om eie selfsugtige behoeftes (soos die eet van geofferde vleis) te dien of om God uit te tart deur buite die grense van die *κοινωνία*-ruimte met 'n ander god in deelgenootskap te tree nie – binne hierdie *κοινωνία*-dinamiek moet alle aksies altyd Christus-, en nie self-gerig nie, wees¹¹⁵⁰ en God moet altyd geëer word as die enigste Stigter, Onderhouer, Waarborg en onmisbare, aktiewe Rolspeler van die *κοινωνία*-verhoudingsruimte!¹¹⁵¹

❖ *Slotsom:*

Juis op grond van die gebruik van die *κοινωνία*-term self in hierdie faset van Paulus se oplossing, is die raakvlakke met die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk onmisbaar en kan hier, duideliker as ooit, oortuigend aangetoon word hoe Paulus gereeld daaruit put as hy vermanend/raadgewend met die Korinte gelowiges in “gesprek” tree.

D.2.8 Oplossing soos in 1 Kor 10:23-11:1 en raakvlakke met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk

➤ *Voorgestelde oplossing soos in 10:23-24, ²³Πάντα ἔξεστιν ἀλλ’ οὐ πάντα συμφέρει· πάντα ἔξεστιν ἀλλ’ οὐ πάντα οἰκοδομεῖ. ²⁴μηδεὶς τὸ ἑαυτοῦ ζητεῖτω ἀλλὰ τὸ τοῦ ἑτέρου:*

¹¹⁵⁰ Vgl. KTR 10 op bl. 2 van die inlasblad, KTR 25 op bl. 5 van die inlasblad, asook verder KTR 18 op bl. 4 van die inlasblad.

¹¹⁵¹ Vgl. KTR 05 en 06 op bl. 1 van die inlasblad – vgl. ook verder KTR 12 op bl. 3 van die inlasblad.

Paulus gaan in 10:23-11:1¹¹⁵² voort om sy voorgestelde oplossing op die Korinte gelowiges se probleem met betrekking tot die eet van kos en/of vleis soos toegewy en/of geoffer aan afgode, af te rond.¹¹⁵³ Hierdie faset van sy oplossing begin hy dan ook deur te verwys na 'n bekende Korintiese slagspreuk¹¹⁵⁴ van die dag: *Πάντα ἔξεστιν ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει· πάντα ἔξεστιν ἀλλ' οὐ πάντα οἰκοδομεῖ* (v23). Uiteraard herinner dit aan 6:12, *Πάντα μοι ἔξεστιν ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει· πάντα μοι ἔξεστιν ἀλλ' οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος*,¹¹⁵⁵ met die verskil dus dat veral die laaste gedeelte van die spreuk, *ἀλλ' οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος*, met 10:23 verskil waar geëindig is met: *ἀλλ' οὐ πάντα οἰκοδομεῖ*.¹¹⁵⁶ Terwyl Paulus in 6:12 waarsku dat jy dalk wel die vryheid het om enigiets te doen (*Πάντα μοι ἔξεστιν*), maar dat jy versigtig moet wees dat hierdie vryheid nie veroorsaak dat slegte begeertes as't ware beheer oor jou neem om selfsugtige behoeftes te bevredig nie (*ἀλλ' οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος*), waarsku hy nou in 10:23 weer dat hoewel jy die vryheid het om enigiets te doen, jy moet onthou dat

¹¹⁵² Vir verdere bespreking van alternatiewe voorstelle vir Paulus se bedoeling met 10:23-11:1 kan gerus gekyk word na: Hurd ([1965] 1983:128-130); Fisk (1989:49-70); Barrett (1971:239); Willis (1985b:228-263); Watson (1989:310-312); Mitchell (1991:256); Eriksson (1998:153).

¹¹⁵³ *Vgl.* verder Smit (1997b:377-388).

¹¹⁵⁴ Thiselton (2000:460-462, 781) toon oortuigend aan dat ons hier met 'n slagspreuk te make het wat na alle waarskynlikheid redelik algemeen onder die Korinte gelowiges bekend was.

¹¹⁵⁵ *Vgl.* ook die bespreking van 1 Kor 6:12 op bl. 539.

¹¹⁵⁶ *Vgl.* Fotopoulos (2003:237).

nie alles tot die opbou¹¹⁵⁷ van jou mede-gelowiges dien nie (*ἀλλ' οὐ πάντα οἰκοδομεῖ*).¹¹⁵⁸ Gegewe die konteks van 8:1-11:1 is dit verder duidelik dat Paulus met “mede-gelowiges” hier veral sou bedoel die sogenaamde “swak” gelowiges¹¹⁵⁹ – “sterk” gelowiges moet dus nie hul “geestelike vryheid” en oënskynlike “meerdere kennis” misbruik om net hulle eie voordeel te soek nie, maar onthou dat hulle altyd ook tot voordeel van hul “swakker” mede-gelowiges moet optree: *μηδείς τὸ ἑαυτοῦ ζητεῖτω ἀλλὰ τὸ τοῦ ἑτέρου* (v24).¹¹⁶⁰

⇒ ***“Sleutel” tot ontsluiting van κοινωνία-elemente in 10:23-11:1 vanuit die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk (vgl. ook die verdere bespreking vir 10:23-11:1 ietwat later op bl. 472-473):***

Weer eens is dit ten opsigte van die “sterk” gelowiges duidelik dat Paulus steeds sy raad, soos hier in v24¹¹⁶¹ aangebied, vanuit 'n Christus-gesentreerde fokuspunt

¹¹⁵⁷ Sowel Collins (1999:386) as Maly (1967:146) wys daarop dat *οἰκοδομέω* hier beslis eklesiastiese ondertone inhou en derhalwe spesifiek verwys na die opbou van die gemeente/gelowiges of dan die “kerk”. Vgl. ook verder bv. 14:3-5, *ὁ δὲ προφητεῶν ἀνθρώποις λαλεῖ οἰκοδομῆν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν. ὁ λαλῶν γλώσση ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ· ὁ δὲ προφητεῶν ἐκκλησίαν οἰκοδομεῖ. θέλω δὲ πάντας ὑμᾶς λαλεῖν γλώσσαις, μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε· μείζων δὲ ὁ προφητεῶν ἢ ὁ λαλῶν γλώσσαις ἐκτὸς εἰ μὴ διερμηνεύη, ἵνα ἡ ἐκκλησία οἰκοδομῆν λάβη*, waar *οἰκοδομέω* ook duidelik verwys na opbou van mede-gelowiges.

¹¹⁵⁸ Vgl. ook Fotopoulos (2003:238-239).

¹¹⁵⁹ Vgl. veral Thiselton (2000:781).

¹¹⁶⁰ Conzelmann (1975:176) noem 10:24 ‘a maxim in the style of Wisdom literature’. Vgl. ook Maly (1967:147), wat saam met Conzelmann bevestig dat ons hier met 'n ‘general axiom’ te make het.

¹¹⁶¹ 1 Kor 10:24, *μηδείς τὸ ἑαυτοῦ ζητεῖτω ἀλλὰ τὸ τοῦ ἑτέρου*.

gee, wanneer hy dié gelowiges maan om in hul optrede nie hulle eie voordeel nie, maar wel dié van hul mede-gelowiges te soek. Soos vroeër reeds deeglik binne dieselfde makro-eenheid aangetoon is, is dit tog duidelik dat Paulus hierdie raad juis gee op grond van sy uitgangspunt dat sowel “sterk” as “swak” gelowiges as “broers in Christus” tot dieselfde geestelike familie behoort en mekaar derhalwe as sulks in ag moet neem en meer nog, moet onthou dat jou optrede teenoor jou mede-gelowige ook jou verhouding met Christus beïnvloed - vgl. bv. veral 8:11-12, *ἀπόλλυται γὰρ ὁ ἀσθενῶν ἐν τῇ σῆ γνώσει, ὁ ἀδελφὸς δι’ ὃν Χριστὸς ἀπέθανεν. οὕτως δὲ ἀμαρτάνοντες εἰς τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τύπτουντες αὐτῶν τὴν συνείδησιν ἀσθενοῦσαν εἰς Χριστὸν ἀμαρτάνετε!*¹¹⁶² So bevestig Paulus hierdie Christus-gerigte gedagtelyn uiteraard ook wanneer hy binnekort daarna verwys dat jy jousef soms sekere dinge moet ontsê ter wille van jou mede-gelowiges se “gewete”, juis omrede die Christus-gerigte einddoel van alles dit van jou vra – vgl. 10:28-29a,¹¹⁶³ *ἐὰν δέ τις ὑμῖν εἴπῃ· τοῦτο ἱερόθυτον ἐστίν, μὴ ἐσθίετε δι’ ἐκεῖνον τὸν μηνύσαντα καὶ τὴν συνείδησιν· συνείδησιν δὲ λέγω οὐχὶ τὴν ἑαυτοῦ ἀλλὰ τὴν τοῦ ἑτέρου,* asook 10:31-32,¹¹⁶⁴ *εἴτε οὖν ἐσθίετε εἴτε πίνετε εἴτε τι ποιεῖτε, πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε. ἀπρόσκοποι καὶ Ἰουδαίοις γίνεσθε καὶ Ἑλλήσιν καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ.* Dit is uiteraard ook die voorbeeld wat Paulus self stel – met ander woorde hy leef 'n lewe waarvan sy keuses absoluut deur sy deelgenootskap met Christus bepaal en gestuur word: *καθὼς κατὰ πάντα πᾶσιν*

¹¹⁶² Vgl. die volledige bespreking van 8:11-12 op bl. 369-373.

¹¹⁶³ Vgl. die volledige bespreking van hierdie tekste op bl. 475-477. Soos reeds genoem vereis die huidige argument bloot dat daar tans aan die strekking van Paulus se redenasie aandag verleen hoef te word – dieselfde geld vir 10:31-32 en 10:33-11:1 wat binnekort ter sprake sal kom.

¹¹⁶⁴ Vgl. die volledige bespreking van hierdie tekste op bl. 481-482.

ἀρέσκω μὴ ζητῶν τὸ ἑμαυτοῦ σύμφορον ἀλλὰ τὸ τῶν πολλῶν, ἵνα σωθῶσιν. μιμηταί μου γίνεσθε καθὼς καγὼ Χριστοῦ (10:33-11:1¹¹⁶⁵)!

So vind ons dan ook hier op grond van Paulus se deurlopende, spesifieke fokus op deelgenootskap met Christus voldoende rede tot toegang na ontginning van die *κοινωνία*-elemente binne die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk.

► ***Raakvlakke met die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk in 10:23-24 (vgl. ook die “sleutel” vir 10:23-11:1 soos pas hierbo bespreek, asook ietwat later op bl. 472-473):***

Dit is derhalwe dan ook glad nie verrassend dat die *κοινωνία*-beginsels wat hier deurskemer in Jesus 'n Christus-gesentreerde brandpunt ontvang nie, wat 'n sekere orde van afhanklikheid binne die deelgenootskap bewerkstellig. Hiervolgens laat die verbintenis met Christus die gelowige tot deelgenootskap met God toe, wat weer deelgenootskap met ander deelgenote tot gevolg het.¹¹⁶⁶ Dit beteken dus dat deelgenootskap met mede-deelgenote nie opsioneel is nie, maar dat daar gewoon vanuit die gedeelde Godsrealiteit¹¹⁶⁷ van deelgenote verlang word om sekere ononderhandelbare obligasies teenoor mekaar te erken en uit te leef¹¹⁶⁸ - soos onder andere 'n volledige identifisering met mekaar se

¹¹⁶⁵ Vgl. die volledige bespreking van hierdie tekste op bl. 482-484.

¹¹⁶⁶ Vgl. KTR 10 op bl. 2 van die inlasblad.

¹¹⁶⁷ Ook die *κοινωνία*-beginsel, soos vervat in KTR 12 op bl. 3 van die inlasblad, bevestig dat Jesus nou die Bron van motivering word wat deelgenote se aksies binne die *κοινωνία*-verhoudingsruimte bepaal!

¹¹⁶⁸ Vgl. verder KTR 28 op bl. 5 van die inlasblad.

behoefte, eerder as 'n strewe na eie voordeel bo 'n ander.¹¹⁶⁹ Dus, eerder as dat die sogenaamde “sterk” gelowiges hul “geestelike” verbintenis gebruik om selfs ten koste van die opbou van mede-gelowiges steeds op eie voordeel te konsentreer, moet die “vryheid” wat gelowiges in die Here Jesus het veel eerder benut word om sáám te bou aan die een, gedeelde doelwit, naamlik die bevordering en verkondiging van die persoon en werk van Christus!¹¹⁷⁰

Uiteraard is hier ook raakvlakke met heelwat ander kernfasette van die *κοινωνία*-dinamiek ter sprake as Paulus gelowiges aanmoedig om mekaar in ag te neem en op te bou, eerder as om slegs jou eie voordeel (selfs ten koste van die ander) te soek. Hier word byvoorbeeld onmiddellik gedink aan die *κοινωνία*-beginsel wat bepaal dat Jesus, as “Hoof” van die deelgenote, laasgenoemde nou soos 'n familie aan mekaar bind wat aardse familiebande herdefinieer en oorskry¹¹⁷¹ – 'n feit wat uiteraard verdeeldheid en najaag van selfvoordeel ondenkbaar maak! Verder het Jesus self ook juis met sy inkarnasie die onverbeterlike voorbeeld gestel van net hoe intens deelgenote veronderstel is om in mekaar se behoeftes te deel¹¹⁷² – eerder as om vanuit 'n posisie van sogenaamde “meerdere kennis” bo-oor mekaar te kyk in 'n selfsugtige bevrediging van eie behoeftes! Volgens die *κοινωνία*-dinamiek is dit in elk geval buite die kwessie dat deelgenote in verskillende groepe en as't ware op verskillende hiërargiese vlakke, met gepaardgaande teenstrydige

¹¹⁶⁹ Vgl. veral KTR 34 op bl. 7 van die inlasblad.

¹¹⁷⁰ Vgl. weer eens KTR 34 op bl. 7 van die inlasblad, asook KTR 25 op bl. 5 van die inlasblad en KTR 30 op bl 6 van die inlasblad.

¹¹⁷¹ Vgl. KTR 11 op bl. 2 van die inlasblad.

¹¹⁷² Vgl. KTR 13 op bl. 3 van die inlasblad.

doelwitte, verdeel:¹¹⁷³ een groep kan derhalwe nie vanuit 'n sekere vlak van geestelike “vryheid”, wat soort van “bo/voor” 'n ander groep gelowiges bereik is, selfsugtige doelwitte najaag, wat 'n ander “swakker” kategorie van medegelowiges negatief beïnvloed nie.

- *Voorgestelde oplossing soos in 10:25-27, ²⁵Πάν τὸ ἐν μακέλλῳ πωλούμενον ἐσθίετε μηδὲν ἀνακρίνοντες διὰ τὴν συνείδησιν· ²⁶τοῦ κυρίου γὰρ ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς. ²⁷εἴ τις καλεῖ ὑμᾶς τῶν ἀπίστων καὶ θέλετε πορεύεσθαι, πάν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε μηδὲν ἀνακρίνοντες διὰ τὴν συνείδησιν:*

Nadat Paulus dan nou weer eens 'n slag ietwat meer op die “sterk” gelowiges gekonsentreer het met 10:23-24, is dit asof hy in vv25-26 weer meer op die “swak” gelowiges mik as hy skryf: *Πάν τὸ ἐν μακέλλῳ πωλούμενον ἐσθίετε μηδὲν ἀνακρίνοντες διὰ τὴν συνείδησιν· τοῦ κυρίου γὰρ ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς.* Hierdie afleiding blyk geldig te wees wanneer in ag geneem word dat dit in die destydse Korintiese vleismarkte eintlik redelik maklik was om tussen geofferde vleis en dit wat nie geoffer is nie te onderskei. Thiselton (2000:783) verwys hier veral na Pliny (*Tra* 10.96.10), waaruit dit blyk dat die onderskeid enersyds gewoon duidelik was vanuit die feit dat die geofferde vleis van hoër waarde was as die nie-geofferde vleis. Murphy O'Connor (1983:33) toon weer andersyds aan dat die meeste vleis, as gevolg van 'n skaarste van dié item, in elk geval maar dikwels eers in die tempels 'n draai gemaak het.¹¹⁷⁴ Hieruit volg dat die fokus in 10:25 nie soseer op die “aksie van die navraag” val nie, maar eerder op “diegene wat die navraag doen”. Sou ons dan nou weer diesulkes moet

¹¹⁷³ Vgl. KTR 29 op bl. 6 van die inlasblad.

¹¹⁷⁴ Vgl. ook Weiss ([1910] 1977:263) en Eckstein (1983:257).

identifiseer is dit verder duidelik dat Paulus tog nie in die eerste plek hier die “sterk” gelowiges in gedagte kan hê nie, aangesien dit juis in die voorafgaande gedeelte aangetoon is dat sulke navrae vir hulle reeds geen probleem was nie, as gevolg van hulle “kennis”, wat eintlik ook reeds kennisname van v26 se bedoeling sou insluit – soos reeds aangetoon was dit tog juis weer deel van hulle probleem om van hierdie “kennis” te veel te maak!¹¹⁷⁵ Hiervolgens maak dit eintlik slegs sin om te verstaan dat Paulus hier die “swak” gelowiges wil aanmoedig om, naas die feit dat die “sterk” gelowiges hulle in ag moet neem,¹¹⁷⁶ nie te veel te maak van navrae met betrekking tot die oorsprong van die vleis wat hulle koop en eet nie.¹¹⁷⁷ Paulus wil dus naas sy raad aan die “sterk” gelowiges, die “swak” gelowiges aanspoor om nie onnodige druk op hulle reeds-sensitiewe gewetens te plaas nie (*διὰ τὴν συνείδησιν*, v25b).¹¹⁷⁸ Die strekking is dus in die eerste plek: dit wat hulle nie bewustelik bevestig het nie, kan hulle tog ook nie hinder nie (m.a.w. kan nie weer aanleiding gee tot allerlei konnotasies tot die afgode en gepaardgaande demoniese werkinge, soos juis soms met hulle die geval was nie¹¹⁷⁹).¹¹⁸⁰ In die tweede plek: in stede van sodanige las op hul gewetens te plaas, moet die “swak” gelowiges eerder hul *συνείδησις* “vul” met die bevrydende wete/sekerheid dat alles op aarde in elk geval aan die Here (en geen

¹¹⁷⁵ *Vgl.* die bespreking hierbo op bl. 340-351.

¹¹⁷⁶ *Vgl.* bl. 464-465 hieroor.

¹¹⁷⁷ Fee (1987:481) verwys veral na die Joodse gebruike wat ingesluit het dat daar ondersoek ingestel moes word na die oorsprong van vleis wat in markte gekoop is.

¹¹⁷⁸ *Vgl.* veral Pierce (1955:60-83) en Maurer (1971:915).

¹¹⁷⁹ *Vgl.* veral die bespreking op bl. 455, 458-459.

¹¹⁸⁰ *Vgl.* Thiselton (2000:784).

afgod(e) nie) behoort (*τοῦ κυρίου γὰρ ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς*, v26).¹¹⁸¹ Vanuit hierdie beginsel kan die “swak” gelowiges dus, sonder enige gewetenswroeginge, die beskikbare vleis op die markte¹¹⁸² koop en eet (*Πᾶν τὸ ἐν μακέλλῳ πωλούμενον ἐσθίετε*, v25a).¹¹⁸³ In die derde plek: Paulus wil veral met v26 ook die “swak” gelowiges aanspoor om nie meer soseer op hulleself te fokus nie, maar om hul fokus te verskuif na die Here as God oor die ganse skepping¹¹⁸⁴ en dan ook as God, wat voortaan meer as enigiets of enigiemand anders, hulle versorg.

Die raad wat Paulus in 10:25-26 aangebied het, bevestig hy onteenseglik wanneer hy in v27 presies dieselfde sê, hoewel nou net met 'n nog meer aanvegbare voorbeeld. Hier funksioneer *εἶ τις καλεῖ ὑμᾶς τῶν ἀπίστων καὶ θέλετε πορεύεσθαι, πᾶν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε μηδὲν ἀνακρίνοντες* van v27a naamlik parallel met *Πᾶν τὸ ἐν μακέλλῳ πωλούμενον ἐσθίετε μηδὲν ἀνακρίνοντες* van v25a, terwyl *διὰ τὴν συνείδησιν* telkens as identiese replika by sowel v27b as v25b toegevoeg is. Dus is dit duidelik dat Paulus die twee voorbeelde in verband met mekaar laat staan en dan meer spesifiek klaarblyklik met die bedoeling om sy raad, soos gegee in v25 (en soos hierbo bespreek), net nog beter inslag te laat vind. Wat veral opval van die gekose voorbeeld in v27a is dat daar in hierdie geval eintlik reeds vooraf géén twyfel (dus sonder dat daar eers

¹¹⁸¹ Vgl. Jewett (1971:428) en Thiselton (2000:784).

¹¹⁸² Vgl. verder Giblin (1992:390-393).

¹¹⁸³ Vgl. ook Cheung (1999:152-156) en Fotopoulos (2003:239).

¹¹⁸⁴ Dit klop veral ook met die strekking van Psalm 24, waaruit Paulus hier aanhaal – vgl. veral v1, *קָדַשׁ הַיְהוָה מִזְמוֹר לַיהוָה הָאֵלֹהִים וּמִלֹּאֲהָהּ תִּבְלֵ יְשׁוּבֵי*. Vgl. ook Collins (1999:387); Thiselton (2000:785).

enige “toetsing” hoof plaas te vind) daaroor bestaan dat daar vir die gelowiges,¹¹⁸⁵ met so 'n besoek aan 'n heidense familie,¹¹⁸⁶ vir 'n feit as deel van die ete vleis voorgesit sal word, wat vooraf toegewy en/of geoffer is aan die afgode.¹¹⁸⁷ Tog is Paulus se raad steeds dieselfde as in v25 (in welke geval daar ten minste nog 'n kans was dat hulle vleis by die mark sou kon koop, wat nié vooraf toegewy en/of geoffer sou wees aan die afgode nie¹¹⁸⁸), naamlik: eet gerus, sonder navraag wat tot gewetenswroeging aanleiding sou kon gee (*πάν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε μηδὲν ἀνακρίνοντες διὰ τὴν συνείδησιν*).

⇒ ***Voortsetting van bespreking m.b.t die “sleutel” tot ontsluiting van κοινωμία-elemente in 10:23-11:1 vanuit die κοινωμία-gedefinieerde teologiese raamwerk (vgl. ook die bespreking soos op bl. 465-467 hierbo):***

Dit is voorts opvallend dat Paulus nie alleen aan die “sterk” gelowiges raad gee vanuit 'n Christus-gesentreerde fokuspunt nie, maar dit net so doen ten opsigte van die “swakker” gelowiges in die Korinte gemeente. Dit doen hy dan naamlik wanneer hy hulle aandag daarop vestig dat hulle nou aan dié Here behoort aan wie nie alleen hulleself nie, maar ook alle ander dinge op aarde behoort – vgl. veral

¹¹⁸⁵ Paulus het duidelik 'n scenario in gedagte waar meer as een gelowige teenwoordig is by die betrokke funksie, soos blyk uit die gebruik van die meervoud, *καλεῖ ὑμᾶς*.

¹¹⁸⁶ Thiselton (2000:786) wys daarop dat die gebruik van die meervoudsvorm, *ἀπίστων*, waarskynlik daarop dui dat hier nie alleen verwys word na die geloofstatus van die gasheer nie, maar eerder wil aantoon dat die gelowiges die “domein” van 'n heidense familie gaan betree. Dit op sigself bevestig uiteraard ook weer die afleiding dat daar 'n groot kans bestaan dat alle kos/vleis in die huishouding op 'n stadium aan die afgode toegewy en/of geoffer is.

¹¹⁸⁷ Vgl. o.a. Thiselton (2000:786); Fotopoulos (2003:176-178).

¹¹⁸⁸ Vgl. die bespreking hierbo op bl. 332-340.

die pas bespreekte v26, τοῦ κυρίου γὰρ ἡ γῆ καὶ τὸ πλῆρωμα αὐτῆς. Uiteraard sluit hierdie gedagte van Paulus ook mooi aan by sy vroeëre¹¹⁸⁹ gedagte om die gelowiges te help om geen onderskeid te maak tussen die God wat red en die God wat skep en versorg nie – soteriologie en skeppingsteologie skuif as't ware oormekaar en help die gelowige om nou waarlik net vanuit een Christus-gesentreerde fokuspunt na hul nuwe lewe te kyk – vgl. weer die vroeër bespreekte 8:6¹¹⁹⁰ (dus steeds binne dieselfde makro-eenheid van 8:1-11:1), 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!

Tot aan die einde van hierdie makro-eenheid (8:1-11:1) is dit steeds duidelik dat Paulus op deurlopende wyse deelgenootskap met Christus sentraal in sy voorgestelde oplossing tot die problematiek van die Korinte gemeente stel en derhalwe tot reg aan die einde die “sleutel” tot onsluiting van *κοινωνία*-beginsels binne die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk aanbied!

► ***Raakvlakke met die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk in 10:25-27 (vgl. ook die “sleutel” vir 10:23-11:1 soos pas hierbo en op bl. 465-467 bespreek):***

Vanuit die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk beskou gee Paulus dus baie duidelik eintlik nie sulke uiteenlopende raad aan sowel die sogenaamde “sterk” as die “swak” gelowiges nie. Een van die *κοινωνία*-beginsels wat tog deurlopend besonder prominent ten opsigte van die raad aan die “sterk” gelowiges gefigureer het is dat nie hulle eie behoeftes en doelwitte

¹¹⁸⁹ Vgl. die bespreking op bl. 356.

¹¹⁹⁰ Vgl. die volledige bespreking op bl. 354-356.

in die sentrum van hul geloofslewe moet laat staan nie, maar wel dat hulle hul *κοινωνία*-verhoudingsruimte eerder Christus-gerig moet benader met veel groter sensitiviteit teenoor die behoeftes van hul deelgenote.

Nou, wanneer Paulus hier meer fokus op die “swakker” gelowiges, doen hy dit vanuit die perspektief van die *κοινωνία*-dinamiek beskou, in essensie op dieselfde wyse as in die eerste faset van sy raad aan die “sterk” gelowiges, naamlik om die “swak” gelowiges aan te spoor dat ook hulle meer Christus-gerig moet dink oor hul *κοινωνία*-verhoudingsruimte. Hulle moet deeglik besef dat Christus vir hulle as “Ingang” toegang verleen het tot 'n nuwe verhoudingsruimte, wat die “*κοινωνία*-ruimte” genoem sou kon word,¹¹⁹¹ waarbinne daar uitsluitlik gelowige deelgenote is¹¹⁹² en geen deelgenootskap met Satan en sy demone bestaan nie!¹¹⁹³ Dit behoort verder “swak” gelowiges daartoe te lei om te besef dat alle versorging voortaan ook deur Gód in hierdie *κοινωνία*-ruimte geskied: nie alleen bewerk Hy dus toegang tot hierdie ruimte nie,¹¹⁹⁴ maar Hy is ook die Stigter, Onderhouer en Waarborg van die voortbestaan daarvan¹¹⁹⁵ en is derhalwe áltyd as “Ander” Deelgenoot by die *κοινωνία*-verhouding betrokke en teenwoordig as 'n onmisbare, áktiewe Rolspeler!¹¹⁹⁶

¹¹⁹¹ *Vgl.* KTR 08 op bl. 2 van die inlasblad.

¹¹⁹² *Vgl.* KTR 46 op bl. 9 van die inlasblad.

¹¹⁹³ *Vgl.* KTR 47 op bl. 9 van die inlasblad.

¹¹⁹⁴ *Vgl.* weer eens KTR 08 op bl. 2 van die inlasblad.

¹¹⁹⁵ *Vgl.* KTR 05 op bl. 1 van die inlasblad.

¹¹⁹⁶ *Vgl.* KTR 06 op bl. 1 van die inlasblad.

So gesien vanuit die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk is die raakvlakke met die *κοινωνία*-dinamiek dus voor-die-hand-liggend wanneer Paulus die “swak” gelowiges aanspoor om nie met te veel navrae na die oorsprong van die vleis wat hulle koop en eet, onnodige druk op hul gewetens te plaas nie, maar eerder die fokus van hul *συνείδησις* te verskuif na hul God en Here, wat nie alleen beheer het oor die ganse skepping en alles daarop nie, maar sy kinders ook meer as enigiets of enigiemand anders Sélf versorg!

- *Voorgestelde oplossing soos in 10:28-29a, ²⁸ἐὰν δέ τις ὑμῖν εἴπη· τοῦτο ἱερόθυτον ἐστίν, μὴ ἐσθίετε δι’ ἐκεῖνον τὸν μηνύσαντα καὶ τὴν συνείδησιν· ²⁹συνείδησιν δὲ λέγω οὐχὶ τὴν ἑαυτοῦ ἀλλὰ τὴν τοῦ ἑτέρου...:*

Tog maak Paulus ook 'n uitsondering op die voorafgaande scenario waar gelowiges 'n funksie aan huis van heidene bywoon – dit spel hy hier in 10:28-29a uit. Uiteraard hou hierdie uitsondering ook duidelik verband met dit wat Paulus reeds in groot detail in veral 8:7-13¹¹⁹⁷ probeer uitspel het.¹¹⁹⁸ In kort het hy naamlik in laasgenoemde gedeelte beklemtoon dat een gelowige (die sogenaamde “sterk” gelowiges) 'n ander mede-gelowige (die sogenaamde “swak” gelowiges) in ag moet neem, wanneer dit neerkom op die openbare eet van vleis/kos wat toegewy en/of geoffer is aan afgode, aangesien sodanige “swak” mede-gelowige

¹¹⁹⁷ Vgl. veral vv10-12, ἐὰν γὰρ τις ἴδῃ σὲ τὸν ἔχοντα γνῶσιν ἐν εἰδωλείῳ κατακείμενον, οὐχὶ ἢ συνείδησις αὐτοῦ ἀσθενοῦς ὄντος οἰκοδομηθήσεται εἰς τὸ τὰ εἰδωλόθυτα ἐσθίειν; ἀπόλλυται γὰρ ὁ ἀσθενῶν ἐν τῇ σῆ γνώσει, ὁ ἀδελφὸς δι’ ὃν Χριστὸς ἀπέθανεν. οὕτως δὲ ἁμαρτάνοντες εἰς τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τύπτοντες αὐτῶν τὴν συνείδησιν ἀσθενοῦσαν εἰς Χριστὸν ἁμαρτάνετε.

¹¹⁹⁸ Vgl. die detailbespreking hieroor op bl. 358-382 hierbo.

moontlik weer kan verval in allerlei konnotasies met die afgode-wêreld wat tot gepaardgaande afvalligheid kan aanleiding gee – iets wat uiteraard ten alle koste vermy moet word, soos Paulus veral in 8:13 beklemtoon het: *διόπερ εἰ βρωμα σκανδαλίζει τὸν ἀδελφόν μου, οὐ μὴ φάγω κρέα εἰς τὸν αἰῶνα, ἵνα μὴ τὸν ἀδελφόν μου σκανδαλίσω.*¹¹⁹⁹ Die ooreenkomste met 10:28-29a is dus duidelik, hoewel daar tog ook hier 'n baie belangrike verskil is met die ooreenstemmende voorbeeld van die ete by die afgodstempel in 8:7-13. Hier in vv28-29a is dit opvallend dat Paulus nie die *συνείδησις* van 'n mede-gelowige (hetsy “swak” of “sterk”) in gedagte het nie, maar wel die *συνείδησις* van 'n ongelowige¹²⁰⁰ – vgl. veral die vertaling van Die Boodschap, wat dit korrek raakvat: ‘As die nie-Christen egter doelbewus vir jou sê dat daardie kos van sy afgode af kom, moet jy nie jou mond daaraan sit nie. As jy dit eet, sal dit die nie-Christen onder die indruk bring dat jy nie omgee om sy afgod te dien nie; dit sal sy gewete ry.’ Hoewel veral Thiselton (2000:789)¹²⁰¹ 'n saak daarvoor probeer uitmaak dat dit wel 'n mede-gelowige is wat die beswaar aanhangig maak dat die vleis wat geëet gaan word eers aan afgode geoffer is (*τοῦτο ἱερόθυτον ἐστίν*), wil dit tog hier lyk asof die “iemand” (*ἐὰν δέ τις ὑμῖν εἴπη*) eerder aan 'n heiden, wat die opmerking maak, toegewys moet word. Hoewel toegegee moet word dat dit eintlik uiters moeilik is om bo alle twyfel aan te toon dat die beswaar wel deur 'n

¹¹⁹⁹ Vgl. weer eens die bespreking hierbo op bl. 373-377.

¹²⁰⁰ Vgl. ook verder Winter (1994:175-176); Witherington (1994:42; 1995:227); Lietzmann (1949:53); Fee (1987:484); Smit (1997b:383).

¹²⁰¹ Saam met hom stem ook Heinrici (1880:287-288); Robertson en Plummer (1914:221); Barrett (1971:242); Murphy-O'Connor (1978c:570); Fisk (1989:67); Eriksson (1998:153); Gardner (1994:178).

ongelowige gelig word,¹²⁰² is dit tog 'n vraag waarom Paulus hier weer eens 'n voorbeeld sou noem, met as kommer die *συνείδησις* en gepaardgaande geestelike welsyn van die “swak” gelowige, terwyl hy in 8:7-13 en die daaropvolgende voorbeelde in hoofstuk 9 en verder, ter staving van sy argument in 8:7-13, werklik baie moeite gedoen het om hierdie kwessie aldaar deeglik aan te spreek en deur te trap? Dit sou tog veel meer sin maak om te aanvaar dat Paulus hier eerder voortbou op die redenasie, wat hy oortuigend in 8:7-13 aangevoer het, deur nou daarop te wys dat die gelowige nie alleen die *συνείδησις* van medegelowiges in ag moet neem nie, maar ook die *συνείδησις* van die heiden, sodat nie alleen verhoed moet word dat daartoe aanleiding gegee word dat medegelowiges in die versoeking val om weer afvallig te raak nie, maar dat ook heidene se kanse hoegenaamd nie belemmer word om die weg van redding en saligmaking te vind nie!¹²⁰³ Hierdie redenasie klop uiteraard ook met Paulus se waarskuwing net ietwat verder in 10:32 om nóg aan die Jode of Grieke (*Ἰουδαίοις καὶ Ἑλλήσιν*), dus ongelowiges, nóg aan die gemeente van God (*τῆ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ*), dus gelowiges, 'n oorsaak tot struikeling te wees nie: *ἀπρόσκοποι καὶ Ἰουδαίοις γίνεσθε καὶ Ἑλλήσιν καὶ τῆ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ*.

► ***Raakvlakke met die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk in 10:28-29a (vgl. ook die “sleutel” vir 10:23-11:1 soos bespreek op bl. 465-467 en bl. 472-473):***

¹²⁰² Vgl. verder nog Willis (1985b:242-243); Watson (1989:306); Newton (1998:376-377); Cheung (1999:160); Schrage (1995:469-470); Merklein (2000:278); Hurd ([1965] 1983:125); Conzelmann (1975:177-178); Gooch (1993:89).

¹²⁰³ Vgl. ook hier veral 10:33, *καθὼς καγὼ πάντα πᾶσιν ἀρέσκω μὴ ζητῶν τὸ ἑμαυτοῦ σύμφερον ἀλλὰ τὸ τῶν πολλῶν, ἵνα σωθῶσιν*.

Ook in hierdie faset van Paulus se raad aan die Korinte gelowiges is die raakvlakke met die *κοινωνία*-dinamiek opvallend sigbaar en dan wel in dié *κοινωνία*-beginsels wat dit duidelik uitspel dat daar vanuit die *κοινωνία*-ruimte deurgaans 'n openheid teenoor ongelowiges gehandhaaf moet word. Hoewel die bedoeling hiervan nooit is om in nie-Christus gerigte dade van ongelowiges te deel nie,¹²⁰⁴ is die doelwit wél om ongelowiges in te trek binne dieselfde *κοινωνία*-verhoudingsruimte as waarbinne die gelowige deelgenoot staan en dan uiteraard wel via Christus as die enigste “Ingang” van hierdie ruimte.¹²⁰⁵ Hiermee saam is dan ook die implikasie dat gelowiges se optrede van so 'n aard moet wees dat dit weer die aard van die *κοινωνία*-ruimte teenoor andere daarbuite sal definieer – daar moet dus by ongelowiges geen onsekerheid posvat oor óf die karakter van die *κοινωνία*-verhoudingsruimte óf hoe die leefstyl van deelgenote binne die ter sake ruimte daarna moet uitsien nie.¹²⁰⁶ Twee belangrike *κοινωνία*-beginsels geld dus: enersyds moet die *κοινωνία*-ruimte beslis oop wees sodat ongelowiges deur Jesus ingetrek kan word, maar andersyds moet ongelowiges ook presies weet wat die karakter van sowel hierdie ruimte as diegene wat hulle daarbinne bevind is, sodat daar by hulle nie enige onsekerheid bestaan van wat dit van hulle sal eis, sou hulle hierdie besondere verhoudingsruimte betree nie! Vervolgens is dit dus duidelik waarom Paulus daarvoor skerm dat ook die *συνείδησις* van 'n ongelowige in ag geneem moet word wanneer laasgenoemde vir óf die “sterk” óf die “swak” gelowige sou sê dat sekere kos wel van sy afgode af kom. Verder, vanuit die *κοινωνία*-beginsels is dit verstaanbaar waarom Paulus dan nou van hierdie gelowiges verwag om in sulke gevalle eerder nie die ter sprake

¹²⁰⁴ Vgl. KTR 45 op bl. 9 van die inlasblad.

¹²⁰⁵ Vgl. KTR 46 op bl. 9 van die inlasblad, asook KTR 08 op bl. 2 van die inlasblad.

¹²⁰⁶ Vgl. veral KTR 26 op bl. 5 van die inlasblad.

kos te eet nie, asook waarom dit vir die ongelowiges tot verwarring sal aanleiding gee.

Weer eens, die raakvlakke tussen Paulus se raad op teksvlak en die *κοινωνία*-dinamiek bly opvallend! Vervolgens bou Paulus dan ook in die gedeelte wat nou bespreek gaan word, 10:29b-32, gewoon voort op hierdie selfde *κοινωνία*-beginsels en gaan die betrokke raakvlakke (gegewe dat dit nie verskil van dit wat pas uitgesonder is nie) nie weer 'n keer herhaal word nie.

- *Voorgestelde oplossing soos in 10:29b-11:1, ²⁹...ἵνατί γὰρ ἡ ἐλευθερία μου κρίνεται ὑπὸ ἄλλης συνειδήσεως; ³⁰εἰ ἐγὼ χάριτι μετέχω, τί βλασφημοῦμαι ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εὐχαριστῶ; ³¹Εἴτε οὖν ἐσθίετε εἴτε πίνετε εἴτε τι ποιεῖτε, πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε. ³²ἀπρόσκοποι καὶ Ἰουδαίοις γίνεσθε καὶ Ἑλλησιν καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ, ³³καθὼς καγὼ πάντα πᾶσιν ἀρέσκω μὴ ζητῶν τὸ ἑμαυτοῦ σύμφορον ἀλλὰ τὸ τῶν πολλῶν, ἵνα σωθῶσιν. ^{11:1}μιμηταί μου γίνεσθε καθὼς καγὼ Χριστοῦ:*

Met sy teruggrype na 8:7-13 is Paulus voorts as't ware besig om sy voorgestelde oplossing op die hantering van die ter sake probleem binne die Korinte gemeente af te rond, soos dit binne hierdie makro-eenheid van 8:1-11:1 aangespreek word. Daarom is dit dan ook geen verrassing dat Paulus vervolgens in 10:29b-30 met twee retoriese vrae die lesers daartoe lei om vir 'n laaste keer te herbesin oor die sake wat tot nou toe ter tafel gelê is nie en hiermee saam die weg te berei vir die konklusie wat volg in 10:31-11:1.¹²⁰⁷ Met die eerste retoriese vraag, *ἵνατί γὰρ ἡ*

¹²⁰⁷ *Vgl. hier veral Watson (1989:302-318) se werk oor die funksionering van retoriek in 10:23-11:1. Vgl. ook verder Thiselton (2000:788-792) vir 'n goeie opsomming vir talle ander interpretasies wat al in die verlede aan 10:29b-30 geheg is, wat nie nodig is om vir die doel van hierdie ondersoek nou in detail behandel te word nie.*

ἐλευθερία μου κρίνεται ὑπὸ ἄλλης συνειδήσεως; (v29b), stel Paulus dus gewoon weer die feitlik logiese waaroor die gelowiges sou kon wonder na die scenario wat hy in 10:27-29a geskets het,¹²⁰⁸ naamlik: indien dit dan so gebeur dat gelowiges saam met ongelowiges aan tafel is (*εἴ τις καλεῖ ὑμᾶς τῶν ἀπίστων καὶ θέλετε πορεύεσθαι*) en die heiden merk op dat die vleis afgodsoffervleis is (*ἐὰν δέ τις ὑμῖν εἴπῃ· τοῦτο ἱερόθυτον ἐστίν*), waarom moet die gelowige sy “vryheid” om enigiets te eet, aangesien dit in elk geval aan God behoort (*τοῦ κυρίου γὰρ ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς*, v26), opgee of inperk. Dit is tog per slot van sake 'n “ongelowige” se gewete wat nou ter sake is (*συνείδησιν δὲ λέγω οὐχὶ τὴν ἑαυτοῦ ἀλλὰ τὴν τοῦ ἑτέρου*, v29a) en nie dié van 'n mede-“swak”-gelowige soos in 8:7-13 nie!¹²⁰⁹ Om die dilemma nog prominenter te stel, gebruik Paulus die retoriese vraag in 10:30, *εἰ ἐγὼ χάριτι μετέχω, τί βλασφημοῦμαι ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εὐχαριστῶ;* Hiermee “toets” hy eintlik soveel te meer of die gelowiges al die voorafgaande vraag (*ἵνα τί γὰρ ἡ ἐλευθερία μου κρίνεται ὑπὸ ἄλλης συνειδήσεως;*, v29b) deeglik kan beantwoord, deur as't ware in hulle mond 'n argument te lê wat hulle sou kon gebruik om steeds sterker aanspraak te maak op hul reg tot vryheid om, ongeag die ongelowige se gewete, te eet wat hulle vrylik verkies om te eet! Hiervolgens voorsien Paulus dus dat sommige gelowiges sou kon redeneer dat hulle in hulle harte die kos met danksegging teenoor God geniet (*εἰ ἐγὼ χάριτι μετέχω*, v30a)¹²¹⁰ en dat niemand verder dus eintlik enigiets daaroor te sê behoort te hê nie (*τί βλασφημοῦμαι ὑπὲρ οὗ ἐγὼ*

¹²⁰⁸ Vgl. veral Fotopoulos (2003:246).

¹²⁰⁹ Vgl. ook Thiselton (2000:792-793).

¹²¹⁰ Thiselton (2000:792) toon oortuigend aan dat Paulus beslis hier verwys na dank aan God by maaltye, maar dat die gelowige in 'n scenario soos hier ter sprake is, naamlik in 'n heidense familie-opset, nie noodwendig hardop sy dank teenoor God sal uitspreek nie, maar sy dank eerder “in sy hart” teenoor God sal betuig.

εὐχαριστῶ, v30b). Sonder twyfel wil Paulus dus met hierdie laaste twee retoriese vrae die gelowiges vir oulaas¹²¹¹ laat herbesin of dit werklik nodig is om andere (“swak” gelowiges of selfs heidene) se “gewete” in ag te neem wanneer hulle met die eet van kos/vleis wat aan afgode toegewy en/of geoffer is te make het.¹²¹²

Nou, indien sy lesers steeds onseker is oor hoe hulle op die voorafgaande retoriese vrae in 10:29b-30 moet reageer, stel Paulus vir 'n laaste keer weer die vertrekpunt wat hulle behoort te volg onomwonde in 10:31-32, *Εἴτε οὖν ἐσθίετε εἴτε πίνετε εἴτε τι ποιεῖτε, πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε. ἀπρόσκοποι καὶ Ἰουδαίοις γίνεσθε καὶ Ἕλλησιν καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ*. Met ander woorde, die strekking is nou reeds bykans voor-die-hand-liggend: in die eerste plek – nie jou eie vryheid/regte is in die fokus nie, maar wel altyd God se eer (*πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε*);¹²¹³ in die tweede plek – niks wat jy doen mag tot gevolg hê dat nóg 'n mede-gelowige (*τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ*) nóg 'n

¹²¹¹ Hy het tog ook die hele kwessie reeds vroeër in 8:7-13 aangeraak – *vgl.* die bespreking soos op bl. 358-382.

¹²¹² *Vgl.* ook Fotopoulos (2003:246-247).

¹²¹³ Thiselton (2000:793) wys veral daarop dat Paulus dikwels, soos ook hier, *δόξα* in sy Hebreeuse bedoeling van *גודל* gebruik met die gepaardgaande betekenis van “indrukwekkend” of “gewigtig”. Dit strook ook met 10:31 se vertaling soos weergegee deur Die Boodskap: ‘Laat ek dit so stel: alles wat julle doen, of julle nou iets eet of drink, moet julle doen sodat mense kan raaksien hoe belangrik God is.’ *Vgl.* ook verder die voorkoms van *δόξα* in 1 Kor 15:40-41, *καὶ σώματα ἐπουράνια, καὶ σώματα ἐπίγεια· ἀλλὰ ἑτέρα μὲν ἢ τῶν ἐπουρανίων δόξα, ἑτέρα δὲ ἢ τῶν ἐπιγείων. ἄλλη δόξα ἡλίου, καὶ ἄλλη δόξα σελήνης, καὶ ἄλλη δόξα ἀστέρων· ἀστὴρ γὰρ ἀστέρος διαφέρει ἐν δόξῃ*.

ongelowige (*Ἰουδαίοις...καὶ Ἕλλησιν*) struikel¹²¹⁴ in óf sy nuutgevonde geloofsweg (soos met 'n sogenaamde “swak” mede-gelowige¹²¹⁵) óf sy potensieële onderweg wees na redding as ongelowige!¹²¹⁶

Voorts rond Paulus sy totale argument in 8:1-11:1 af met 10:33-11:1.¹²¹⁷ In die eerste plek verwys hy met die gebruik van die emfatiese *ἐγώ* na homself, wanneer hy in 10:33 voorstel dat die gelowiges sy voorbeeld moet volg:¹²¹⁸ *καθὼς καγὼ πάντα πᾶσιν ἀρέσκω μὴ ζητῶν τὸ ἑμαυτοῦ σύμφορον ἀλλὰ τὸ τῶν πολλῶν, ἵνα σωθῶσιν*. Met die regte begrip van *ἀρέσκω*¹²¹⁹ is dit duidelik dat Paulus beslis nie afsluit deur te probeer sê dat die Goddelike waarheid sekondêr tot die belange van mense en dit wat hulle tevrede stel, onderhewig gemaak moet word

¹²¹⁴ Vgl. ook die bespreking hierbo op bl. 373-377 m.b.t. die “struikeling” van mede-gelowiges wat ten alle koste vermy moet word – vgl. veral 8:13, *διόπερ εἰ βρῶμα σκανδαλίζει τὸν ἀδελφόν μου, οὐ μὴ φάγω κρέα εἰς τὸν αἰῶνα, ἵνα μὴ τὸν ἀδελφόν μου σκανδαλίσω*.

¹²¹⁵ Vgl. die detailbespreking op bl. 358-382.

¹²¹⁶ Vgl. ook 10:33b, *ἵνα σωθῶσιν*.

¹²¹⁷ Vgl. veral Watson (1989:318); Fee (1987:487); Gardner (1994:179); Newton (1998:380); Cheung (1999:161); Eriksson (1998:153); Fotopoulos (2003:247).

¹²¹⁸ Vgl. Thiselton (2000:795).

¹²¹⁹ Dit is inderdaad belangrik om *ἀρέσκω* reg te interpreteer aangesien Danker (2000:105) in sy Greek-English Lexicon of the New Testament, wel aangetoon het dat *ἀρέσκω* tog die strekking kan hê van 'n bloot oppervlakkige ‘pleasing’ van mense. Uiteraard is dit nie Paulus se bedoeling hier nie en het hy eerder in gedagte die diepere betekenis van “om te strew om andere se menings/belange in ag te neem”, wat duidelik nie noodwendig neerkom op 'n oppervlakkige “akkommodasie” van mekaar se opinies nie.

nie.¹²²⁰ Veel eerder wil hy saamvat deur ten sterkste te beklemtoon dat hy nog altyd daarna gestrewe het om almal se belange¹²²¹ in ag te neem. Sodoende het hy met ander woorde nooit sy eie persoonlike belange vooropgestel nie (*καθὼς καγὼ πάντα πᾶσιν ἀρέσκω*, v33a), maar die voordeel van die ander probeer soek en dan meer spesifiek: hul voordeel met betrekking tot hul redding (*ἀλλὰ τὸ τῶν πολλῶν, ἵνα σωθῶσιν*, v33b)!

Paulus ruim alle onsekerheid van sy bedoeling met 10:33 uit die weg, wanneer hy 8:1-11:1 dan as volg afsluit: *μιμηταί μου γίνεσθε καθὼς καγὼ Χριστοῦ*. Hier stel hy dit bo alle twyfel dat sy voorbeeld wat hy graag wil hê die gelowiges moet navolg (*μιμηταί μου*, 11:1a) uit en uit geskoei is op dié van Christus (*γίνεσθε καθὼς καγὼ Χριστοῦ*, 11:1b).¹²²² De Boer (1962:154-169) is dus inderdaad korrek wanneer hy Paulus se bedoeling opsom as dat hy self-verloëning, self-oorgawe en self-opoffering vir die saak van Christus bo enigiets anders in gedagte het – andere moet in soverre tegemoetgekóm word as dat dit hulle tot redding sal lei en as hy sy self-waarde en vrye aanspraak op sekere regte (soos die eet van vleis) vir hierdie doel ter syde moet stel, dan doen hy dit met graagte!¹²²³ Ook Conzelmann (1975:179-180) en Crafton (1991:62-63) bevestig dat Paulus baie beslis nie met sy oproep tot die gelowiges om sy voorbeeld na te volg besig is om die een of ander mags-aanspraak te maak nie, maar veel eerder die lig wil laat val op Jesus se voorbeeld, waarvolgens Hy Homself self-waarde ontsê het (selfs tot die absolute punt van nederigheid deur die gestalte van 'n slaaf aan te neem en

¹²²⁰ Vgl. o.a. Witherington (1995:39-48); Pogoloff (1992:97-172); Thiselton (2000:795).

¹²²¹ Vgl. hier veral die kombinasie van *πάντα* met die datief van voordeel, *πᾶσιν*.

¹²²² Vgl. ook Fotopoulos (2003:249).

¹²²³ Vgl. ook Thiselton (2000:796).

verder uiteraard dan ook die dood¹²²⁴), ten einde die ware lewe aan andere te gee – dus: die absolute Voorbeeld van kwytskelding van sekere “regte” tot voordeel van andere en verheerliking van God is dit wat Paulus navolg en vervolgens ook weer die voorbeeld wat die Korinte gelowiges moet nastreef!¹²²⁵

► ***Raakvlakke met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk in 10:29b-11:1 (vgl. ook die “sleutel” vir 10:23-11:1 soos bespreek op bl. 465-467 en bl. 472-473):***

Tot reg aan die einde van hierdie makro-eenheid (8:1-11:1) blyk die raakvlakke met die κοινωνία-dinamiek in die aanbieding van Paulus se oplossing tot die ter sake probleem waarmee die Korinte gelowiges worstel onmiskenbaar te wees. Wanneer Paulus hierdie gedeelte afsluit deur na sy eie voorbeeld, soos geskoei op die absolute voorbeeld van Christus, te verwys om aan die gelowiges te illustreer hoe jou eie belange nie vooropgestel moet word nie, maar die voordeel van ander eerder gesoek moet word tot voordeel van hul redding, is dit veral daardie κοινωνία-beginsels wat spesifiek te make het met die rol van leiers binne die κοινωνία-verhoudingsruimte wat ter sprake kom. Volgens hierdie betrokke κοινωνία-beginsels is daar van leiers verlang om

¹²²⁴ Vgl. hier bv. ook een van Paulus se ander *imitatio Pauli* Skrifgedeeltes in sy brief aan die Filippense: *μη τὰ ἑαυτῶν ἕκαστος σκοποῦντες ἀλλὰ [καὶ] τὰ ἐτέρων ἕκαστοι. Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγάγατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι ἐυρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ (2:4-8).* Vgl. hieroor veral Hurtado (1984:113-126); Hooker (1990:90-93); Fowl (1990:92-101); Wolff (1989a:145-160), maar dan ook Martin (1983:1-88, 287-297).

¹²²⁵ Vgl. veral Belleville (1996:120-142), asook Thiselton (2000:797).

enersyds self volledig met deelgenote te identifiseer,¹²²⁶ maar andersyds het hulle ook die verantwoordelikheid gehad om die *κοινωνία*-dinamiek binne die *κοινωνία*-ruimte Christus-gerig te hou.¹²²⁷ Leiers moet dus volgens die *κοινωνία*-beginsels nie alleen self die voorbeeld stel nie, maar ook sorg dat die deelgenootskap volgens die regte, absolute Voorbeeld funksioneer!

In die laaste plek, dat hierdie voorbeelde (van sowel die leier as Jesus) sprekend is van self-verloëning, self-oorgawe en self-opoffering, wat ten doel het die verheerliking van God, eerder as dat dit voorbeelde is van selfsugtige wedywering na eie belang, toon beslis ook raakvlakke met die *κοινωνία*-dinamiek. Reeds met sy inkarnasie stel Jesus die onverbeterlike voorbeeld van presies hoe intens eie belang verloën moet word ten gunste van volledige deelgenootskap met mede-deelgenote.¹²²⁸ Hierdie voorbeeld van absolute self-oorgawe en -opoffering sit Jesus uiteraard voort wanneer Hy in die aangrypende gehoorsame hantering van sy lyding weer wys net hoe intens deelgenote in mekaar se lyding behoort te deel!¹²²⁹ Hoewel hierdie voorbeeld van Christus uiteraard uniek en foutloos was, is dit wel die voorbeeld wat Paulus poog om na te streef en andere ook aanspoor om te volg – voorbeelde wat duidelik die *κοινωνία*-beginsels komplimenteer!

❖ *Slotsom:*

¹²²⁶ *Vgl.* KTR 40 op bl. 8 van die inlasblad.

¹²²⁷ *Vgl.* KTR 43 op bl. 9 van die inlasblad.

¹²²⁸ *Vgl.* KTR 13 op bl. 3 van die inlasblad.

¹²²⁹ *Vgl.* KTR 14 op bl. 3 van die inlasblad.

Tot aan die einde van hierdie makro-eenheid (8:1-11:1) het daar dus telkens raakvlakke met die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk deurgeskemer. Sonder twyfel kan dus gesê word dat Paulus baie beslis elemente vanuit die *κοινωνία*-dinamiek benut het in sy hantering van die ter sake problematiek binne die Korinte gemeente!

D.3 Kern-probleemkwessies ter sprake in 1 Kor 5-6

Die eerste probleemkwessie wat duidelik in fokus kom binne 1 Kor 5-6, word onteenseglik in 5:1 aangeraak: *Ὅλως ἀκούεται ἐν ὑμῖν πορνεία, καὶ τοιαύτη πορνεία ἣτις οὐδὲ ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὥστε γυναῖκα τινα τοῦ πατρὸς ἔχειν*. Hier gaan dit naamlik oor 'n ergere graad van seksuele immoraliteit (vgl. veral Thiselton 2000:382).¹²³⁰ Die term wat veral aandag geniet in die bepaling van die presiese aard van die probleem wat aangespreek word, is sekerlik *πορνεία*.

Thiselton (2000:385) beskou *πορνεία* as 'n generiese term wat verskillende sub-kategorieë soos *μοιχεία*, buite-egtelike seksuele gemeenskap, insluit en dus daarop neerkom dat *πορνεία* eintlik elke vorm van ongemagtigde seksuele gemeenskap insluit.¹²³¹ Die ter sprake verhouding (*ὥστε γυναῖκα τινα τοῦ πατρὸς ἔχειν*) is derhalwe 'n uitstaande perverse sub-kategorie van *πορνεία* -

¹²³⁰ Vgl. ook De Vos (1998:104).

¹²³¹ Vgl. ook Danker (2000:693) se Greek-English Lexicon of the New Testament. Vgl. veral verder Malina (1972:10-17) se deeglike bespreking van die *πορνεία*-term en die wye verskeidenheid van ongemagtigde seksuele gemeenskap wat deur die term gedek word. Vgl. verder Von Dehsen (1987:39-41).

met ander woorde, dis van so 'n ergere aard (*τοιαύτη*) dat hierdie tipe gedrag nie eens (*οὐδέ*) onder heidene *geduld*¹²³² word nie.¹²³³

Die ergere aard van *πορνεία*, asook die veroordeling daarvan, word bevestig deur die Joodse Bybel-tradisies, soos bv. duidelik gevind in Lv 20:11, *שְׁנֵיהֶם דְּמוּתָם בָּם*¹²³⁴, en Dt 27:20, *וְאָמַר כָּל־הָעָם אָמֵן*,¹²³⁵ *אָרוּר שֶׁכַּב עִם־אִשְׁתּוֹ אָבִיו כִּי גִלָּה כַּנְּף אָבִיו*.¹²³⁶ In eersgenoemde teks verdien hierdie tipe seksuele wangedrag die doodstraf en in laasgenoemde teksgedeelte staan dit onder die sogenaamde “twaalf vervloekinge” van dié gedeelte van Deuteronium (Thiselton 2000:386).¹²³⁶ Hierdie radikale hantering van die ter sake

¹²³² Thiselton (2000:385) wys daarop dat daar in die beste manuskripte geen werkwoord in die Griekse teks van 5:1 verskyn nie en dat South (1992:29) reeds oortuigend aangetoon het dat “...onder die heidene *gevind* of *voorgekom*” nie die beste werkwoord is wat, in gebrek aan een, “verskaf” kan word nie. Die oorwegende rede hiervoor word gevind in die feit dat hierdie tipe seksuele wangedrag nie alleen voorgekom het nie, maar ook geadresseer en verdoem is – dus: dié soort afskuwelike gedrag is geensins *geduld* in die (heidense) Romeinse samelewing of Romeinse wet nie (:29)! Thiselton (2000:385) verwys ook as motivering na Gaius se *Institutes* 1.63, ‘It is illegal to marry a father’s or mother’s sister; neither can I marry her who has been...formerly...my mother-in-law or stepmother.’ *Vgl.* ook Cic *Clu* 5.27, ‘mother-in-law marries son-in-law...Oh, to think of the woman’s sin, unbelievable, unheard of...To think that she did not quail!’.

¹²³³ *Vgl.* Zaas (1988:625).

¹²³⁴ *Vgl.* ook Lv 18:7, *עֲרֹת אָבִיךָ וְעֲרֹת אִמְךָ לֹא תִגְלֶה אִמְךָ הוּא לֹא תִגְלֶה עֲרֹתָהּ*, en 20:11, *שְׁנֵיהֶם דְּמוּתָם בָּם*, *וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת־אִשְׁתּוֹ אָבִיו עֲרֹת אָבִיו גִּלָּה מוֹת־יוֹמְתוֹ*.

¹²³⁵ *Vgl.* veral ook Tuckett (2000:411-416) se bespreking van Paulus se indirekte verwysings na Ou-Testamentiese skrifgedeeltes veral in hierdie gedeelte van 1 Korintiërs.

¹²³⁶ *Vgl.* ook Neusner (1973:57-59).

ongemagtigde seksuele gemeenskap vind ook steun in die buite-Bybelse bronne van die Joodse tradisie – Wolff (1996:100-101) verwys bv. na 'n teks in die Mishnah (*Sanhedrin* 7.4), waarin, net soos ook in Levitikus, bepaal word dat die doodstraf toegedien moet word: ‘These are they that are to be stoned: he that has connexion with his mother, his father’s wife, his daughter-in-law, a male, or a beast...’.

Thiselton (2000:386), in ooreenstemming met Chrysostomos (*I CorHom* 15.2), bevestig verder dat nie alleen *πορνεία* die intense aard van die seksuele oortreding beklemtoon nie, maar dat ook die gebruik van *γυναῖκα τοῦ πατρός*, “die vrou van sy pa”, eerder as *μητρύα*, “stiefma”,¹²³⁷ die gruwelike aard van die twee mense se optrede onderstreep.¹²³⁸

Vervolgens is dit naas die gebruik van die woord, *πορνεία*, die gebruik van die teenwoordige tyd van die infinitief, *ἔχειν*, wat opval, in 'n poging tot 'n nadere definiëring van die probleemkwessie soos aangespreek in 5:1. Hiervolgens het ons spesifiek met 'n kontinuerende verhouding te make,¹²³⁹ eerder as met 'n eenmalige daad, in welke geval eerder die aoristus vorm van *ἔχω* verkieslik sou wees.¹²⁴⁰

¹²³⁷ Vgl. verder Bradley (1991b:84-85); Rawson (1989:171); Watson (1995).

¹²³⁸ Vgl. verder Zaas (1988:625), asook Rosner (1998:338-341) en Malina (1972:10-17).

¹²³⁹ Vgl. ook hier as vergelykende teks bv. Mt 14:4, *ἔλεγεν γὰρ ὁ Ἰωάννης αὐτῷ· οὐκ ἔξεστιν σοι ἔχειν αὐτήν*, waar *ἔχειν* weer eens gebruik word om aan 'n (potensiële) kontinuerende verhouding uitdrukking te gee.

¹²⁴⁰ Vgl. veral De Vos (1998:105).

Oor watter vorm hierdie langtermyn verhouding egter aangeneem het, bestaan weer eens uiteenlopende menings. Chow (1992:130-141) is byvoorbeeld 'n voorstaander van 'n “huwelik” as moontlike vorm vir sodanige langtermyn-verhouding, hoewel die posisie van die vader nie met sekerheid bepaal kan word nie – terwyl Lietzmann & Kümmel (1949:23) 'n huwelik met die geskeide vrou van 'n vader wat steeds in die lewe is verkies,¹²⁴¹ redeneer Weiss ([1910] 1977:125) weer hierteenoor dat die ter sprake huwelik eerder ná die dood van die vader aangegaan is.¹²⁴² Nie een van genoemde moontlikhede kan egter oortuigend bo die ander bewys word nie, sodat dit eintlik onmoontlik is om ten gunste van óf die een, óf die ander moontlikheid 'n keuse uit te oefen. Conzelmann (1975:96) en Fiorenza (1988:174) kies hierteenoor weer eerder vir 'n “saamwoon-situasie”, met (ook nie so volledig onbetwisbare argumente nie) die sterk teenkanting van die Romeinse wet teen sodanige verbintenisse as primêre motivering.¹²⁴³

Op grond van die twyfelagtige bewysvoering vir alle moontlikhede rakende die vorm van die verhouding, wil dit blyk dat dit tog die gewenste slotsom sou wees om saam met Chow (1992:130-141) te gaan wat meen dat, ongeag die vorm wat die verhouding aangeneem het, dit wel 'n verhouding was wat oor 'n redelike tydperk verloop het.¹²⁴⁴ En, dan sou daar sekerlik ook met Thiselton (2000:386) en Barrett (1971:122) in akkoord gegaan kon word, deur te erken dat daar tog

¹²⁴¹ *Vgl.* ook Schmithals (1971:237).

¹²⁴² *Vgl.* ook Barrett (1971:122); Fee (1987:200); Von Dehsen (1987:43).

¹²⁴³ *Vgl.* ook bl. 487 hierbo.

¹²⁴⁴ *Vgl.* ook Barrett (1971:121-122); Conzelmann (1975:96); Meeks (1983:129); Countryman (1988:197); Harris (1991:1-21).

toegegee moet word, dat hoewel dit nie bo alle twyfel bewys kan word nie, die gewig van die argumente tog meer na die kant van 'n “huwelik” leun.¹²⁴⁵

Die eerste probleemkwessie wat Paulus dus in 1 Kor 5-6 aangespreek het en in 5:1 spesifiek aanraak, sou dan as volg opgesom kon word: die gelowiges duld onsedelikheid van 'n ergere aard en van so 'n gruwelike graad dat soortgelyke seksuele immoraliteit nie eens onder die heidene geduld word nie, soos byvoorbeeld dat iemand met die vrou van sy vader oor 'n redelike lang tydperk saamleef (en selfs moontlik so ver gegaan het as om met hierdie vrou te trou!).

Die tweede probleemkwessie (of in hierdie geval dalk eerder “groepering van probleemkwessies), soos geïdentifiseer deur Paulus in hoofstuk 5 van 1 Korintiërs, vind ons in v2a waar gesê word: *καὶ ὑμεῖς πεφυσιωμένοι ἐστέ*. En dan gaan dit hier uiteraard meer spesifiek oor wat presies bedoel word met die gebruik van *πεφυσιωμένοι*. In die eerste plek val dit op dat ons hier met 'n kontinuerende aksie te make het, soos aangetoon deur die perfektum tyd van die passiewe participium van *φυσιόω*.¹²⁴⁶ Dus, behalwe vir die blote feit van die probleem van *φυσιόω*, hou die gemeente ook vol met hierdie verkeerde optrede, wat eintlik die probleemkwessie 'n spesifiek, meer intense aard, gee!

Clarke (1993:73-88) het veral baie moeite gedoen met die presiese betekenis van *πεφυσιωμένοι* soos gebruik in hierdie konteks. Clarke het naamlik bepaal dat die agtergrond tot *πεφυσιωμένοι*, “selftevredenheid”, in 6:12, *Πάντα μοι ἔξεστιν ἀλλ’ οὐ πάντα συμφέρει πάντα μοι ἔξεστιν ἀλλ’ οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος*, en meer spesifiek in die spreuk, *πάντα μοι*

¹²⁴⁵ Vgl. ook verder De Vos (1998:106-114); Hurd ([1965] 1983:278).

¹²⁴⁶ Vgl. Von Dehsen (1987:43).

ἔξεστιν of “alles is my geoorloof”, lê. Hiervolgens is ten minste 'n deel¹²⁴⁷ van die ter sprake probleem gewortel in die gelowiges se wanpersepsie dat hulle nou op 'n ander (geloofs)vlak¹²⁴⁸ as die gewone (ongelowige) mens is en derhalwe sekere wette maar kan ignoreer gegewe die superieuriteit van die nuwe status wat hulle in hulle geloof verkry het (Thiselton 2000:388).¹²⁴⁹ Laasgenoemde verwysing na die gelowiges se sogenaamde “superieure status” word uiteraard ondersteun deur 5:6a, *Οὐ καλὸν τὸ καύχημα ὑμῶν*, waar Paulus sy afgryse¹²⁵⁰ uitspreek oor die gelowiges se *καύχημα*, “roem”, “self-aanprysing”¹²⁵¹ of “self-

¹²⁴⁷ Vgl. veral Clarke (1993:74), wat wil beklemtoon dat dit nie die volle omvang van die probleem konstitueer nie, maar wel 'n bydraende faktor hierin geïdentifiseer kan word.

¹²⁴⁸ Nock (1938b:174) noem hierdie verhewe vlak 'n ‘...new plane of life’, wat gelowiges hulleself toegereken het.

¹²⁴⁹ Vgl. ook Nock (1938a:118-121), Thiselton (1973:211) en Blomberg (1994:104-105): ‘They were actually smug over their newfound “enlightened” tolerance as Christians.’ Hoewel Yarbrough (1985:96-97) hiervan verskil, bied hy na my mening nie voldoende gronde om die moontlikheid heeltemal uit te sluit nie, aangesien dit tog wil voorkom asof dit ten minste tot watter mate ook al *bygedra* het tot die gelowiges se probleem.

¹²⁵⁰ Thiselton (2000:400) wys daarop dat Paulus die gebruik van *οὐ καλὸν* waarskynlik baie sterker bedoel het as dat die gelowiges se optrede net “nie mooi” was nie, soos dit in byvoorbeeld sowel die Ou as Nuwe Afrikaanse Vertalings vertaal word. Ook Hurd ([1965] 1983:77) ondersteun die mening dat Paulus eerder besig was om met diepe skok te reageer. Daarom die keuse van “afgryse” as vertaling van *καλός*. Vgl. ook Die Boodskap se vertaling: ‘Ek haat dit as julle so grootpraat oor julle Christenskap.’

¹²⁵¹ Witherington (1995:8) maak 'n sterk saak daarvoor uit dat die sosio-historiese beginsel van eerskaamte onder die mense van Korinte eintlik van hulle gevra het om deurgaans publieke erkenning te werf, aangesien persoonlike self-waarde gebaseer was op die mening van die breë gemeenskap en nie soseer op individuele prestasie nie: ‘The Corinthian people lived within an honor-shame orientation, where public recognition was often more important than facts, and where the worst thing that could happen was for one’s reputation to be publicly tarnished. In such a

tevredenheid”, terwyl die gelowige eintlik net een grond vir roem behoort te hê en dit is in die kruis van Christus (Gl 6:4¹²⁵²)! Dit is dus vir Paulus nodig dat gelowiges eerder hulle *καύχημα*, roem, self-waarde/self-tevredenheid, aan Christus moet koppel en in Hom moet vind!¹²⁵³

Bruce (1971:54) is vervolgens dus korrek wanneer hy daarop wys dat Paulus inderdaad 'n duidelike koppeling tussen die probleemkwessies veronderstel, naamlik die gevaar van geestelike hoogmoed (oormatige selftevredenheid¹²⁵⁴) en verbandhoudende toleransie van die geloofsgemeenskap,¹²⁵⁵ asook die immorele seksuele optrede van die ter sake man en stiefma. Hierdie verweefdheid van die probleem sou ook saam met Weiss ([1910] 1977:133) anders gestel kon word: selfs hierdie uiters prominente seksuele gruweldaad het nie die

culture a personal sense of worth is based on recognition by others of one's accomplishments, hence the self-promoting...' (:8). Hiervolgens is dit duidelik dat *καύχημα*, roem/self-aanprysing binne hierdie antieke sosio-historiese konteks ook met self-waarde te doen gehad het en dat mense daarsonder maklik “skaamte” sou ervaar en die belewenis kon hê dat hulle van “iemand” na 'n “niks” of “niemand” verval het (Thiselton 2000:187). Vgl. ook verder Meeks (1986b:36-38); Moxnes (1988:207-218); Martin (1995:58-61); Clarke (1993:95-99); Marshall (1987:180-184).

¹²⁵² Gl 6:14, *Ἐμοὶ δὲ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται κατὰ κόσμῳ.*

¹²⁵³ Vgl. veral ook 1 Kor 1:29, *ὅπως μὴ καυχῆσθαι πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*, 1:31, *ἵνα καθὼς γέγραπται· ὁ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω* en 3:21a, *ὥστε μηδεὶς καυχάσθω ἐν ἀνθρώποις.*

¹²⁵⁴ Andere soos Robertson en Plummer (1914:97) noem dit weer die gelowiges se ‘morbid self-importance’.

¹²⁵⁵ Vgl. veral Thiselton (2000:389) wat met verwysing na Origen en Poole saamstem dat 'n duidelike verband tussen die gelowiges se trots en hulle toleransie erken moet word.

geloofsgemeenskap¹²⁵⁶ se oormatige, geestelik-selftevrede toestand versteur nie – steeds is die wangedrag met oormatige toleransie verdra!¹²⁵⁷

Hieruit volg dus dat dit duidelik is dat die meeste skrywers daarmee akkoord gaan dat Paulus twee pertinente probleemareas uitsonder, waarvan die tweede probleemarea weer twee onderafdelings het, so verweef met mekaar, dat dit as't ware as een hanteer kan word, naamlik:¹²⁵⁸

- Die seksueel-immorele daad van die ter sprake individue.
- Die korporatiewe sonde van die geloofsgemeenskap,¹²⁵⁹ gesetel in die verdraagsame tolleransie van die situasie, met skynbaar geen blyk van enige kommer (waarskynlik as gevolg van oormatige, geestelike selftevredeheid).

Steeds verbandhoudend met die voorafgaande groepering van probleemkwessies, lig Paulus die volgende probleemarea uit in 1 Kor 5:6b, *οὐκ οἴδατε ὅτι μικρὰ ζύμη*

¹²⁵⁶ Collins (1999:210) spreek die moontlikheid uit dat die meervoudsvorm, *ὑμεῖς*, daarop kan dui dat selfs van die leiers van die geloofsgemeenskap by hierdie tolerante, selfverheffende houding ingesluit is.

¹²⁵⁷ *Vgl.* verder Godet (1886:242); Robertson en Plummer (1914:97); Clarke (1993:77); Conzelmann (1975:96-97); Klauck (1984:42); Lang (1994:70-71).

¹²⁵⁸ *Vgl.* veral Thiselton (2000:390) se opsomming van die probleemkwessies. Kyk gerus ook na Vander Broek (1994:5-13).

¹²⁵⁹ Dit is veral Campbell (1993:331-342), Rosner (1992:470-473) en South (1992:33-71; 1993:539-561) wat sterk argumente hier uitmaak vir die saak van 'corporate responsibility', met ander woorde dat dit wat die individuele gelowige doen, nie maar net 'n persoonlike saak is nie, maar dat dit baie beslis ook met die verantwoordelikheid van die hele gemeenskap te make het.

ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ. Hiervolgens waarsku Paulus teen die volgende gevaar, naamlik dat as die gelowiges nie sondige gedrag uit die gemeente weer nie, maar dit gewoon net deurlopend verdra sal dit uiteindelik die hele gemeente negatief beïnvloed – op dieselfde wyse as wat 'n klein stukkie suurdeeg (*μικρὰ ζύμη*) 'n hele bak deeg deursuur (*ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ*) en dit laat rys.

Paulus gebruik hierdie beeld teen die agtergrond van 'n staande antieke praktyk, waar daar vanuit 'n baksel deeg altyd 'n stukkie oorgehou is en van die een week se baksel na 'n volgende oorgedra is. Hierdie stukkie suurdeeg¹²⁶⁰ het teen hierdie tyd al begin gis en sou dus 'n volgende baksel deeg in die hitte kon laat rys. Hoewel hierdie 'n nuttige praktyk was, was dit egter uiteraard nie baie higiënies nie, aangesien allerlei vuiligheid en/of bakterieë van een week na 'n ander oorgedra kon word.¹²⁶¹ In die lig hiervan sou die Jode dan ook een keer per jaar met pasga alle suurdeeg weggooi, die kringloop deurbreek en voor begin deur met vars, ongesuurde deeg 'n nuwe brood te bak!¹²⁶² Sodoende is die invloed van 'n

¹²⁶⁰ Mitton (1957:61) maak 'n oortuigende saak daarvoor uit dat *ζύμη* eerder as “suurdeeg” (‘leaven’) vertaal moet word en nie as “gis” (‘yeast’) nie, aangesien laasgenoemde nie soos die suurdeeg van ouds telkens oorgedra word van baksel tot baksel nie, maar telkens as 'n nuwe bestanddeel tot 'n baksel deeg gebruik word. Word daar dus in Paulus se gebruik van die beeld aan hedendaagse “gis” gedink, verloor die beeld 'n groot deel van sy krag.

¹²⁶¹ *Vgl.* Mitton (1957:61; 1973:339-343).

¹²⁶² *Vgl.* ook Die Boodskap se vertaling van 5:7a: ‘Raak asseblief ontslae van al die verkeerde dinge wat in die gemeente soos suurdeeg werk. Snuffel elke sonde uit en gooi dit uit die gemeente uit soos die mense van ouds alle suurdeeg uit die huise uitgegooi het voor die paasfees. Die brood vir die paasfees moes sonder suurdeeg gebak gewees het.’

klein hoeveelheid materiaal, oorgedra van die verlede, uitgewis en 'n nuwe, skoon begin is gemaak.¹²⁶³

Dit is dus met hierdie agtergrond in gedagte dat Paulus met die beeld van die suurdeeg die gevaar beklemtoon dat vanuit hierdie “klein”¹²⁶⁴ geval van een immorele verhouding (en wel van skokkende aard), iets kan ontspring wat onkeerbaar sou kon versprei en met ondenkbare afmetings, tragiese gevolge vir die identiteit van die breëre geloofsgemeenskap kan inhou¹²⁶⁵ – anders as die niks-vermoedende indruk waaronder die self-tevrede groep gelowiges tans verkeer (vgl. veral Thiselton 2000:401-402).

Die volgende probleem van die Korinte gemeente wat Paulus aanspreek word aangeraak in 1 Kor 5:9-10, *Ἔγραψα ὑμῖν ἐν τῇ ἐπιστολῇ μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις, οὐ πάντως τοῖς πόρνοις τοῦ κόσμου τούτου ἢ τοῖς πλεονέκταις καὶ ἄρπαξιν ἢ εἰδωλολάτραις, ἐπεὶ ὠφείλετε ἄρα ἐκ τοῦ κόσμου ἐξελθεῖν.* Hiervolgens verwys Paulus na 'n vorige waarskuwing wat hy tot die gemeente gerig het om nie met die onsedelikes om te gaan nie

¹²⁶³ Vgl. verder Fee (1987:216); Howard (1969:97-108); Schrage (1991:379-385); Lang (1994:73-74); Klauck (1984:43); Thiselton (2000:401).

¹²⁶⁴ Thiselton (2000:402) wys veral daarop dat die emfatiese posisie van *μικρός* in v6b, *οὐκ οἶδατε ὅτι μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ*, nie onderskat moet word nie.

¹²⁶⁵ Veral Harris (1991:1-21) en Himmelweit (1964:196-197) het nogal baie moeite gedoen om allerlei moontlike scenarios te ontgin van alles wat in so 'n gemeenskap sou kon verkeerd gaan, wanneer sekere morele grense oorskry word. Hiervan sou die volgende uitgesonder kon word: verlies aan groepskohesie; verlies aan 'n lidmaatstruktuur; verswakte vermoë om identiteit te behou teen aanvalle van die breëre gemeenskap buite die geloofsgemeenskap en verdere negatiewe konsekwensies vir groepswaardes.

(*συναναμίγνυσθαι*¹²⁶⁶). Skynbaar het daar toe 'n misverstand ingeglip en het sommiges verkies om hierdie raad te interpreteer as om amper uit die wêreld te onttrek, ten einde al diesulke mense te vermy. Paulus wil baie beslis so 'n probleem van “onttrekking uit die wêreld” en gevaardgaande afsondering in 'n tipe van 'n “ghetto” ten alle koste vermy (vgl. veral Conzelmann 1975:100-101, asook Thiselton 2000:410 en Meeks 1979:6-13)!

Paulus maan daarom nou juis dat hy bedoel het dat (sogenaamde) gelówiges wat hulle met onsedelikheid ophou vermy moet word en beslis nie ongelowiges nie, wat in elk geval nie alleen met onsedelikheid worstel nie, maar ook nog met velerlei ander sondes (...*τοῖς πλεονέκταις καὶ ἄρπαξιν ἢ εἰδωλολάτραις...*) as gevolg van die feit dat hulle nog nie die Here in hulle lewe het nie. Om alle ongelowiges en hul sondes te vermy sou in elk geval op 'n onmoontlike en amper absurde opdrag neerkom en die verregaande gevolg hê dat die gemeente eintlik geen ander keuse het as om feitlik letterlik die wêreld te verlaat nie (...*ἄρα ἐκ τοῦ κόσμου ἐξελεθῆναι!*)¹²⁶⁷

Die volgende probleem van die Korinte gemeente wat Paulus adresseer word in 6:1 aangeraak - *Τολμᾶ τις ὑμῶν πράγμα ἔχων πρὸς τὸν ἕτερον κρίνεσθαι ἐπὶ*

¹²⁶⁶ Terwyl Collins (1999:216-217) die betekenis van *συναναμίγνυσθαι* in hierdie konteks intpreteer as “om te assosieer met”, kies Schrage (1991:389) en Thiselton (2000:409) vir “om oordeelkundig te meng met”. Na my mening druk nie een van die twee vertalingsmoontlikhede Paulus se bedoeling sterk genoeg uit nie en moet eerder 'n keuse gemaak word vir “om nie om te gaan met” of “te vermy”, veral indien byvoorbeeld 5:11c in ag geneem word waar Paulus self 'n voorbeeld, naamlik aan die etenstafel, gebruik en dan sê dat mens met gelowiges wat steeds links en regs sondig nie saam moet eet nie - *τῷ τοιούτῳ μηδὲ συνεσθίειν!* Verdere steun word uiteraard in Paulus se opmerking aan die einde van die hoofstuk, v13b, gevind as hy die volgende harde raad/opdrag gee: *ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν!*

¹²⁶⁷ Vgl. veral Thiselton (2000:413), asook Schrage (1991:389-390).

τῶν ἀδίκων καὶ οὐχὶ ἐπὶ τῶν ἀγίων. Weer eens is hierdie probleem egter veelsydig en is daar veral twee kante wat aandag verdien (vgl. veral Thiselton 2000:419):¹²⁶⁸

- Aan die een kant het ons te make met die kredietwaardigheid van die plaaslike magistrate. Terwyl die howe van die Romeinse regering tot 'n redelike mate gerespekteer kon word vir relatiewe handhawing van reg en geregtigheid (vgl. bv. ook Rm 13:1-7¹²⁶⁹), het daar op plaaslike regeringsvlak iets totaal anders geseëvier.¹²⁷⁰ Hier kon welgestelde, invloedryke en intelligente gelowiges met redelike gemak die sosiale netwerke, buite die kerk om, tot persoonlike voordeel manipuleer om die bo-toon te voer oor armes of “swakkes” binne die gemeente se geloofsgemeenskap!¹²⁷¹ Om in die hof as oorwinnaar in die stryd uit te tree het inderdaad alles te make gehad met wie jou kontakte was en hoe effektief jy direk en/of indirek jou invloed kon laat geld!¹²⁷²

¹²⁶⁸ Vgl. ook Vischer (1955).

¹²⁶⁹ Vgl. o.a. Rm 13:1, *Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω. οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ, αἱ δὲ οὗσαι ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν.*

¹²⁷⁰ Vgl. veral Winter (1991:559-572) se uitgebreide studie hieroor, asook sy latere werk (1994:105-121). Vgl. ook Rosner (1991a:275-278) vir soortgelyke Joodse invloede as agtergrond tot die hofprosedures.

¹²⁷¹ Vgl. verder Gill (1993:323-338) en Winter (1994:111-113).

¹²⁷² Vgl. hier veral Winter (1991:561-564), Crook (1967:79), asook Thiselton (2000:420) se verwysing na Dio Chrysostom *Orations* 37.16-17, waar daar verwys word na vele korrupte prokureurs: ‘innumerable lawyers perverting justice’. Vgl. ook verder Black (1976:2-10, 105-117); Nader (1965:3-32); Frier (1980:185, 196-219; 1985:27-41).

Dit is veral Mitchell (1993:562-563) wat voorts oortuigend aantoon dat dit dikwels staande praktyk was van mense van hoër status om diegene van laer status hof toe te neem, waar laasgenoemde feitlik altyd die spit moes afbyt.¹²⁷³ Dit is dan ook juis op grond hiervan dat die aanklaers vanuit die geloofsgemeenskap ook in die meeste gevalle van die intelligenter en “sterker” gelowiges in die kerk was¹²⁷⁴ – hulle sou in elk geval ook diegene wees wat groter vertrouwe daarin sou hê dat die hof “geregtigheid” in hulle guns laat geskied, synde dat hulle in elk geval ook beter prokureurs¹²⁷⁵ kon bekostig!¹²⁷⁶

- Die ander sy van hierdie probleem sit die geloofsgemeenskap se identiteit op die spel.¹²⁷⁷ In aansluiting by die bogenoemde manipulerende strategieë van welaf of invloedryke gelowiges, neem heidene nou eerstehands waar hoe gelowiges, behep met bv. hulle “regte” en/of “behoefte tot grondbesit ten alle koste”, hulle eie groepslede (mede-gelowiges) te na kom!¹²⁷⁸ En dit terwyl die Here wat hulle dien

¹²⁷³ Vgl. bv. Chow (1992:129) se bevinding: ‘Since inequality was built into the legal system and improper influence could also be exercised...it is less likely that the court would be used by the weak and powerless.’ Vgl. ook verder Garnsey (1970:65-100); Mitchell (1993:562-586); Vischer (1955); Thiselton (2000:419).

¹²⁷⁴ Thiselton (2000:420), in aansluiting by Chow (1992:129), is dan ook van mening dat Paulus waarskynlik in 6:5, *οὕτως οὐκ ἔνι ἐν ὑμῖν οὐδεὶς σοφός, ὃς δυνήσεται διακρίναι ἀνὰ μέσον τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ*, ook hierop sinspeel – 'n moontlikheid waarmee akkoord gegaan kan word.

¹²⁷⁵ Vir die prokureurs se sosiale posisie kan gerus gekyk word na Friedländer (1979:162-163) en Alföldy (1985:114).

¹²⁷⁶ Vgl. veral Theissen (1982:97). Vgl. ook verder Stein (1968:86-90).

¹²⁷⁷ Vgl. Mitchell (1986:39-40).

¹²⁷⁸ Let hier veral op 1 Kor 6:6, *ἀλλὰ ἀδελφὸς μετὰ ἀδελφοῦ κρίνεται καὶ τοῦτο ἐπὶ ἀπίστων*.

eintlik die teenoorgestelde voorbeeld, naamlik een van opofferende diens (tot die dood) aan mekaar gestel het!

Die laaste probleem wat Paulus in hoofstuk 6 adresseer word verwoord in vv12-13, *Πάντα μοι ἔξεστιν ἀλλ’ οὐ πάντα συμφέρει· πάντα μοι ἔξεστιν ἀλλ’ οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπὸ τινος. τὰ βρώματα τῆ κοιλία καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν, ὁ δὲ θεὸς καὶ ταύτην καὶ ταῦτα καταργήσει. τὸ δὲ σῶμα οὐ τῆ πορνεία ἀλλὰ τῷ κυρίῳ, καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι.* Hoewel die probleem al deurskemer in die slagspreuk, *Πάντα μοι ἔξεστιν*, van v12,¹²⁷⁹ is dit eintlik v13 wat dit die duidelikste stel, met die spreuk, *τὰ βρώματα τῆ κοιλία καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν*, wat op eersgenoemde voortborduur.¹²⁸⁰ Hier gaan dit naamlik daaroor dat sommiges begin het om 'n onderskeid te maak tussen wat in die mens se fisiese liggaam gebeur (veral m.b.t. kos, seksuele aangeleentede en eiendomsake) en dit wat op geestelike vlak ervaar word (Thiselton 2000:458-463). 'n Siening wat tipies was van die destydse Platoniese-gedagtes, wat 'n dualisme erken het tussen dit wat op die laere “aardse” vlak gebeur en dit wat op 'n hoëre, “geestelike” vlak plaasvind (:459).

Die probleem het dus vervolgens onder sommige gelowiges ontstaan om geestelike sake as verhewe bo alles te beskou wat met die liggaam verband hou. Hiervolgens sou iemand (selfs 'n gelowige) byvoorbeeld in ontug kon leef en daarmee gemaklik kon wees gewoon omrede dit wat met die liggaam gebeur

¹²⁷⁹ Daar bestaan onder navorsers redelike konsensus dat ons wel hier met 'n Korintiese spreuk te make het wat ook onder die Korinte gelowiges gebruik is om hul regte na willekeur te gebruik en/of misbruik (Barrett 1971:144; Murphy-O'Connor 1978b:391-396; Schrage 1995:17; Collins 1999:243; Thiselton 2000:461).

¹²⁸⁰ Vgl. veral Murphy-O'Connor (1978b:391-396); Barrett (1971:146-147); Conzelmann (1975:110); Schrage (1995:20); Collins (1999:244-245).

(seksuele onregmatige verkeer) en wat met die gees gebeur, na hulle mening, niks met mekaar te doen het nie. Dus verloop die redenasie as volg: ek het die vryheid om enigiets op aardse/fisiese vlak te doen (*Πάντα μοι ἔξεστιν*), aangesien dit slegs op hierdie “laer vlak” 'n uitwerking het (*τὰ βρώματα τῆ κοιλία καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν*) en derhalwe nie my geestelike lewe negatief kan beïnvloed nie!

D.4 Oplossing van die probleemkwessies ter sprake in 1 Kor 5-6 en raakvlakke hiervan met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk

D.4.1 Oplossing soos in 1 Kor 5:1-13 en raakvlakke met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk

➤ *Voorgestelde oplossing soos in 5:1-4, ¹“Ὀλως ἀκούεται ἐν ὑμῖν πορνεία, καὶ τοιαύτη πορνεία ἥτις οὐδὲ ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὥστε γυναῖκα τινα τοῦ πατρὸς ἔχειν. ²καὶ ὑμεῖς πεφυσιωμένοι ἐστὲ καὶ οὐχὶ μᾶλλον ἐπενθήσατε, ἵνα ἀρθῆ ἐκ μέσου ὑμῶν ὁ τὸ ἔργον τοῦτο πράξας; ³ἐγὼ μὲν γάρ, ἀπὸν τῷ σώματι παρὼν δὲ τῷ πνεύματι, ἤδη κέκρικα ὡς παρὼν τὸν οὕτως τοῦτο κατεργασάμενον. ⁴ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου [ἡμῶν] Ἰησοῦ συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ:*

Hierbo is aangetoon dat Paulus begin het om in 1 Kor 5:1-2a (*Ὀλως ἀκούεται ἐν ὑμῖν πορνεία, καὶ τοιαύτη πορνεία ἥτις οὐδὲ ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὥστε γυναῖκα τινα τοῦ πατρὸς ἔχειν. καὶ ὑμεῖς πεφυσιωμένοι ἐστὲ*) deel van 'n

ander probleem in die Korintiese gemeente te identifiseer, naamlik dat die gelowiges, as gevolg van 'n oormatige, geestelik-selftevrede toestand, onsedelikheid van 'n ergere aard, met net sulke oormatige toleransie verdra het.¹²⁸¹ Wat meer is, hierdie tipe seksuele immoraliteit soos byvoorbeeld dat iemand met die vrou van sy vader oor 'n redelike lang tydperk saamleef (en selfs moontlik so ver gegaan het as om met hierdie vrou te trou) is nie eens onder die heidene geduld nie.¹²⁸²

Om hierdie probleem aan te spreek begin Paulus om in 5:2b daarop te wys dat die gelowiges eerder oor so 'n gruweldaad van seksuele wangedrag moes treur (*καὶ οὐχὶ μᾶλλον ἐπειθήσατε*) en vervolgens diesulkes uit hulle geloofsgemeenskap moes verwyder (*ἵνα ἀρθῆ ἐκ μέσου ὑμῶν ὁ τὸ ἔργον τοῦτο πράξας*).¹²⁸³ Thiselton (2000:388) wys hier op 'n belangrike punt, naamlik dat *ἐπειθήσατε* nie bloot na 'n innerlike, momentele treur-aksie verwys nie, maar wel na 'n uiterlike, publieke uitdrukking van gegriefdheid.¹²⁸⁴ Dit is veral duidelik af te lei uit die Ou-Testamentiese wortels wat *πενθέω* het, naamlik dat dit 'n tradisie voortdra waar betreuung van 'n saak dikwels nie maar net op 'n “gevoel” neergekom het nie, maar wel op 'n “publieke aksie” betrekking gehad het. Hiervolgens sou die betrokke homself in 'n tipe klee, van growwe sak-materiaal,¹²⁸⁵ klee en soms

¹²⁸¹ *Vgl.* die bespreking soos op bl. 486-492.

¹²⁸² *Vgl.* ook bl. 487. *Vgl.* verder Barton en Horsley (1981:7-41).

¹²⁸³ *Vgl.* ook Clarke (2000:244).

¹²⁸⁴ *Vgl.* veral ook Danker (2000:642) se Greek-English Lexicon of the New Testament, oor “mourn”, wat dieselfde semantiese strekking as Thiselton steun.

¹²⁸⁵ Daarom dan ook dikwels die kombinasie tussen *כלב*, “om te treur”, en *שק*, “sak-materiaal” (LXX *σάκκος*), soos bv. in 2 Sam 3:31, *קָרַעוּ בְּגָדֵיכֶם וְחָגְרוּ שָׂקִים וְסָפְדוּ לְפָנַי אֲבִנֵי וְהַמְלִיךְ הָיָה לְדָךְ אֲחֵרֵי הַמִּשְׁפָּחָה*

selves ook as oor homself strooi.¹²⁸⁶ Op grond van hierdie publieke karakter van ἐπειθήσατε, is dit duidelik dat die bedoeling waarskynlik eerder was dat die ter sake persoon homself eintlik uit eie keuse uit die midde van die gelowiges sou verwyder.¹²⁸⁷ Hierdie gedagte vind veral ook steun in die feit dat die “verwyderingsaksie” (ἀρθη) deur middel van 'n gevolgsin, (ingelei deur ἵνα), direk met die voorafgaande publieke “treur-aksie” gekoppel word.¹²⁸⁸ Hiermee saam is verder af te lei dat die betreuring ook nie slegs gerig is op die spesifieke sonde nie, maar dat dit ook betrekking het op smart as gevolg van die persoon wat nie tot inkeer wou kom nie en derhalwe die kring van gelowiges moet verlaat (of deur self te gaan of deur verwyder te word¹²⁸⁹).¹²⁹⁰

Dit is dus duidelik: die individuele lid se optrede is beslis nie maar bloot 'n individuele aangeleentheid nie: dit is 'n saak van kollektiewe verantwoordelikheid; 'n saak vir die hele geloofsgemeenskap om te hanteer.¹²⁹¹

וְהִתְשַׁוְּטֶטְטָהּ בְּגִדְרוֹת כִּי מַלְכָם בְּעֻלָּה יִלְךְ כְּהֵנִי וְשָׁרֵי יַחְזִיקוּ, en Jer 49:3, וַיֹּאמֶר הוֹד אֶל־יוֹאֵב וְאֶל־כָּל־הָעַם אֲשֶׁר־אִתּוֹ הַיְלִילִי חֲשׁבוֹן כִּי שָׁדְדָה־שֵׁי צְעָקָתָהּ בְּגוֹת רַבָּה תִּגְרָהּ שָׂקִים סְפָרָתָהּ.

¹²⁸⁶ Kyk bv. na Dn 9:3, וַאֲהַנְּהוּ אִתְּרַפְּנִי אֶל־אֲדֹנָי הָאֱלֹהִים לְבַקֵּשׁ תְּפִלָּה וְתַחֲנוּנִים בְּצוּם וְשִׁק וְנֶאֱמַר.

¹²⁸⁷ Vgl. ook Héring (1962:35).

¹²⁸⁸ Vgl. veral Pfitzner (1982:34-55); South (1992:32-33); Rosner (1992:470-473).

¹²⁸⁹ Vgl. veral 5:13b, wat hierdie verdere konsekwensie duidelik uitspel: indien die persoon nie uit vrye keuse sou reageer nie (deur of te herstel of uit die geloofsgroep te tree), moet die gelowiges ingryp en diesulkes self verwyder - ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν. Vgl. ook Collins (1980:251-263).

¹²⁹⁰ Vgl. ook Thiselton (2000:388) en Zaas (1984:259-261).

¹²⁹¹ Vgl. verder Schweizer (1961:192); Lampe (1967:337-361); Campbell (1993:331); Rosner (1992:470-473); South (1992:33-71; 1993:539-561).

Dit word veral ook bevestig deur 5:3-4, *ἐγὼ μὲν γάρ, ἀπὸν τῷ σώματι παρὼν δὲ τῷ πνεύματι, ἤδη κέκρικα ὡς παρὼν τὸν οὕτως τοῦτο κατεργασάμενον ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου [ἡμῶν] Ἰησοῦ συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ*. Paulus is baie duidelik daaroor dat die hele gemeente saam moet vergader (*συναχθέντων ὑμῶν*),¹²⁹² dat Jesus in sy krag ook daar aan die werk is (*σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ*)¹²⁹³ en hy wat Paulus is self eintlik ook teenwoordig is (*ἐγὼ μὲν γάρ*),¹²⁹⁴ hoewel in die gees (*παρὼν δὲ τῷ πνεύματι...τοῦ ἐμοῦ πνεύματος*)¹²⁹⁵ en nie liggaamlik nie (*ἀπὸν τῷ σώματι*)!¹²⁹⁶

¹²⁹² Die “verwydering” van iemand uit die geloofsgroep is beslis nie 'n saak waarop slegs een individu (selfs iemand met die statur van Paulus) kan besluit nie – dit móét kollektief aangespreek word (Thiselton 2000:394)! *Vgl.* veral ook Murphy-O'Connor (1977:239-245) wat 'n sterk saak daarvoor uitmaak dat so 'n beslissing tot die verantwoordelikheid van die geloofsgemeenskap as geheel behoort. *Vgl.* verder Minear (1983:343-344).

¹²⁹³ Hierdie voorgestelde besluit word dus ook nie bloot deur 'n klomp (gelowige) mense geneem nie – dit word gestuur én ook moontlik gemaak deur die effektiewe krag van die Here Jesus self! *Vgl.* o.a. Heinrici (1880:162); Lietzmann (1949:23).

¹²⁹⁴ Deur die emfatiëse posisie van die eerste persoon enkelvoud (*ἐγὼ*), bevestig Paulus sy “teenwoordigheid” by die vergadering van die gelowiges eintlik uiters nadruklik. *Vgl.* ook Fee (1987:203).

¹²⁹⁵ Dit is vir Paulus belangrik dat die gelowiges moet raaksien dat sy “teenwoordigheid in die gees” nie bloot beteken dat hy as't ware “daar” is nie, maar dat hulle moet besef dat hy eintlik ook sáám met hulle aan die “werk” (deel van die besluitneming) is, aangesien hy in die gees “saam met die krag van die Here Jesus” (*καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ*, v4b) hierdie taak so in sy afwesigheid kan vervul (Thiselton 2000:394-395; Minear 1983:342-343). Dit sluit uiteraard ook aan by ander gedeeltes waar Paulus bevestig dat sy werk in die krag van God gewortel is – *vgl.* o.a. 1 Kor 2:3-5, *καγὼ ἐν ἀσθενείᾳ καὶ ἐν φόβῳ καὶ ἐν τρόμῳ πολλῶ ἐγενόμην πρὸς ὑμᾶς, καὶ ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμα μου οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας*

⇒ **“Sleutel” tot ontsluiting van *κοινωνία*-elemente in 5:1-13 vanuit die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk:**

Dit is baie duidelik dat Paulus se motivering daarvoor dat hierdie probleem in die gemeente nie maar bloot as 'n individuele aangeleentheid ter syde gestel kan word nie, maar dat dit op kollektiewe vlak, deur die hele geloofsgemeenskap, aangespreek moet word vanuit 'n Christus-gesentreerde fokuspunt volg. So blyk dit byvoorbeeld dan ook duidelik uit sy opmerking dat die besluit om die skuldiges uit die gemeentekring te verwyder vanuit 'n Christus-gesentreerde oriëntasiepunt geneem word (vgl. v4a, *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου [ἡμῶν] Ἰησοῦ...*). Vervolgens maan Paulus dat die gemeente ook moet onthou dat Christus in sy krag eintlik deur die hele proses teenwoordig en onder hulle aan die werk is: *...συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ* (v4b). Verder, ook die doel van hierdie verwydering is

[λόγοις] ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως, ἵνα ἡ πίστις ὑμῶν μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐν δυνάμει θεοῦ.

¹²⁹⁶ Hoewel *ἀπὸν τῷ σώματι παρὸν δὲ τῷ πνεύματι* beslis deel is van die antieke brief-formules, aldus Klauck (1984:42), Karlsson (1956:138-141) en Conzelmann (1975:97), is daar egter ook oortuigend aangetoon dat Paulus, gegewe die konteks van die besluite wat die gelowiges moet neem, tog ook meer probeer sê as bloot dat hy graag by sy lesers sou wou wees, eerder as om net vir hulle te skryf. Hy wil baie beslis hulle hierdeur ook verseker dat hy intens bewus is van die belangrike aard van die probleem waarmee hulle worstel en die groot taak wat op die vergadering van gelowiges lê. Deur hulle derhalwe te verseker van sy “teenwoordigheid in die Gees” wil hy hulle as’t ware bemoedig om voort te gaan en die regte besluite te neem – besluite wat hy eintlik al reeds “saam met hulle” oor besin het – vgl. v3b, *ἤδη κέκρικα ὡς παρὸν τὸν οὕτως τοῦτο κατεργασάμενον*. Vgl. veral in hierdie verband Funk (1982:81-102); South (1992:33-34; 1993:552); Wiles (1974:145); Fee (1987:204-205) en Thiselton (2000:391).

Christus-georieënteerd, soos blyk uit v5b (wat aanstons bespreek sal word¹²⁹⁷), waar dit duidelik gestel word dat die bedoeling is dat daar wel 'n tydige terugkeer na die Here Jesus sal volg op die verwydering: *ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῆ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου*. Selfs Paulus se voorbeeld wat hy gebruik om die noodsaaklikheid van die verwydering te motiveer, naamlik dié van 'n bietjie suurdeeg wat uiteindelik die hele bak deeg suur maak (vgl. o.a. v6b¹²⁹⁸), verkry 'n Christosentriese kern. Paulus redeneer naamlik dat die suurdeeg moet uit juis omrede gelowiges nou in 'n nuwe, ongesuurde toestand verkeer op grond van hul Paaslam, Christus, wat vir hul gesterf het – hierdie nuwe lewe kan nie met die ou sondige lewenswyse vermeng raak nie – vgl. veral vv7-8¹²⁹⁹, *ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ᾦτε νέον φύραμα, καθὼς ἐστε ἄζυμοι· καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός. ὥστε ἐορτάζομεν μὴ ἐν ζύμῃ παλαιᾷ μηδὲ ἐν ζύμῃ κακίας καὶ πονηρίας ἀλλ' ἐν ἀζύμοις εἰλικρινείας καὶ ἀληθείας*.

Dit is dus baie duidelik dat dit wat aan die kern van Paulus se oplossing in hoofstuk 5 lê baie spesifiek 'n prominente deelgenootskap met Christus is, op grond waarvan met vrymoedigheid voortgegaan kan word om ook in hierdie fase van sy oplossing op die Korinte problematiek na ander *κοινωνία*-elemente te delf, binne die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk.

► ***Raakvlakke met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk in 5:1-4 (vgl. ook die “sleutel” vir 5:1-13 soos pas hierbo bespreek):***

¹²⁹⁷ Ook hier is dit nie nodig om ter wille van die doel van huidige argument in detail in te gaan nie – vgl. wel bl. 507-509 vir 'n vollediger bespreking van die betrokke vers.

¹²⁹⁸ 1 Kor 5:6b, *...οὐκ οἴδατε ὅτι μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ;*

¹²⁹⁹ Vgl. ook in hierdie geval bl. 513-514, waar vv7-8 in groter detail bespreek sal word, aangesien die huidige argument dit nie hier noodsaak nie.

Dat die individuele gelowige se optrede binne die geloofsgemeenskap nooit maar bloot 'n individuele aangeleentheid is nie, maar altyd ook 'n kollektiewe verantwoordelikheid met betrekking tot die spesifieke optrede impliseer, toon soos reeds hierbo vlugtig aangeraak is, inderdaad duidelik raakvlakke met die *κοινωνία*-dinamiek. Sommer so met die intrapslag blyk Paulus op van die mees basiese *κοινωνία*-beginsels te staan, naamlik dat die gemeente nóg afsydig nóg koud kan staan teenoor individuele deelgenote se optrede. Binne 'n Christus-gesentreerde *κοινωνία*-ruimte¹³⁰⁰ word deelgenote se aardse familiebande tog geherdefinieer en normale bloedbande oorskry, sodat alle deelgenote as't ware familie van mekaar word en by implikasie by mekaar se doen en late betrokke raak.¹³⁰¹ Presies hoe ernstig hierdie deelgenootskap behoort te wees word verder beklemtoon wanneer die sosio-historiese familie-opset in ag geneem word waar normale familiebande as uiters intens beskou is.¹³⁰² Verder, by hierdie nuwe geestelike deelgenootskap/familie is Christus altyd teenwoordig as “Hoof” van die deelgenote,¹³⁰³ maar ook as “Bron van motivering” vir alle aksies binne die nuwe familie, of anders gestel: binne die *κοινωνία*-verhoudingsruimte.¹³⁰⁴ Dit is daarom glad nie verrassend as Paulus in die aanbieding van sy oplossing nie alleen voorstel dat 'n gemeentevergadering byeengeroep moet word nie, maar ook kan bevestig dat

¹³⁰⁰ *Vgl.* o.a. KTR 10 op bl. 2 van die inlasblad.

¹³⁰¹ *Vgl.* veral KTR 11 op bl. 2 van die inlasblad.

¹³⁰² *Vgl.* die vollediger bespreking van die antieke familie-opset op bl. 61-65.

¹³⁰³ *Vgl.* weer eens KTR 11 op bl. 2 van die inlasblad.

¹³⁰⁴ *Vgl.* KTR 12 op bl. 3 van die inlasblad.

Jesus in sy krag daartydens aan die werk sal wees! Verder, omrede die familie van deelgenote nie aan die normale dimensies van ruimte, plek of tyd gekoppel is nie, maar binne een, geestelike *κοινωνία*-verhoudingsruimte funksioneer is dit verstaanbaar waarom Paulus kan sê dat nie alleen Jesus by so 'n gemeentebyeenkoms betrokke sal wees nie, maar hyself ook in die gees “teenwoordig” sal wees! Duidelik het ons derhalwe hier weer eens nie alleen met raakvlakke met die *κοινωνία*-dinamiek te doen nie, maar help die *κοινωνία*-beginsels ook om Paulus se raad en oplossing aan die Korinte gelowiges beter te verstaan.

➤ ***Voorgestelde oplossing soos in 5:5, παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῆ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου:***

Voorts verduidelik Paulus sy bedoeling met hierdie raad van hom, naamlik dat diegene wat hulle met sulke tipe wangedrag ophou (5:1), deur die optrede *van* die geloofsgroep *uit* die geloofsgroep verwyder moet word (5:2-4), wanneer hy in 5:5 daarop wys dat sodanige persoon buite die gemeente, dus as't ware in die greep van Satan, tot die besef behoort te kom dat dit nie goed is om in die sonde te volhard nie en daarom (so hoop die gelowige) berouvol sal terugkeer ten einde gereed te wees vir die “dag van die Here”:¹³⁰⁵ *παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῆ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου.*¹³⁰⁶ Dit is derhalwe duidelik dat die bedoeling van die “uitlewering” van die persoon (*παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ*) nie noodwendig op fisiesie

¹³⁰⁵ Vgl. Thiselton (2000:395-400).

¹³⁰⁶ Vgl. ook Die Boodskap wat die bedoeling van Paulus se raad goed omskryf met hulle vertaling: ‘So sal die sonde wat hy so lustig doen vir hom sleg begin word. Hy sal besef dat die gevolge daarvan nie so lekker is as wat dit altyd lyk nie. Dan sal hy terugdraai na God toe en as die Here weer kom, sal hy weer aan die kant van God staan.’

lyding (van die letterlike “vlees”, *σάρξ*) moes neerkom nie,¹³⁰⁷ maar dat *εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός* wel op vernietiging van veral die selftevredenheid (soos die probleem hierbo geïdentifiseer is¹³⁰⁸) van sowel die betrokke, as die geloofsgroep moes uitloop!¹³⁰⁹

Chow (1992:130-141) en andere¹³¹⁰ bring ook die sosio-historiese beginsel van kliënt-bemiddelaar-weldoener met Paulus se doel van die “uitwerping” van die skuldige in verband. Hiervolgens word die moontlikheid geopper dat die beskuldigde waarskynlik welgesteld kon wees en dus die rol van weldoener in die groep kon vervul. Dit sou uiteraard ook daartoe bydra om (behalwe vir oormatige geestelike selftevredenheid¹³¹¹) te verklaar waarom die groepslede so traag sou wees om die betrokke groepslid uit hulle kring te verwyder. Verder steun dit ook Paulus se bedoeling soveel te meer, naamlik dat die verwydering beslis sowel die einde van so 'n prominente persoon se selftevredenheid sou uitspel, maar ook die

¹³⁰⁷ Hoewel o.a. Käsemann (1969:71), Schweizer (1971:169) en Goulder (1999:341) van mening is dat *εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός* hier ook op die fisiese lyding en uiteindelijke dood van die betrokke gesinspeel word, het andere soos Sand (1967:143-145) en veral South (1992:44-71), saam met Thiselton (2000:395-397) tog oortuigend aangetoon dat fisiese lyding dalk wel op 'n stadium ter sprake kon kom, aangesien die persoon tog uit die beskerming van die geloofsgroep, maar ook van sy Weldoener, beweeg het, maar dat dit baie beslis nie die primêre bedoeling van hierdie frase is nie. *Vgl.* ook verder Reicke (1965:202-203).

¹³⁰⁸ *Vgl.* die toepaslike bespreking op bl. 490-493.

¹³⁰⁹ *Vgl.* veral Thiselton (1973:225). *Vgl.* verder ook Shillington (1998:29-50).

¹³¹⁰ *Vgl.* ook Moffatt (1938:53).

¹³¹¹ *Vgl.* die bespreking hierbo op bl. 490-493.

selftevredenheid van die groep sou kelder, aangesien hulle nou nie meer met die betrokke geassosieer word nie.

Hoe dit ook al sy, dit is baie duidelik dat Paulus se bedoeling met *ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῆ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου* (v5b) sowel die “redding” van die skuldige as dié van die totale geloofsgroep in die oog het.¹³¹² Enersyds wil Paulus nie hê dat hierdie gruwelike seksuele wangedrag die hele geloofsgroep moet besoedel¹³¹³ en derhalwe hul redding op die spel moet plaas nie,¹³¹⁴ maar andersyds wil hy ook nie hê die betrokke skuldige moet verlore gaan nie – die hoop is beslis dat die “uitwerping in die greep van Satan” die man se selftevredenheid sou knak,¹³¹⁵ sy terugkeer sou bewerk en gevaardgaande redding tot gevolg sou hê.¹³¹⁶

¹³¹² Vgl. Thiselton (1973:226), maar veral ook McArthur (1978:251-252); Rosner (1992:470-473); Campbell (1993:331-342); South (1992:38-71; 1993:539-561).

¹³¹³ Vgl. veral Rosner (1991b:137-145) wat beklemtoon dat Paulus juis ook die heil van die hele geloofsgroep in gedagte gehad het en motiveer sy mening deur 1 Kor 3:16-17 as ‘theological framework’ (:145) vir 5:1-13 en in besonder 5:5-8 te laat dien. Hiervolgens moet gelowiges spreekwoordelik hulle geloofsruimte, anders gestel “tempel”, heilig hou deur diesulke besoedeling as wat hier van sprake is uit te weer.

¹³¹⁴ 'n Argument wat Paulus uiteraard verder voer in 5:6b, *οὐκ οἴδατε ὅτι μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ;*

¹³¹⁵ Interessant genoeg strook dit ook met die *ἄγγελος σατανᾶ* wat Paulus verhoed om homself te verhef, maar “swak” en derhalwe bruikbaar te bly voor God – vgl. 2 Kor 12:7-10, *καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων. διὸ ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι, ἐδόθη μοι σκόλοψ τῇ σαρκί, ἄγγελος σατανᾶ, ἵνα με κολαφίζῃ, ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι. ὑπὲρ τούτου τρίς τὸν κύριον παρεκάλεσα ἵνα ἀποστῆ ἀπ’ ἐμοῦ. καὶ εἶρηκεν μοι· ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου, ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται. ἥδιστα οὖν μᾶλλον καυχῆσομαι ἐν ταῖς ἀσθενείαις μου, ἵνα ἐπισκηνώσῃ ἐπ’ ἐμὲ ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ. διὸ εὐδοκῶ ἐν ἀσθενείαις, ἐν ὕβρεσιν, ἐν ἀνάγκαις, ἐν διωγμοῖς καὶ στενοχωρίαις, ὑπὲρ Χριστοῦ· ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι.*

►► *Raakvlakke met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk in 5:5 (vgl. ook die “sleutel” vir 5:1-13 soos bespreek op bl. 504-505):*

Ook in hierdie faset van Paulus se oplossing kan raakvlakke met die κοινωνία-dinamiek geïdentifiseer word. Die κοινωνία-beginsels bepaal byvoorbeeld dat deelgenote se dade binne die deelgenootskap aan 'n sekere leefstyl gestalte moet gee¹³¹⁷ en die beeld van God moet reflekteer¹³¹⁸ en derhalwe eintlik 'n gepaardgaande getuiskarakter moet hê¹³¹⁹ – iets wat uiteraard onmoontlik raak wanneer 'n deelgenootskap nie individuele deelgenote en hul gruweldade, wat as't ware presies die teenoorgestelde reflekteer as wat dit moet, uit die κοινωνία-verhoudingsruimte verwyder nie!

Verder, ook die leiers binne so 'n κοινωνία-ruimte word vanuit die κοινωνία-beginsels gewaarsku om hul verantwoordelikheid op te neem om die κοινωνία-dinamiek binne die κοινωνία-ruimte Christus-gerig te hou¹³²⁰ en versigtig te wees dat vennootskappe met byvoorbeeld welgestelde “weldoeners” nie veroorsaak dat laasgenoemde se sondige dade (soos seksuele wangedrag),

¹³¹⁶ Vgl. ook verder Baird (1964:65); Vorgrimler (1978:24-25); Havener (1979:340-341); Pfitzner (1982:46-47); Talbert (1987:13-16); Gundry-Volf (1990:113-120); Thiselton (2000:399).

¹³¹⁷ Vgl. verder KTR 26 op bl. 5 van die inlasblad.

¹³¹⁸ Vgl. KTR 24 op bl. 5 van die inlasblad.

¹³¹⁹ Vgl. verder KTR 15 op bl. 3 van die inlasblad.

¹³²⁰ Vgl. KTR 43 op bl. 9 van die inlasblad.

later om eie selfbelang (soos materiële hulpverlening¹³²¹), nie aangespreek word nie. Dit sou tog uiterse negatiewe implikasies vir die res van die deelgenote en derhalwe ook vir die instandhouding van die *κοινωνία*-ruimte hê!¹³²² Vennootskappe binne die *κοινωνία*-ruimte moet veel eerder altyd juis ten doel hê dat deelgenootskappe net nog meer Christus-gerig funksioneer.¹³²³

Vanuit die perspektief van die *κοινωνία*-dinamiek beskou sou daar dan nou inderdaad gesê kon word dat die “verwydering” van die betrokke deelgenoot, wat hom in hierdie geval deurlopend met seksuele wangedrag besig hou, eintlik neerkom op “suiwering” van nie alleen die *κοινωνία*-verhoudingsruimte nie, maar ook van die betrokke deelgenoot se eie lewe. (’n Gedagte wat uiteraard ondersteun word deur Paulus se bespreking van die voorbeeld van ou suurdeeg versus nuwe, ongesuurde deeg wat net hierna volg.¹³²⁴) Dat hierdie “verwydering/suiwering” baie beslis die berou en gepaardgaande redding van die betrokke gelowige in die oog het, word ook weer eens deur die *κοινωνία*-dinamiek gekomplimenteer. Volgens die geïdentifiseerde *κοινωνία*-beginsels word byvoorbeeld bepaal dat selfs al sou iemand uit die *κοινωνία*-verhouding tree, dit steeds nie noodwendig beteken dat hierdie verhouding van God se kant af “volledig” stop nie:¹³²⁵ steeds word

¹³²¹ Hoewel materiële hulpverlening wel positief kan funksioneer as dit die breëre deelgenootskap dien (vgl. KTR 19 op bl. 4 van die inlasblad) word dit in hierdie geval negatief bedoel, aangesien dit veronderstel word dat slegs sekere deelgenote tot eie belang by die betrokke hulp sou baatvind.

¹³²² Vgl. KTR 44 op bl. 9 van die inlasblad.

¹³²³ Vgl. KTR 39 op bl. 8 van die inlasblad.

¹³²⁴ Vgl. die bespreking hiervan net hieronder op bl. 512ev.

¹³²⁵ Vgl. KTR 38 op bl. 8 van die inlasblad.

die ruimte gelaat dat die verhouding herstel kan word en die deelgenootskap met God (as Onderhouer en Waarborg van die verhouding¹³²⁶) en ander deelgenote weer volledige heling kan ervaar – 'n beginsel wat gewortel is binne die langdurige en dinamiese aard van verhoudinge binne die *κοινωνία*-dinamiek.¹³²⁷

- *Voorgestelde oplossing soos in 5:6-8, ⁶Οὐ καλὸν τὸ καύχημα ὑμῶν. οὐκ οἴδατε ὅτι μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ; ⁷ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ᾗτε νέον φύραμα, καθὼς ἐστε ἄζυμοι· καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός. ⁸ὥστε ἐορτάζωμεν μὴ ἐν ζύμῃ παλαιᾷ μηδὲ ἐν ζύμῃ κακίας καὶ πονηρίας ἀλλ' ἐν ἀζύμοις εἰλικρινείας καὶ ἀληθείας:*

Vervolgens takel Paulus die oplossing op die volgende verwante probleem in 1 Kor 5:6, *Οὐ καλὸν τὸ καύχημα ὑμῶν. οὐκ οἴδατε ὅτι μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ;*, naamlik dat as die gelowiges nie sondige gedrag uit die gemeente weer nie, maar dit gewoon net deurlopend verdra sal dit uiteindelik die hele gemeente negatief beïnvloed op dieselfde wyse as wat 'n klein stukkie suurdeeg (*μικρὰ ζύμη*) 'n hele bak deeg deursuur (*ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ*) en dit laat rys.¹³²⁸ Deur hierdie potensiële probleem so duidelik uit te spel bevestig Paulus as't ware bloot die oplossing wat hy so pas in 5:3-5 uitgespel het, naamlik dat indien die skuldige nie uit die gelowiges se kring verwyder word nie, dit hulle

¹³²⁶ *Vgl.* KTR 36 op bl. 7 van die inlasblad.

¹³²⁷ *Vgl.* KTR 35-38 op bl. 7-8 van die inlasblad.

¹³²⁸ *Vgl.* die bespreking van hierdie probleem op bl. 493-495. *Vgl.* ook verder Fiorenza (1987:386-403) vir die wyse waarop Paulus retoriese beginsels aanwend om sy gewenste effek te verkry.

almal mettertyd negatief sal raak.¹³²⁹ Vir Paulus is die verwagte optrede wat van die gemeente verlang word duideliker as ooit – die klem moet val op suiwering van die gemeente-lewe, want dit is wat pas by die lewe van gelowiges na hul Paaslam, Christus, vir hulle geslag is: *ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ᾗτε νέον φύραμα, καθὼς ἐστε ἄζυμοι· καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός. ὥστε ἐορτάζωμεν μὴ ἐν ζύμῃ παλαιᾷ μηδὲ ἐν ζύμῃ κακίας καὶ πονηρίας ἀλλ’ ἐν ἄζυμοις εἰλικρινείας καὶ ἀληθείας* (5:7-8). Hierdie “suiweringsaksie” het dus sy wortels in die Joodse tradisie en veronderstel derhalwe enersyds 'n baie intense en deeglike proses van suiwering,¹³³⁰ maar andersyds bevestig dit ook die gedagte soos reeds geopper in die bespreking hierbo,¹³³¹ naamlik dat Paulus beslis nie net “suiwering” by die beskuldige veronderstel nie, maar dit inderdaad ook van die res van die gemeentede ver wag.¹³³² Ook die verbuiging van *ἐκκαθάρατε*, as aoristus aktiewe imperatief van *ἐκκαθαίρω*, wat boonop die gebruik van *ἐκ* omvat, wat sowel beweging as intensiteit veronderstel, bevestig hierdie deeglike “suiwering” wat by beide partye moet plaasvind (Thiselton 2000:405). Verder, daar is by Paulus geen kwessie daaroor dat hierdie 'n proses is wat ononderhandelbaar is nie – dit móét eenvoudig plaasvind, aangesien 'n duur prys¹³³³ betaal is om die gelowige se gesuiwerde,

¹³²⁹ Vgl. ook Winter (2001:54-55).

¹³³⁰ Meyer (1892:148-151) verwys hier bv. na die beeld wat in Sef 1:12 (*בְּבָקֶם לְאֵינִי שׁוֹב יְהוָה וְלֹא יָדַע*) aangetref word waar die huise as't ware in elke hoekie met kerse/lanterns deursoek moet word om alle suurdeeg te verwyder.

¹³³¹ Vgl. veral bl. 509.

¹³³² Vgl. hier ook Carter (2002:67-71).

¹³³³ Vir Christus se dood as versoeningsoffer – vgl. Bell (2002:1-27); Hofius (1980:186-199; 1983:25-46; 1989:1-14, 33-49); Stuhlmacher (1991:339-354). Vir diegene wat dit (verkeerdelik)

“ongesuurde toestand” in die eerste plek te bewerk: *καθώς ἐστε ἄζυμοι· καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός* (v7b)!¹³³⁴ Uiteraard is hierdie “suiweringsaksie” ook 'n proses wat voortdurend regdeur die gelowige se lewe moet plaasvind, wat meebring dat die gelowige se “paasfees” nie maar bloot vir 'n week duur nie, maar as't ware sy lewe lank voortduur – soos dit inderdaad ook bevestig word deur die kontinuerende, aktiewe teenwoordige tydsvorm van *ἐορτάζω* in die frase *ὥστε ἐορτάζωμεν* (v8a).¹³³⁵ In hierdie nuutgemaakte lewe (teen die hoë prys van die Paaslam se lewe) pas die ou lewenspatroon met suurdeeg nie meer nie (*μὴ ἐν ζύμῃ παλαιᾷ μηδὲ ἐν ζύμῃ κακίας καὶ πονηρίας*, v8b) en moet volgehou word met 'n herstelde lewenspatroon sonder enige suurdeeg (*ἀλλ' ἐν ἀζύμοις εἰλικρινείας καὶ ἀληθείας*, v8c).

► ***Raakvlakke met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk in 5:6-8 (vgl. ook die “sleutel” vir 5:1-13 soos bespreek op bl. 504-505):***

Net soos die raakvlakke met die *κοινωνία*-dinamiek reeds hierbo in Paulus se raad, soos weergegee in 5:5, deurgeskemer het,¹³³⁶ vind ons ook hier in vv6-8 duidelike konnotasies met die *κοινωνία*-beginsels wanneer Paulus by wyse van die voorbeeld van ou suurdeeg wat verwyder moet word sy voorgestelde oplossing verder voer. So byvoorbeeld, wanneer hy hierdie “suiwering” as 'n ononderhandelbare, intense en deeglike proses aanbeveel, wat nie alleen met

probeer ontken – vgl. veral Breytenbach (1989) se werk, asook sy artikel (1993:59-79); net so McLean (1996) se werk en sy artikel (1992:531-553).

¹³³⁴ Vgl. verder Thiselton (2000:405-406).

¹³³⁵ Vgl. veral Godet (1886:266), asook Thiselton (2000:406).

¹³³⁶ Vgl. die toepaslike bespreking op bl. 510-512.

die beskuldigde nie, maar ook met die res van die gemeente moet plaasvind, juis op grond van die hoë koste waarteen die gelowige se “gesuiwerde” toestand aanvanklik bewerk is, herinner dit sterk aan heelparty *κοινωνία*-beginsels. Eerstens word dit volgens die *κοινωνία*-dinamiek baie duidelik gemaak dat toegang tot die *κοινωνία*-ruimte slegs moontlik is deur die eenmalige, onherhaalbare verlossingsgebeure in die Seun - teen die hoë koste van Jesus se eie lewe is daar dus 'n “Ingang” tot die *κοινωνία*-verhoudingsruimte voorsien.¹³³⁷ Voorts is daar, interessant genoeg, naas die verwydering van die persoon met die seksuele wangedrag waarop Paulus aandring en waarmee daar ook raakvlakke met die *κοινωνία*-dinamiek is soos reeds hierbo bespreek,¹³³⁸ net sulke opvallende raakvlakke met *κοινωνία*-beginsels in soverre dit die suiwering onder die res van die gemeente aangaan! Binne die *κοινωνία*-verhoudingsruimte vind “suiwering” eintlik deurlopend plaas gewoon deurdat deelgenote konstante fokus op Christus, wat hul in die eerste plek toegang tot hierdie besondere ruimte verleen het, moet behou.¹³³⁹ Dit is eenvoudig 'n ononderhandelbare eis¹³⁴⁰ dat alle optrede van deelgenote te alle tye Christus-gerig moet wees.¹³⁴¹ Verder, hierdie tipe optrede dui uiteraard nie op kortstondige “korrekte momente” in die deelgenoot se lewe nie – nee, dit moet juis gegewe die hoë koste waarteen die deelgenootskap tot stand gekom het, 'n voortdurende leefwyse vergestalt¹³⁴² wat die Christus-gerigte

¹³³⁷ Vgl. KTR 08 op bl. 2 van die inlasblad.

¹³³⁸ Vgl. die ter sake bespreking hierbo op bl. 510-512.

¹³³⁹ Vgl. KTR 10 op bl. 2 van die inlasblad.

¹³⁴⁰ Vgl. o.a. KTR 34 op bl. 7 van die inlasblad.

¹³⁴¹ Vgl. veral KTR 25 op bl. 5 van die inlasblad.

¹³⁴² Vgl. KTR 35 op bl. 7 van die inlasblad, asook KTR 27 op bl. 5 van die inlasblad.

aard van die *κοινωνία*-verhoudingsruimte komplimenteer.¹³⁴³ Voorts, om hierdie leefwyse van deelgenote op so 'n konstante basis gesuiwer of anders gestel, Christus-gerig, te hou is nie alleen veral deel van die leiers se rol nie,¹³⁴⁴ maar dit is ook een van die prominente funksies van die Heilige Gees!¹³⁴⁵ Uit hierdie perspektief van die *κοινωνία*-dinamiek beskou behoort dit verder duidelik te wees dat daar sommer by implikasie, in dieselfde proses van optrede wat Christus-gerig gehou word, nie enige kans is vir die ontstaan van verhewe geestelike selftevreidenheid, soos wat 'n probleem onder die Korinte gelowiges geraak het nie – deurgaans sal die toepassing van die genoemde *κοινωνία*-beginsels tog tot gevolg hê dat gelowiges konstant herinner sal word aan die feit dat hulle hele bestaan binne die *κοινωνία*-verhoudingsruimte aan Christus te danke is,¹³⁴⁶ deur Christus bepaal word¹³⁴⁷ en op Christus gemik¹³⁴⁸

¹³⁴³ Vgl. KTR 26 op bl. 5 van die inlasblad.

¹³⁴⁴ Vgl. in besonder KTR 43 op bl. 9 van die inlasblad, wat duidelik uitspel dat leiers die verantwoordelikheid het om die *κοινωνία*-dinamiek binne die *κοινωνία*-ruimte Christus-gerig te hou!

¹³⁴⁵ Vgl. in hierdie geval veral KTR 18 op bl. 4 van die inlasblad, waar uitgewys word dat die Heilige Gees onder andere die rol vervul om deelgenote se deelgenootskap Christus-gerig te hou.

¹³⁴⁶ Dieselfde *κοινωνία*-beginsels as wat pas uitgesonder is geld ook hier.

¹³⁴⁷ Vgl. hier veral die *κοινωνία*-beginsel soos vervat in KTR 12 op bl. 3 van die inlasblad, wat Jesus as die Bron van motivering vir alle aksies binne die *κοινωνία*-verhoudingsruimte identifiseer.

¹³⁴⁸ Hoewel heelwat van die toepaslike *κοινωνία*-beginsels ook in hierdie geval pas aangetoon is, kan hier wel nog toegevoeg word die beginsel soos vervat in KTR 21 op bl. 4 van die inlasblad, wat bepaal dat deelgenote wat enduit volhou (nou reeds gedeeltelik) maar veral eendag in die heerlikheid en blydskap van Christus sal deel!

is! Kanse om dus vanuit 'n sekere verhewe posisie van geestelike selftevredenheid allerlei wanoptrede (soos seksuele wangedrag) goed te keur en/of te verdra behoort dus binne die *κοινωνία*-ruimte gewoon net nie moontlik te wees nie!

Wanneer Paulus dus voorstel dat die gelowige se hele lewe as't ware 'n “paasfees” moet wees wat in ongesuurde, gesuiwerde toestand geleef moet word, met bewustelike konsiderasie van die hoë koste van die Paaslam wat geslag is, is die ooreenkomste met die *κοινωνία*-beginsels binne die *κοινωνία*-verhoudingsruimte eenvoudig verstommend opvallend! Soos volgens die *κοινωνία*-dinamiek uitgespel is, wil Paulus derhalwe ook gewoon hê dat gelowiges Paaslam/Christus-gerig moet leef, met gepaardgaande suiwering en verwydering van alle potensiële verhewe, geestelike selftevredenheid!

In die laaste plek, wanneer Paulus voorts waarsku dat indien gelowiges nie sou kies om die suurdeeg onder hulle uit te verwyder nie, dit dan beslis elke stukkie van die deeg sou suur maak, is ook hierin besliste raakvlakke met die *κοινωνία*-dinamiek. Volgens *κοινωνία*-beginsels is dit naamlik duidelik dat onderlinge deelgenootskap deurgaans volledig afhanklik is van deelgenootskap met Christus/God¹³⁴⁹ as Stigter, Onderhouder en Waarborg van die *κοινωνία*-verhoudingsruimte.¹³⁵⁰ Sou deelgenootskap met persone wat in nie-Christus gerigte dae volhard derhalwe volgehou word sal dit uiteindelik die deelgenootskap met Christus/God laat verbrokkel wat dan per definisie enige verdere potensiële deelgenootskap met mede-deelgenote in duie sal laat stort.¹³⁵¹ Dus, net soos wat gebrekkige deelgenootskap met Christus as gevolg

¹³⁴⁹ Vgl. KTR 10 op bl. 2 van die inlasblad.

¹³⁵⁰ Vgl. KTR 05 op bl. 1 van die inlasblad.

¹³⁵¹ Vgl. ook hier KTR 10 op bl. 2 van die inlasblad.

van nie-Christus gerigte dade binne die *κοινωνία*-dinamiek uiteindelik die hele *κοινωνία*-verhoudingsruimte lamlê, net so vernietig “suurdeeg” in 'n gemeente, soos toleransie van allerlei wangedrag, in stede van Paaslam-gerigte gedrag, uiteindelik die hele stuk “deeg”/gemeentelike-ruimte!

- *Voorgestelde oplossing soos in 5:9-11, ⁹Ἐγραψα ὑμῖν ἐν τῇ ἐπιστολῇ μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις, ¹⁰οὐ πάντως τοῖς πόρνοις τοῦ κόσμου τούτου ἢ τοῖς πλεονέκταις καὶ ἄρπαξιν ἢ εἰδωλολάτραις, ἐπεὶ ὠφείλετε ἄρα ἐκ τοῦ κόσμου ἐξελθεῖν. ¹¹νῦν δὲ ἔγραψα ὑμῖν μὴ συναναμίγνυσθαι ἐάν τις ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος ἢ πόρνος ἢ πλεονέκτης ἢ εἰδωλολάτρης ἢ λοιδορὸς ἢ μέθυσος ἢ ἄρπαξ, τῷ τοιούτῳ μὴδὲ συνεσθίειν:*

Die volgende probleem het Paulus in 5:9-10 getakel, waar hy verwys het na 'n vorige waarskuwing wat hy tot die gemeente gerig het om nie met die onsedelikes om te gaan nie en toe deur sommiges geïnterpreteer is asof hulle uit die wêreld moet onttrek.¹³⁵² Daarom dan dat Paulus opnuut verduidelik dat hy wel bedoel het dat gelówiges, hulle wat as (geloofs)broers bekend staan, wat hulle met onsedelikheid en dergelike sondige optrede besig hou, vermy moet word: *νῦν δὲ ἔγραψα ὑμῖν μὴ συναναμίγνυσθαι ἐάν τις ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος ἢ πόρνος ἢ πλεονέκτης ἢ εἰδωλολάτρης ἢ λοιδορὸς ἢ μέθυσος ἢ ἄρπαξ, τῷ τοιούτῳ μὴδὲ συνεσθίειν* (5:11). Dit is dus veral in v11b, *τῷ τοιούτῳ μὴδὲ συνεσθίειν*, waar Paulus uitdrukking gee aan presies hoe ernstig hy daarvoor is dat diesulke gelowiges vermy moet word, naamlik dat daar nie eers met hulle 'n tafel gedeel moet word nie! Belangrik om hier raak te sien dat Paulus beslis nie slegs die nagmaalstafel in gedagte het nie.¹³⁵³ Die gebruik van *μηδὲ* sou inderdaad glad

¹³⁵² *Vgl.* die detailbespreking hiervoor op bl. 495-496.

¹³⁵³ *Vgl.* ook Winter (2001:56-57).

nie sin maak indien dit wel so is nie, aangesien die gebruik van $\mu\eta\delta\acute{\epsilon}$ die klem laat val op “nie eers nie”. Die redenasie is dus nie dat die gelowiges “nie eers die nagmaalstafel” met diesulkes mag deel nie, maar logieserwys omgekeerd, naamlik dat die gelowiges gewoon moet weet dat die nagmaalstafel uitgesluit is en hulle nog verder ook “nie eers” by meer “oop” geleenthede 'n tafel met gelowiges, wat in hierdie tipe gedrag volhard, mag deel nie (Thiselton 2000:415). Soos reeds in die bespreking hierbo uitgewys,¹³⁵⁴ kom hierdie raad van Paulus nie neer op 'n staking van algemeen-ordentlike, Christelike optrede teenoor die betrokkenes (of uiteraard ook teenoor enigiemand anders) nie, maar gaan dit baie beslis wel oor die beskerming van die geloofsgroep se grense en 'n vermyding van kompromieë wat die geloofsgroep se identiteit kan skade berokken.¹³⁵⁵

► ***Raakvlakke met die $\kappa\omicron\upsilon\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ -gedefinieerde teologiese raamwerk in 5:9-11 (vgl. ook die “sleutel” vir 5:1-13 soos bespreek op bl. 504-505):***

Weer eens is daar ook in hierdie faset van Paulus se oplossing opvallende raakvlakke met die $\kappa\omicron\upsilon\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ -dinamiek. Net soos wat Paulus vir 'n verkeerde interpretasie van sy raad aan die Korinte gemeente skerm, naamlik dat hy nie die gelowiges alle kontak met die wêreld en sy dinge probeer verbied nie, net so spel die $\kappa\omicron\upsilon\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ -dinamiek dieselfde beginsels uit. Ook hiervolgens word van deelgenote verwag om uitsluitlike deelgenootskap met Christus en gelowiges te hê, hoewel tog met 'n pertinente openheid teenoor ongelowiges en dan juis met die spesifieke doel om hulle via Christus binne dieselfde $\kappa\omicron\upsilon\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ -ruimte as hulle in te trek.¹³⁵⁶ Tog word dit ewe sterk gestel dat met

¹³⁵⁴ Vgl. bl. 511.

¹³⁵⁵ Vgl. ook Schrage (1991:389).

¹³⁵⁶ Vgl. KTR 46 op bl. 9 van die inlasblad.

hierdie openheid nooit bedoel word dat deelgenote nou ook in die nie-Christus gerigte dade van ongelowiges deelgenootskap mag hê nie¹³⁵⁷ – deelgenootskap met Satan, sy demone en gepaardgaande dade is tog altyd van die *κοινωνία*-ruimte uitgesluit!¹³⁵⁸

Interessant genoeg voorsien hierdie laaste paar *κοινωνία*-beginsels ook sommer die volgende raakvlak met Paulus se raad wanneer hy verduidelik wat hy dan nou wel bedoel het, naamlik dat hy nie wil hê dat gelowiges enigsens iets te make moet hê met ander gelówiges wat hulself aan allerlei wangedrag skuldig maak nie. Juis die skerp onderskeid tussen twee groepe mense, diegene binne die *κοινωνία*-ruimte en diegene daarbuite, gee dieselfde aanduiding as wat Paulus probeer vaslê: daar is óf gelowiges met dade wat beslis allerlei sondige gedrag uitsluit óf dan ongelowiges met 'n leefstyl wat hierdie keuse komplimenter. Om binne die geloofsruimte te deel met sommiges wat hulself gelowiges noem, maar tegelykertyd deel in gedrag van 'n sondige aard is dus eintlik 'n moontlikheid wat hoegenaamd nie veronderstel is om te bestaan nie, aangesien so 'n “derde” kategorie nie een van die *twee* opsies is nie! Hierdie gedagte word veral ook gekomplimenter deur die feit dat daar nie een enkele *κοινωνία*-beginsel gelys kan word wat deelgenootskap tussen deelgenote binne die *κοινωνία*-verhoudingsruimte nie deurgaans ten sterkste aanmoedig nie en dan wel so, aangesien daar gewoon sonder uitsondering met letterlik elke *κοινωνία*-beginsel wat 'n uitspraak maak oor die onderlinge verhouding tussen deelgenote aanvaar en/of geïmpliseer word dat

¹³⁵⁷ Vgl. KTR 45 op bl. 9 van die inlasblad.

¹³⁵⁸ Vgl. KTR 47 op bl. 9 van die inlasblad.

hulle dade eenvoudig áltyd Christus-gerig sal en moet wees!¹³⁵⁹ Sodanige deelgenootskap kan dus gewoon sonder kommer ten volle aangemoedig en meer nog, eintlik geéis word van deelgenote binne hierdie *κοινωνία*-ruimte!¹³⁶⁰

Om die waarheid te sê, selfs die kleinste vorm van deelgenootskap bereik somer spoedig binne die *κοινωνία*-ruimte noemenswaardige intensiteit – so kan deelgenote se gesamentlike deelname in byvoorbeeld 'n ete of gebedsessie gewoon op grond van hulle gedeelde verbintenis tot Jesus spontaan hierdie blote sosiologiese aksie tot 'n intenser, geestelike vlak lig waar *κοινωνία* werklik plaasvind.¹³⁶¹ Juis om hierdie rede is dit soveel te meer verstaanbaar dat deelgenootskap met gelówiges wat aan allerlei wangedrag skuldig is gewoon nie eers ter sprake is nie, aangesien dit nie alleen die deelgenootskap met Christus en mekaar in soortgelyke aksies as hier genoem belaglik maak nie, maar ook die getuieniskarakter daarvan teenoor ongelowiges vernietig!¹³⁶² Daarom is dit dan ook heeltemal verstaanbaar waarom Paulus van die gelowiges verlang om nie eens saam met gelówiges, wat hul aan sondige gedrag skuldig maak, aan tafel te gaan aansit nie! Nodeloos om verder te sê dat hierdie verbod uiteraard ook die nagmaalstafel sou insluit – hierdie ritueel moet tog juis nog soveel te meer sobere kontak tussen gelowiges

¹³⁵⁹ *Vgl.* hier o.a. KTR 15 op bl. 3 van die inlasblad; KTR 17-18 op bl. 4 van die inlasblad; KTR 24-25 op bl. 5 van die inlasblad; KTR 30 op bl. 6 van die inlasblad; KTR 32 op bl. 6 van die inlasblad; KTR 33-34 op bl. 6 - 7 van die inlasblad; KTR 39 op bl. 8 van die inlasblad en KTR 43 op bl. 9 van die inlasblad.

¹³⁶⁰ *Vgl.* veral KTR 34 op bl. 7 van die inlasblad.

¹³⁶¹ *Vgl.* veral KTR 15 op bl. 3 van die inlasblad.

¹³⁶² *Vgl.* ook hier KTR 15 op bl. 3 van die inlasblad, terwyl KTR 26 op bl. 5 van die inlasblad dieselfde beginsel ondersteun.

komplimenteer en die geloofsgroep se identiteit teenoor ongelowiges bevorder! Laasgenoemde punt verkry weer eens steun uit die *κοινωνία*-dinamiek waar deelgenote aangemoedig word om juis met vrymoedigheid in rituele soos die nagmaal te deel, aangesien dit tog, soos Paulus dit ook bedoel, beslis deelgenootskap met Christus bevestig en versterk, terwyl dit uiteraard gelyktydig 'n intense deelgenootskap onder deelgenote onderling skep en derhalwe 'n sterk, p^ositiewe getuieniskarakter teenoor ongelowiges uitdra!¹³⁶³

➤ *Voorgestelde oplossing soos in 5:12-13a, τί γάρ μοι τοὺς ἔξω κρίνεις; οὐχὶ τοὺς ἔσω ὑμεῖς κρίνετε; τοὺς δὲ ἔξω ὁ θεὸς κρίνει...:*

Vervolgens bevestig Paulus die bedoeling met sy raad in 5:9-11 met vv12-13a. Hiervolgens stel hy dit duidelik: hy kan mos nie regter speel oor diegene wat in sonde volhard, m.a.w. buite die gemeente is nie (*τί γάρ μοι τοὺς ἔξω κρίνεις;*), aangesien dit tog God se werk is (*τοὺς δὲ ἔξω ὁ θεὸς κρίνει*). Nee, hy kan wel uitsprake formuleer¹³⁶⁴ oor wat binne die geloofsgroep aan die gebeur is. Dit is tog per slot van rekening so dat daar oor diegene (dus gelowiges aan die “binnekant”) se gedrag besluite geneem moet kan word (*οὐχὶ τοὺς ἔσω ὑμεῖς κρίνετε;*), aangesien die gelowige homself by implikasie aan dié groep se grense/identiteit/reëls onderdanig stel die oomblik as hy daarvan deel word.¹³⁶⁵

¹³⁶³ *Vgl.* hier veral KTR 23 op bl. 4 van die inlasblad.

¹³⁶⁴ Thiselton (2000:416) wys daarop dat *κρίνω* nie alleen op 'n regsuitspraak spesifiek in 'n hof hoef te dui nie, maar gewoon ook op die formulering van die een of ander uitspraak kan dui.

¹³⁶⁵ *Vgl.* Thiselton (2000:416-417). Uiteraard is hierdie 'n afleiding wat ook gewoon strook met die algemene groepspraktyk in die antieke sosio-historiese samelewingsopset.

► ***Raakvlakke met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk in 5:12-13a (vgl. ook die “sleutel” vir 5:1-13 soos bespreek op bl. 504-505):***

Net soos Paulus hier beklemtoon het dat hy en mede-gelowiges slegs uitspraak kan lewer met betrekking tot die geloofsgroep, wat hulself almal in elk geval aan hierdie groep se geloofsverwagtinge gekoppel het, word dieselfde gedagtes in die κοινωνία-dinamiek teruggevind. Ook hier word dit gestel dat leiers juis binne die κοινωνία-ruimte die verpligting het om enersyds volledig met deelgenote te identifiseer,¹³⁶⁶ maar andersyds ook 'n besondere rol¹³⁶⁷ te vervul waarvolgens deelgenote aangespoor moet word om hul dade Christus-gerig te hou tot welsyn van die grotere κοινωνία-verhoudingsruimte.¹³⁶⁸

► ***Voorgestelde oplossing soos in 5:13b, ...ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν:***

Paulus sluit dan nou hoofstuk 5 in v13b op 'n sterk noot af, deur as't ware alles wat hy voorgestel het om die geloofsgroep te “suiwer” in een kragtige vermaning in te sluit: ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν. Aangesien die bedoeling hiervan vir die doel van hierdie ondersoek reeds voldoende in die voorafgaande bespreking van 5:1-12 aangetoon is, kan hier mee volstaan word om te sê dat Paulus vir oulaas die gelowiges aanmoedig om nie die slegte invloede (τὸν πονηρὸν) soos suurdeeg onder hulle te koester nie, maar dit eerder met die nodige vasberadenheid en dringendheid onder hulle uit te verwyder (ἐξάρατε...ἐξ ὑμῶν

¹³⁶⁶ Vgl. KTR 40 op bl. 8 van die inlasblad.

¹³⁶⁷ Vgl. KTR 41 op bl. 8 van die inlasblad.

¹³⁶⁸ Vgl. KTR 43 op bl. 9 van die inlasblad.

αὐτῶν).¹³⁶⁹ Op hierdie wyse word die geloofsgroep gesuiwer, hul voortbestaan beskerm en is sowel die groep, as (hopelik) ook die betrokke skuldige, se weg (weer) oop tot redding.¹³⁷⁰

❖ *Slotson:*

Aangesien daar reeds in groot detail aangetoon is dat Paulus se aansporing tot die gelowiges om die geloofsgemeenskap “suiwer” te hou, duidelike raakvlakke toon met die *κοινωνία*-dinamiek, gaan dit nie weer hier waar Paulus dieselfde oproep tot die gemeente doen, herhaal word nie.¹³⁷¹ Wat egter wel op hierdie punt weer eens onomwonde gestel kan word is dat ook Paulus se oplossing tot die problematiek soos aangespreek in hoofstuk 5 van 1 Korintiërs ongetwyfeld deurgaans talle raakvlakke met die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk getoon het en meer nog, dat die *κοινωνία*-beginsels telkens ook gehelp het om die begrip van Paulus se aangebode raad te verhelder! Weer eens is dit duidelik dat Paulus beslis in 'n mindere of meerdere mate vanuit die *κοινωνία*-beginsels sy oplossings tot die problematiek in die Korinte gemeente beredeneer het.

*D.4.2 Oplossing soos in 1 Kor 6:1-11 en raakvlakke met die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk*

¹³⁶⁹ *Vgl.* ook Chow (1992:123-141).

¹³⁷⁰ *Vgl.* ook Winter (2001:57).

¹³⁷¹ *Vgl.* dan hier verder die bespreking van die raakvlakke tussen Paulus se raad en die *κοινωνία*-dinamiek soos vroeër bespreek en dan wel veral met betrekking tot 5:6-8 op bl. 514-518.

- *Voorgestelde oplossing soos in 6:1-8, ¹Τολμᾶ τις ὑμῶν πράγμα ἔχων πρὸς τὸν ἕτερον κρίνεσθαι ἐπὶ τῶν ἀδίκων καὶ οὐχὶ ἐπὶ τῶν ἀγίων; ²ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κρινούσιν; καὶ εἰ ἐν ὑμῖν κρίνεται ὁ κόσμος, ἀνάξιοι ἐστε κριτηρίων ἐλαχίστων; ³οὐκ οἴδατε ὅτι ἀγγέλους κρινοῦμεν, μήτι γε βιωτικά; ⁴βιωτικά μὲν οὖν κριτήρια ἐὰν ἔχητε, τοὺς ἐξουθενημένους ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, τούτους καθίζετε; ⁵πρὸς ἐντροπήν ὑμῖν λέγω. οὕτως οὐκ ἔνι ἐν ὑμῖν οὐδεὶς σοφός, ὃς δυνήσεται διακρίναι ἀνὰ μέσον τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ; ⁶ἀλλὰ ἀδελφὸς μετὰ ἀδελφοῦ κρίνεται καὶ τοῦτο ἐπὶ ἀπίστων; ⁷Ἦδη μὲν [οὖν] ὅλως ἡττημα ὑμῖν ἐστὶν ὅτι κρίματα ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν. διὰ τί οὐχὶ μᾶλλον ἀδικεῖσθε; διὰ τί οὐχὶ μᾶλλον ἀποστερεῖσθε; ⁸ἀλλὰ ὑμεῖς ἀδικεῖτε καὶ ἀποστερεῖτε, καὶ τοῦτο ἀδελφούς:*

In hoofstuk 6 van 1 Korintiërs takel Paulus, soos reeds bespreek,¹³⁷² 'n volgende probleemarea in die Korinte gemeente, naamlik dat welaf of invloedryke gelowiges enersyds soms deur manipulerende strategieë mede-gelowiges die spit laat afbyt in die hof en dat die geloofsgemeenskap se identiteit andersyds tegelykertyd op die spel geplaas word, wanneer die groepslede as gelowiges mekaar so in die teenwoordigheid van die heidense regters te na kom.¹³⁷³ Hierdie probleem stel Paulus op bondige wyse in die reeds bespreekte 6:1,¹³⁷⁴ *Τολμᾶ τις ὑμῶν πράγμα ἔχων πρὸς τὸν ἕτερον κρίνεσθαι ἐπὶ τῶν ἀδίκων καὶ οὐχὶ ἐπὶ τῶν ἀγίων;*

¹³⁷² Vgl. bl. 496-499 vir die volledige bespreking.

¹³⁷³ Vgl. ook Fuller (1986:96-104).

¹³⁷⁴ Vir die volledige bespreking van 6:1 – vgl. bl. 496-499.

Paulus lei die bespreking van sy oplossing in met vier vrae aan die gemeente in 6:2-4, *ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κρινούσιν; καὶ εἰ ἐν ὑμῖν κρίνεται ὁ κόσμος, ἀνάξιοι ἐστε κριτηρίων ἐλαχίστων; οὐκ οἴδατε ὅτι ἀγγέλους κρινοῦμεν, μήτι γε βιωτικά; βιωτικά μὲν οὖν κριτήρια ἐὰν ἔχητε, τοὺς ἐξουθενημένους ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, τούτους καθίζετε;.* Veral vv2 en 3 staan mooi in verband tot mekaar as Paulus in v2a die gelowiges daaraan herinner dat hulle eendag oor die ganse wêreld uitspraak sal lewer (*ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κρινούσιν;*),¹³⁷⁵ meer nog, dat hulle hulle selfs oor die engele¹³⁷⁶ sal uitspreek (*οὐκ οἴδατε ὅτι ἀγγέλους κρινοῦμεν*, v3a). Dit word

¹³⁷⁵ Die moontlikheid kan nie uitgesluit word dat Paulus hier bv. aansluit by dit wat Jesus gesê het nie, soos Mt 19:28, *ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὑμεῖς οἱ ἀκολουθήσαντες μοι ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ, ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ, καθήσεσθε καὶ ὑμεῖς ἐπὶ δώδεκα θρόνους κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ.* Hierdie tema van gelowiges wat eendag saam met God sal heers en uitspraak lewer het ook 'n sterk neerslag in die Joodse apokaliptiek en die Qumrangerskrifte – vgl. bv. 1 QpHab 5:4, ‘God will judge all the nations by the hand of his elect’, soos vertaal deur Thiselton (2000:425-426). Ook in die latere Christelike apokaliptiek kom die gedagte sterk voor, soos o.a. in Op 2:26, *Καὶ ὁ νικῶν καὶ ὁ τηρῶν ἄχρι τέλους τὰ ἔργα μου, δώσω αὐτῷ ἐξουσίαν ἐπὶ τῶν ἐθνῶν*, asook 20:4, *Καὶ εἶδον θρόνους καὶ ἐκάθισαν ἐπ’ αὐτοὺς καὶ κρίμα ἐδόθη αὐτοῖς, καὶ τὰς ψυχὰς τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ καὶ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ οἵτινες οὐ προσεκύνησαν τὸ θηρίον οὐδὲ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ οὐκ ἔλαβον τὸ χάραγμα ἐπὶ τὸ μέτωπον καὶ ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτῶν. καὶ ἔζησαν καὶ ἐβασίλευσαν μετὰ τοῦ Χριστοῦ χίλια ἔτη.* Vgl. ook verder Collins (1999:231); Thiselton (2000:424-427).

¹³⁷⁶ Hoewel die hele debat m.b.t. die presiese aard van die *ἀγγέλους* wat hier ter sprake is, nie in die primêre fokus van die huidige ondersoek staan nie, wil dit tog lyk of die argumente van o.a. Conzelmann (1975:105) en Thiselton (2000:431) meer sin maak, naamlik dat die verwysing hier is na die sogenaamde “gevalle engele”, of anders gestel die “wesens van die bose” of dan “demonne”. Vir 'n meer gedetailleerde bespreking kan verder gekyk word na Thiselton (2000:430-431). Vgl. ook die volgende teksgedeeltes wat tog aan hierdie mening steun verleen: Mt 25:41, *τότε ἐρεῖ καὶ τοῖς ἐξ εὐωνύμων· πορεύεσθε ἀπ’ ἐμοῦ [οἱ] κατηραμένοι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον τὸ ἠτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ;* 2 Kor 11:14-15, *καὶ οὐ θαῦμα· αὐτὸς γὰρ ὁ σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός. οὐ μέγα οὖν εἰ καὶ οἱ διάκονοι*

telkens opgevolg deur retoriese vrae met dieselfde strekking in vv2b en 3b (*καὶ εἰ ἐν ὑμῖν κρίνεται ὁ κόσμος, ἀνάξιοι ἐστε κριτηρίων ἐλαχίστων;...μήτι γε βιωτικά;*);¹³⁷⁷ naamlik: as eersgenoemde waar is, hoeveel te meer behoort die gelowiges dan nie by magte te wees om nou oor geringe dingetjies¹³⁷⁸ hier op aarde uitspraak te lewer nie?!¹³⁷⁹ Om dit selfs nog sterker te stel: hierdie onderlinge verskille is van so 'n aard dat selfs dié gelowiges, wat volgens die groep se mening nie so hoog geag kan word nie, eintlik al reeds by magte is om gepaste uitsprake te kan lewer: *βιωτικά μὲν οὖν κριτήρια ἐὰν ἔχητε, τοὺς ἐξουθενημένους ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, τούτους καθίζετε;* (v4)!¹³⁸⁰

αὐτοῦ μετασχηματίζονται ὡς διάκονοι δικαιοσύνης· ὃν τὸ τέλος ἔσται κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν, asook Judas 6, ἀγγέλους τε τοὺς μὴ τηρήσαντας τὴν ἐαυτῶν ἀρχὴν ἀλλὰ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας δεσμοῖς αἰδίοις ὑπὸ ζόφου τετήρηκεν. Vgl. ook Joubert (1995b:82-83) spesifiek m.b.t. die verwysing na Judas 6.

¹³⁷⁷ Beide retoriese vrae veronderstel 'n baie definitiewe negatiewe antwoord, soos veral blyk uit die kombinasie tussen *μήτι* en *γε*. Vgl. Conzelmann (1975:105); Thiselton (2000:430).

¹³⁷⁸ Thiselton (2000:426, 430) wys daarop dat die gebruik van *ἐλασχίστων* hier op “baie klein” sake betrekking het.

¹³⁷⁹ Dat gelowiges by magte is om oor mekaar uitspraak te kan lewer wanneer verskille opduik, het sy wortels diep in die Godsvolk se geskiedenis (Thiselton 2000:428). Vgl. bv. Dt 1:9-17 waar Moses 'n reëling tref vir mense uit die volk om hom te help, aangesien hyself nie meer genoeg krag en tyd het om alle regsake alleen te hanteer nie – vgl. veral vv12-13 en 16-17: *יְקַשֶּׁה מִכֶּם תִּקְרְבוּן אֵלַי וְשָׁמַעְתִּיו וּבֵין גֵּרֹז לֹא־תִכְרִיזוּ פָּנִים בְּמִשְׁפַּחַת כַּקִּטָּן כַּקִּטָּן כַּגֹּדֶל תִּשְׁמַעוּן לֹא תַגְדּוּ מִפְּנֵי־אִישׁ כִּי תִמְשַׁקְט לְאֱלֹהִים הוּא וְהַדָּבָר אֲשֶׁר לְשִׁבְטֵיכֶם וְאֲשִׁימֶם בְּרִאשׁוֹנֵיכֶם...וְנִצְנָה אֶת־שִׁפְטֵיכֶם בְּעַת הַהוּא לְאֹמֶר שְׂמֹעַ בֵּין־אֲחֵיכֶם וְשִׁפְטֵיכֶם צָדֵק בֵּין־אִישׁ וּבֵין־אָדָוּוּ לְשִׁבְטֵיכֶם וְאֲשִׁימֶם בְּרִאשׁוֹנֵיכֶם וְנִצְנָה אֶת־שִׁפְטֵיכֶם בְּעַת הַהוּא לְאֹמֶר שְׂמֹעַ בֵּין־אֲחֵיכֶם וְשִׁפְטֵיכֶם צָדֵק בֵּין־אִישׁ וּבֵין־אָדָוּוּ (vgl. ook die ooreenstemmende gedeelte in Eks 18:13-26). Vgl. ook verder Meyer (1892:166); Robertson en Plummer (1914:112); Derrett (1991:27).*

¹³⁸⁰ Dit is veral Kinman (1997:345-354) wat 'n oortuigde saak daarvoor uitmaak dat Paulus, by wyse van 'n retoriese argument wat konstant opbou tot die punt wat hy baie sterk wil beklemtoon, nou gereed is om in v4 as't ware op 'n “droë” ironiese wyse dit aan die gemeente te stel dat selfs die

Paulus spreek voorts die hoop uit dat sy genoemde, amper oor vereenvoudigde redenasie, die gelowiges tot skaamte sal bring oor hulle optrede om mekaar na heidense howe toe te sleep (*πρὸς ἐντροπήν ὑμῶν λέγω*, v5a).¹³⁸¹ Inderdaad behoort dit die gelowiges daartoe te lei om veel eerder onder hulle eie geleedere iemand te kry, wat die taak om uitspraak te lewer in geval van verskille, effektief uit te voer (*οὕτως οὐκ ἔτι ἐν ὑμῶν οὐδεὶς σοφός, ὃς δυνήσεται διακρίναι ἀνὰ μέσον τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ;*, v5b).¹³⁸² Chow (1992:434) is inderdaad korrek wanneer hy uitwys dat die gelowiges werklik skaam kan wees oor hulle optrede:¹³⁸³ hulle kan tog nie die een oomblik hulle invloed gebruik om met allerlei slim strategieë regsake in hulle guns te beklink¹³⁸⁴ en die volgende oomblik probeer sê dat hulle nie iemand in hulle eie geloofs familie (*μέσον τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ*) kan kry om verskille tussen hulle as gelowiges op te los nie?¹³⁸⁵

sogenaamde “swak” gelowiges tog sekerlik steeds beter bevoegd is om uitsprake in verskille tussen gelowiges te gee as wat heidene/ongelowiges is – eersgenoemde is tog vrygekooptes in Christus in wie die Heilige Gees woon (*ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῶν ἁγίου πνεύματος ἐστίν οὗ ἔχετε ἀπὸ θεοῦ, καὶ οὐκ ἐστὲ ἐαυτῶν; ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς· δοξάσατε δὴ τὸν θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν*, 1 Kor 6:19-20)!

¹³⁸¹ Vgl. ook Epstein (1989:27-28), wat bevestig dat selfs die Romeine dit uiters negatief beleef het wanneer familielede mekaar hof toe geneem het. Net so meen Paulus dus vorm mede-gelowiges ook, as “broers in Christus”, 'n “geloofs familie” wat mekaar nie met sodanige hofsake moet beskaam nie. Vgl. verder Kaster (1997:1-19) vir 'n goeie, dog bondige bespreking van “skaamte” soos beskou deur die Romeine.

¹³⁸² Vgl. ook Lee (1967/8:310).

¹³⁸³ Vgl. ook hier Winter (1991:570) en Malina (1981:39).

¹³⁸⁴ Vgl. ook nog Winter (2001:60-64).

¹³⁸⁵ Vgl. ook Thiselton (2000:434-435); Volf (1990:135).

Tog, ten spyte van die eenvoud en logika van die redenasie, doen die gelowiges presies die teenoorgestelde en neem die een broer die ander hof toe om hulle geskille voor ongelowige regters uit te sorteer - vgl. 6:6-7a, *ἀλλὰ ἀδελφὸς μετὰ ἀδελφοῦ κρίνεται καὶ τοῦτο ἐπὶ ἀπίστων; Ἦδη μὲν [οὖν] ὅλως ἥττημα ὑμῶν ἐστὶν ὅτι κρίματα ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν!* Daarom dan dat Paulus steeds voortborduur op sy voorgestelde oplossing deur in v7b die gemeente aan te moedig om in die eerste plek hulself van hulle regte te laat afsien (*διὰ τί οὐχὶ μᾶλλον ἀδικεῖσθε;*)¹³⁸⁶ Tweedens moet hulle ook hulself tekort laat skiet (*διὰ τί οὐχὶ μᾶλλον ἀποστερεῖσθε;*, v7c), eerder as om voort te gaan met onreg teenoor mede-broers (*ἀλλὰ ὑμεῖς ἀδικεῖτε καὶ ἀποστερεῖτε, καὶ τοῦτο ἀδελφούς,* v8)!¹³⁸⁷ Hierdie tema neem Paulus dan ook weer op in 8:1-11:1, wanneer hy die hele kwessie m.b.t. die gelowige se “regte” in detail bespreek en dan ook homself uiteindelik as voorbeeld gebruik as iemand wat ten koste van homself sy “regte” om sekere dinge te doen (soos bv. om lewensonderhoud vir sy diens as Evangeliebedienaar te ontvang) prys te gee, ten einde mede-gelowiges op watter vlak ook al, nie skade te berokken nie.¹³⁸⁸ Dit is veral belangrik om op te merk dat Paulus hier nie na die “opsegging van regte” verwys as 'n passiewe handeling¹³⁸⁹ wat bloot as't ware oor die gelowige spoel nie – veel eerder val die

¹³⁸⁶ Vgl. Winter (2001:67-68).

¹³⁸⁷ Vgl. o.a. Thiselton (2000:436-437).

¹³⁸⁸ Vgl. die detailbespreking van 8:1-11:1 hierbo op bl. 340-486.

¹³⁸⁹ Dit is veral die feit dat *ἀδικεῖσθε* en *ἀποστερεῖσθε* nie passiewe vorms van onderskeidelik *ἀδικέω* en *ἀποστερέω* is nie, maar wel telkens 'n “medium”-gebruiksvorm is, wat dit duidelik laat blyk dat Paulus nie 'n “wegneem” van regte veronderstel nie, maar wel 'n “vrywillige opsegging” daarvan.

klem op gelowiges wat uit vrye wil hul self-gesentreerde verdediging van regte ten alle koste (selfs tot nadeel van hul eie Christen-groepslede) laat vaar om mekaar met die hulp van ander mede-gelówiges weer te vind en die ter sake verskille uit te sorteer.

⇒ **“Sleutel” tot ontsluiting van κοινωνία-elemente in 6:1-11 vanuit die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk:**

Sonder twyfel lê die fundering vir Paulus se raad aan die Korinte gelowiges tot self-opsegging van hul regte nie in die eerste plek in homself nie (hoewel Paulus tog self baie duidelik só 'n voorbeeld uitgeleef het¹³⁹⁰), maar wel in sy Here – of, waarskynlik kan dit ook gestel word soos Paulus dit self doen in 11:1¹³⁹¹, *μιμηταί μου γίνεσθε καθὼς καγὼ Χριστοῦ!* Dus, net soos Christus self uit vrye wil sy regte opgee het ter wille daarvan om andere te heilig en regverdig te kan verklaar (soos gestel in 6:11¹³⁹²),¹³⁹³ moet diegene, wat nou aan Christus verbonde is, ook dieselfde doen en eie aan hul nuwe Christus-gedefinieerde lewens onreg

¹³⁹⁰ Vgl. die detailbespreking hiervan in die makro-eenheid, 8:1-11:1, hierbo op bl. 396-397.

¹³⁹¹ Vgl. 'n vollediger bespreking van 11:1 op bl. 483-484.

¹³⁹² 1 Kor 6:11, *καὶ ταῦτα τινες ἦτε· ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν.*

¹³⁹³ Vgl. ook hier o.a. Fil 2:4-8, *μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστος σκοποῦντες ἀλλὰ [καὶ] τὰ ἑτέρων ἕκαστοι. Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγάπησεν τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὔρεθεις ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.*

teen mekaar, en in besonder teen broers in Christus (soos beklemtoon in v8¹³⁹⁴), laat staan!

Ook in hierdie faset van Paulus se oplossing is dit dus duidelik dat deelgenootskap aan Christus sentraal staan, nie alleen in die aanvanklike verwagting wat Paulus aan die gelowiges stel nie (self-opsegging van regte), maar ook in die nuwe lewenstyl wat die totale lewe van die gelowige moet kenmerk! Weer eens word dus dieselfde “sleutel” beskikbaar gestel om ook in hierdie gedeelte van hoofstuk 6 verdere *κοινωνία*-elemente binne die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk te ontsluit!

► ***Raakvlakke met die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk in 6:1-8 (vgl. ook die “sleutel” vir 6:1-11 soos pas hierbo bespreek):***

Raakvlakke met die *κοινωνία*-dinamiek is dan ook sommer reg van die begin van hoofstuk 6 af opvallend! Om mee te begin: van “regte” is daar binne die *κοινωνία*-verhoudingsruimte eintlik nie van sprake nie! Hier gaan dit veel eerder oor liefdesverpligtinge wat teenoor mekaar geld en uitgeleef moet word: juis die familie-karakter van die *κοινωνία*-verhoudingsruimte bevestig dit ook! Gegewe dat Jesus as die “Hoof” van die deelgenote erken word, word aardse familiebande geherdefinieer en oorskry.¹³⁹⁵ Enige nuwe deelgenoot, ongeag sy ras, status of geslag, word ook onmiddellik en volledig ingetrek om sáám deel te wees van hierdie nuutgevonde, één, geestelike familie.¹³⁹⁶ Uiteraard is hierdie dan ook 'n toetrede wat, binne so 'n (geestelike) familie-ruimte, sonder

¹³⁹⁴ 1 Kor 6:8, *ἀλλὰ ὑμεῖς ἀδικεῖτε καὶ ἀποστερεῖτε, καὶ τοῦτο ἀδελφούς.*

¹³⁹⁵ Vgl. KTR 11 op bl. 2 van die inlasblad.

¹³⁹⁶ Vgl. KTR 31 op bl. 6 van die inlasblad.

versuim intense verbintnisse tot gevolg het.¹³⁹⁷ Hierdie ernstige verbintnisse wat onder die deelgenote, nou ook as famlilieledede van mekaar, heers word ook gekomplimenteer vanuit die sosio-historiese beginsels van die antieke familie-opset, soos reeds vroeër in detail bespreek is.¹³⁹⁸ Om derhalwe, soos Paulus se verwagting is, van “regte” af te sien behoort vanuit die perspektief van die *κοινωνία*-dinamiek eintlik geen probleem te wees nie, aangesien dit eintlik onnodig behoort te wees om binne die *κοινωνία*-verhoudingsruimte met só 'n spesiale familie-karakter, op enige “regte” te staan ten einde 'n gegewe geskil uit te sorteer – gewoon die intense verbintnisse onder mekaar behoort voldoende te wees om watter probleem ook al te bowe te kom.

Vervolgens toon Paulus se verdere raad aan die gemeente, naamlik dat hulle hulleself eerder tekort moet laat skied as om onreg teenoor mede-broers te pleeg, ook raakvlakke met die *κοινωνία*-dinamiek. Nie alleen is dit onmiddellik weer die familie-karakter van die *κοινωνία*-verhoudingsruimte wat hier ter sprake kom nie (vgl. bv. ook Paulus se gebruik van mede-“broers”), maar ook dit wat gelowiges se aksies motiveer, sowel as dit waartoe hulle optrede gerig is. Indien dit nie meer selfbelang is wat hul optrede dryf nie en dit ook nie meer bevordering van eiebelang in die oog het nie, sal die nut tog verval om mede-gelowiges hof toe te sleep met die uitsluitlike doel om teen alle koste as wenner uit die stryd te tree! En dit is dan nou presies hier waar die *κοινωνία*-dinamiek 'n totaal ander motivering, sowel as oriëntasie vir die gelowige se optrede verskaf, wat uitstekend aansluiting vind by Paulus se behoefte om onreg teenoor mede-broers te stop. Die beginsels binne die *κοινωνία*-dinamiek wys dan ook baie duidelik daarop dat deelgenote se aksies

¹³⁹⁷ Vgl. KTR 04 op bl. 1 van die inlasblad.

¹³⁹⁸ Vgl. bl. 61-65 vir 'n vollediger bespreking van hierdie sosio-historiese beginsels.

vanuit hul Christus-belewenis gemotiveer word.¹³⁹⁹ Wie God is en wat Hy in Christus gedoen het dryf dus deelgenote se optrede en nie selfbelang, soos waarmee Paulus onder die Korinte gemeente mee worstel, nie! Verder, nie alleen is die deelgenote se aksies Christus-gemotiveerd nie, maar ook Christus-gerig.¹⁴⁰⁰ Die Heilige Gees staan deelgenote dan ook by om hul deelgenootskap juis só te hou en nie toe te laat dat dit mensgerig raak nie.¹⁴⁰¹ Inderdaad sou mens dus kon sê dat *κοινωνία*-beginsels soos hierdie weer eens Paulus se raad aan die Korinte gemeente belig, deur begrip te bring dat gelowiges se dade nie Christus-gemotiveerd en Christus-gerig kan wees, maar tegelykertyd mede-broers laat onreg ly nie! Uiteraard moet gelowiges dan eerder sêlf skade ly, sodat Christus steeds in alles geëer kan word!

Wanneer Paulus dan nou verder gaan en sy pas voorgestelde raad ook op homself toepas deur na die voorbeeld te verwys wat hyself stel, toon ook dit raakvlakke met die *κοινωνία*-dinamiek. Net soos wat die *κοινωνία*-beginsels verlang identifiseer Paulus, as leier, volledig met die deelgenote op hulle vlak,¹⁴⁰² eerder as om ter wille van selfbelang en “regte”, soos lewensonderhoud waarop hy sou kon staan, mede-deelgenote skade te berokken. Verder, hoewel hy enersyds volledig met sy deelgenote identifiseer, systap hy tog nie in die proses sy verantwoordelikheid om die *κοινωνία*-dinamiek binne die *κοινωνία*-verhoudingsruimte Christus-gerig te hou, dit

¹³⁹⁹ *Vgl.* KTR 12 op bl. van die inlasblad.

¹⁴⁰⁰ *Vgl.* KTR 25 op bl. 5 van die inlasblad.

¹⁴⁰¹ *Vgl.* KTR 18 op bl. 4 van die inlasblad.

¹⁴⁰² *Vgl.* KTR 40 op bl. 8 van die inlasblad.

kosbaar te ag en te beskerm nie¹⁴⁰³ – dit blyk duidelik juis vanuit die feit dat hy so hard probeer om die regte raad aan die gelowiges deur te gee, maar dit blyk uiteraard ook uit sy eie kwytskelding van “regte”, terwyl hy homself eintlik daardeur tekort laat skiet!

In die laaste plek: Paulus se pleidooi dat gelowiges moet skaam kry vir die wyse waarop hulle hulleself voor die heidense wêreld en sy ongelowige regters in die howe (openbaar) gedra en gevolglik nie net mekaar nie, maar veral ook die identiteit van die geloofsgemeenskap laat skade ly, toon ook raakvlakke met die *κοινωνία*-dinamiek. Dit blyk tog deurlopend uit die *κοινωνία*-beginsels dat deelgenootskap onder deelgenote altyd 'n gepaardgaande getuieniskarakter het,¹⁴⁰⁴ met ander woorde dit moet iets besonders van God se betrokkenheid/verhouding met die mens reflekteer¹⁴⁰⁵ en dan wel op so 'n wyse dat die ongelowige ook in hierdie spesiale *κοινωνία*-ruimte ingetrek sal wil word!¹⁴⁰⁶ Gaan dit egter net oor eiebelang en bevordering van menslike doelwitte, selfs ten koste van mekaar, is dit uiteraard vir die ongelowige eintlik onmoontlik om God raak te sien¹⁴⁰⁷ – mens sou kon sê: die “mens en sy ego/regte” staan te veel in die pad!

¹⁴⁰³ Vgl. KTR 43 op bl. 9 van die inlasblad.

¹⁴⁰⁴ Vgl. o.a. KTR 26 op bl. 5 van die inlasblad.

¹⁴⁰⁵ Vgl. KTR 15 op bl. 3 van die inlasblad.

¹⁴⁰⁶ Vgl. KTR 46 op bl. 9 van die inlasblad.

¹⁴⁰⁷ Vgl. bv. hier veral die *κοινωνία*-beginsel soos vervat in KTR 24 op bl. 5 van die inlasblad, waar daar inderdaad van die deelgenote verwag word dat hulle dade van so 'n aard sal wees dat dit die beeld van God sal reflekteer – God moet dus waarlik in die deelgenote “sigbaar” wees!

- *Voorgestelde oplossing soos in 6:9-11, ⁹ “Ἡ οὐκ οἶδατε ὅτι ἄδικοι θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν; μὴ πλανᾶσθε· οὔτε πόρνοι οὔτε εἰδωλολάτραι οὔτε μοιχοὶ οὔτε μαλακοὶ οὔτε ἀρσενοκοῖται ¹⁰οὔτε κλέπται οὔτε πλεονέκται, οὐ μέθυσοι, οὐ λοῖδοροι, οὐχ ἄρπαγες βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσουσιν. ¹¹καὶ ταῦτα τινες ἦτε· ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιασθήτε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν:*

Vervolgens waarsku Paulus die gelowiges dat indien hulle hulle nie aan sy raad steur nie en voortgaan om onreg teenoor mekaar in die heidense howe te pleeg, hulle moet onthou dat sulke, en soortgelyke optrede, jou die koninkryk van God beroof:¹⁴⁰⁸ *“Ἡ οὐκ οἶδατε ὅτι ἄδικοι θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν; μὴ πλανᾶσθε· οὔτε πόρνοι οὔτε εἰδωλολάτραι οὔτε μοιχοὶ οὔτε μαλακοὶ οὔτε ἀρσενοκοῖται οὔτε κλέπται οὔτε πλεονέκται, οὐ μέθυσοι, οὐ λοῖδοροι, οὐχ ἄρπαγες βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσουσιν (6:9-10).*¹⁴⁰⁹ Paulus herinner daarom ten einde laaste (v11): hierdie tipe sondige optrede is deel van die gelowiges se “ou” lewe (*καὶ ταῦτα τινες ἦτε*, v11a) νόός hul sondes afgewas en hulle geheilig is (*ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιασθήτε* v11b)! Nou dra hulle tog 'n nuwe identiteit as geregverdiges in die Naam van Jesus, deur die werking van sy Gees:¹⁴¹⁰ *ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*

¹⁴⁰⁸ Vgl. Rosner (1996:252-253), asook Ellis (1986:481-502).

¹⁴⁰⁹ Hoewel dit nie in die fokus van hierdie ondersoek is om die presiese aard van elke sondige daad wat Paulus hier lys te bespreek nie, kan die leser wel verwys word na Thiselton (2000:440-452) wat 'n goeie en deeglike ekskursie hierop gee. Vgl. ook Zaas (1988:622-629) vir verdere bespreking van Paulus se deugde-lyste. Sommiges soos Richardson (1983:38-46) en Wire (1990:75) meen ook dat die prominensie van die seksuele sondes in die ter sake deugdelys daartoe lei dat ons moontlik sou kon aflei dat die hofsak hier in 6:1-11 wel 'n seksuele oortreding hanteer het.

¹⁴¹⁰ Vgl. veral Sanders (1983:6-10); Meeks (1983:95); Newman (1992:214).

Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν v11c)!¹⁴¹¹ Dit is veral Thiselton (2000:454-455) wat dit mooi uitwys dat die kombinasie van *ἀπελούσασθε, ἡγιασθήτε* en *ἐδικαιώθητε* duidelik nie verwys na die daaglikse vergifnis waarvoor gelowiges steeds moet vra nie, maar veel eerder betrekking het op die eenmalige, voldoende regverdigmaking wat te vinde is in die vergifnis van Christus, soos moontlik gemaak deur sy versoeningsdood. Paulus wil dus hiervolgens veral die feit van 'n nuwe lewe, op 'n sogenaamde “skoon blaadjie”, beklemtoon. 'n Lewe wat 'n nuutgevonde identiteit in Christus konstateer en voortaan hierdeur gekenmerk moet word!

► ***Raakvlakke met die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk in 6:9-11 (vgl. ook die “sleutel” vir 6:1-11 soos bespreek op bl. 530-531):***

Die eerste punt wat Paulus in hierdie faset van sy raad maak, naamlik dat mense wat onreg pleeg nie deel sal hê aan die koninkryk van God nie, word duidelik gekomplimenteer deur dié *κοινωνία*-beginsel wat ten sterkste verbied dat deelgenote in nie-Christus gerigte dade deel.¹⁴¹² Sodanige deelgenootskap is gewoon ontoelaatbaar en kom uiteraard tot niks!

'n Tweede uiters prominente raakvlak met die *κοινωνία*-dinamiek in hierdie faset van Paulus se oplossing tot die betrokke probleem van die Korinte gemeente is te vinde in die klem wat Paulus plaas op hoe die gelowiges eers was en nou is, met ander woorde hy wil graag hê hulle moet deeglik besef dat hulle uit een ruimte (van sonde en onreg) na 'n ander ruimte (van reinheid en heiligheid) oorbeweeg het! Ook in die *κοινωνία*-dinamiek word dit

¹⁴¹¹ Vgl. verder Carter (1997:49-50).

¹⁴¹² Vgl. KTR 45 op bl. 9 van die inlasblad.

deurlopend sterk beklemtoon dat die *κοινωνία*-verhoudingsruimte 'n totale ander ruimte as die wêreldse ruimte konstateer: daar is byvoorbeeld 'n duidelike oorgang via Christus as “Ingang” van die een ruimte na die ander;¹⁴¹³ binne hierdie nuwe ruimte moet die God van hierdie ruimte ook sonder uitsondering gedien en geëer word deurdat sy (en niemand anders) se beeld gereflekteer word;¹⁴¹⁴ laastens: hierdie ruimte het ook duidelike grense ten opsigte van die wêreldse ruimte wat gehandhaaf moet word – so is deelgenootskap met Satan en sy demone byvoorbeeld geheel en al uitgesluit,¹⁴¹⁵ hoewel ongelowiges wel deurgaans na die “Ingang” verwys word met 'n konstante uitnodiging om in te kom!¹⁴¹⁶ Dat Paulus se pleitrede aan gelowiges om te besef dat hulle as't ware van een ruimte na 'n ander oorbeweeg het raakvlakke met die *κοινωνία*-beginsels toon, behoort daar nie meer twyfel oor te bestaan nie.

Ook Paulus se besondere klem op die versoenende werk van Christus en die gepaardgaande nuwe identiteit van die gelowiges, as vrygespreektes in die Here wat nou dienooreenkomstig uitgeleef moet word, vind raakvlakke in die *κοινωνία*-dinamiek. Hier word byvoorbeeld veral onmiddellik gedink aan dié *κοινωνία*-beginsel wat dit onomwonde stel dat Jesus die Een is wat binne die *κοινωνία*-ruimte die verlossing bewerk en die deelgenote in sy genadegawes laat deel.¹⁴¹⁷ Dat hierdie deelgenote se deelgenootskap met God en mekaar

¹⁴¹³ Vgl. KTR 08 op bl. 2 van die inlasblad.

¹⁴¹⁴ Vgl. KTR 24 op bl. 5 van die inlasblad.

¹⁴¹⁵ Vgl. KTR 47 op bl. 9 van die inlasblad.

¹⁴¹⁶ Vgl. KTR 46 op bl. 9 van die inlasblad.

¹⁴¹⁷ Vgl. KTR 09 op bl. 2 van die inlasblad.

voortaan hierdie nuutgevonde identiteit moet komplimenter (soos Paulus ook graag wil hê), deur sowel Christus-gemotiveerde,¹⁴¹⁸ as Christus-gerigte dade,¹⁴¹⁹ is eintlik reeds volledig bespreek toe die raakvlakke met die *κοινωνία*-dinamiek in Paulus se hantering van 6:1-8 uitgewys is.¹⁴²⁰

❖ *Slotsom:*

Ook in hierdie faset van Paulus se oplossing loop die *κοινωνία*-dinamiek en sy raad steeds hand aan hand!

D.4.3 Oplossing soos in 1 Kor 6:12-20 en raakvlakke met die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk

- *Voorgestelde oplossing soos in 6:12-15, ¹²Πάντα μοι ἔξεστιν ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει· πάντα μοι ἔξεστιν ἀλλ' οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος. ¹³τὰ βρώματα τῆ κοιλία καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν, ὁ δὲ θεὸς καὶ ταύτην καὶ ταῦτα καταργήσει. τὸ δὲ σῶμα οὐ τῆ πορνείᾳ ἀλλὰ τῷ κυρίῳ, καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι. ¹⁴ὁ δὲ θεὸς καὶ τὸν κύριον ἡγείρεν καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. ¹⁵οὐκ οἶδατε ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστίν; ἄρα οὖν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ ποιήσω πόρνης μέλη; μὴ γένοιτο:*

¹⁴¹⁸ Vgl. KTR 12 op bl. 3 van die inlasblad.

¹⁴¹⁹ Vgl. KTR 25 op bl. 5 van die inlasblad, asook verder KTR 18 op bl. 4 van die inlasblad.

¹⁴²⁰ Vgl. die vollediger bespreking hierbo op bl. 531-534.

Die laaste probleem wat Paulus in 1 Kor 5-6 takel spel hy uit in 6:12-13, *Πάντα μοι ἔξεστιν ἀλλ’ οὐ πάντα συμφέρει· πάντα μοι ἔξεστιν ἀλλ’ οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος. τὰ βρώματα τῆ κοιλία καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν, ὁ δὲ θεὸς καὶ ταύτην καὶ ταῦτα καταργήσει. τὸ δὲ σῶμα οὐ τῆ πορνεία ἀλλὰ τῷ κυρίῳ, καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι.* Soos reeds hierbo uitgewys is,¹⁴²¹ gaan dit in kort hier daaroor dat sommiges begin het om 'n onderskeid te maak tussen wat in die mens se fisiese liggaam gebeur (soos bv. met betrekking tot kos en seksuele aangeleenthede) en dit wat op geestelike vlak ervaar word (Thiselton 2000:458-463).¹⁴²² Hiervolgens is geestelike sake as verhewe beskou bo alles wat met die liggaam verband hou.¹⁴²³ Dit het meegebring dat iemand (selfs 'n gelowige) byvoorbeeld in ontug kon leef en daarmee gemaklik kon wees gewoon omrede dit wat met die liggaam gebeur (seksuele onregmatige verkeer¹⁴²⁴) en wat met die gees gebeur, na hulle mening, niks met mekaar te doen gehad het nie. Jou vryheid om enigiets op aardse/fisiese vlak te doen (*Πάντα μοι ἔξεστιν*),¹⁴²⁵ het dus slegs op hierdie “laer vlak” 'n uitwerking (*τὰ βρώματα τῆ κοιλία καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν*) en beïnvloed derhalwe nie jou geestelike lewe negatief nie!¹⁴²⁶

¹⁴²¹ Vgl. veral die bespreking soos op bl. 499-500.

¹⁴²² Vgl. ook Paige (1993:175).

¹⁴²³ Vgl. Winter (2001:87).

¹⁴²⁴ Vgl. verder Rosner (1998:341-351) vir 'n meer gedetailleerde bespreking van die aard van die ter sake seksuele onregmatighede.

¹⁴²⁵ Vgl. ook Winter (1997a:77-90).

¹⁴²⁶ Vgl. verder Borgen (1995:30-59).

Die wyse waarop Paulus die oplossing aanpak is deur die lesers se fokus te verskuif van dit waarvoor God na hulle mening glad nie begaan is nie (*κοιλία*, v13a), na dit waarvoor God wel baie beslis begaan is (*σῶμα*, v13v)! Thiselton (2000:463) wys daarop dat *κοιλία* dikwels eerder op die “verteringsstelsel”¹⁴²⁷ betrekking gehad het as op 'n sekere lokaliteit binne die liggaam, soos die maag. Hiervolgens sou die Korintiërs met *τὰ βρώματα τῆ κοιλία καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν* (v13a) dus bedoel het dat die kos eenvoudig deur die verteringsstelsel van die liggaam beweeg en daarom in die aardse/fisiese “laer” vlak val, wat nie eintlik iets met die geestelike vlak van die lewe te make het nie. Volgens Paulus gaan dit egter nié hier oor die *κοιλία* nie, maar wel oor die *σῶμα*, wat aan die Korinte gelowiges se argument 'n heeltemal ander fokuspunt gee.¹⁴²⁸ Dit is onomwonde so, gewoon omrede die “liggaam” en die “Here” alles met mekaar te make het:¹⁴²⁹ *τὸ δὲ σῶμα οὐ τῆ πορνεία ἀλλὰ τῷ κυρίῳ, καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι* (v13b)!¹⁴³⁰ 'n Stelling wat Paulus in v14 deeglik motiveer: *ὁ δὲ θεὸς καὶ τὸν κύριον ἤγειρεν καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*. Paulus se argument is dus weer eens simplisties, logies: as God die Here uit die dood opgewek het (*ὁ δὲ θεὸς καὶ τὸν κύριον ἤγειρεν*) en die gelowiges is as die

¹⁴²⁷ Vgl. ook Danker (2000:437) se Greek-English Lexicon of the New Testament.

¹⁴²⁸ Vgl. verder Jewett (1971:282-284).

¹⁴²⁹ Vgl. Winter (2001:92).

¹⁴³⁰ Vgl. veral ook Barton (1992:9-10) se mening dat Paulus eintlik van drie tipes “liggame” praat, naamlik die gelowige se fisiese liggaam, dan die sosiologiese “liggaam” van die deelgenootskap van gelowiges en vervolgens ook nog die liggaam van Christus. Hy beklemtoon verder dat 'n definitiewe verwantskap tussen hierdie “liggame” onderling erken en verdiskonteer moet word in Paulus se hantering van die ter sake problematiek in die Korinte gemeente.

Here se liggaam aan Hom verbind,¹⁴³¹ dan sal God mos ook die gelowiges deur sy krag opwek as een liggaam in Christus (*καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*).¹⁴³² Dat liggaamlike (verheerlikte) herstel hier bedoel word is inderdaad slegs implisiet teenwoordig, maar wel baie duidelik so net 'n wyle verder in hoofstuk 15:12-58¹⁴³³ van 1 Korintiërs!¹⁴³⁴ Byrne (1986:288-298) maak veral 'n pakkende saak daarvoor uit dat Paulus se eskatologie die Korintiese dualisme tussen liggaam en gees kelder deurdad Paulus juis die opstandingsliggaam as motivering gebruik om gelowiges verantwoordbaar te maak met dit wat hulle in die hede met hul liggame laat gebeur.

Voorts fokus Paulus in die hantering van sy oplossing verder in op die presiese verwantskap tussen die gelowige se *σῶμα* en Christus: *οὐκ οἶδατε ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστίν;* (v15a). Dit is veral Robinson (1952:51-55) en andere¹⁴³⁵ wat hier 'n belangrike bydrae lewer wanneer hulle veral op die betekenis van *μέλος* infokus en daarop wys dat “ledemate” as vertaling nie die volledige bedoeling van Paulus saamvat nie en dit eerder vertaal moet word met “ledemate en organe”. Op hierdie wyse argumenteer hulle word die volle impak van Paulus se woorde gestel, naamlik dat die gelowige tot die besef moet kom dat

¹⁴³¹ Vgl. die bespreking net hieronder van 6:15, 17 en 19-20.

¹⁴³² Vgl. veral Schrage (1995:16-25); Dahl (1962:98-99) en Käsemann (1969:124-137).

¹⁴³³ Vgl. veral 1 Kor 15:42-44, *οὕτως καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν. σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ· σπείρεται ἐν ἀτιμίᾳ, ἐγείρεται ἐν δόξῃ· σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ, ἐγείρεται ἐν δυνάμει· σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν. Εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν.*

¹⁴³⁴ Vgl. verder Thiselton (2000:462-464).

¹⁴³⁵ Vgl. ook Thornton (1950:253-257) en Thiselton (2000:465).

letterlik “elke stukkies” van sy liggaam, van die mond (as dit bv. oor kos sou gaan, v13a) tot organe (as dit bv. oor seksuele verkeer sou gaan, v13b) aan Christus verbind is.¹⁴³⁶

Nadat Paulus dan nou hierdie intense verbintenis tussen gelowige en Christus onomwonde bevestig het, kan hy die volgende retoriese vraag stel, ἄρα οὖν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ ποιήσω πόρνης μέλη; (v15b), met die rasende logiese antwoord daarby: μὴ γένοιτο (v15c)! Paulus se bedoeling is duideliker as ooit wanneer hy dit nadruklik stel dat jy tog nie “organe” van jou as gelowige, maar wat nou aan Christus verbind is (τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ) kan neem en dit deel kan maak van die “organe” van 'n slegte vrou nie (ποιήσω πόρνης μέλη)!¹⁴³⁷ So 'n gedagte moet mos tog onmiddellik van kant gemaak word (μὴ γένοιτο)!¹⁴³⁸ Met hierdie bykans absurdeiteit het Paulus sonder enige twyfel daarin geslaag om enige hiërargie wat moontlik nog onder die Korintiese gelowiges tussen “gees” en “liggaam” aangehang kon word in skerwe te laat.¹⁴³⁹

→ **“Sleutel” tot ontsluiting van κοινωνία-elemente in 6:12-20 vanuit die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk:**

¹⁴³⁶ Vgl. verder veral Neyrey (1986:129-170; 1988:77-81; 1991b:283-285; 1996a:87-96) oor reinheid en onreinheid met betrekking tot liggaamsimbool, en in besonder dan tot die “opening” van die liggaam: ‘...eyes, ears, mouth, genitals...’ (:80).

¹⁴³⁷ Vgl. ook Kempthorne (1968:568-574); Schrage (1995:26); Edwards (1885:148); Thiselton (2000:465-466).

¹⁴³⁸ Malherbe (1980:231-240) gee veral 'n goeie bespreking van μὴ γένοιτο soos gebruik deur Paulus.

¹⁴³⁹ Vgl. veral Martin (1995:174-179).

Met v15¹⁴⁴⁰ vars in gedagte is dit glashelder dat Paulus baie beslis ook in hierdie gedeelte van sy oplossing tot die problematiek in hoofstuk 6 van 1 Korintiërs vanuit 'n Christosentriese fokuspunt redeneer. Deur te beklemtoon dat die liggaam (en as't ware elke stukkie daarvan, selfs die organe soos pas bevestig) deel is van Christus (v15a, *οὐκ οἴδατε ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστίν;*), is die deelgenootskap met Christus absoluut in die fokus! Nou kan gelowiges derhalwe nie anders nie as om nie meer bloot vanuit 'n aardse/fisiese hoek na hul liggame te kyk nie, maar nou veral ook vanuit 'n pertinente geestelike perspektief te redeneer oor wat die implikasies is van wat hulle alles met hul liggame maak. En so plaas Paulus dan ook die implikasie van optrede met die liggaam in 'n Christus-perspektief, as hy duidelik stel dat ook die eindresultaat van wat met die liggaam gebeur Christus-gerig moet wees – vgl. bv. v13b, soos hierbo bespreek: *...τὸ δὲ σῶμα οὐ τῆ πορνεία ἀλλὰ τῷ κυρίῳ, καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι.* Selfs tot met die wederkoms bly hierdie deelgenootskap met Christus in die fokus, veral dan in hierdie spesifieke geval ook met betrekking tot die liggaam – vgl. v14, soos ook pas bespreek: *ὁ δὲ θεὸς καὶ τὸν κύριον ἤγειρεν καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.* Ook struktureel behou Paulus die Christosentriese fokus tot met die einde van hoofstuk 6, wanneer hy in vv19-20 'n laaste keer beklemtoon dat die liggaam eintlik teen 'n duur prys deur Christus se versoeningsdood “oorgekoop” is en liggame van gelowiges dus nou as't ware nie meer aan hulself nie, maar aan Christus behoort: *ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος ἐστίν οὗ ἔχετε ἀπὸ θεοῦ, καὶ οὐκ ἐστὲ ἐαυτῶν; ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς· δοξάσατε δὴ τὸν θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν.*¹⁴⁴¹

¹⁴⁴⁰ 1 Kor 6:15, *οὐκ οἴδατε ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστίν; ἄρα οὖν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ ποιήσω πόρνης μέλη; μὴ γένοιτο.*

¹⁴⁴¹ Vgl. bl. 549-550 vir 'n vollediger bespreking van vv19-20, aangesien dit vir die doeleindes van die huidige argument nie nodig is om dit reeds hier in soveel detail te doen nie.

Dit is dus bo alle twyfel duidelik dat Paulus ook in hierdie gedeelte van sy oplossing aan die Korinte gemeente steeds vanuit 'n baie spesifieke deelgenootskap met Christus redeneer en ons derhalwe weer eens genoegsame rede gee om verdere *κοινωνία*-elemente binne die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk te ontsluit.

► ***Raakvlakke met die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk in 6:12-15 (vgl. ook die “sleutel” vir 6:12-20 soos pas hierbo bespreek):***

Met betrekking tot hierdie faset van Paulus se raad aan die Korinte gemeente is daar dan ook op veral twee terreine raakvlakke met die *κοινωνία*-dinamiek: enersyds beklemtoon Paulus dat wat met die liggaam gebeur ook op geestelike vlak 'n impak het, terwyl hy andersyds weer die verbintenis wat die gelowige se liggaam met die opstandingsliggaam van Christus het gebruik om juis eersgenoemde te motiveer, naamlik dat die gelowige versigtig moet wees wat in die hede met sy liggaam gebeur, aangesien dit beslis ten opsigte van Christus (op geestelike vlak) 'n effek het! Wel, beide hierdie elemente van Paulus se raad kan weer eens teruggevind word in die *κοινωνία*-dinamiek. Een van die beste *κοινωνία*-beginsels wat as steun vir béide hierdie elemente aangevoer kan word, is waarskynlik die feit dat deelgenote se gesamentlike deelname in 'n byvoorbeeld 'n doodgewone ete juis op grond van hulle gedeelde verbintenis tot Christus as opgestane Here 'n *κοινωνία*-karakter kry.¹⁴⁴² Hierdie beginsel stel dit verder duidelik dat die erkenning van die opgestane Here as Deelgenoot die blote sosiologiese aksie tot 'n ander/geestelike vlak verhef waar *κοινωνία* plaasvind!

¹⁴⁴² Vgl. KTR 15 op bl. 3 van die inlasblad.

- *Voorgestelde oplossing soos in 6:16-17, ¹⁶[ἦ] οὐκ οἶδατε ὅτι ὁ κολλώμενος τῇ πόρνη ἐν σῶμα ἐστίν; ἔσονται γάρ, φησίν, οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. ¹⁷ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἐν πνεῦμα ἐστίν:*

Hoewel daar geredeneer sou kon word dat Paulus sy punt eintlik reeds voldoende gemaak het in 6:16, gaan hy in vv17-20 voort om dit wat hy as oplossing wil stel bo alle twyfel tuis te bring. Paulus stel daarom in v16 die eenheid wat tussen twee mense plaasvind¹⁴⁴³ teenoor die eenheid wat tussen mens en Christus plaasvind in v17: *[ἦ] οὐκ οἶδατε ὅτι ὁ κολλώμενος τῇ πόρνη ἐν σῶμα ἐστίν; ἔσονται γάρ, φησίν, οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν* teenoor *ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἐν πνεῦμα ἐστίν*. Aan die een kant (v16) omskryf Paulus dus die intense wyse waarop twee mense met mekaar kan een word deur as't ware aan mekaar vasgegom¹⁴⁴⁴ te word en herinner hy ook die gelowiges daaraan dat niemand oor hierdie intense eenheid kan verskil nie, aangesien God self gesê het dat hulle só een word¹⁴⁴⁵ (*ἔσονται γάρ, φησίν, οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν*).¹⁴⁴⁶ Aan die ander kant (v17) gebruik Paulus dieselfde woord, *κολλάω*, om nie alleen net so 'n intense eenwording (“om as't ware vasgegom te word”) met die Here te omskryf

¹⁴⁴³ Vgl. ook Burkill (1971:115-120).

¹⁴⁴⁴ Thiselton (2000:466-467) verwys m.b.t. *κολλάω* na verskeie antieke literatuur waar *κολλάω* dikwels gebruik word om te verwys na die proses om verskillende materiale aan mekaar vas te gom – vgl. o.a. Pl *Tim* 75D en 82D, asook Pind *Nem* 7.115 en Aesch *Ag* 1566.

¹⁴⁴⁵ Vgl. Gn 2:24, *ἐνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν* (LXX).

¹⁴⁴⁶ Vgl. verder Sampley (1971:77-85); Gundry (1976:59-69); Bailey (1980:27-41).

nie¹⁴⁴⁷, maar ook eenwording met Hom in die Gees¹⁴⁴⁸ te bevestig (ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἐν πνεῦμα ἐστίν)!¹⁴⁴⁹ Paulus se bedoeling is duidelik: nooit kan “eenwording” met 'n prostituut slegs as iets beskou word wat bloot op fisiese vlak plaasvind nie, aangesien die gelowige nie alleen liggaamlik nie, maar ook geestelik aan die Here verbind is – die hele mens behoort aan die Here!¹⁴⁵⁰ Eenheid met die een (v16), is dus inderdaad veronderstel om eenheid met die Ander uit te sluit (v17) en dit wil die gelowige tog baie beslis nie hê nie!¹⁴⁵¹ Daarom is dit dan ook geensins verrassend om Paulus se volgende raad te hoor nie: *Φεύγετε τὴν πορνείαν* (v18a)!

► ***Raakvlakke met die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk in 6:16-17 (vgl. ook die “sleutel” vir 6:12-20 soos bespreek op bl. 542-544):***

Paulus se raad in vv16-17 toon net sulke onbetwiste raakvlakke met die *κοινωνία*-dinamiek. Die uiterste klem wat Paulus probeer lê op die eenheid tussen gelowiges en hulle Here, as 'n sterk geestelike band, word ongetwyfeld teruggevind in die *κοινωνία*-dinamiek. Hier word byvoorbeeld onmiddellik

¹⁴⁴⁷ Dit strook ook met diegene soos Derrett (1997:89-106) wat in sy artikel oor 6:18 bv. praat van ‘right and wrong sticking’.

¹⁴⁴⁸ Paulus omskryf dikwels die Gees as die “Agent” wat vir die Here in die gelowige se lewe aan die werk is, soos bv. ook in Rm 8:11, *εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζῶποιοῦσιν καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικούντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν.*

¹⁴⁴⁹ Vgl. verder Duggan (1980:388-393).

¹⁴⁵⁰ Vgl. veral Gundry (1976:69).

¹⁴⁵¹ Vgl. ook Miller (1980:482-500).

gedink aan een van die mees basiese *κοινωνία*-beginsels wat dit duidelik stel dat God altyd as “Ander Deelgenoot” by die *κοινωνία*-verhouding betrokke is as 'n onmisbare, aktiewe Rolspeler.¹⁴⁵² Ander *κοινωνία*-beginsels bou hierop voort soos byvoorbeeld dat Jesus as die “Hoof” van die deelgenote omskryf word en die deelgenote weer as sy “liggaam”.¹⁴⁵³ Ook dié *κοινωνία*-beginsels wat daarop wys dat hierdie dinamiese verhouding tussen deelgenote en Christus/God 'n langdurige verhouding is bevestig dat ons nie hier met 'n oppervlakkige tipe eenheidsband te make het nie: juis op grond van die hoë koste van Christus se verlossingsdaad waarteen die deelgenootskap tot stand gekom het,¹⁴⁵⁴ het ons hier te make met 'n voortdurende, langtermynverbintenis, wat nie van God se kant af, as Onderhouer en Waarborg van die deelgenootskap, stop nie.¹⁴⁵⁵ Om die waarheid te sê: selfs met die afsterwe van die deelgenoot duur hierdie *κοινωνία*-verhouding, nou op grond van die opstandingskrag van Jesus, steeds voort!¹⁴⁵⁶ Dat hierdie intense, langdurige (ewige!) eenheidsband met Christus beslis ook 'n sterk geestelike band veronderstel word ondersteun deur *κοινωνία*-beginsels wat bevestig dat die Heilige Gees op dieselfde vlak as Vader en Seun met die deelgenote in deelgenootskap tree,¹⁴⁵⁷ sowel as deur die feit dat rituele soos veral die nagmaal ook 'n geestelike band tussen deelgenoot en Christus bewerk en versterk!¹⁴⁵⁸

¹⁴⁵² *Vgl.* KTR 06 op bl. 1 van die inlasblad.

¹⁴⁵³ *Vgl.* KTR 11 op bl. 2 van die inlasblad.

¹⁴⁵⁴ *Vgl.* veral KTR 35 op bl. 7 van die inlasblad, asook KTR 08 op bl. 2 van die inlasblad.

¹⁴⁵⁵ *Vgl.* veral KTR 36 op bl. 7 van die inlasblad, asook KTR 05 op bl. 1 van die inlasblad.

¹⁴⁵⁶ *Vgl.* KTR 37 op bl. 8 van die inlasblad.

¹⁴⁵⁷ *Vgl.* KTR 16 op bl. 4 van die inlasblad.

Dan is dit inderdaad ook, op grond van die voorafgaande koppeling tussen Christus en dit wat met die gelowige se aardse liggaam gebeur,¹⁴⁵⁹ tesame met hierdie pas bespreekte intense eenheid tussen gelowiges en hulle Here, verstaanbaar dat Paulus vervolgens omgang met 'n ontugtige vrou, en gevolglike eenheid met haar, so uiters sterk afkeur. Weer eens het ons ook hier 'n raakvlak met die *κοινωνία*-dinamiek wat bepaal dat dinamiese verhoudinge van deelgenote met ongelowiges nooit ook deelname in dade wat nie-Christus gerig is nie mag meebring.¹⁴⁶⁰

➤ *Voorgestelde oplossing soos in 6:18-20, ¹⁸Φεύγετε τὴν πορνείαν. πᾶν ἀμάρτημα ὃ ἐὰν ποιήσῃ ἄνθρωπος ἐκτὸς τοῦ σώματος ἐστίν· ὁ δὲ πορνεύων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἀμαρτάνει. ¹⁹ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος ἐστίν οὗ ἔχετε ἀπὸ θεοῦ, καὶ οὐκ ἐστὲ ἑαυτῶν; ²⁰ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς· δοξάσατε δὴ τὸν θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν:*

Voordat Paulus verder gaan om vir 'n laaste keer die “liggaam” se intense verbonde posisie ten opsigte van Christus uit te spel in vv19-20, omskryf hy nou in 6:18b weer eens wat gebeur as jy nie van seksuele misdrywe ag wegvlug nie (*Φεύγετε τὴν πορνείαν*, v18a¹⁴⁶¹), maar jou wel daarin begewe. In sodanige geval is dit anders as met ander sondes wat die mens doen, aangesien hierdie

¹⁴⁵⁸ Vgl. KTR 23 op bl. 4 van die inlasblad.

¹⁴⁵⁹ Vgl. die bespreking hierbo op bl. 541-542.

¹⁴⁶⁰ Vgl. KTR 45 op bl. 9 van die inlasblad.

¹⁴⁶¹ Vgl. veral Dautzenberg (1989:271-298) vir 'n goeie detailbespreking van hierdie sinsnede.

sondes as't ware buite die mens se liggaam om plaasvind: *πάν ἀμάρτημα ὃ ἐὰν ποιήσῃ ἄνθρωπος ἐκτὸς τοῦ σώματος ἐστίν* (v18b). In die geval van seksuele misdrywe is dit egter heeltemal anders – hier gaan dit nie meer bloot net om die manipulerings van een of ander funksie op die periferie van die liggaam nie,¹⁴⁶² maar word die hele liggaam intens betrek:¹⁴⁶³ *ὁ δὲ πορνεύων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἀμαρτάνει* (v18c). En hierdie liggaam is immers in 'n besondere posisie: enersyds funksioneer dit as die tempel van die Heilige Gees (*ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος ἐστίν*, v19a)¹⁴⁶⁴ en andersyds behoort dit nie aan die gelowige self nie, maar is dit duur gekoop en behoort nou aan onse Here Jesus (*οὐ ἔχετε ἀπὸ θεοῦ, καὶ οὐκ ἐστὲ ἐαυτῶν; ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς*, vv19b-20a)!¹⁴⁶⁵ Sonder enige twyfel bevestig Paulus dus weer eens: die hêle liggaam staan onder “Nuwe Beheer”¹⁴⁶⁶ en geen deel daarvan (ook geslagsdele) kan dus in diens van die sonde staan nie – die hele

¹⁴⁶² Vgl. veral Bailey (1959:9-10).

¹⁴⁶³ Vgl. verder Byrne (1983:608-616) vir bespreking oor sonde teen jou eie liggaam.

¹⁴⁶⁴ Vgl. verder Ellis (1986:488).

¹⁴⁶⁵ Vgl. ook Minear (1983:347-349).

¹⁴⁶⁶ Die sosio-historiese agtergrond van slawe se posisie teenoor hulle eienaars slaan inderdaad sterk deur in 6:20a, *ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς* (Thiselton 2000:475-476). Hiervolgens moes slawe eenvoudig optree soos wat daar deur hulle eienaars verlang is en 'n nuwe eienaar het die slaaf gewoon ook onder hierdie nuwe beheer geplaas. Net so moet die gelowiges ook nou besef dat hulle onder Nuwe Beheer gekom het deurdat hul volledig (liggaam en gees) deur Jesus se versoeningsdood uit Satan se beheer oorgekoop is na God as hul nuwe Meester (vgl. verder Conzelmann 1975:113, maar veral ook Garnsey 1997:105-108; Combes 1998:77-94, Martin 1990:63 en Bartchy [1973] 1985:121-125).

liggaam is aan Christus verbonde en moet God daarom volledig as liggaam en gees verheerlik: *δοξάσατε δὴ τὸν θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν* (v20b)!¹⁴⁶⁷

► ***Raakvlakke met die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk in 6:18-20 (vgl. ook die “sleutel” vir 6:12-20 soos bespreek op bl. 542-544):***

Dat die gelowige se liggaam nie meer aan homself behoort nie en nou as tempel van die Heilige Gees funksioneer vind weer eens duidelike aansluiting by die *κοινωνία*-dinamiek. Ook hier is dit tog onomwonde gestel dat deelgenote moet beseef dat daar vir hulle teen hoë koste ingang verleen is tot 'n nuwe verhoudingsruimte,¹⁴⁶⁸ waar Christus nou die “Hoof” van die liggaam is¹⁴⁶⁹ en die Heilige Gees enersyds op konstante basis deelgenootskap met mede-deelgenote bewerk en stimuleer,¹⁴⁷⁰ terwyl die Gees andersyds ook deelgenote se deelgenootskap Christus-gerig hou.¹⁴⁷¹ Dat Paulus dus vanuit hierdie *κοινωνία*-beginsels die Korinte gelowiges sou kon vermaan om te onthou dat hulle nie meer aan hulleself behoort nie en tempel van die Heilige Gees is, is glad nie onwaarskynlik nie.

❖ ***Slotson:***

¹⁴⁶⁷ Vgl. ook verder Thiselton (2000:475).

¹⁴⁶⁸ Vgl. KTR 08 op bl. 2 van die inlasblad, asook KTR 35 op bl. 7 van die inlasblad.

¹⁴⁶⁹ Vgl. KTR 11 op bl. 2 van die inlasblad.

¹⁴⁷⁰ Vgl. KTR 17 op bl. 4 van die inlasblad.

¹⁴⁷¹ Vgl. KTR 18 op bl. 4 van die inlasblad.

So is weer eens tot reg aan die einde van hoofstukke 5-6 aangetoon dat die *κοινωνία*-dinamiek inderdaad 'n prominente rol gespeel het in Paulus se hantering van die problematiek van die Korinte gemeente!

E. Slotopmerkings

Keer op keer het dit in hierdie fase van die ondersoek geblyk dat daar agter Paulus se aangebode oplossings soos dit op teksvlak, in sowel 1 Kor 8:1-11:1 as hoofstukke 5 en 6 gevind word, onmiskenbare raakvlakke met die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk is. Hierdie geïdentifiseerde *κοινωνία*-elemente kon ons dan ook telkens getrou aan ons uitgangspunt ontsluit, deurdat daar sonder uitsondering in elke tekseenheid aangetoon is hoe Paulus spesifieke deelgenootskap met Christus telkens sentraal geplaas het in sy aangebode oplossings. Daar is verder aangetoon dat hierdie raakvlakke konsekwent in Paulus se hantering van die problematiek van die gekose hoofstukke voorgekom het en nie maar net hier en daar gefigureer het nie. Juis die deurlopende aard van hierdie raakvlakke met die *κοινωνία*-dinamiek behoort dan ook voldoende motivering te wees om tot die gevolgtrekking te kom dat ons beslis nie hier maar net met 'n toevalligheid te make het nie. Nou indien dít waar is, beteken dit tog ook dat Paulus 'n definitiewe keuse moes uitoefen om die probleme in die Korinte gemeente op 'n sekere manier aan te spreek. En dan blyk dit ten slotte asof die wyse waarop Paulus besluit het om sy oplossings te formuleer prominente aansluiting gevind het by sekere kernelemente van die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk!

HOOFSTUK 5

KONKLUSIE

Nadat 'n paar inleidende opmerkings in hoofstuk 1 van hierdie ondersoek gemaak is, is in hoofstuk 2 daarin geslaag om kernelemente van die *κοινωνία*-dinamiek te identifiseer. Dit is belangrik om daarop te let dat hierdie *κοινωνία*-elemente telkens vanuit deeglike, dog gefokusde eksegetiese, uitgekristalliseer het en dit nie bloot lukraak bepaal is nie. Hierdie *κοινωνία*-elemente is dan ook telkens eers teen die kerndefinisie van die *κοινωνία*-dinamiek, wat die totale omskrywing van die *κοινωνία*-woordgroep vervat, getoets en seker gemaak dat dit laasgenoemde komplimenteer, eerder as weerspreek. Die kulminering van hierdie hoofstuk se navorsing was derhalwe in die samestelling van wat genoem sou kon word 'n “*κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk”, met ander woorde 'n bondige, maar tog ook volledige, verwysingsstelsel van die *κοινωνία*-dinamiek waarmee die ondersoek voortgesit kon word. Met hierdie “teologiese raamwerk” voorts as inlasblad handig, is daar vervolgens voortgegaan om te bepaal of die *κοινωνία*-dinamiek werklik so prominent gefigureer het in spesifiek Paulus se hantering van die Korinte problematiek.

As gevolg van die prominente funksie van 1 Kor 1:1-9 in die totale Korinte brief, soos hierbo deeglik aangetoon is, is daar in hoofstuk 3 moeite gedoen om te beredeneer dat die *κοινωνία*-dinamiek reeds hiér al 'n definitiewe rol in die brief gespeel het. 'n Redenasielyn wat dan ook suksesvol voltooi is, deurdat sonder twyfel aangetoon is dat talle elemente van die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk nie alleen raakvlakke met die ter sake aanhef en dankseggingspassasie gehad het nie, maar voorts ook op grond van die besondere posisie van die *κοινωνία*-term in 1:9, by implikasie die weg gebaan het om spontaan, dog ook eksegeties-korrek, te aanvaar dat hierdie voorkoms van die *κοινωνία*-dinamiek beslis nog vorentoe in die Korinte brief 'n onmiskenbare rol sou speel.

Dit is dan veral ook in hoofstuk 3 waar die een faset van die gestelde hipotese bo alle twyfel bewys is, hoewel dit ook reeds baie duidelik met die nadere formulering van die *κοινωνία*-dinamiek in hoofstuk 2 deurgeskemer het. Dit is naamlik dat die *κοινωνία*-dinamiek baie beslis 'n spesifiek Christosentriese karakter het. So is dit dan byvoorbeeld deeglik beredeneer dat Christus nie alleen die “Ingang” tot die *κοινωνία*-ruimte is nie, maar dat alle optrede binne die *κοινωνία*-dinamiek ook Christus-gerig moet wees, met die vooruitsig dat hierdie *κοινωνία*-dinamiek, op grond van Christus se opstandingskrag, selfs tot na die dood sal preserveer! Dit is dan veral ook hier in hoofstuk 3, met die besondere *nexus*-posisie van 1:9 en die gepaardgaande direkte koppeling tussen *κοινωνία* en Christus, waar finaal aangetoon is dat Paulus eintlik met teksverwysings na spesifieke deelgenootskap met Christus as't ware vir ons 'n “sleutel” in die hand gee tot verdere ontsluiting van *κοινωνία*-elemente binne die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk. 'n Besluit wat later in hoofstuk 4 sou korreleer met antieke agtergrondsgebruike soos wat plaasgevind het tydens heidense offermaaltye.

Vervolgens is dit nie alleen in hoofstuk 2 nie, maar veral ook in hoofstuk 4 met betrekking tot talle elemente van die *κοινωνία*-dinamiek oortuigend aangetoon

dat die ander faset van die hipotese ook voorts as waar erken kan word, naamlik dat die *κοινωνία*-dinamiek inderdaad binne die antieke sosiale waardes en normes ingebed is. As prominente voorbeelde hiervan is daar veral verwys na die sosio-historiese elemente vanuit die antieke familie-opset; die beginsels van kliënt-bemiddelaar-weldoener en wederkerigheid; gebruike rondom antieke maaltye en dan veral ook die antieke funksionering van waardes soos “eer en skaamte” en “dank-optrede”.

Laastens is sekerlik die kern van die hipotese, naamlik dat Paulus vanuit die geformuleerde Christosentriese, *κοινωνία*-dinamiek geput het, ten einde bepaalde probleemkwessies in 1 Korintiërs vermanend en raadgewend aan te spreek, voldoende bewys. Dit is gedoen deur Paulus se hantering van die probleemkwessies in veral 1 Kor 8:1-11:1 en 1 Kor 5-6 deeglik te ondersoek. In die eerste plek is dan ook gevind dat eersgenoemde teksgedeelte sonder twyfel op deurlopende basis raakvlakke met die *κοινωνία*-dinamiek getoon het. In die tweede plek is net so oortuigend bevind dat, hoewel die *κοινωνία*-term glad nie in 1 Kor 5-6 voorkom nie, hierdie gedeelte net so vrugbaar en konstant met die *κοινωνία*-dinamiek raakvlakke getoon het! Resultate wat nie anders kan nie as om die onbetwisbare gevolgtrekking te maak dat Paulus baie beslis op prominente wyse vanuit veral die *κοινωνία*-dinamiek as basiese denkpatroon geput het toe hy oplossings moes voorsien op sekere probleemareas, soos dit in die Korinte gemeente aangetref is!

Op grond van die feitlik ononderbroke wyse waarop Paulus veral die *κοινωνία*-dinamiek dan as potensiële interpretatiewe raamwerk benut het in sy formulering van toepaslike oplossings tot die ter sake probleme in spesifiek 1 Kor 8:1-11:1, sowel as hoofstukke 5 en 6, lei dit inderdaad as't ware tot 'n oop einde vir die huidige ondersoek. Dit sou naamlik bykans kortsigtig wees om nie tog op hierdie stadium te vra of die volgende versigtige aanname nie dalk gemaak kan word nie:

gegewe dat daar op grond van ten minste 5 hoofstukke, waar die *κοινωνία*-term self eintlik uiters min figureer, aangetoon is dat Paulus tog wel pertinent van die *κοινωνία*-dinamiek gebruik gemaak het in sy hantering van sekere problematiek binne die Korinte gemeente, kan vervolgens aangeneem word dat hy na alle waarskynlikheid ook met betrekking tot ander probleemareas, soos elders aangespreek in die Korinte brief, van dieselfde interpretatiewe raamwerk gebruik gemaak het! Uiteraard bly hierdie bloot 'n “aanname” wat inderdaad aan die ondersoek 'n “oop einde” verleen, sonder dat daar ruimte is om ook dít ten volle te toets?!

Soos in die inleiding tot hierdie ondersoek gestel, hoop ek ten slotte dat die bevindinge van hierdie ondersoek en dan veral ook die opsomming van prominente elemente van die *κοινωνία*-dinamiek, soos vervat in die inlasblad en gebruik deur Paulus, ook aan huidige gelowiges in sleutelposisies 'n effektiewe interpretatiewe raamwerk sal voorsien as potensiële hulpmiddel tot hedendaagse probleme in gemeentes van onse Here Jesus Christus!

LYS VAN GERAADPLEEGDE WERKE

Achtemeier, P J 1996. *1 Peter: A Commentary on First Peter*. Minneapolis: Fortress. (Hermeneia)

Agnew, F H 1986. The Origin of the NT Apostle-Concept: A Review of Research. *JBL* 105, 75-96.

Alföldy, G 1985. *The Social History of Rome*. Totowa: Barnes & Noble.

Allison, D C 1982. The Pauline Epistles and the Synoptic Gospels: The Pattern of the Parallels. *NTS* 28, 1-32.

Anderson, R D 1996. Ancient Rhetorical Theory and Paul. PhD Thesis, Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland, Kampen.

Attridge, H W 1989. *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews*. Philadelphia: Fortress. (Hermeneia)

Aune, D E 1972. The Phenomenon of Early Christian 'Anti-Sacramentalism, in Aune, D E (ed), *Studies in New Testament and Early Christian Literature: Essays in Honor of Allen P Wikgren*, 194-214. Leiden: Brill. (NovTSup 33.)

Baarlink, H 1989. *Romeinen II: Een praktische Bijbelverklaring*. Kampen: J H Kok. (Tekst en Toelichting)

- Bachmann, D P 1910. *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*. 2.Aufl. Leipzig: Deichert. (KNT 7.)
- Bahr, G J 1966. Paul and Letter Writing in the First Century. *CBQ* 28, 476-477.
- Bailey, D S 1959. *The Man-Woman Relation in Christian Thought*. London: Longmans.
- Bailey, K E 1980. Paul's Theological Foundation for Human Sexuality: 1 Cor 6:9-20 in the Light of Rhetorical Criticism. *NEST.ThRev* 3, 27-41.
- Baird, W 1964. *The Corinthian Church: A Biblical Approach to Urban Culture*. New York: Abingdon.
- Bandstra, A 1971. Interpretation in 1 Cor 10:1-11. *CTJ* 6, 5-21.
- Banks, R [1980] 1994. *Paul's Idea of Community: The Early House Churches in their Historical Setting*. Reprint. Peabody: Hendrickson.
- Barnett, P 1997. *The Second Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans. (NIC)
- Barrett, C K 1965. Things Sacrificed to Idols. *NTS* 11, 138-153.
- 1970. *The Signs of an Apostle*. London: Epworth.
- 1971. *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. 2nd ed. London: A & C Black. (BNTC)

- 1994a. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles. Vol 1, Preliminary Introduction and Commentary on Acts I-XIV.* Edinburgh: T & T Clark. (ICC)
- 1994b. *Paul: An Introduction to his Thought.* London: Geoffrey Chapman. (Outstanding Christian Thinkers)
- Bartchy, S S [1973] 1985. *Mάλλον χρῆσαι: First-Century Slavery and the Interpretation of 1 Cor 7:21.* Missoula: Scholars Press. (SBL.DS 11.)
- Barton, S C 1992. Christian Community in the Light of 1 Corinthians, *Studies in Christian Ethics* 10, 1-15.
- Barton, S C & Horsley, G H R 1981. A Hellenistic Cult Group and the New Testament Churches. *JAC* 24, 7-41.
- Bauckham, R J 1983. *Jude, 2 Peter.* Waco: Word. (Word Biblical Commentary 50.)
- Becker, J & Luz, U 1998. *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser.* 18.Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (NTD 8/1.)
- Bell, R H 1994. *Provoked to Jealousy: The Origin and Power of the Jealousy Motif in Romans 9-11.* Tübingen: Mohr Siebeck. (WUNT 2/63.)
- 2002. Sacrifice and Christology in Paul. *JThS* 53 (1), 1-27.

- Belleville, L L 1996. "Imitate Me, Just as I Imitate Christ": Discipleship in the Corinthian Correspondence, in Longenecker, R N (ed), *Patterns of Discipleship in the New Testament*, 120-142. Grand Rapids: Eerdmans.
- Berger, K 1974. Apostelbrief und apostolische Rede. Zum Formular frühchristlichen Briefe. *ZNW* 65, 190-231.
- 1977. Almosen für Israel: Zum historischen Kontext der paulinischen Kollekte. *NTS* 23, 180-204.
- Best, E 1987. *Second Corinthians*. Atlanta: John Knox. (Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching)
- 1988. *Paul and his Converts: The Sprunt Lectures 1985*. Edinburgh: T & T Clark.
- 1998. *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*. Edinburgh: T & T Clark. (ICC)
- Betz, H-D 1973. 2 Cor. 6:14-7:1: An Anti-Pauline Fragment? *JBL* 92, 88-108.
- 1975. The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians. *NTS* 21, 353-379.
- 1979. *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*. Philadelphia: Fortress. (Hermeneia)
- 1985. *2 Corinthians 8 and 9: A Commentary on Two Administrative Letters of the Apostle Paul*. Philadelphia: Fortress. (Hermeneia)

- Binder, H 1990. *Der Brief des Paulus an Philemon*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt. (ThHK 11/2.)
- Bittlinger, A 1967. *Gifts and Graces: A Commentary on 1 Corinthians 12-14*. London: Hodder & Stoughton.
- Black, D 1976. *The Behaviour of Law*. New York: Academic Press.
- Blomberg, C L 1994. *1 Corinthians*. Grand Rapids: Zondervan.
- Bockmuehl, M 1997. *A Commentary on the Epistle to the Philippians*. London: A & C Black. (BNTC)
- Boers, H 1976. The Form-Critical Study of Paul's Letters. *NTS* 22, 140-158.
- Boissevain, J 1974. *Friends of Friends: Networks, Manipulators and Coalitions*. Oxford: Basil Blackwell. (Pavilion Series)
- Bonner, S F 1977. *Education in Ancient Rome: From the Elder Cato to the Younger Pliny*. Berkeley: University of California Press.
- Booth, A 1991. The Age for Reclining and its Attendant Perils, in Slater, W J (ed), *Dining in a Classical Context*, 105-120. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Borgen, P 1995. 'Yes, No, How Far?': The Participation of Jews and Christians in Pagan Cults, in Engberg-Pedersen, T (ed), *Paul in his Hellenistic Context*, 30-59. Minneapolis: Augsburg.

- Botha, S P 1988. Diskoersanalise van 1 Korintiërs. *ThViat* 16, 54-68.
- Bouma, C 1942. *De Brieven van den Apostel Paulus aan Timotheus en Titus*. Amsterdam: Bottenburg. (Kommentaar op het Nieuwe Testament 11.)
- Bradley, K R 1991a. *Discovering the Roman Family: Studies in Roman Social History*. Oxford: Oxford University Press.
- 1991b. Remarriage and the Structure of the Upper-Class Roman Family, in Rawson, B (ed), *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, 79-98. Oxford: Clarendon Press.
- 1998. The Roman Family at Dinner, in Nielsen, I & Nielsen, H S (eds), *Meals in a Social Context: Aspects of the Communal Meal in the Hellenistic and Roman World*, 36-55. Aarhus: Aarhus University Press.
- Bradshaw, P F 1992. *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*. London: SPCK.
- Breytenbach, C 1989. *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. (WUNT 60.)
- 1993. Versöhnung, Stellvertretung und Sühne: Semantische und traditions-geschichtliche Bemerkungen am Beispiel der paulinischen Briefe. *NTS* 39, 59-79.
- Breytenbach, H S 1992. Lojaliteit in die Nederduitse Gereformeerde Kerk. *ATH* 12 (2), 1-17.

- Broer, I 1989. “Darum: Wer da meint zu stehen, der sehe zu, dass er nicht falle.”: 1 Kor 2,12f im Kontext von 1 Kor 10,1-13, in Merklein, H (ed), *Neues Testament und Ethik: Für Rudolf Schnackenburg*, 299-325. Freiburg: Herder.
- Bronner, O 1951. Corinth: Centre of St. Paul’s Missionary Work in Greece. *BA* 14, 78-96.
- 1962a. The Apostle Paul and the Isthmian Games. *BA* 25, 2-31.
- 1962b. The Isthmian Victory Crown. *AJA* 66, 169-187.
- 1971. Paul and the Pagan Cults at Isthmia. *HTR* 64, 169-187.
- 1976. The Isthmian Sanctuary of Poseidon, in Jantzen, U (ed), *Neue Forschungen in Griechischen Heiligtümern*, 39-62. Tübingen: Verlag Ernst Wasmuth.
- Brown, A R 1995. *The Cross and Human Transformation: Paul’s Apocalyptic Word in 1 Corinthians*. Minneapolis: Fortress.
- Brown, R E 1983. *The Epistles of John*. London: Geoffrey Chapman. (AnCB 30.)
- Brox, N 1989. *Die Pastoralbriefe: 1 Timotheus, 2 Timotheus, Titus*. Regensburg: Pustet. (RNT)
- Bruce, F F 1971. *1 and 2 Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans. (NCBC)
- 1974. *Paul and Jesus*. Grand Rapids: Baker Book House.

- 1982. *The Epistle of Paul to the Galatians: A Commentary on the Greek Text*. Exeter: Paternoster. (NIGTC)
- 1983. *Philippians*. Basingstoke: Pickering & Inglis. (A Good News Bible Commentary)
- [1988] 1989. *The Book of Acts*. Reprint. Grand Rapids: Eerdmans. (NICNT)
- 1991. *The Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids: Eerdmans. (NICNT)
- Brunt, J C 1981. Love, Freedom and Moral Responsibility: The Contribution of 1 Cor 8-10 to an Understanding of Paul's Ethical Thinking, in Richards, K H (ed), *SBL 1991 Seminar Papers*, 19-33. Chico: Scholars Press.
- 1985. Rejected, Ignored, or Misunderstood? The Fate of Paul's Approach to the Problem of Food Offered to Idols in Early Christianity. *NTS* 31, 113-124.
- Bünker, M 1984. *Briefformular und rhetorische Disposition im 1.Korintherbrief*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (GTA 28.)
- Burden, J J 1982. Bybelse Perspektiewe en Riglyne oor Gemeente en Gemeenskap. *ThViat* 10 (2), 8-15.
- Burkert, W 1985. *Greek Religion*. Cambridge: Harvard University Press.
- Burkill, T A 1971. Two into One: The Notion of Carnal Union in Mk 10:18; 1 Cor 6:16; Eph 5:31. *ZNW* 62, 115-120.

- Burton, E de Witt 1980. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*. Edinburgh: T & T Clark. (ICC)
- Byrne, B 1983. Sinning against One's Own Body: Paul's Understanding of the Sexual Relationship in 1 Cor. 6:18. *CBQ* 45, 608-616.
- 1986. Eschatologies of Resurrection and Destruction: The Ethical Significance of Paul's Dispute with the Corinthians. *DR* 104, 288-296.
- 1996. *Romans*. Collegeville: Liturgical Press. (Sacra Pagina Series 6.)
- Byrskog, S 1996. Co-Senders, Co-Authors and Paul's Use of the First Person Plural. *ZNW* 87, 230-250.
- Campbell, B 1993. Flesh and Spirit in 1 Cor 5:5: An Exercise in Rhetorical Criticism of the NT. *JETS* 36, 331-342.
- Campbell, J Y 1932. KOINONIA and its Cognates in the New Testament. *JBL* 51, 352-380.
- Carey, C 1994. Rhetorical Means of Persuasion, in Worthington, I (ed), *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, 26-45. London: Routledge.
- Carter, T L 1997. 'Big Men' in Corinth. *JSNT* 66, 45-71.
- 2002. *Paul and the Power of Sin: Redefining 'Beyond the Pale'*. Cambridge: Cambridge University Press.

Castelli, E A 1991. *Imitating Paul: A Discourse of Power*. Louisville: John Knox.
(Literary Currents in Biblical Interpretation)

Cerfaux, L 1959a. *Christ in the Theology of St. Paul*. New York: Herder &
Herder.

--- 1959b. *The Church in the Theology of St. Paul*. New York: Herder & Herder.

Chadwick, H 1954. 'All Things to All Men' (1 Cor 9:22). *NTS* 1, 261-275.

Cheung, A T. 1999. *Idol Food in Corinth: Jewish Background and Pauline
Legacy*. Sheffield: Sheffield Academic Press. (JSNT.S 176.)

Childs, B S 1974. *Exodus: A Commentary*. London: SCM Press. (OTL)

Chow, J K M 1992. *Patronage and Power: A Study of Social Networks in Corinth*.
Sheffield: Sheffield Academic Press. (JSNT.S 75.)

Christ, K 1984. *The Romans: An Introduction to their History and Civilisation*, tr
by C Holme. London: Chatto & Windus.

Clarke, A D 1993. *Secular and Christian Leadership at Corinth: A Socio-
Historical and Exegetical Study of 1 Corinthians 1-6*. Leiden: Brill. (AGJU 18.)

--- 2000. *Serve the Community of the Church: Christians as Leaders and Ministers*.
Grand Rapids: Eerdmans. (First-Century Christians in the Graeco-Roman
World)

- Classen, C J 1993. St Paul's Epistles and Ancient Greek and Roman Rhetoric, in Porter, S E & Olbricht, T H (eds), *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, 288-289. Sheffield: JSOT Press. (JSNT.S 90.)
- Cohen, D 1994. Classical Rhetoric and Modern Theories of Discourse, in Worthington, I (ed), *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, 69-82. London: Routledge.
- Cole, T 1991. *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. (Ancient Society and History)
- Collier, G D 1994. 'That we might not Crave Evil': The Structure and Argument of 1 Corinthians 10.1-13. *JSNT* 55, 55-75.
- Collins, A Y 1980. The Function of 'Excommunication' in Paul. *HTR* 73, 251-263.
- Collins, R F 1999. *First Corinthians*. Collegeville: Liturgical Press. (Sacra Pagina Series 7.)
- Combes, I A H 1998. *The Metaphor of Slavery in the Writings of the Early Church*. Sheffield: Sheffield Academic Press. (JSNT.S 156.)
- Combrink, V 1987. Die Gemeenskap van die Heiliges: Bybelse Beginsels, Praktiese Struikelblokke en Konkrete Patrone. *IRS* 230, 1-18.
- Conzelmann, H 1965. σ ν χάρις, χαρίζομαι, χαριτώω, ἀχάριστος. *TDNT* 9. 2nd ed.

--- 1967. s v 'Corinth und die Mädchen der Aphrodite: Zur Religionsgeschichte der Stadt Korinth. *NAWG* 8.

--- 1975. *1 Corinthians: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. Philadelphia: Fortress. (Hermeneia)

--- 1987. *Acts of the Apostles: A Commentary on the Acts of the Apostles*. Philadelphia: Fortress. (Hermeneia)

Cope, E M 1867. *An Introduction to Aristotle's Rhetoric*. London: MacMillan.

--- 1877. *The Rhetoric of Aristotle with a Commentary*, 3 vols, ed by J E Sandys. Cambridge: Cambridge University Press.

Corbier, M 1989. s v 'The Ambiguous Status of Meat in Ancient Rome'. *Food and Foodways* 3.

Countryman, L W 1988. *Dirt, Greed and Sex: Sexual Ethics in the New Testament and their Implications for Today*. Philadelphia: Fortress.

Crafton, J A 1991. *The Agency of the Apostle: A Dramatic Analysis of Paul's Responses to Conflict in 2 Corinthians*. Sheffield: JSOT Press. (JSNT.S 51.)

Cranfield, C E B [1979] 1989. *The Epistle to the Romans. Vol 2, Commentary on Romans IX-XVI and Essays*. Reprint. Edinburgh: T & T Clark. (ICC)

Crook, J A 1967. *Law and Life of Rome*. London: Thames & Hudson.

- Cullmann, O 1951. *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*. London: SCM.
- [1957] 1975. *Die Christologie des Neuen Testaments*. 5.Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.
- 1967. *Salvation in History*. London: SCM. (NTLi)
- Dahl, M E 1962. *The Resurrection of the Body: A Study of 1 Corinthians 15*. London: SCM. (SBT 36.)
- Dalby, A 1996. *Siren Feasts: A History of Food and Gastronomy in Greece*. London: Routledge.
- Danker, F W 1982. *Benefactor: Epigraphic Study of a Graeco-Roman and New Testament Semantic Field*. St. Louis: Clayton.
- 1989. *II Corinthians*. Minneapolis: Augsburg. (ACNT)
- D'Arms, J H 1991. Slaves at Roman Convivia, in Slater, W J (ed), *Dining in a Classical Context*, 171-184. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Dautzenberg, G 1989. Φεύγετε τὴν πορνείαν (1 Kor 6,18): Eine Fallstudie zur paulinischen Sexualethik in ihrem Verhältnis zur Sexualethik des Frühjudentums, in Merklein, H (ed), *Neues Testament und Ethik: Für Rudolf Schnackenburg*, 271-298. Freiburg: Herder.
- Davids, P H 1990. *The First Epistle of Peter*. Grand Rapids: Michigan. (NIC)

- Davies, R 1971. s v 'The Roman Military Diet'. *Brittannia* 2.
- Dawes, G W 1996. The Danger of Idolatry: First Corinthians 8:7-13. *CBQ* 58, 82-98.
- De Boer, M C 1994. The Composition of 1 Corinthians. *NTS* 40, 229-245.
- De Boer, W P 1962. *The Imitation of Paul: An Exegetical Study*. Kampen: Kok.
- De Boor, W 1968. *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*. Wuppertal: Brockhaus. (WStB)
- 1981. *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*. 5.Aufl. Wuppertal: Brockhaus. (WstB)
- Delobel, J 1996. Coherence and Relevance of 1 Cor 8-10, in Bieringer, R (ed), *The Corinthian Correspondence*, 177-190. Leuven: Leuven University Press.
- Deming, W 1996. The Unity of 1 Corinthians 5-6. *JBL* 115 (2), 289-312.
- Denaux, A 1996. Theology and Christology in 1 Cor 8,4-6: A Contextual-Redactional Reading, in Bieringer, R (ed), *The Corinthian Correspondence*, 593-606. Leuven: Leuven University Press.
- Derrett, J D M 1978. 2 Cor 6:14ff. A Midrash on Dt. 22,10. *Bib* 59 (2), 231-250.
- 1991. Judgement and 1 Corinthians 6. *NTS* 37, 22-36.
- 1997. Right and Wrong Sticking (1 Cor 6:18). *EstB* 55, 89-106.

- De Romilly, J 1975. *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*. Cambridge: Harvard University Press. (CNJL)
- De Silva, D A 1995. *Despising Shame: Honor Discourse and Community Maintenance in the Epistle to the Hebrews*. Atlanta: Scholars Press. (SBL.DS 152.)
- 2000. *Honor, Patronage, Kinship & Purity: Unlocking New Testament Culture*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- De Vaux, R [1961] 1974. *Ancient Israel: Its Life and Institutions*. London: Fletcher & Son.
- De Vos, C S 1998. Stepmothers, Concubines and the Case of ΠΟΡΝΕΙΑ in 1 Corinthians 5. *NTS* 44, 104-114.
- De Waele, F J 1930. The Roman Market North of the Temple at Corinth. *AJA* 34, 432-454.
- 1933. The Sanctuary of Asklepios and Hygieia at Corinth. *AJA* 37, 417-451.
- Dixon, S 1992. *The Roman Family*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. (Ancient Society and History)
- Dodd, C H 1953a. ἔννομος Χριστοῦ, in Sevenster, J & Van Unnik, W C (eds), *Studia Paulina in Honorem Johannis de Zwaan*, 96-110. Haarlem: Bohn.
- 1953b. *New Testament Studies*. Manchester: Manchester University Press.

Doty, W G 1969. The Classification of Epistolary Literature. *CBQ* 31, 183-199

--- 1973. *Letters in Primitive Christianity*. Philadelphia: Fortress.

Downing, F G 1984. Reflecting the First Century: 1 Corinthians 13:12. *ET* 95, 176-177.

Duggan, M W 1980. The Spirit and the Body in First Corinthians. *BiTod* 18, 388-393.

Dunbabin, K M D 1998. Ut Graeco More Biberetur: Greeks and Romans on the Dining Couch, in Nielsen, I & Nielsen, H S (eds), *Meals in a Social Context: Aspects of the Communal Meal in the Hellenistic and Roman World*, 81-101. Aarhus: Aarhus University Press.

Dungan, D L 1971. *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul: The Use of the Synoptic Tradition in the Regulation of Early Church Life*. Oxford: Blackwell.

Dunn, J D G 1975. *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*. London: SCM. (NTLi)

--- 1977. *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*. London: SCM.

--- 1980. *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*. London: SCM.

- 1993. *The Epistle to the Galatians*. Peabody: Hendrickson. (BNTC)
- 1994. Jesus Tradition in Paul, in Chilton, B & Evans, C A (eds), *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, 155-178. Leiden: Brill.
- 1995. *1 Corinthians*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- 1996. *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: Eerdmans. (NIGTC)
- 1998. *The Theology of Paul the Apostle*. Edinburgh: T & T Clark.
- Du Rand, J A 1985. Die dinamiek van Christenskap – koinōnía. *Fax Theologica* 5 (1), 55-76.
- Du Toit, A B 1988. Oriënterende Opmerkings oor die Pauliniese Briefliteratuur, in Du Toit, A B (red), *Handleiding by die Nuwe Testament. Band V, Die Pauliniese Briewe: Inleiding en Teologie*, 1-22. Pretoria: NGB.
- Eckstein, H-J 1983. *Der Begriff Syneidēsis bei Paulus*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Edwards, C 1993. *The Politics of Immorality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Edwards, T C 1885. *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. 2nd ed. London: Hodder & Stoughton.
- Eichler, J 1972. σ υ ἔχ ω. *TBLNT*. 3.Aufl.

--- 1975. s v ἔχω. *NIDNT* 1.

Eisenstadt, S N & Roniger, L 1984. *Patrons, Clients and Friends: Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ellingworth, P 1993. *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: Eerdmans. (NIGTC)

Elliott, J H 1991. Temple versus Household in Luke-Acts: A Contrast in Social Institutions, in Neyrey, J H (ed), *The Social-World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, 211-240. Peabody: Hendrickson.

--- 1996. Patronage and Clientage, in Rohrbaugh, R L (ed), *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, 144-158. Peabody: Hendrickson.

--- 2000. *1 Peter: A new Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday. (AncB 37b.)

Ellis, E E 1971. Paul & his Co-workers. *NTS* 17, 445-452.

--- 1986. Traditions in 1 Corinthians. *NTS* 32, 481-502.

Engberg-Pedersen, T 1995. *Paul in his Hellenistic Context*. Minneapolis: Fortress.

Engels, D W 1990. *Roman Corinth: An Alternative Model for the Classical City*. Chicago: University of Chicago Press.

- Epstein, D F 1989. *Personal Enmity in Roman Politics 218-43BC*. London: Routledge.
- Eriksson, A 1998. *Traditions as Rhetorical Proof: Pauline Argumentation in 1 Corinthians*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International. (CB.NT 29.)
- 1999. Special Topics in 1 Corinthians 8-10. *JSNT.S* 180, 272-301.
- Esler, P F 1997. Family Imagery and Christian Identity in Gal 5:13 to 6:10, in Moxnes, H (ed), *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*, 121-149. London: Routledge.
- Exler, F X J [1923] 1976. *The Form of the Ancient Greek Letter of the Epistolary Papyri (3rd century BC - 3rd century AD): A Study in Greek Epistolography*. Chicago: Ares.
- Fascher, E 1988. *Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Erster Teil: Einführung und Auslegung der Kapitel 1-7*, 2 Bände. 4.Aufl. Berlin: Evangelischer Verlag. (ThHK 7/1.)
- Fee, G D 1977. 2 Cor. 6:14-7:1 and Food Offered to Idols. *NTS* 23, 140-161.
- 1980. Εἰδωλόθυτα Once Again: An Interpretation of 1 Corinthians 8-10. *Bib* 61, 172-197.
- 1987. *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans. (NIC)
- 1995. *Paul's Letter to the Philippians*. Grand Rapids: Eerdmans. (NIC)

- Fiore, B 1986. *The Function of Personal Example in the Socratic and Pastoral Epistles*. Rome: Biblical Institute. (AnBib 105.)
- Fiorenza, E S 1987. Rhetorical Situation and Historical Reconstruction in 1 Corinthians. *NTS* 33, 386-403.
- 1988. s v '1 Corinthians'. *HBD* 1.
- Fisk, B N 1989. Eating Meat Offered to Idols: Corinthian Behaviour and Pauline Response in 1 Corinthians 8-10 (A Response to Gordon Fee). *Trinity Journal* 10, 49-70.
- Fitzmyer, J A 1961. Qumrân and the Interpolated Paragraph in 2 Cor 6,14-7,1. *CBQ* 23, 271-280.
- 1993. *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday. (AncB 33.)
- Fjärstedt, B 1974. *Synoptic Traditions in 1 Corinthians. Themes and Clusters of Theme Words in 1 Corinthians 1-4 and 9*. Uppsala: Theologiska Institutionen.
- Floor, L 1998. *Filippenzen: Een Gevangene over het Navolgen van Christus*. Kampen: J H Kok. (CNT)
- Foerster, W 1964. s v εἰρήνη, εἰρηρεύω, εἰρηνικός, εἰρηνοποιός, εἰρηνοποιέω. *TDNT* 2.

- Fotopoulos, J 2003. *Food Offered to Idols in Roman Corinth: A Social-Rhetorical Reconsideration of 1 Corinthians 8:1-11:1*. Tübingen: Mohr Siebeck. (WUNT 2/151.)
- Foulkes, F 1989. *The Letter of Paul to the Ephesians: An Introduction and Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans. (TNTC)
- Fowl, S W 1990. *The Story of Christ in the Ethics of Paul*. Sheffield: JSOT. (JSNT.S 36.)
- Freese, J H 1926. *Aristotle: The "Art" of Rhetoric*, tr by J H Freese. London: Heinemann.
- Friedländer, L 1979. *Roman Life and Manners under the Early Empire*. New York: Arno.
- Frier, B 1980. *Landlords and Tenants in Imperial Rome*. Princeton: Princeton University Press.
- 1985. *The Rise of the Roman Jurists: Studies in Cicero's Pro Caecina*. Princeton: Princeton University Press.
- Fuller, J W 1983. Of Elders und Triads in 1 Timothy 5:19-25. *NTS* 29, 258-263.
- Fuller, R H 1986. First Corinthians 6:1-11: An Exegetical Paper. *ExAu* 2, 96-104.
- Funk, R W 1982. The Apostolic Presence: Paul, in Funk, R W (ed), *Parables and Presence: Forms of the New Testament Tradition*, 249-268. Philadelphia: Fortress.

- Furnish, V P 1984. *II Corinthians: Translated with Introduction, Notes, and Commentary*. New York: Doubleday. (AncB 32A.)
- 1988. Corinth in Paul's Time: What can Archaeology tell us? *BArR* 14, 14-27.
- 1989. The Jesus – Paul Debate: From Bauer to Bultmann, in Wedderburn, A J M, *Paul and Jesus: Collected Essays*, 17-50. Sheffield: JSOT. (JSNT.S 37.)
- 1993. *Jesus According to Paul*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gagarin, M 1994. Probability and Persuasion: Plato and Early Greek Rhetoric, in Worthington, I (ed), *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, 46-68. London: Routledge.
- Gale, H M 1964. *The Use of Analogy in the Letters of Paul*. Philadelphia: Westminster.
- Gardner, P D 1994. *The Gifts of God and the Authentication of the Christian: An Exegetical Study of 1 Corinthians 8-11:1*. Lanham: University Press of America.
- Garnsey, P 1970. *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press.
- 1997. Sons, Slaves – and Christians, in Rawson, B & Weaver, P (eds), *The Roman Family in Italy: Status, Sentiment, Space*, 101-121. Oxford: Clarendon Press.

Garnsey, P & Saller, R 1987. *The Roman Empire: Economy, Society and Culture*. Berkeley: University of California.

Garrison, R 1993. Paul's Use of the Athlete Metaphor in 1 Cor 9. *SR* 22, 209-217.

Gayer, R 1976. *Die Stellung des Sklaven in den paulinischen Gemeinden und bei Paulus. Zugleich ein sozialgeschichtlich vergleichender Beitrag zur Wertung des Sklaven in der Antike*. Bern: Lang.

George, A R 1953. *Communion with God in the New Testament*. London: Epworth.

Georgi, D 1992. *Remembering the Poor: The History of Paul's Collection for Jerusalem*. Nashville: Abingdon.

Giblin, C H 1975. Three Monotheistic Texts in Paul (1Cor 8:1-13; Gal 3; Rom 3). *CBQ* 37, 524-547.

Gilbertson, M T 1959. *The Way it was in Bible Times*. Minneapolis: Augsburg.

Gill, D W J 1991. *Greek Cult Tables*. New York: Garland.

--- 1992. The Meat-Market at Corinth (1 Corinthians 10:25). *TynB* 43 (2), 390-393.

--- 1993. In Search of the Social Élite in the Corinthian Church. *TynB* 44, 323-338.

Gnilka, J 1982. *Der Philemonbrief*. Freiburg: Herder. (HThK 10/4.)

- Golden, M 1990. *Children and Childhood in Classical Athens*. London: Johns Hopkins University Press.
- Godet, F 1886. *Commentary on St Paul's First Epistle to the Corinthians*, vol 1. Edinburgh: T & T Clark.
- Gooch, P D 1993. *Dangerous Food: 1 Corinthians 8-10 in its Context*. Waterloo: Wilfrid Laurier. (SCJud 5.)
- Gooch, P W 1987. 'Conscience' in 1 Corinthians 8 and 10. *NTS* 33, 244-254.
- Goppelt, L 1980. *Theologie des Neuen Testaments*. 3.Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Görg, M 2000. 'Gemeinschaft und Individuum: Altes Testament'. *RGG* 3. 4.Aufl.
- Goulder, M D 1994. 2 Cor. 6:14-7:1 as an Integral Part of 2 Corinthians. *NT* 36 (1), 47-57.
- 1999. Libertines? (1 Cor. 5-6). *NovT* 41, 334-348.
- Gowers, E 1993. *The Loaded Table: Representations of Food in Roman Literature*. Oxford: Clarendon Press.
- Grässer, E 1990. *An die Hebräer: 1. Teilband Hebr 1-6*. Braunschweig: Benziger Verlag. (EKK 27/1.)
- Grayston, K 1984. *The Johannine Epistles*. Grand Rapids: Eerdmans. (NCBC)

Greek-English Lexicon 1989. s v κοινωνέω, κοινωνία, κοινωνός.

A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature 2000. s v ανάγκη, ἀρέσκω, δόσις, ἔκβασις, καταλαμβάνω, κοιλία, κοινωνία, λήμψις, πένθεω, πένθος, πορνεία, σφραγίς, τύπτω, ὑπωπιάζω. 3rd ed.

Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains 1988. s v κοινωνέω, κοινωνία, κοινωνικός, κοινωνός, συγκοινωνέω, συγκοινωνός.

Grimaldi, W M A 1980-1988. *Aristotle, Rhetoric: A Commentary*, 2 vols. New York: Fordham University Press.

Groenewald, E P 1932. *KOINΩNIA* (Gemeenskap) by Paulus. DD proefskrif, Vrije Universiteit te Amsterdam.

--- 1977. *Die Pastorale Briewe*. Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.

Grosheide, F W 1957. *De eerste Brief aan de Kerk te Korinthe*. Hers uitg. Kampen: J H Kok. (CNT)

--- 1959. *De tweede Brief aan de Kerk te Korinthe*. Hers uitg. Kampen: J H Kok. (CNT)

Grossouw, W 1951. Over de Echtheid van 2 Cor. 6,14-7,1. *StC* 26, 203-206.

Grundman, W 1971. s v στέφανος, στεφανώω. *TDNT* 7.

--- 1986. *Der Brief des Judas und der zweite Brief des Petrus*. 3.Aufl. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt. (ThHK 15.)

- Grünzweig, F 1990. *Erster Timotheus-Brief*. Stuttgart: Hänssler. (Bibelkommentar 18.)
- Guijarro, S 1997. The Family in First-Century Galilee, in Moxnes, H (ed), *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*, 42-65. London: Routledge.
- Gundry, R H 1976. *Sōma in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press. (MSSNTS 29.)
- Gundry-Volf, J M 1990. *Paul and Perseverance*. Tübingen: Mohr Siebeck. (WUNT 2/37.)
- Guthrie, W K C 1981. *A History of Greek Philosophy: Aristotle*, vol 4. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hagner, D A 1980. Paul in Jewish Thought, in Hagner, D A & Harris, M J (eds), *Pauline Studies: Essays Presented to Professor F. F. Bruce on his 70th Birthday*, 143-165. Exeter: Paternoster.
- Hainz, J 1972. *Ekklesia: Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung*. Regensburg: Pustet. (BU 9.)
- 1981. $\sigma \nu \kappa \omicron \lambda \upsilon \acute{\omicron} \omega$, $\kappa \omicron \lambda \upsilon \omega \nu \acute{\epsilon} \omega$, $\kappa \omicron \lambda \upsilon \omega \nu \acute{\iota} \alpha$, $\kappa \omicron \lambda \upsilon \omega \nu \acute{\epsilon} \omega$, $\kappa \omicron \lambda \upsilon \omega \nu \acute{\omicron} \varsigma$. *EDNT* 2.
- 1982. *Koinonia: 'Kirche' als Gemeinschaft bei Paulus*. Regensburg: Pustet. (BU 16.)

- 1994. Κοινωνία bei Paulus, in Bornmann, L, Del Tredici, K & Standhartinger, A (Hrsg), *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World: Essays Honoring Dieter Georgi*, 375-389. Leiden: Brill. (NT.S 74.)
- Hamel, G 1989. *Poverty and Charity in Roman Palestine, First Three Centuries C. E.* Oxford: University of California Press.
- Hanson, K C 1996. Kinship, in Rohrbaugh, R L (ed), *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, 62-79. Peabody: Hendrickson.
- Harding, M 1989. Church and Gentile Cults at Corinth. *GTJ* 10, 203-223.
- Harris, G 1991. The Beginnings of Church Discipline: 1 Corinthians 5. *NTS* 37, 1-21.
- Harrisville, R A 1980. *Romans*. Minneapolis: Augsburg. (ACNT)
- 1987. *1 Corinthians*. Minneapolis: Augsburg. (ACNT)
- Harvey, A E 1982. ‘The Workman is Worthy of his Hire’: Fortunes of a Proverb in the Early Church. *NovT* 24, 209-221.
- Hauck, F 1965. σ υ κοιμός, κοινωνός, κοινωνέω, κοινωνία, συγκοινωνός, συγκοινωνέω, κοινωνικός, κοινόω. *TDNT* 3. 2nd ed.
- Havener, I 1979. A Curse for Salvation – 1 Corinthians 5:1-5, in Durken, D (ed), *Sin, Salvation, and the Spirit*, 340-341. Collegeville: Liturgical Press.

- Hawthorne, G F 1983. *Philippians*. Waco: Word. (Word Biblical Commentary 43.)
- Hays, R B 1997. *First Corinthians*. Louisville: John Knox. (Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching)
- Hegermann, H 1988. *Der Brief an die Hebräer*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt. (ThHK 16.)
- Heinrici, C F G. 1880. *Das erste Sendschreiben des Apostel Paulus an die Korinther*. Berlin: Hertz.
- Hendriks, H J 1990. Komplementerende koinonia-verbande. *NGTT* 31 (1), 99-108.
- Hendriksen, W 1979. *New Testament Commentary: Thessalonians, Timothy and Titus*. Grand Rapids: Baker Book House.
- Hengel, M 1991. *The Pre-Christian Paul*. Valley Forge: Trinity.
- Héring, J 1962. *The First Epistle of St. Paul to the Corinthians*. London: Epworth.
- Herman, G 1987. *Ritualised Friendship and the Greek City*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hermansen, G 1981. *Ostia: Aspects of Roman City Life*. Edmonton: University of Alberta Press.
- Herter, H 1960. s v 'Die Soziologie der Antiken Prostitution im Licht des heidnischen und christlichen Schriftums. *JAC* 3.

- Hills, J V 1991. A Genre for 1 John, in Pearson, B A (ed), *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester*, 367-380. Minneapolis: Fortress.
- Himmelweit, H 1964. s v 'Deviant Behaviour'. *A Dictionary of the Social Sciences*.
- Hock, R F 1980. Paul's Tentmaking and the Problem of His Social Class. *JBL* 97, 555-564.
- 1990. *The Social Contexts of Paul's Ministry: Tentmaking and Apostleship*. Philadelphia: Fortress.
- Hodge, C 1974. *A Commentary on 1 & 2 Corinthians*. London: Billing & Sons. (The Banner of Truth Trust)
- Hofius, O 1980. Erwägungen zur Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedankens. *ZThK* 77, 186-199.
- 1983. Sühne und Versöhnung. Zum paulinischen Verständnis des Kreuzestodes Jesu, in Maas, W (ed), *Versuche, das Leiden und Sterben Jesu zu verstehen*, 25-46. München: Schnell & Steiner.
- 1989. *Paulusstudien*. Tübingen: Mohr Siebeck. (WUNT 51.)
- 1997. 'Einer ist Gott – Einer ist der Herr': Erwägungen zur Struktur und Aussage des Bekenntnisses 1 Kor 8:6, in Evang, M, Merklein, H & Wolter, M (eds), *Eschatologie und Schöpfung*, 95-108. Berlin: Walter de Gruyter.

- Holmer, U & De Boor, W 1978. *Die Briefe des Petrus und der Brief des Judas*. 2.Aufl. Wuppertal: Brockhaus. (WStB)
- Holz, G 1992. *Die Pastoralbriefe*. 5.Aufl. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. (ThHK 13.)
- Hooker, M D 1990. *From Adam to Christ: Essays on Paul*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horrell, D 1997. 'The Lord Commanded...But I have not Used...': Exegetical and Hermeneutical Reflections on 1 Cor 9.14-15. *NTS* 43, 587-603.
- Horsley, R A 1976. Pneumatikos vs. Psychikos: Distinctions of Spiritual Status among the Corinthians. *HTR* 69, 269-288.
- 1978a. Consciousness and Freedom among the Corinthians: 1 Corinthians 8-10. *CBQ* 40, 574-589.
- 1978b. The Background of the Confessional Formula in 1 Kor 8:6. *ZNW* 69, 130-135.
- 1981. Gnosis in Corinth: 1 Corinthians 8:1-6. *NTS* 27, 32-51.
- 1998. *1 Corinthians*. Nashville: Abingdon. (ANTC)
- Houwelingen, P H R 1993. *2 Petrus en Judas: Testament in Tweevoud*. Kampen: J H Kok. (CNT(K))

- 1997. *1 Petrus: Rondzendbrief uit Babylon*. Kampen: J H Kok. (CNT.K)
- Howard, J K 1969. 'Christ our Passover': A Study of the Passover-Exodus Theme in 1 Corinthians. *EvQ* 41, 97-108.
- Hübner, H 1984. Der Galaterbrief und das Verhältnis von antiker Rhetorik und Epistolographie. *TLZ* 109, 241-250.
- Hudson, N A 1989. Food in Roman Satire, in Braund, S (ed), *Satire and Society in Ancient Rome*, 69-87. Exeter: Exeter University Press.
- Hultgren, A J & Aus, R 1984. *I-II Timothy, Titus, II Thessalonians*. Minneapolis: Augsburg. (ACNT)
- Hurd, J C [1965] 1983. *The Origin of 1 Corinthians*. Macon: Mercer University Press.
- Hurtado, L W 1984. Jesus as Lordly Example in Philippians 2.5-11, in Hurd, J C & Richardson, P (eds), *From Jesus to Paul: Studies in Honour of Francis Wright Beare*, 113-126. Ontario: Wilfred Laurier.
- 1988. *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*. Philadelphia: Fortress.
- Isaacs, M E 1997. Hebrews 13.9-16 Revisited. *NTS* 43, 268-284.
- Isenberg, M 1975. The Sale of Sacrificial Meat. *CP* 70, 271-273.

- Jervell, J 1998. *Die Apostelgeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (KEK 3.)
- Jewett, R 1969. The Form and Function of the Homiletic Benediction. *AthR* 51, 18-34.
- 1971. *Paul's Anthropological Terms: A Study of their Use in Conflict Settings*. Leiden: Brill. (AGJU 10.)
- 1978. The Redaction of 1 Cor and the Trajectory of the Pauline School. *JAAR.TS* 46, 398-444.
- Johnson, L T 1992. *The Acts of the Apostles*. Collegeville: Liturgical Press. (Sacra Pagina Series 5.)
- Johnson, W H 1975. s v 'Fellowship'. *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible* 2.
- Jones, C P 1991. Dinner Theater, in Slater, W J (ed), *Dining in a Classical Context*, 185-198. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Jones, P R 1985. 1 Corinthians 15:8: Paul the Last Apostle. *TynB* 36, 3-34.
- Joubert, S 1988. Die Tekstuele Strategie wat Paulus in 1 Korintiërs 16:1-4 ter Organisering van die Kollekte vir die Gemeente in Jerusalem volg. *NGTT* 29 (2), 120-128.
- 1995a. Managing the Household: Paul as *paterfamilias* of the Christian Household Group in Corinth, in Esler, P F (ed), *Modelling Early Christianity*:

- Social-Scientific Studies of the New Testament in its Context*, 213-223. London: Routledge.
- 1995b. Persuasion in the Letter of Jude. *JSNT* 58, 75-87.
- 1999a. “Homo Reciprocus:” Seneka, Paulus en Weldoenerskap. *HTS* 55 (4), 1022-1038.
- 1999b. Religious Reciprocity in 2 Corinthians 9:6-15: Generosity and Gratitude as Legitimate Responses to the χάρις τοῦ θεοῦ. *Neotest* 33 (1), 79-90.
- 2000. *Paul as Benefactor: Reciprocity, Strategy and Theological Reflection in Paul’s Collection*. Tübingen: Mohr Siebeck. (WUNT 2/124.)
- Jourdan, G V 1947. KOINΩNIA in 1 Corinthians 10:16. *JBL* 67, 11-24.
- Kadletz, E 1983. *Animal Sacrifice in Greek and Roman Religion*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Karlsson, G 1956. Formelhaftes in Paulusbriefen? *Er* 54, 138-141.
- Käsemann, E 1942. Die Legitimität des Apostels. *ZNW* 41, 33-71.
- 1964. *Essays on New Testament Themes*. London: SCM.
- 1969. *New Testament Questions of Today*, tr by W J Montague. London: SCM.
- Kaster, R A 1997. The Shame of the Romans. *TAPA* 127, 1-19.

- Keck, L E 1965. The Poor among the Saints in the New Testament. *ZNW* 56, 100-129.
- 1966. The Poor among the Saints in Jewish Christianity and Qumran, *ZNW* 57, 54-78.
- Kehrer, G 1990. s v 'Gemeinschaft'. *HRWG* 2.
- Kemphorne, R 1968. Incest and the Body of Christ: A Study of 1 Cor. 6:12-20. *NTS* 14, 568-574.
- Kennedy, G A 1972. *The Art of Rhetoric in the Roman World, 300 B.C. – A.D. 300*. Princeton: Princeton University Press.
- 1980. *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- 1984. *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press. (SR)
- 1991. *Aristotle, On Rhetoric*. New York: Oxford University Press.
- 1997a. Historical Survey of Rhetoric, in Porter, S E (ed), *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 B.C. – A.D. 400*, 3-42. Leiden: Brill.
- 1997b. The Genres of Rhetoric, in Porter, S E (ed), *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 B.C. – A.D. 400*, 43-50. Leiden: Brill.

- Kern, P H 1998. *Rhetoric and Galatians: Assessing an Approach to Paul's Epistle*. Cambridge: Cambridge University Press. (MSSNTS 101.)
- Kilian, J [1985] 1989. *Form and Style in Theological Texts: A Guide for the Use of the Harvard Reference System*. 2nd ed. Koedoespoort: Sigma Press.
- Kinman, B R 1997. Appoint the Despised or Judges? (1 Cor 6:4). *TynBul* 48, 345-354.
- Kinneavy, J L 1987. *Greek Rhetorical Origins of Christian Faith: An Inquiry*. New York: Oxford University Press.
- Kirk, J A 1974. Apostleship since Rengstorf: Towards a Synthesis. *NTS* 21, 249-264.
- Kistemaker, S J 1993. *1 Corinthians*. Grand Rapids: Baker.
- Kitzberger, I 1986. *Bau der Gemeinde: Das paulinische Wortfeld oikodomē*. Würzburg: Echter Verlag.
- Klauck, H-J 1982. *Herrenmahl und hellenistischer Kult: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief*. Münster: Aschendorff. (NTAbh 15.)
- 1984. *1. Korintherbrief*. Würzburg: Echter Verlag. (NEB 7.)
- 1986. *2. Korintherbrief*. Würzburg: Echter Verlag. (NEB 8.)
- 1991. *Der erste Johannesbrief*. Zürich: Benziger Verlag. (EKK 23/1.)

- 1992. *Der zweite und dritte Johannesbrief*. Zürich: Benziger Verlag. (EKK 23/2.)
- 1998. *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament: Ein Lehr- und Arbeitsbuch*. Paderborn: Schöningh. (UTB 2022.)
- Knight, G W 1992. *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: Eerdmans. (NIGTC)
- Knox, R A 1950. *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion with Special Reference to xvii and xviii Centuries*. Oxford: Oxford University Press.
- Koch, E W 1963. A Cameo of Koinonia. The Letter to Philemon. *Int* 17, 183-187.
- Kramer, W 1963. *Christos Kyrios Gottessohn: Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden*. Stuttgart: Zwingli. (AThANT 44.)
- Krentz, E, Koenig, J & Juel, D H 1985. *Galatians. Philippians, Philemon. I Thessalonians*. Minneapolis: Augsburg. (ACNT)
- Krimmer, H 1981. *Galaterbrief*. Stuttgart: Hänssler. (Bibelkommentar 13.)
- 1983. *Römerbrief*. Stuttgart: Hänssler. (Bibelkommentar 10.)
- 1985. *Erster Korintherbrief*. Stuttgart: Hänssler. (Bibelkommentar 11.)
- 1987. *Zweiter Korintherbrief*. Stuttgart: Hänssler. (Bibelkommentar 12.)

- 1989. *Johannesbriefe*. Stuttgart: Hänssler. (Bibelkommentar 21.)
- Krimmer, H & Holland, M 1994. *Erster und zweiter Petrus-Brief*. Stuttgart: Hänssler. (Bibelkommentar 20.)
- Kuhnke, U 1992. *Koinonia: Zur theologischen Rekonstruktion der Identität christlicher Gemeinde*. Düsseldorf: Patmos.
- Kümmel, W G 1943. *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus*. Zürich: Niehaus. (SBU 1.)
- 1957. *Promise and Fulfillment*. London: SCM.
- 1973. *Einleitung in das Neue Testament*. 17.Aufl. Heidelberg: Quelle & Meyer.
- Ladd, G E 1957. Eschatology and the Unity of New Testament Theology. *ExpTim* 68, 268-273.
- Lampe, G W H 1967. Church Discipline and the Interpretation of the Epistles to the Corinthians, in Farmer, W R, Moule, C F D & Niebuhr, R R (eds), *Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox*, 337-361. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lamprecht, J 1999. *Second Corinthians*. Collegeville: Liturgical Press. (Sacra Pagina Series 8.)

- Lanci, J R 1997. *A New Temple for Corinth: Rhetorical and Archaeological Approaches to Pauline Imagery*. New York: Peter Lang. (Studies in Biblical Literature 1.)
- Landé, C H 1977. Introduction: The Dyadic Basis of Clientelism, in Schmidt, S W et al (eds), *Friends, Followers and Factions: A Reader in Political Clientelism*, xiii-xxxvii. Berkeley: University of California Press.
- Lane, W L 1991a. *Hebrews 1-8*. Dallas: Word. (Word Biblical Commentary 47A.)
- 1991b. *Hebrews 9-13*. Dallas: Word. (Word Biblical Commentary 47B.)
- Lang, F 1994. *Die Briefe an die Korinther*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (NTD 7.)
- Lassen, E M 1992. Family as Metaphor: Family Images at the Time of the Old Testament and Early Judaism. *SJOT* 6(2), 247-262.
- Lausberg, H 1960. *Handbuch der literarischen Rhetorik: Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*. München: Max Hueber Verlag.
- Lee, G M 1967/8. 1 Corinthians 6.5. *ExpTim* 79, 310.
- Leech, G N 1966. Linguistics and the Figures of Rhetoric, in Fowler, R (ed), *Essays on Style and Language: Linguistic and Critical Approaches to Literary Style*, 135-156. London: Routledge & Kegan Paul.

- Lietzmann, H & Kümmel, W G 1949. *An die Korinther I*. 4.Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck. (HNT 9.)
- Lightfoot, J B 1890. *Saint Paul's Epistle to the Philippians*. 9th ed. London: Macmillan.
- Lincoln, A T 1990. *Ephesians*. Dallas: Word Books. (WBC 42.)
- Lindemann, A 2000. *Der erste Korintherbrief*. Tübingen: Mohr Siebeck. (HNT 9/1.)
- Lindijer, C H 1980. *Handelingen van de Apostelen*. Vol 1, *Van Jeruzalem naar Antiochië: Hoofdstuk 1-12*. Nijkerk: Callenbach. (De Prediking van het Nieuwe Testament)
- Lipscomb, D 1976. *A Commentary on the New Testament Epistles: First Corinthians*, vol 2. Nashville: Gospel Advocate Company.
- Litfin, D 1994. *St. Paul's Theology of Proclamation: 1 Corinthians 1-4 and Greco-Roman Rhetoric*. Cambridge: Cambridge University Press. (MSSNTS 79.)
- Lohmeyer, E 1927. Probleme paulinischer Theologie: Die brieflichen Grussüberschriften. ZNW 26, 158-173.
- 1964. *Die Briefe an die Philipper, Kolosser und an Philemon*. 13th ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (KEK 9.)
- Lohse, E 1971. *Colossians and Philemon: A Commentary on the Epistles to the Colossians and to Philemon*. Philadelphia: Fortress Press.

- 1996. *Paulus: Eine Biographie*. München: C H Beck.
- Long, T G 1997. *Hebrews*. Louisville: John Knox. (Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching)
- Longenecker, R N 1990. *Galatians*. Dallas: Word. (Word Biblical Commentary 41.)
- MacMullen, R 1981. *Paganism in the Roman Empire*. New Haven: Yale University Press.
- Malan, F S 1980. Paulus se Aanwysings in 1 Korintiërs 7 ten opsigte van die huwelik en die ongehude staat. DD proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- 1991. 'n Briefaanhef met 'n Boodskap: 1 Korintiërs 1:1-3. *NGTT* 32(3), 409-414.
- 1993. Die Funksie en Boodskap van die 'voorwoord' in 1 Korintiërs. *HTS* 49(3), 561-575.
- Malherbe, A J 1980. Μὴ γένοιτο in the Diatribe and Paul. *HTR* 73, 231-240.
- 1983. *Social Aspects of Early Christianity*. Philadelphia: Fortress.
- 1988. *Ancient Epistolary Theorists*. Atlanta: Scholars Press. (SBL.SPS 19.)

--- 1995. Determinism and Free Will in Paul: The Argument of 1 Corinthians 8 and 9, in Engberg-Pedersen, T (ed), *Paul in his Hellenistic Context*, 231-255. Minneapolis: Fortress.

Malina, B J 1972. Does *Porneia* mean Fornication? *NovT* 14, 10-17.

--- 1978. Limited Good and the Social World of Early Christianity. *BTB* 8, 162-176.

--- 1979. The Individual and the Community – Personality in the Social World of Early Christianity. *BTB* 9, 126-138.

--- 1981. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. Atlanta: John Knox Press.

--- 1986. *Christian Origins and Cultural Anthropology*. Atlanta: John Knox Press.

--- 1988. Patron and Client: The Analogy behind Synoptic Theology. *Forum*, 4(1), 2-32.

--- 1996. Understanding New Testament Persons, in Rohrbaugh, R L (ed), *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, 41-61. Peabody: Hendrickson.

Malina, B J, Joubert, S & Van der Watt, J G 1995. *Vensters wat die Woord laat oopgaan*. Halfway House: Orion.

--- 1996. *A Time Travel to the World of Jesus: A Modern Reflection of Ancient Judea*. Halfway House: Orion.

- Malina, B J & Neyrey, J H 1991a. First-Century Personality: Dyadic, Not Individualistic, in Neyrey, J H (ed), *The Social-World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, 67-96. Peabody: Hendrickson.
- 1991b. Honor and Shame in Luke-Acts: Pivotal Values of the Mediterranean World, in Neyrey, J H (ed), *The Social-World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, 25-66. Peabody: Hendrickson.
- 1996. *Portraits of Paul: An Archaeology of Ancient Personality*. Louisville: John Knox.
- Maly, K 1967. *Mündige Gemeinde*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- 1971. *Der erste Brief an die Korinther*. Düsseldorf: Patmos. (WB.KK)
- Marrou, H I 1956. *A History of Education in Antiquity*. New York: Sheed & Ward.
- Marshall, I H 1980. *The Acts of the Apostles: An Introduction and Commentary*. Leicester: Inter-Varsity. (Tyndale New Testament Commentaries)
- Marshall, P 1987. *Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians*. Tübingen: Mohr Siebeck (WUNT 2.)
- Marshall, I H. 1999. *A Critical Commentary on the Pastoral Epistles*. Edinburgh: T & T Clark. (ICC)
- Martin, D B 1990. *Slavery as Salvation: The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*. New Haven: Yale University Press.

- 1995. *The Corinthian Body*. New Haven: Yale University Press.
- Martin, J 1974. *Antike Rhetorik: Technik und Methode*. München: C H Beck.
- Martin, R A & Elliott, J H 1982. *James. I-II Peter/Jude*. Minneapolis: Augsburg.
(ACNT)
- Martin, R P 1983. *Carmen Christi: Philippians 2.5-11 in Recent Interpretation and
in the Setting of Early Christian Worship*. Grand Rapids: Eerdmans.
- 1986. *2 Corinthians*. Waco: Word. (Word Biblical Commentary 40.)
- Matter, H M 1965. *De Brief aan de Philippenzen en de Brief aan Philémon*.
Kampen: J H Kok. (CNT)
- Maurer, C 1971. *σ υ σύνοιδα, συνείδησις*. *TDNT* 7.
- McArthur, S D 1978. 'Spirit' in Pauline Usage: 1 Corinthians 5:5. *StB* 3, 251-252.
- McDermott, J M 1975a. The Biblical Doctrine of KOINΩNIA. *BZ* 19, 64-77.
- 1975b. The Biblical Doctrine of KOINΩNIA: Part II. *BZ* 19 (2), 219-233.
- McGowan, A 1995. 'First Regarding the Cup...': Papias and the Diversity of Early
Eucharistic Practice. *JThS* 46 (2), 551-555.
- McLean, B H 1992. The Absence of an Atoning Sacrifice in Paul's Soteriology.
NTS 38, 531-553.

- 1996. *The Cursed Christ*. Sheffield: Sheffield Academic Press. (JSNT.S 126.)
- McVann, M 1993. Family-Centeredness, in Pilch, J J & Malina, B J (eds), *Biblical Social Values and their Meaning: A Handbook*, 70-73. Peabody: Hendrickson.
- Meeks, W A 1979. "Since then you would need to go out of the World": Group Boundaries in Pauline Christianity, in Ryan, T J (ed), *Critical History and Biblical Faith: New Testament Perspectives*, 4-29. Villanova: Villanova University Press. (CTSSR)
- 1982. "And Rose up to Play": Midrash and Paraenesis in 1 Corinthians 10:1-22. *JSNT* 16, 64-78.
- 1983. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven: Yale University Press.
- 1986a. Saint Paul of the Cities, in Hawkins, P S (ed), *Civitas: Religious Interpretations of the City*, 15-23. Atlanta: Scholars Press. (StHu)
- 1986b. *The Moral World of the First Christians*. Philadelphia: Westminster.
- 1986c. Understanding Early Christian Ethics. *JBL* 105 (1), 3-11.
- 1993. *The Origins of Christian Morality: The First Two Centuries*. New Haven: Yale University Press.
- Meggitt, J J 1994. Meat Consumption and Social Conflict in Corinth. *JThS* 45 (1), 137-141.

- Merkel, H 1991. *Die Pastoralbriefe*. 13.Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (NTD 9/1.)
- Merklein, H 1992. *Der erste Brief an die Korinther: Kapitel 1-4*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. (ÖTBK 7/1.)
- 2000. *Der erste Brief an die Korinther*, 2 vols. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. (ÖTBK 7/2.)
- Meyer, H A W 1892. *Critical and Exegetical Handbook to the Epistles to the Corinthians*, vol 1. Edinburgh: T & T Clark. (CECNT)
- Michaels, J R 1988. *1 Peter*. Waco: Word. (Word Biblical Commentary 49.)
- Miller, J I 1980. A Fresh Look at 1 Corinthians 6:16f. *NTS* 27, 482-500.
- Miller, M S & Miller, J L 1973. s v 'Fellowship'. *HBD*. 8th ed.
- Minear, P S 1983. Christ and the Congregation: 1 Corinthians 5-6. *RExp* 80, 341-350.
- Mitchell, A C 1986. *1 Corinthians 6:1-11: Group Boundaries and the Courts of Corinth*. PhD Thesis, Yale University.
- 1993. Rich and Poor in the Courts of Corinth: Litigiousness and Status in 1 Corinthians 6.1-11. *NTS* 39, 562-586.
- Mitchell, M M 1989. Concerning *περὶ δέ* in 1 Corinthians. *NT* 31, 229-256.

- 1991. *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*. Tübingen: Mohr Siebeck. (HUTh 28.)
- Mitton, C L 1957. *The Gospel according to St. Mark*. London: Epworth.
- 1973. New Wine in Old Wine Skins: IV. Leaven. *ExpTim* 84, 339-343.
- Moffatt, J 1931. *Grace in the New Testament*. London: Hodder & Stoughton.
- 1938. *The First Epistle of Paul to the Corinthians*. London: Hodder & Stoughton. (MNTC)
- Moltmann, J 1974. *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*. London: SCM.
- 1990. *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions*. London: SCM.
- Moo, D J 1996. *The Epistle to the Romans*. Grand Rapids: Eerdmans. (NIC)
- Moore, J D 1995. *Wrestling with Rationality in Paul*. Cambridge: Cambridge University Press. (MSSNTS 82.)
- Morris, C L [1958] 1971. *The First Epistle of Paul to the Corinthians: An Introduction and Commentary*. Reprint. London: Tyndale. (TNTC)

Moule, C F D 1962. *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mounce, W D 2000. *Pastoral Epistles*. Nashville: Thomas Nelson. (Word Biblical Commentary 46.)

Moxnes, H 1988. Honor, Shame and the Outside World in Paul's Letter to the Romans, in Neusner, J et al (eds), *The Social World of Formative Christianity and Judaism*, 207-218. Philadelphia: Fortress.

--- 1996. Honor and Shame, in Rohrbaugh, R L (ed), *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, 19-40. Peabody: Hendrickson.

--- 1997. What is Family? Problems in Constructing Early Christian Families, in Moxnes, H (ed), *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*, 13-41. London: Routledge.

Müller, G L 2000. 'Gemeinschaft der Heiligen'. *RGG* 3. 4.Aufl.

Munck, J 1959. *Paul and the Salvation of Mankind*. London: SCM.

Murdoch, P 1987. *Philippenerbrief*. Stuttgart: Hänssler. (Bibelkommentar 15.)

Murphy-O'Connor, J 1977. 1 Corinthians 5:3-5. *RB* 84, 239-245.

--- 1978a. 1 Cor 8:6 – Cosmology or Soteriology? *RB* 85, 253-267.

--- 1978b. Corinthian Slogans in 1 Cor. 6:12-20. *CBQ* 40, 391-396.

- 1978c. Freedom or the Ghetto (1 Cor 8:1-13; 10:23-11:1). *RB* 85, 543-574.
- 1979. Food and Spiritual Gifts in 1 Cor 8:8. *CBQ* 41, 292-298.
- 1983. *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology*. Wilmington: Glazier. (GNS 6.)
- 1984. The Corinth that Paul saw. *BA* 47, 147-159.
- 1995. *Paul the Letter-Writer: His World, His Options, His Skills*. Collegeville: Liturgical Press.
- Nabers, N 1969. A Note on Corinth 8,2. *AJA* 73, 73-82.
- Nader, L 1965. The Anthropological Study of Law. *AmA* 67, 3-32.
- Neiryneck, F 1986. Paul and the Sayings of Jesus, in Vanhoye, A (ed), *L'Apôtre Paul: Personnalité, Style et Conception du Ministère*, 306-320. Leuven: Leuven University Press.
- Neudorfer, H-W 1986. *Die Apostelgeschichte des Lukas*. Stuttgart: Hänssler. (Bibelkommentar 8.)
- Neuenzeit, P 1961. s v 'Koinonia'. *LThK* 6.
- Neugebauer, F 1961. *In Christus. [en christoi]: Eine Untersuchung zum paulinischen Glaubensverständnis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Neusner, J 1973. *The Idea of Purity in Ancient Israel*. Leiden: Brill.

Newman, C C 1992. *Paul's Glory-Christology: Tradition and Rhetoric*. Leiden: Brill. (NovTSup 69.)

Newton, D 1998. *Deity and Diet: The Dilemma of Sacrificial Food at Corinth*. Sheffield: Sheffield Academic Press. (JSNT.S 169).

The New Westminster Dictionary of the Bible 1975. s v 'Fellowship'.

Neyrey, J H 1986. Body Language in 1 Corinthians: The Use of Anthropological Models for Understanding Paul and his Opponents. *Semeia* 35, 129-170.

--- 1988. Unclean, Common, Polluted, and Taboo: A Short Reading Guide. *Forum* 4 (4), 72-82.

--- 1991a. Ceremonies in Luke-Acts: The Case of Meals and Table Fellowship, in Neyrey, J H (ed), *The Social-World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, 361-388. Peabody: Hendrickson.

--- 1991b. The Symbolic Universe of Luke-Acts: "They Turn the World Upside Down", in Neyrey, J H (ed), *The Social-World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, 271-304. Peabody: Hendrickson.

--- 1993. Group Orientation, in Pilch, J J & Malina, B J (eds), *Biblical Social Values and their Meaning: A Handbook*, 88-91. Peabody: Hendrickson.

--- 1996a. Clean/Unclean, Pure/Polluted, and Holy/Profane: The Idea and the System of Purity, in Rohrbaugh, R L (ed), *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, 80-106. Peabody: Hendrickson.

- 1996b. Meals, Food, and Table Fellowship, in Rohrbaugh, R L (ed), *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, 159-182. Peabody: Hendrickson.
- Nock, A D 1938a. *Conversion: The Old and the Now in Religion from Alexander the Great to Augustino of Hippo*. Oxford: Oxford University Press.
- 1938b. *St Paul*. London: Thornton Butterworth.
- Oberlinner, L 1994. *Die Pastoralbriefe: Erste Folge Kommentar zum Ersten Timotheusbrief*. Freiburg: Herder. (HThK 11/2.)
- O'Brien, P T 1975. Thanksgiving and the Gospel in Paul. *NTS* 21, 144-155.
- 1982. *Colossians, Philemon*. Waco: Word. (Word Biblical Commentary 44.)
- 1991. *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: Eerdmans. (NIGTC)
- 1993. Letters, Letter Forms, in Hawthorne, G F & Martin, R P (eds), *Dictionary of Paul and his Letters*, 550-553. Leicester: InterVarsity Press.
- Oden, T C 1989. *First and Second Timothy and Titus*. Louisville: John Knox. (Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching)
- Ollrog, W-H 1979. *Paulus und seine Mitarbeiter. Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag (WMANT 50.)

- Oropeza, B J 1998. Laying to Rest the Midrash: Paul's Message on Meat Sacrificed to Idols in Light of the Deuteronomic Tradition. *Bib* 79, 57-68.
- 2000. *Paul and Apostasy: Eschatology, Perseverance, and Falling Away in the Corinthian Congregation*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Orr, W F & Walther, J A 1976. *1 Corinthians: A New Translation Introduction with a Study of the Life of Paul, Notes and Commentary*. New York: Doubleday. (AncB 32.)
- Osiek, C 1996. The Family in Early Christianity: "Family Values" Revisited. *CBQ* 58 (1), 1-24.
- Osiek, C & Balch, D L 1997. *Families in the New Testament World: Households and House Churches*. Louisville: John Knox.
- Oster, R E 1992. Use, Misuse and Neglect of Archaeological Evidence in Some Modern Works on 1 Corinthians (1 Cor 7,1; 8,10; 11,2-16; 12,14-26). *ZNW* 83, 52-73.
- Paige, T 1993. *The Spirit at Corinth*. PhD Thesis, University of Sheffield.
- Panikulam, G 1979. *Koinōnia in the New Testament. A Dynamic Expression of Christian Life*. Rome: Biblical Institute. (AnBib 85.)
- Pannenberg, W 1991. *Systematic Theology*, vol 1. Edinburgh: T & T Clark.
- 1994. *Systematic Theology*, vol 2. Grand Rapids: Eerdmans.

Parry, R 1926. *The First Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians*. 2nd ed.
Cambridge: Cambridge University Press. (CGTC)

Parsons, M 1988. Being Precedes Act: Indicative and Imperative in Paul's Writing.
EQ 88 (2), 99-127.

Perelman, C & Olbrechts-Tyteca, L 1969. *The New Rhetoric: A Treatise on
Argumentation*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

--- 1982. *The Realm of Rhetoric*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Pesch, R 1978. Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis. *QD* 80, 66-69.

--- 1983. *Römerbrief*. Würzburg: Echter Verlag. (NEB)

--- 1986. *Die Apostelgeschichte*. 1. Teilband, *Apg 1-12*. Zürich: Benziger Verlag.
(EKK 5/1).

Perkins, P 1983. Koinonia in 1 John 1:3-7. *CBQ* 45, 631-641.

Peterman, G W 1994. Romans 15.26: Make a Contribution or Establish
Fellowship? *NTS* 40, 457-463.

Pfizner, V C 1967. *Paul and the Agon Motif*. Leiden: Brill. (NT.S 16.)

--- 1982. Purified Community – Purified Sinner: Expulsion from the Community
according to Matt. 18:15-18 and 1 Cor. 5:1-5. *AusBR* 30, 34-55.

- Pickett, R 1997. *The Cross in Corinth: The Social Significance of the Death of Jesus*. Sheffield: Sheffield Academic Press. (JSNT.S 143.)
- Pierce, C A 1955. *Conscience in the New Testament*. London: SCM.
- Plank, K A 1987. *Paul and the Irony of Affliction*. Atlanta: Scholars Press. (SBL)
- Plevnik, S J 1993. Honor/Shame, in Pilch, J J & Malina, B J (eds), *Biblical Social Values and their Meaning: A Handbook*, 95-103. Peabody: Hendrickson.
- Pogoloff, S M 1992. *Logos and Sophia: The Rhetorical Situation of 1 Corinthians*. Atlanta: Scholars Press. (SBL.DS 134.)
- Pokorný, P 1992. *Der Brief des Paulus an die Epheser*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. (ThHK 10/2.)
- Pop, F J 1965. *De Eerste Brief van Paulus aan de Corinthiërs*. Nijkerk: G F Callenbach. (De Prediking van het Nieuwe Testament)
- [1953] 1980. *De Tweede Brief van Paulus aan de Corinthiërs*. Nijkerk: G F Callenbach. (De Prediking van het Nieuwe Testament)
- Porter, S E 1997. Paul of Tarsus and his Letters, in Porter, S E (ed), *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 300 B.C. – A.D. 400*, 533-585. Leiden: Brill.
- 1999a. Paul as Epistographer and Rhetorician? *JSNT.S* 180, 222-248.

- 1999b. *The Paul of Acts: Essays in Literary Criticism, Rhetoric, and Theology*. Tübingen: Mohr Siebeck. (WUNT 115.)
- Probst, H 1991. *Paulus und der Brief: Die Rhetorik des antiken Briefes als Form der paulinischen Korintherkorrespondenz (1 Kor 9-10)*. Tübingen: Mohr Siebeck. (WUNT 2/45.)
- Rawson, B 1987. The Roman Family, in Rawson, B (ed), *The Family in Ancient Rome: New Perspectives*, 1-57. New York: Cornell University Press.
- 1989. Children in the Roman Familia, in Rawson, B (ed), *The Family in Ancient Rome: New Perspectives*, 170-200. New York: Cornell University Press.
- Reed, J T 1997. The Epistle, in Porter, S E (ed), *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 B.C. – A.D. 400*, 171-194. Leiden: Brill.
- Reicke, B 1965. Body and Soul in the New Testament, *ST* 19, 202-203.
- Rensberger, D 1978. 2 Corinthians 6:14-7:1 – A Fresh Examination. *StBibT* 8, 25-49.
- Richards, E R 1992. *The Secretary in the Letters of Paul*. Tübingen: Mohr Siebeck. (WUNT 2/42.)
- Richardson, N 1994. *Paul's Language about God*. Sheffield: Sheffield Academic Press. (JSNT.S 99.)
- Richardson, P 1983. Judgement in Sexual Matters in 1 Corinthians 6:1-11. *NovT* 25, 37-58.

- Richter, H-F 1996. Anstössige Freiheit in Korinth: Zur Literarkritik der Korintherbriefe (1 Kor 8,1-13 und 11,2-16), in Bieringer, R (ed), *The Corinthian Correspondence*, 561-575. Leuven: Leuven University Press.
- Ringeling, H 1984. s v 'Gemeinschaft'. *TRE* 12.
- Roberts, J H 1986. The Eschatological Transitions to the Pauline Letter Body. *Neotest* 20, 29-35.
- 1991. *The Letter to the Ephesians*. Cape Town: Lux Verbi.
- 1992. *Die Brief aan Filemon*. Cape Town: Lux Verbi.
- Roberts, J W 1984. *City of Socrates: An Introduction to Classical Athens*. Boston: Routledge.
- Robertson, A & Plummer, A 1914. *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians*. 2nd ed. Edinburgh: T & T Clark. (ICC)
- Robinson, J A T 1952. *The Body: A Study in Pauline Theology*. London: SCM.
- Robinson, J M 1964. Die Hodajot-Formel in Gebet und Hymnus des Urchristentums, in Eltester, W & Kettler, F H (Hrsg), *Apophoreta: Festschrift Ernst Haenchen*, 194-235. Berlin: Töpelmann. (BZNW)
- Rohde, J 1989. *Der Brief des Paulus an die Galater*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt. (ThHK 9.)

- Rohrbaugh, R L 1991a. The City in the Second Testament. *BTB* 21, 67-75.
- 1991b. The Pre-Industrial City in Luke-Acts: Urban Social Relations, in Neyrey, J H (ed), *The Social-World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, 125-150. Peabody: Hendrickson.
- 1996. The Pre-Industrial City, in Rohrbaugh, R L (ed), *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, 107-125. Peabody: Hendrickson.
- Roller, O 1933. *Das Formular der paulinischen Briefe: Ein Beitrag zur Lehre vom antiken Briefe*. Stuttgart: Kohlhammer. (BWANT 58.)
- Roloff, J 1981. *Die Apostelgeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (NTD 5.)
- 1988. *Der erste Brief an Timotheus*. Zürich: Benziger Verlag. (EKK 15.)
- Rosner, B S 1991a. Moses Appointing Judges: An Antecedent to 1 Cor 6,1-6? *ZNW* 82, 275-278.
- 1991b. Temple and Holiness in 1 Corinthians 5:1. *TynB* 42 (1), 137-145.
- 1992. Οὐχὶ μᾶλλον ἐπειθήσατε: Corporate Responsibility in 1 Cor. 5. *NTS* 38, 470-473.
- 1996. The Origin and Meaning of 1 Corinthians 6,9-11 in Context. *BZ* 40, 250-253.

- 1998. Temple Prostitution in 1 Corinthians 6:12-20. *NovT* 40 (4), 336-351.
- Ruager, S 1987. *Hebräerbrief*. Stuttgart: Hänssler. (Bibelkommentar 22.)
- Ruef, J S 1971. *Paul's First Letter to Corinth*. Harmondsworth: Penguin Books. (PNTC)
- Russel, D A & Winterbottom, M 1972. *Ancient Literary Criticism: The Principal Texts in New Translations*. Oxford: Clarendon Press.
- Sabourin, L 1981. Koinonia in the New Testament. *RStSt* 1(4), 109-115.
- Sampley, J P 1971. *And the Two shall become One Flesh: A Study of Traditions in Eph. 5:21-33*. Cambridge: Cambridge University Press. (MSSNTS 16.)
- 1977. Societas Christi: Roman Law and Paul's Conception of the Christian Community, in Jervell, J & Meeks, W A (eds), *God's Christ and his People: Studies in Honour of Nils Alstrup Dahl*, 158-174. Oslo: Universitetsforlaget.
- 1980. *Pauline Partnership in Christ: Christian Community and Commitment in Light of Roman Law*. Philadelphia: Fortress.
- 1991. *Walking between the Times: Paul's Moral Reasoning*. Minneapolis: Fortress.
- 2001. *Paul in the Greco-Roman World*. Valley Forge: Trinity.
- Sand, A 1967. *Der Begriff 'Fleisch' in den paulinischen Hauptbriefen*. Regensburg: Pustet.

- Sanders, E P 1983. *Paul, the Law, and the Jewish People*. Philadelphia: Fortress.
- Sanders, E P & Davies, M 1989. *Studying the Synoptic Gospels*. London: SCM.
- Sanders, J T 1962. The Transition from Opening Epistolary Thanksgiving to Body in the Letters of the Pauline Corpus. *JBL* 81, 348-362.
- 1997. Paul between Jews and Gentiles in Corinth. *JSNT* 65, 67-83.
- Sandnes, K O 1991. *Paul – One of the Prophets? A Contribution to the Apostle's Self-Understanding*. Tübingen: Mohr Siebeck. (WUNT 2/43.)
- 1997. Equality within Patriarchal Structures: Some New Testament Perspectives on the Christian Fellowship as a Brother- or Sisterhood and a Family, in Moxnes, H (ed), *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*, 150-165. London: Routledge.
- Schattenmann, J 1972. $\sigma \nu \kappa \omicron \lambda \upsilon \omega \nu \acute{\iota} \alpha$. *TBLNT*. 3.Aufl.
- 1975. $\sigma \nu \kappa \omicron \lambda \upsilon \omega \nu \acute{\iota} \alpha$. *NIDNT* 1.
- Schenk, W 1985. Die Paränese Hebr 13,16 im Kontext des Hebräerbriefes – Einer Fallstudie semiotisch-orientierter Textinterpretation und Sachkritik. *StTh* 39, 73-106.
- Schermann, T 1910. "Das Brotbrechen" im Urchristentum. *BZ* 8, 33-52.
- Schiappa, E 1990. Did Plato Coin Rhetorike? *AJPh* 111, 457-470.

- 1991. *Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*. Columbia: University of South Carolina Press.
- 1992. Rhetorike: What's in a Name? Toward a Revised History of Early Greek Rhetorical Theory. *QJS* 78, 1-15.
- Schille, G 1983. *Die Apostelgeschichte des Lukas*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt. (ThHK 5.)
- Schlatter, A 1974. *Die Korintherbriefe: Ausgelegt für Bibelleser*. Stuttgart: Calwer Verlag. (EzNT 6.)
- Schlier, H 1965. s v θλίβω, θλιψις. *TDNT* 3. 2nd ed.
- 1971. *Der Brief an die Galater*. 5.Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (KEK 7.)
- Schmidt, K L 1965. s v ἐκκλησία. *TDNT* 3. 2nd ed.
- 1968. s v πυγνή, πυκτεύω. *TDNT* 6.
- Schmithals, W 1971. *Gnosticism in Corinth: An Investigation of the Letters to the Corinthians*. Nashville: Abingdon.
- 1973. Die Korintherbriefe als Briefsammlung. *ZNW* 64, 263-288.
- 1988. *Der Römerbrief: Ein Kommentar*. Gütersloh: Gerd Mohn.

Schnackenburg, R 1964. *Baptism in the Thought of St Paul: A Study in Pauline Theology*, tr by G R Beasley-Murray. Oxford: Blackwell.

--- 1970. Apostles Before and During Paul's Time, in Gasque, W W & Martin, R P (eds), *Apostolic History and the Gospel: Biblical and Historical Essays presented to F. F. Bruce on his 60th Birthday*, 287-303. Grand Rapids: Eerdmans.

--- 1979. Die Einheit der Kirche unter dem Koinonia-Gedanken, in Hahn, F, Kertelge, K & Schnackenburg, R (eds), *Einheit der Kirche: Grundlegung im Neuen Testament*, 52-93. Freiburg: Herder. (QD 84.)

--- 1991. *The Epistle to the Ephesians: A Commentary*. Edinburgh: T & T Clark.

Schneider, G 1980. *Die Apostelgeschichte*. 1. Teil, *Enleitung. Kommentar zu Kap. 1,1 – 8,40*. Freiburg: Herder. (HThK 5.)

Schöllgen, G 1989. Die διπλῆς τιμῆς von 1 Im 5,17. *ZNW* 80, 232-239.

Schrage, W 1991. *Der erste Brief an die Korinther*. 1. Teilband, *1 Kor 1,1-6,11*, 2 Bände. Braunschweig: Benziger Verlag. (EKK 7/1.)

--- 1995. *Der erste Brief an die Korinther*. 2. Teilband, *1 Kor 6,12-11,16*. Dusseldorf: Benziger Verlag. (EKK 7/2.)

Schunack, G 1982. *Die Briefe des Johannes*. Zürich: Theologischer Verlag. (ZBK.NT 17.)

Schütz, J H 1975. *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority*. Cambridge: Cambridge University Press. (MSSNTS 26.)

Schwarz, E 1993. “Ziehet aus Ihrer Mitte und sondert Euch ab!” Abgrenzung als Ursprungssituation paulinischer Gemeindebildung Beobachtungen zu 2 Kor 6,14-7,1, in Bartlemus, R, Krüger, T & Utzschneider, H (Hrsg), *Konsequente Traditionsgeschichte: Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag*, 355-372. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (OBO 126.)

Schweizer, E 1961. *Church Order in the New Testament*. London: SCM.

--- 1968. s v πνεῦμα, πνευματικός. *TDNT* 6.

--- 1971. s v σαρκικός, σάρκινος. *TDNT* 7.

--- 1998. *Der erste Petrusbrief*. 4.Aufl. Zürich: Theologischer Verlag. (ZBK.NT 15.)

Schwertner, S M 1992. *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete: Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*. 2.Aufl. Berlin: De Gruyter.

Sebothoma, W A 1990. Koinonia in 1 Corinthians 10:16. *Neotest* 24 (1), 63-69.

Seeman, C 1993. Zeal/Jealousy, in Pilch, J J & Malina, B J (eds), *Biblical Social Values and their Meaning: A Handbook*, 185-188. Peabody: Hendrickson.

Seesemann, H 1933. *Der Begriff KOINΩNIA im Neuen Testament*. Giessen: Töpelmann. (BZNW 14.)

- Sellin, G 1991. 1 Korinther 5-6 und der ‘Vorbrief’ nach Korinth: Indizien für eine Mehrschichtigkeit von Kommunikationsakten im ersten Korintherbrief. *NTS* 37, 535-558.
- Sevenster, J N 1961. *Paul and Seneca*. *NT.S* 4, 84-102.
- Shelton, J-A 1988. *As the Romans did: A Source Book in Roman Social History*. Oxford: Oxford University Press.
- Shillington, V G 1998. Atonement Texture in 1 Corinthians 5.5. *JSNT* 71, 29-50.
- Simon, W G H 1959. *The First Epistle to the Corinthians*. London: SCM.
- Sippel, D 1987. s v ‘Dietary Deficiency Among the Lower Classes – Rome’. *AncSoc* 16.
- Smalley, S S 1984. *1, 2, 3 John*. Waco: Word. (Word Biblical Commentary)
- Smelik, E L 1980. *De Brieven van Paulus aan Timotheüs, Titus en Filemon: De Wegen der Kerk*. Nijkerk: Callenbach. (De Prediking van het Nieuwe Testament)
- Smit, J F M 1996. 1 Cor 8,1-6: A Rhetorical Partitio: A Contribution to the Coherence of 1 Cor 8,1-11,1, in Bieringer, R (ed), *The Corinthian Correspondence*, 577-591. Leuven: Leuven University Press.
- 1997a. ‘Do not be Idolaters’: Paul’s Rhetoric in First Corinthians 10:1-22. *NovT* 39, 40-53.

- 1997b. The Function of First Corinthians 10,23-30: A Rhetorical Anticipation. *Bib* 78, 377-388.
- 1997c. The Rhetorical Disposition of First Corinthians 8:7-9:27. *CBQ* 59 (3), 476-491.
- 2000a. 'About Idol Offerings': Rhetoric, Social Context, and Theology of Paul's Discourse in First Corinthians 8:1-11:1. Leuven: Peeters.
- 2000b. 'You shall not Muzzle a Threshing Ox': Paul's Use of the Law of Moses in First Corinthians 9,8-12. *EstB* 58, 239-263.
- Smith, D E 1980. Social Obligation in the Context of Communal Meals: A Study of the Christian Meal in 1 Corinthians in Comparison with Graeco-Roman Meals. PhD Thesis, Harvard University, Cambridge.
- 1981. Meals and Morality in Paul and his World, in Richards, K H (ed), *Society of Biblical Literature 1981 Seminar Papers* 20, 319-339. Chico: Scholars Press.
- Smith, D M 1991. *First, Second, and Third John*. Louisville: John Knox. (Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching)
- Smith, R H 1984. *Hebrews*. Minneapolis: Augsburg. (ACNT)
- Soards, M L 1999. *1 Corinthians*. Peabody: Hendrickson. (New International Biblical Commentary 7. New Testament Series.)

- Söding, T 1990. Eucharistie und Mysterien: Urchristliche Herrenmahlstheologie und antike Mysterienreligionsität im Spiegel von 1 Kor 10. *BiKi* 45 (3), 140-145.
- 1994. Starke und Schwache der Götzenopferstreit in 1 Kor 8-10 als Paradigma paulinischer Ethik. *ZNW* 85, 69-142.
- South, J T 1992. *Disciplinary Practices in Pauline Texts*. Lewiston: Mellen Biblical Press.
- 1993. A Critique of the 'Curse/Death' Interpretation of 1 Cor. 5:1-8. *NTS* 39, 539-561.
- Stadelmann, H 1993. *Epheserbrief*. Stuttgart: Hänssler. (Bibelkommentar 14.)
- Stählin, G 1972. $\sigma \nu \tau \acute{\upsilon} \pi \tau \omega$. *TDNT* 8.
- Stambauch, J E & Balch, D L 1986. *The Social World of the First Christians*. London: Anchor.
- Stamps, D L 1999. The Theological Rhetoric of the Pauline Epistles: Prolegomenon. *JSNT.S* 180, 249-259.
- Stegemann, E W 1995. *Urchristliche Sozialgeschichte: Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Stein, A 1968. Wo trugen die korinthischen Christen ihre Rechtshandel aus? *ZNW* 59, 86-90.

- Stirewalt, M L 1993. *Studies in Ancient Greek Epistolography*. Atlanta: Scholars Press.
- Stowers, S K 1986. *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*. Philadelphia: Westminster. (LEC 5.)
- 1996. Elusive Coherence: Ritual and Rhetoric in 1 Corinthians 10-11, in Castelli E A & Taussig, H, (eds), *Reimagining Christian Origins: A Colloquium Honoring Burton L. Mack*, 68-83. Valley Forge: Trinity.
- Straub, W 1937. *Die Bildersprache des Apostels Paulus*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Strecker, G 1996. *The Johannine Letters: A Commentary on 1, 2, and 3 John*. Minneapolis: Fortress.
- Strobel, A 1989. *Der erste Brief an die Korinther*. Zürich: Theologischer Verlag. (ZBK 6/1.)
- 1991. *Der Brief an die Hebräer*. 13.Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (NTD 9/2.)
- Stuhlmacher, P 1975. *Der Brief an Philemon*. Zürich: Benschiger. (EKK)
- 1991. Cilliers Breytenbachs Sicht von Sühne und Versöhnung. *JBTh* 6, 339-354.
- 1998. *Der Brief an die Römer*. 15.Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (NTD 6.)

- Suggs, M J 1984. Koinonia in the New Testament. *Mid-Stream* 23, 351-362.
- Suhl, A 1981. *Der Brief an Philemon*. Zürich: Theologischer Verlag. (ZBK.NT)
- Talbert, C H 1987. *Reading Corinthians: A Literary and Theological Commentary on 1 and 2 Corinthians*. New York: Crossroad.
- Taylor, V 1958. *The Person of Christ in New Testament Teaching*. London: Macmillan.
- Theissen, G 1975. Die Starken und Schwachen in Korinth: Soziologische Analyse eines theologischen Streites. *EvTh* 35, 155-172.
- 1982. *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*. Philadelphia: Fortress.
- Thiselton, A C 1973. The Meaning of $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ in 1 Cor 5:5: A Fresh Approach in the Light of Logical and Semantic Factors. *SJT* 26, 204-228.
- 1978. Realised Eschatology at Corinth. *NTS* 24, 510-526.
- 1992. *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*. Grand Rapids: Zondervan.
- 1995. Luther and Barth on 1 Cor 15, in Stephens, W P (ed), *The Bible, the Reformation and the Church*, 258-289. Sheffield: Sheffield Academic Press. (JSNT.S 105.)

- 2000. *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: Eerdmans. (NIGTC)
- Thomas, C G & Webb, E K 1994. From Orality to Rhetoric: An Intellectual Transformation, in Worthington, I (ed), *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, 3-25. London: Routledge.
- Thompson, M B 1991. *Clothed with Christ: The Example and Teaching of Jesus in Romans 12.1-15.13*. Sheffield: JSOT. (JSNT.S 59.)
- Thornton, L S 1950. *The Common Life in the Body of Christ*. 3rd ed. London: Dacre Press.
- Thrall, M E 1967. The Pauline Use of συνείδησις. *NTS* 14, 118-125.
- 1977. The Problem of 2 Cor. 6:14-7:1 in some Recent Discussion. *NTS* 24, 132-148.
- 1994. *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*. Vol 1, *Introduction and Commentary on II Corinthians I-VII*. Edinburgh: T & T Clark. (ICC)
- 2000. *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*. Vol 2, *Commentary on II Corinthians VIII-XIII*. Edinburgh: T & T Clark. (ICC)
- Thurén, L 1997. The General New Testament Writings, in Porter, S E (ed), *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 B.C. – A.D. 400*, 587-608. Leiden: Brill.

- Tomson, P J 1990. *Paul and the Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles*. Minneapolis: Fortress. (CRIN 3/1.)
- Track, J 2000. 'Gemeinschaft der Heiligen'. *RGG* 3. 4.Aufl.
- Tuckett, C M 1984. Paul and the Synoptic Mission Discourse. *ETL* 60, 376-381.
- 2000. Paul, Scripture and Ethics: Some Reflections. *NTS* 46, 403-424.
- Van der Broek, L 1994. Discipline and Community: Another Look at 1 Cor. 5. *RefR* 48, 5-13.
- Van der Watt, J G 1986. Colossians 1:3-12 considered as an exordium. *JTSA* 57, 32-42.
- 1988. *Wat maak 'n Christen anders? Bybelstudie oor 1 Korintiërs in Dagboekvorm*. Wellington: Bybelkor.
- 1997. Liefde in die Familie van God: 'n Beskrywende Uiteensetting van Familiale Liefdesverhoudinge in die Johannesevangelie. *HTS* 53 (3), 557-569.
- 1999a. Ethics in First John: A Literary and Socioscientific Perspective. *CBQ* 61 (1), 491-511.
- 1999b. Exegesis: An Approach.
- 2000. *Family of the King: Dynamics of Metaphor in the Gospel according to John*. Leiden: Brill. (Biblical Interpretation Series 47.)

Van Unnik, W C 1953. Reisepläne und Amen-Sagen, Zusammenhang und Gedankenfolge in 2. Korinther 1:15-24, in Sevenster, J N & Van Unnik, W C (reds), *Studia Paulina in honorem Johannes de Zwaan*, 215-234. Haarlem: Bohn.

--- 1984. With all who Call on the Name of the Lord, in Weinrich, W C (ed), *The New Testament Age: Essays in Honor of Bo Reicke*, 533-551. Macon: Mercer University Press.

Vincent, M R 1897. *Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Philippians and to Philemon*. Edinburgh: T & T Clark. (ICC)

Vischer, L 1955. *Die Auslegungsgeschichte von 1 Kor 6:1-11. Rectsverzicht und Schlichtung*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Vogler, W 1993. *Die Briefe des Johannes*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. (ThHK 17.)

Volf, J M G 1990. *Paul and Perseverance: Staying in and Falling Away*. Tübingen: Mohr Siebeck. (WUNT 2/37.)

Von Campenhausen, H 1948. Der urchristliche Apostelbegriff. *StudTheol* 1, 96-130.

--- 1969. *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*. Stanford: Stanford.

Von Dehsen, C D 1987. *Sexual Relationships and the Church: An Exegetical Study of 1 Corinthians 5-7*. PhD Thesis, Union Theological Seminary, New York.

Von der Osten-Sacken, P 1977. Gottes Treue bis zur Parusie: Formgeschichtliche Beobachtungen zu 1 Kor. 1:7b-9. *ZNW* 68, 176-199.

--- 1986. *Christian-Jewish Dialogue: Theological Foundations*. Philadelphia: Fortress.

Von Soden, H 1931. Sakrament und Ethik bei Paulus: Zur Frage der literarischen und theologischen Einheitlichkeit von 1 Kor 8-10, in Frick, H (ed), *Rudolf Otto Festgruss: Aufsätze eines Kollegenkreises*, 1-40. Gotha: Klotz.

--- 1951. *Urchristentum und Geschichte*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Vööbus, A 1968. *Liturgical Traditions in the Didache*. Stockholm: Este.

--- 1970. Kritische Beobachtungen über die lukanische Darstellung des Herrenmahls. *ZNW* 61, 102-110.

Vorgrimler, H 1978. *Busse und Krankensalbung*. Freiburg: Herder.

Walter, E 1969. *Der erste Brief an die Korinther*. Düsseldorf: Patmos. (GSL.NT)

Walter, N, Reinmuth, E & Lampe, P 1998. *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon*. 18.Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (NTD 8/2.)

- Watson, D F 1989. 1 Cor 10:23-11:1 in the Light of Graeco-Roman Rhetoric: The Role of Rhetorical Questions. *JBL* 108, 301-318.
- 1999. The Contributions and Limitations of Greco-Roman Rhetorical Theory for Constructing the Rhetorical and Historical Situations of a Pauline Epistle. *JSNT.S* 180, 125-151.
- Watson, P A 1995. *Ancient Stepmothers: Myth, Misogyny and Reality*. Leiden: Brill.
- Weiss, J [1910] 1977. *Der erste Korintherbrief*. Nachdruck. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wendland, H-D 1972. *Die Briefe an die Korinther*. 13.Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (NTD 7.)
- Wendland, P 1912. *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zur Judentum und Christentum: Die urchristlichen Literaturformen*. 3.Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck. (HNT 1/3.)
- Wengst, K 1978. *Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. (ÖTBK 16.)
- Wenham, D 1995. *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?* Grand Rapids: Eerdmans.
- Wetter, G P 1913. *Charis: Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten Christentums*. Leipzig: Hinrichs. (ÜNT 5.)

White, J L 1972. *The Form and Function of the Body of the Greek Letter: A Study of the Letter-Body in the Non-Literary Papyri and in Paul the Apostle*. Missoula: Scholars Press. (SBL.DS 2.)

--- 1978. *Epistolary Formulas and Cliches in Greek Papyrus Letters*. Missoula: Scholars Press. (SBL.SP 2.)

--- 1999. *The Apostle of God: Paul and the Promise of Abraham*. Peabody: Hendrickson.

Whiteley, D E H 1974. *The Theology of St. Paul*. 2nd ed. Oxford: Blackwell.

Wickert, U 1959. Einheit und Eintracht der Kirche im Präscript des ersten Korintherbriefes. *ZNW* 50, 73-82.

Wilckens, U 1959. Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem. *ZThK* 56, 273-293.

--- 1980. *Der Brief an die Römer*. 2. Teilband, *Röm 6-11*. Zürich: Benziger Verlag. (EKK 6/2.)

--- 1982. *Der Brief an die Römer*. 3. Teilband, *Röm 12-16*. Zürich: Benziger Verlag. (EKK 6/3.)

Wiles, G P 1974. *Paul's Intercessory Prayers: The Significance of the Intercessory Prayer Passage in the Letters of St Paul*. Cambridge: Cambridge University Press.

Willaime, J P 2000. 'Gemeinschaft und Individuum: Religionswissenschaftlich'.
RGG 3. 4.Aufl.

Williams, C K 1986. Corinth and the Cult of Aphrodite, in Del Chiaco, M A (ed),
Corinthiaca: Studies in Honor of Darell A. Amyne, 12-24. Columbia: University
of Missouri Press.

Williams, D J 1999. *Paul's Metaphors: Their Context and Character*. Peabody:
Hendrickson.

Willis, W L 1985a. An Apostolic Apologia? The Form and Function of 1
Corinthians 9. *JSNT* 24, 33-48.

--- 1985b. *Idol Meat in Corinth: The Pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10*.
Chico: Scholars Press. (SBL.DS 68.)

Wilson, R McL 1987. *Hebrews*. Grand Rapids: Eerdmans. (NCBC)

Winter, B W 1991. Civil Litigation in Secular Corinth and the Church: The
Forensic Background to 1 Corinthians 6:1-8. *NTS* 37, 559-572.

--- 1994. *Seek the Welfare of the City: Christians as Benefactors and Citizens*.
Grand Rapids: Eerdmans. (First-Century Christians in the Graeco-Roman
World)

--- 1997a. Gluttony and Immorality at Élitist Banquets: The Background to 1
Corinthians 6:12-20. *JianDao* 7, 77-90.

- 1997b. *Philo and Paul among the Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press. (MSSNTS 96.)
- 2001. *After Paul left Corinth: The Influence of Secular Ethics and Social Change*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Wire, A C 1990. *The Corinthian Women Prophets: A Reconstruction through Paul's Rhetoric*. Minneapolis: Fortress.
- Wischmeyer, O 1987. ΘΕΟΝ ΑΓΑΠΙΑΝ bei Paulus: Eine traditionsgeschichtliche Miscelle. *ZNW* 78, 141-144.
- Witherington, B III 1993. Not so Idle Thoughts about Eidolothuton. *TynB* 44, 237-254.
- 1994. Why not Idol Meat? *BiRev* 10 (3), 38-43.
- 1995. *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans.
- 1998. *The Paul Quest: The Renewed Search for the Jew of Tarsus*. Leicester: InterVarsity Press.
- Wobbe, J 1932. *Der Charis-Gedanke bei Paulus*. Münster: Aschendorf. (NTA 13/3.)
- Wolff, C 1989a. *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*. Berlin: Evangelischer Verlag. (ThHK 8.)

--- 1989b. Humility and Self-Denial in Jesus' Life and Message and in the Apostolic Existence of Paul, in Wedderburn, A J M, *Paul and Jesus: Collected Essays*, 17-50. Sheffield: JSOT. (JSNT.S 37.)

--- 1996. *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*. Berlin: Evangelischer Verlag. (ThHK 7.)

Wörterbuch zum Neuen Testament 1977. s v 'Gemeinschaft'.

Yarbrough, O L 1985. *Not like the Gentiles: Marriage Rules in the Letters of Paul*. Atlanta: Scholars Press.

Yeo, K-K 1995. *Rhetorical Interaction in 1 Cor 8 and 10: A Formal Analysis with Preliminary Suggestions for a Chinese Cross-Cultural Hermeneutic*. Leiden: Brill.

Zaas, P S 1984. Cast out the Evil Man from your Midst (1 Cor. 5.13b). *JBL* 103, 259-261.

--- 1988. Catalogues and Context: 1 Corinthians 5 and 6. *NTS* 34, 622-629.

Zahavy, T 1987. *The Mishnaic Law of Blessings and Prayers: Tractate Berakhot*. Atlanta: Scholars Press. (BJS 88.)

Zeilinger, F 1993. Die Echtheit von 2 Cor 6:14-7:1. *JBL* 112 (1), 71-80.

Zeller, D 1985. *Der Brief an die Römer*. Regensburg: Friedrich Pustet. (RNT)