

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 ἕνεκα, 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 ἔταιρία 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 ἰδίων ἀγαθῶν οὐκ ἐφθόνησεν ἀνθρώπῳ, ζῶων δὲ τῶν θνητῶν ἡγεμονικώτατον αὐτὸν εἶναι ὑπολαβοῦσα, διότι λόγου καὶ φρονήσεως κεκοινώνηκεν, ἀριστίνην εἴλετο καὶ πρὸς μετουσίαν τῶν ἰδίων ἐκάλεσεν.

gegewe 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 κοινωνήσῃ 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: *Πρώτοι μὲν γὰρ οἱ παρὰ τοῖς Ἑλλησι φιλοσοφήσαντες τῷ μὲν δοκεῖν τὰ πάτρια διεφύλαττον, ἐν δὲ τοῖς πράγμασι καὶ τῷ φιλασοφεῖν ἐκείνω 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 αἰδεσαι, 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 hierbo oor 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: *...ἡγοῦντο 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 “lewensband” 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· ὅτῳ 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 τραπεζῶν*.

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 ervaar 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 יָדָם אֲתָם 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 אֲתָם וּבְתוֹכָם וּבְבָרֵיךָ וְאֲמַתֶּיךָ וְדֹלֶיךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ כִּי אֵין לֹו חֶלֶק וְנִחְלָה אֲתָם* 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 אֲתָם וּבְתוֹכָם וּבְבָרֵיךָ וְאֲמַתֶּיךָ וְדֹלֶיךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ כִּי אֵין לֹו חֶלֶק וְנִחְלָה אֲתָם* 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 ὠφθησαν 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.

godsdiensige 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, ὃς (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, *עִתֵּי קִנְיָן תִּהְיֶינָה עִתֵּי חָכְמָה וְעִתֵּי חָכְמָה יִרְדּוּ אִיכָא*.

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 gemeentelede 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 ἤγον 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 τέθεται 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 waardesisteem 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' ὧν 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 ὧν 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 ἐαυτὸν 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 γεννῆσαντα 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 metafoor 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: *מִיָּנֵה מִתְּבָרַח יִשְׂרָאֵל הַבְּרִיתָה שֶׁעָבַדְתָּ הַלְוִיִּתָּה מִיָּדְךָ תִּבְרַח וְעָבַדְתָּ*. 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 μὴν 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 οὖσαν ἀγαθήν.).

¹¹⁷ Vgl. ook hier Van der Watt (1997:567-568) wat aantoon dat liefde binne die familiale 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 ὦν εἶπον χάριν ἀντικαταλλάξασθαι καὶ αὐτὸ τὸ ζῆν εὐκλεές, οἱ δ’ ἄρα καὶ ἀθρῶν τῶν οὕτω περιμαχήτων φασίν, εἰ μὴ τινα ἡδονὴν μέλλοι περιποιεῖν, κατολιγώρησειν. Τοιγάρτοι πονηρὰν εἰσήγησιν ὁ ἀδέκαστος θεὸς ἐκφύλου δόγματος, ἐπίκλησιν Ἀυάν, ἐκποδῶν 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 συνατιμῶσθαι 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 ζῴωπλαστεῖν· 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 getuienis wat hulle as ooggetuies 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 getuienis betrekking gehad het, maar as't ware eintlik ook die kerk daarna se getuienis 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 ooggetuienis te kies, met ander woorde getuienis 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 “ἡύλλη” (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 σκοτει 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 ἁμαρτίας... 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 “statische 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 medegelowiges 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 medegelowiges 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* gekskeerdery, 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 ἐκεῖναι 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 ἀπολογία 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 μετέσχευ 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 *μετέσχευ* 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 μορφὴν 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 ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα ἰστορηῆσαι 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 πάσχων 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 ἀγαθοποιοῦντας, εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, πάσχειν ἢ κακοποιοῦντας. 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 sagter 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 heerlikheid 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 heerlikheid 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 heerlikheid 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 heerlikheid 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 heerlikheid vir die gelowige 'n “krag” vir die hede is. Vgl. ook verder Houwelingen (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 μετεσχηκένας 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 *v3a, 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 κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk

In ons omskrywing van die *κοινωνία*-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 *κοινωνία* 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 *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk, met mekaar en met Christus, uitdrukking te gee. Tog, getrou aan ons definisie van *κοινωνία* as 'n verhouding van wedersydse betrokkenheid, lewer Petrus 'n verdere bydrae tot die *κοινωνία*-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 blydskap laat deel!

Steeds sit Petrus sy intense styl van hantering van die *κοινωνία*-dinamiek voort, wanneer hy verwys na *κοινωνία* met God se natuur. Ons definisie kom ons weer eens tot hulp wanneer ons onmiddellik gemerk dat *κοινωνία* 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 *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk buite die kanon, sowel as daarbinne met die Johannese geskrifte, bevestig. Wat Petrus dus wel met sy uitdrukking, *κοινωνία* met God se natuur, tot die *κοινωνία*-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 deelgenootskapsetes²¹¹ 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 *τῆ 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 *τῆ κοινωνία τῆ 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 toekomsverwachting 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 ἀγίων 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” (*ῥίζα*) 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 *ῥίζα* 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 συγκοινωνός 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 σῶμα 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 τι 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 Leviete 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 φυλὴ 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 συναφάρων 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 verhewe 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 potensiele 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, Ἀδύνατον γὰρ τοὺς ἄπαξ φωτισθέντας, γευσάμενους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου καὶ μετόχους γεννηθέντας 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 Boor 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 יִחְקֶהוּ: לֹא תִלְבַּשׁ שְׂעִמָּנוּ צִמָּר וּפְשָׁתִים יִחְקֶהוּ:* (vgl. ook Lv 19:19, *לֹא־תִקְרַשׁ בְּקַמְתְּךָ 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 teruggrype 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 bose en dit wat die bose 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 sommiges 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 μινεῖτε 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 Behoeftewat 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-christeliek 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 πνεύμα 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 πνεύμα, 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 δεξιά* in kombinasie, of *δεξιά* 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 staving 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: *Ἀρα 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 ὄργη τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας. μὴ οὖν γίνεσθε συμμετοχοὶ αὐτῶν.*

en God veronderstel géén *κοινωνία* met onvrugbare daede van die duisternis (*τοῖς ἔργοις τοῖς ἀκάριοις τοῦ σκοτοῦς*), wat ook geen *κοινωνία* met die mense³⁶⁶ wat vir hierdie daede 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 daede moet Christusgerig bly en deelgenootskap met die ongelowige se daede 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 daede 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, Φιλιππηῖοι, 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 ἁγίους.*

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 ὑμῖν ἐχαρίσθη τὸ*

dui die toevoeging van *συγ-* tot *συγκοινωνήσαντες* daarop dat hulle volledig, sáám met hom deelgenote was (Floor 1998:180). Tweedens word hierdie selfde gedagte versterk deur *θλίψις* spesifiek in die datief te gebruik en in die laaste plek skuif Paulus *μου* ook vorentoe ter wille van beklemtoning.⁴¹² Dit alles om die intensiteit waarmee Paulus die gelowiges se *κοινωνία* ervaar het so sterk moontlik te laat oorkom!

Fee (1995:439-440) argumenteer dat 4:15 eintlik saam met 4:16 gelees moet word om heeltemal aan eersgenoemde teks reg te laat geskied. Deur hulle saam te hanteer wys hy dan op die interessante feit dat die *κοινωνία*-dinamiek as't ware deur 'n vriendskapsband omarm word:

- A ¹⁵*οἴδατε δὲ καὶ ὑμεῖς, Φιλιππηῖσι, ὅτι ἐν ἀρχῇ τοῦ
εὐαγγελίου, ὅτε ἐξῆλθον ἀπὸ Μακεδονίας*
- B *οὐδεμία μοι ἐκκλησία ἐκοινωνήσεν εἰς λόγον δόσεως
καὶ λήψεως εἰ μὴ ὑμεῖς μόνοι*
- A¹ ¹⁶*ὅτι καὶ ἐν Θεσσαλονίκη καὶ ἄπαξ καὶ δις εἰς τὴν χρείαν
μοι ἐπέμψατε*

So toon Fee dus aan dat dit vir Paulus belangrik is dat die Filippi gemeente moet raaksien dat hulle *κοινωνία* met mekaar binne 'n kader van vriendskap staan. Maar dan is dit ook 'n spesiale vriendskap, want dit stop nie net by hulle persoonlike verhouding met mekaar nie – dit strek verder om ook die band met Christus in te sluit: *ὅτι ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου* (Fee 1995:441). Vir Paulus

ὑπὲρ Χριστοῦ, οὐ μόνον τὸ εἰς αὐτὸν πιστεύειν ἀλλὰ καὶ τὸ ὑπὲρ αὐτοῦ πάσχειν, τὸν αὐτὸν ἀγῶνα ἔχοντες, οἷον εἶδετε ἐν ἐμοὶ καὶ νῦν ἀκούετε ἐν ἐμοί.

⁴¹² Met betrekking tot die posisie van *μου* kan die volgende geraadpleeg word: Lightfoot (1890:164), O'Brien (1991:529) en Vincent (1897:146).

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 $\kappa\omicron\upsilon\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ -gedefinieerde teologiese raamwerk

Die elemente van die $\kappa\omicron\upsilon\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ -dinamiek wat daarvoor gaan dat geloof in die Here $\kappa\omicron\upsilon\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ aktiveer wat dan tot dae bydra wat die Evangelie bevorder is reeds by vroeëre geleenthede⁴⁵² in ons omskrywing van die $\kappa\omicron\upsilon\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ -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 $\kappa\omicron\upsilon\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ -gedefinieerde teologiese raamwerk hanteer. Tog lewer hy hier steeds 'n paar fynere punte wat tot die omskrywing van die $\kappa\omicron\upsilon\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ -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 $\kappa\omicron\upsilon\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ -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 $\kappa\omicron\upsilon\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ -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 $\kappa\omicron\upsilon\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ -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 $\kappa\omicron\upsilon\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ -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 ἀγνὸν 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 Boodskap 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 κοινωνία-ruimte, wat impliseer dat almal wat “deur Hom ingaan” onmiddellik ook deelgenote van mekaar is. Dit impliseer ook dat κοινωνία 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 κοινωνία-ruimte is Jesus die Een wat verlossing bewerk en deelgenote in sy genadegawes laat deel.</i>
KTR 10	<i>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 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 κοινωνία-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 blydskap 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>-RUIIMTE	
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 “redenasië-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!