

B.W. de Wet

KOINONIA (DEELGENOOTSKAP): 'N GEMIS IN ONS 21^{STE} EEUSE KERKBEGRIP

ABSTRACT

KOINONIA (PARTNERSHIP) — LACKING IN OUR CHURCH CONCEPT OF THE 21ST CENTURY

This article argues that in translating *koinonia* one should not use terms such as “fellowship”, as *koinonia* focuses on the idea of “sharing”, in particular within a dynamic relationship of active participation and shared interests. After showing how Paul succeeds in applying the *koinonia* dynamics when addressing some of the issues of the Corinthian church in, for instance, 1 Corinthians 8:1-11:1, it becomes clear that one should rather attempt to make *koinonia* part and parcel of our current church concept.

1. HIPOTESE

In hierdie artikel sal gepoog word om die denotatiewe betekenis van κοινωνία te identifiseer, 'n sinvolle vertaling vir die begrip te vind en dan aan te toon hoe Paulus hierdie κοινωνία-dinamiek veral in die Korintegemeente laat grondvat het. Ten slotte sal 'n paar riglyne gegee word hoe om κοινωνία tot volle reg te laat kom in ons hedendaagse kerkbegrip.

2. 'N SOEKE NA DIE DENOTATIEWE BETEKENIS VAN KOINΩNIA EN 'N GESKIKTE VERTALING VIR DIÉ TERM

Vertalings soos “gemeenskap” en “fellowship” word dikwels vir κοινωνία aangebied. In kerklike kringe funksioneer die Afrikaanse “gemeenskap” gereedelik as deel van die “gemeenskap van gelowiges” of “gemeenskap van die heiliges”.¹ Die Engelse “fellowship” word weer byvoorbeeld gereeld veral binne die konteks van die ekumene gebruik. Thiselton (2000:104) se reaksie hierop is as volg:

1 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.

[T]he 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*.²

Ook die terme “gemeenskap” en die Duitse “Gemeinschaft” word dikwels benut om aan die een of ander tipe eenheid(sgevoel) tussen gelowiges en/of kerke onderling uitdrukking te gee. Die vraag is egter of hierdie vertalings werklik reflekteer wat met κοινωνία bedoel word en of daar eerder na ’n ander vertalingsmoontlikheid gesoek moet word.

In die soeke na ’n sinvoller vertaling van die κοινωνία-term is dit nodig om, by wyse van ’n paar bondige leksiografiese opmerkings, veral die denotatiewe betekenis van κοινωνία te peil:

- In die eerste plek word twee domeine en gepaardgaande sub-domeine deur Louw & Nida (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 gegewe domein op “dit wat gereedlik 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 domein daarmee te make dat “eie besittings gedeel word met die implikasie dat gesamentlike deelname en/of gedeelde belangstelling versterk word”.³
 - Die tweede domein van “assosiasie”, met die sub-domein van “medewerker”, veronderstel vir κοινωνία ’n tipe assosiasie/deelname wat deur ’n intense verhouding⁴ en wedersydse betrokkenheid gekenmerk word. κοινωνία dui derhalwe, volgens Danker (2000:552-553),⁵ op ’n verskeidenheid van vorme van deelname aan iets/iemand binne ’n sekere verhouding.⁶

2 Net so pleit ook Hainz (1981:304) dat omsigtig te werk gegaan moet word met “fellowship” as vertaling — veral wanneer dit gaan oor κοινωνία volgens die Pauliniese gebruik (so ook Fee [1995:82] en Edwards [1885:9]).

3 Vgl. ook Danker (2000:552-553).

4 Danker (2000:552-553) noem dit ’n “verhouding met naby kontak”. 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 ἁμαρτωλὸς πρὸς εὐσεβή.

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

6 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 2.208: ταῦτα καὶ πολλὰ τοῖτοις ὅμοια τὴν πρὸς ἀλλήλους ἡμῶν συνέχει κοινωνίαν.

- Groenewald (1932:58-59) het in aansluiting by die voorafgaande reeds jare gelede, met 'n toeligting van die semantiese ontwikkeling van κοινωνία aangetoon dat hierdie term aanvanklik gebruik is in die sin van “'n aandeel hê aan”, waar 'n persoon aandeel het aan 'n voorwerp, soos ter sprake kom in die eerste domein hierbo. Van hierdie meer passiewe betekenis, wat Campbell (1932:352-380) 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).
- 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 (vgl. ook Danker 2000:552).⁷ Dit is dan ook juis met hierdie voorbeeld van die huwelik as κοινωνία in gedagte dat 'n mens met Hauck (1965:798) kan saamstem as hy uitwys dat κοινωνία 'n tweesydige verhouding impliseer, met die klem wat te enige tyd op enige van die twee partye kan val: óf die gee- óf die ontvangkant (Vgl. weer eens die bespreking hierbo rakende die tweede domein van κοινωνία, naamlik dat “wedersydse betrokkenheid” hierdie deelname kenmerk).

Om dus op te som, die κοινωνία-term het telkens betrekking op “gesamentlike deelname/gedeelde belangstelling”, “intense verhouding/verbintenis, soos die huwelik”, “wedersydse betrokkenheid, met klem op óf die gee- óf ontvangkant” en dan “aktiewe deelname, eerder as blote assosiasie”.⁸ In kort gestel: κοινωνία sou omskryf kon word as 'n dinamiese verhouding wat 'n in-

7 Vgl. bv. die voorkoms van κοινωνία as “huwelik” in Isoc. 3.40, waar hierdie deelgenootskap as meer intiem en besonders as alle ander potensiele verbintenisse omskryf word: ἔτι δὲ καὶ τῶν τοιούτων πολλὴν κακίαν κατεγίνωσκον, ὅσοι γυναῖκας λαβόντες καὶ κοινωνίαν ποιησάμενοι παντὸς τοῦ βίου μὴ στέργουσιν οἷς ἔπραξαν, ἀλλὰ ταῖς αὐτῶν ἡδοναῖς λυποῦσι ταύτας ὑφ' ὧν αὐτοὶ μηδὲν ἀξιούσι λυπεῖσθαι, καὶ περὶ μὲν ἄλλας τινὰς κοινωνίας ἐπικεκίς σφᾶς αὐτοὺς παρέχουσιν, ἐν δὲ ταῖς πρὸς τὰς γυναῖκας ἑξαμαρτάνουσιν· ἃς ἔδει τοσοῦτῳ μᾶλλον διαφυλάττειν, ὅσῳ περ' οἰκειότεραι καὶ μείζους οὖσαι τῶν ἄλλων τυγχάνουσιν.

8 Hoewel hierdie artikel dit enersyds nie ten doel het nie, maar andersyds ook nie die ruimte daarvoor gun nie, is dit belangrik om op te merk dat dit nie alleen die “κοινωνία-term” is wat hierdie kenmerke vertoon nie, maar so ook die hele κοινων-woordgroep, wat dus die volgende terme insluit: κοινωνός, κοινωνέω (κοινωνεῖν), κοινωνία, συγκοινωνός, συγκοινωνέω en κοινωνικός (De Wet 2005:13-32; Vgl. ook Hauck [1965: 789-809] se navorsing oor die κοινων-woordgroep in die standaardwerk TDNT).

tense verbintenis van wedersydse betrokkenheid impliseer, waarvan aktiewe, gesamentlike deelname en gedeelde belangstellings deel vorm. Juis om hierdie rede sou dit gepas wees om eerder van 'n "κοινωνία-dinamiek" te praat, as om bloot aan κοινωνία as 'n term te dink wat na 'n spesifieke gebeure verwys.

Sou ons vervolgens 'n beter alternatief as "gemeenskap" moes aanbied as 'n gepaste vertaling vir κοινωνία, wil dit voorkom asof "deelgenootskap" eerder die denotatiewe betekenis van "om te deel" weerspieël — nie alleen met betrekking tot κοινωνία nie, maar so ook tot die hele κοινων-woordgroep.

3. PAULUS SE GEBRUIK VAN DIE KOINONIA-DINAMIEK IN DIE GEMEENTE VAN KORINTE

Ter wille van die omvang van hierdie artikel sal net op 1 Korintiërs gefokus word. Onmiddellik sou dit dan ook nodig wees om veral 1:9 vir 'n wyle onder oog te kry, aangesien die κοινωνία-term hier in 'n prominente posisie binne die brief voorkom: πιστὸς ὁ θεός, δι' οὗ ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

In die eerste plek is dit deel van die dankseggingsspassasie (1:4-9), wat dikwels in die antieke briefliteratuur⁹ gebruik is om die skrywer se doel/tema van skrywe op bondige wyse weer te gee.¹⁰ In die tweede plek het v. 9 ook 'n eiesoortige styl binne 1:4-9. Van Unnik (1953:221) bevind byvoorbeeld dat v. 9a na alle waarskynlikheid put uit die *Haftarah* wat in sinagogale dienste gebruik is. In aansluiting hierby sê Sanders (1962:361-362) dat die hele v. 9 eintlik liturgies in vorm en inhoud is, veral as gevolg van die taal en plek van hierdie uitroep aan die einde van 'n danksegging. Bo en behalwe die eiesoortige taal en styl van v. 9 is daar verder redelike eenstemmigheid dat v. 9 eintlik 'n slotsom tot vv. 4-8 formuleer, wat in der waarheid eintlik net een lang sin is (Fee 1987:43)!¹¹ Vergelyk byvoorbeeld Fee (1987:44) se opmerking oor v. 9 dat alles wat tot dusver in v. 4-8 oor God se genadedade vir die gemeente se onthalwe gesê is, sowel as sy toekomstige waarborg van bewaring met die oordeelsdag, gewoon

9 Hiermee word nie veronderstel dat Paulus die antieke briefvorm slaafs nagevolg het nie, maar dat hy dit wel tot sy voordeel in adressering van gemeentes benut het en dan wel dikwels ook in aangepaste vorm na gelang van sy doel met die spesifieke brief (Kümmel 1973:212-214; Boers 1976:142v.; Fee 1987:28; Malan 1993:562; Berger 1974:220).

10 Vgl. o.a. Du Toit (1988:10); Doty (1969:183-199); Jewett (1969:18-34); Van der Watt (1988:9-13). Vgl. ook Thiselton (2000:87): "[I]n common with the Greek letter form, Paul's thanksgivings provide a point of contact, or renewed contact, with readers, and prepare the way, like an overture, for later development."

11 Vgl. verder Schrage (1991:112) wat beredeneer dat die inleidende ἐνχαριστῶ, eintlik die hele sin tot en met v. 8 rig.

nou in hierdie aangrypende uitroep opgesom word. Conzelmann (1975:25) maak 'n interessante stelling. Hy is van mening dat vv. 4-9 'n piëtisties-geformuleerde tipe Joodse gebed is, maar dat dié gedeelte tog ook sy eie karakter het en dat dit spesifiek te sien is in die wyse waarop die hele strekking van vv. 4-8 oploep tot die klimaks in v. 9. Conzelmann se siening lê dus baie na aan 'n vereenselwiging van sowel Van Unnik as Sanders en Fee se bevindinge, naamlik dat v. 9 'n besliste eie styl en taalgebruik het (Van Unnik en Sanders), maar dat dié vers ook as 'n opsommende hoogtepunt van vv. 4-8 (Fee) funksioneer.

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

Daar bestaan geen twyfel oor die feit dat 1:10 die "liggaam" van die brief inlei nie. Gewoon die gebruik van παρακαλῶ reg aan die begin dui reeds aan dat 'n volgende gedeelte nou ter sprake is (vgl. ook Schrage 1991:113). Nadat God dus gedank is (vv. 4-9), volg die vermaning aan die gemeente nou, met παρακαλῶ ὑμᾶς wat eintlik teenoor εὐχαριστῶ gebruik word (Fascher 1988:88).

Hierdie besonder sentrale posisie van 1:9, wat duidelik as *nexus* in die brief dien, lei die leser onwillekeurig daarna om te besef dat dit beslis vir Paulus oor meer gaan as om bloot die κοινωνία-term hier te gebruik; veel eerder is sy bedoeling om 'n Christosentriese κοινωνία-dinamiek aan te bied wat as basis-oriëntering sal funksioneer vir die wyse waarop hy die uitdagings wat die Korinte gemeente beleef, wil aanspreek.

'n Goeie voorbeeld hiervan word aangetref in die wyse waarop Paulus sy aansporing tot die gemeente om niks met afgodediens te doen te hê nie (10:14¹²) motiveer. Om die volle impak van Paulus se bedoeling met sy motivering te begryp, is dit egter nodig om eers die konteks van wat hy hier met "afgodediens" in gedagte het, te skets. Korrekte begrip van τὰ εἰδωλόθυτα in 8:1a, Περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων, wat dus reg aan begin van die ter sake makro-eenheid (8:1-11:1) voorkom, help hiermee.

12 1 Kor. 10:14: Διόπερ, ἀγαπητοί μου, φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρίας.

Die eerste vraag wat met betrekking tot τὰ εἰδωλόθυτα aandag moet geniet, is die onderskeid wat getref word tussen “offer” en “toewy”. Dus moet ons die probleem wat aangespreek word, in die enger sin van dit wat ge-“offer” word, sien, of moet die probleem eerder in ’n ietwat breër sin verstaan word, naamlik dat ons met enige soort “toewyding” van kos aan die afgode te make het (Thiselton 2000:617)?¹³ Gee ons erkenning aan die teenwoordigheid van die werkwoord θύω, “om te offer”, as deel van εἰδωλόθυτα, verleen dit inderdaad steun vir Fee (1987:359) se mening, naamlik dat dit nie primêr hier oor kos vanaf die markplek gaan nie, maar wel meer spesifiek oor die eet van geofferde kos by die kultiese maaltye van die heidense tempels (Fee 1980:172-197). Tog klop dit weer nie heeltemal met 10:25a nie, waar gepraat word van πᾶν τὸ ἐν μακέλλῳ πωλούμενον ἐσθίετε. Neem ons voorts ook die sosio-historiese inligting in ag, wil dit lyk of daar oorweldigende getuienis aangevoer kan word dat kos nie noodwendig altyd geoffer is nie, maar dikwels bloot aan ’n afgod toegewy is¹⁴ — ’n bevinding wat ons moet laat volstaan met die afleiding dat τῶν εἰδωλοθύτων eerder met kos “toegewy aan afgode” vertaal moet word, maar dat hierdie toewyding ook die “offer” van kos insluit.¹⁵

In die tweede plek moet daar ook kortliks gekyk word na die vraag of τὰ εἰδωλόθυτα spesifiek na die wyding van “vleis” verwys en of dit dalk bloot op die toewyding van “kos” dui. Dit wil voorkom asof dié twee verskillende menings bykans ewe sterk verdedig word. Eerstens is daar oortuigend deur Horsley (1978:574-589) bewys gelewer dat offerandes aan afgode nie altyd tot vleis of diere offers beperk moet word nie, aangesien daar dikwels ook verskillende graansoorte geoffer is.¹⁶ Hierteenoor het Theissen (1982:121-143) ewe oortuigend beredeneer dat, in ag genome die identiteit van die ἀσθηνής en die ἰσχυρός, asook die sosio-historiese feit dat vleis enersyds uiters skaars was vir die armes en andersyds weer dikwels vrylik beskikbaar was met sosiale funksies van die rykes,¹⁷ ’n mens nie anders kan as om toe te gee dat vleis wel ’n bepalende rol as offerande tot die afgode gespeel het nie. Dit lei ons onwillekeurig tot die slotsom dat hoewel τὰ εἰδωλόθυτα ongetwyfeld andersoortige offerandes, soos sekere tipes graansoorte, kan insluit, dit tog na alle

13 Vgl. verder Fotopoulos (2003:208-210); Dawes (1996:83-85); Hurd ([1965] 1983: 240-270); Brunt (1985:113); Collins (1999:304-312).

14 Vgl. veral Willis (1985:37-45); Murphy-O'Connor (1983:161-167); Horsley (1978: 574-589); Gardner (1994:15-23); Yeo (1995:94-119); Dawes (1996:84).

15 Vgl. Thiselton (2000:617).

16 Vgl. ook Sippel (1987:51); Fotopoulos (2003:208).

17 Vgl. verder veral Meggitt (1994:137-141), asook Davies (1971:138-141) en Corbier (1989:229).

waarskynlikheid deur Paulus gebruik is met primêre verwysing na die toewyding van vleis aan afgode.¹⁸

In die derde plek moet daar erkenning gegee word aan die sosio-historiese konteks waarbinne τὰ εἰδωλόθυτα gefunksioneer het.¹⁹ Het Paulus met hierdie toewyding van (veral) vleis aan afgode 'n volledige kultiese konteks in gedagte gehad, sodat τὰ εἰδωλόθυτα met ander woorde op 'n geheel en al sakramentele gebruik toegespits is? Aan die ander kant, het Paulus nie miskien 'n meer sosiale aspek van τὰ εἰδωλόθυτα aangesny, waar die klem nie soseer op “bewustelike” toewyding (tot die afgode) geval het nie, maar dalk eerder op die “sosiale verhouding tussen deelnemers onderling”? Dit is veral Willis (1985:10-21) wat laasgenoemde moontlikheid sterk verdedig. Volgens hom het Paulus eerder die meer sosiale konteks van τὰ εἰδωλόθυτα in gedagte waar, binne hierdie sosiale vriendskapskonteks, selfs met 'n afgod teenwoordig, laasgenoemde “more an observer than a participant” sou gewees het (:20). Murphy-O'Connor (1983:161) verleen steun aan Willis se standpunt wanneer hy op grond van die argeologie bevestig dat vleis bykans altyd slegs op markte beskikbaar was ná heidense feeste,²⁰ waar dit as offerandes aan afgode geoffer is en daarna ten minste gedeeltelik aan die publiek beskikbaar gestel is.²¹ Enersyds kon hierdie vleis dan deur diegene wat dit kon bekostig, met ander woorde met sosio-ekonomiese “sterk” status, aangekoop word.²² In die privaatheid van hulle huise kon almal wat “sterk” in “kennis” was, dié rare stukkie kos geniet wetende dat daar eintlik geen afgode bestaan nie. Andersyds is hierdie vleis egter ook soms tydens allerlei ander feestelike sosiale byeenkomste,²³ op alternatiewe plekke as in privaatwonings, saam met etes geniet (Thiselton 2000:618).²⁴ Hiervan gee Murphy-O'Connor (1983:153-167) ook 'n gedetailleerde verduideliking, wanneer hy met behulp van 'n skets, veral die tempel van Asklepios,²⁵ net binne die noordelike muur van die stad Korinte, uitsonder as

18 Vgl. veral Thiselton (2000:617).

19 Vgl. veral Thiselton (2000:618-620) se bespreking van hierdie vraagstuk.

20 Hermansen (1981:194) bevestig die haglike higiëniese omstandighede wat feitlik deurgaans by sodanige “winkels” wat vleis voorberei en verkoop het, geheers het.

21 Vgl. ook Breytenbach (1992:5); Isenberg (1975:271-273).

22 Vgl. ook Hamel (1989:25).

23 Willis (1985:41) verwys hier na voorbeelde soos POxy 1484: “Apollonius requests you to dine at the table of the Lord Serapis on the occasion of the coming of age of his brothers in the temple of Thoeiris,” asook POxy 1755: “Apion invites you to dine in the house of Serapis at the table of the Lord Serapis on the 13th at 9 o'clock.” Hy (:42) vind ook nog ander soortgelyke voorbeelde in POxy 110, 523 en 2791, asook in Pap. Osloensis 157, Pap. Yale 85, Pap. Fouad 76 en Pap. Colon 2555.

24 Vgl. verder Edwards (1993) en Gowers (1993) se werke, asook Hudson (1989:69-87).

25 Vir voorbeelde van ander toepaslike tempels, vgl. veral Fotopoulos (2003:129-157).

so 'n tipiese alternatiewe plek vir feestelike, sosiale funksies.²⁶ Nadat die tempel in 146 v.C. verwoes is, is dit in 44 v.C. deur die Romeine herbou, waarna daar op 'n stadium rondom die eerste eeu drie eetkamers aan die oostelike kant van die tempel aangebou is.²⁷ Hier kon enigiemand dus familiegeleent-hede²⁸ of ander funksies na willekeur vier,²⁹ amper soos wat vandag se kerk-sale nie noodwendig slegs vir kerklike (en selfs Christelike) funksies gebruik word nie, maar ook van tyd tot tyd vir andersoortige funksies (en gelowe) beskik-baar gestel sou kon word.³⁰

Teenoor Willis en andere meen Witherington (1993:237-254) weer dat τὰ εἰδωλόθυτα alle sosiale kontekste uitsluit en slegs op die (sakramentele) toe-wyding van vleis aan afgode toegespits is. Thiselton (2000:618) is egter korrek as hy uitwys dat Witherington se standpunt nie vir elke teksgedeelte in 1 Kor. 8:1-11:1 kan geld nie, maar wel vir sekere gevalle beslis geldig is. Hier kan by-voorbeeld gedink word aan 10:7, μηδὲ εἰδωλόλατραι γίνεσθε καθὼς τινες αὐτῶν, ὥσπερ γέγραπται· ἐκάθισεν ὁ λαὸς φαγεῖν καὶ πίνειν καὶ ἀνέστησαν παίζειν, asook 10:20-21, ἀλλ' ὅτι ἂ θύουσιν, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ [θύουσιν]· οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι. οὐ δύνασθε ποτή-ριον κυρίου πίνειν καὶ ποτήριον δαιμονίων, οὐ δύνασθε τραπέζης κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων, soos Witherington dan ook tereg aantoon.

Terwyl Witherington dus ietwat te eensydig is met sy oorbeklemtoonde, vol-ledige kultiese konteks wat hy aan τὰ εἰδωλόθυτα toedig, is daar andere soos Gard-ner (1994:18) wat met voldoende rede³¹ waarsku dat Willis weer gevaar loop om die sosiale faset van τὰ εἰδωλόθυτα te oorbeklemtoon. Om hierdie rede wil dit dus voorkom asof dit beter is om eerder met Theissen (1982:122-127), Yeo

26 Vgl. ook Pausanias (4.5) se verwysing hierna. Vgl. verder Lanci (1997:89-114) vir meer detail oor die tempel van Asklepios, asook vir verdere verwysings na tempels deur Paulus. Vgl. ook nog Murphy-O'Connor (1984:147-159); De Waele (1930:432-454; 1933:417-451).

27 Vgl. verder Fotopoulos (2003:49-68).

28 So is dit ook bv. gebruik vir viering van verjaarsdae, troues en begrafnis (Fotopoulos 2003:69-70; Burkert 1985:57; MacMullen 1981:34-42).

29 In Willis (1985:43) se woorde: "[T]he temple might have operated an adjunct restaurant."

30 Vgl. ook Fotopoulos (2003:69-70).

31 So wys Gardner (1994:18) byvoorbeeld daarop dat daar met geen sekerheid gesê kan word dat die uitnodigingsvoorbeelde waarna Willis in veral die papiri-geskrifte verwys, beslis almal op Korinte se situasie toegepas kan word nie. Verder, terwyl Willis nogal moeite doen om te beklemtoon dat die afgod dikwels nie veel meer as 'n "toeskouer" by die maaltye was nie, voer Gardner (:19) weer aan dat maaltye tog wel merendeels gevier is met die afgod as "teenwoordig" aan die etenstafel en dit derhalwe baie moeilik sou wees om sy betrokkenheid tot blote "toeskouerswaarde" te verlaag.

(1995:97-98) en Thiselton (2000:619-620) saam te stem wat 'n kompromievoorstel aanhang, juis as gevolg van die multi-dimensionele en komplekse sosio-historiese konteks van τὰ εἰδωλόθυτα. Hiervolgens word saam met Witherington toegegee dat daar inderdaad tekste in 1 Kor. 8:1-11:1 voorkom waar die konteks meer 'n uit en uit kultiese maal veronderstel, terwyl daar tog ook aan die ander kant na meer sosiale vieringe in sommige tekste as potensiële konteks van τὰ εἰδωλόθυτα verwys kan word. Daar moet egter selfs in laasgenoemde geval toegegee word dat dit vir veral die “swak” gelowiges feitlik onmoontlik sou wees om hulle, selfs in blote sosiale geleenthede waar vleis voorgesit is, heeltemal van die kultiese wyding wat die voorbereiding van die vleis voorafgegaan het, los te maak — hiervan is 1 Kor. 8:7 tog duidelik bewys van: Ἄλλ' οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γνῶσις· τινὲς δὲ τῇ συνηθείᾳ ἕως ἄρτι τοῦ εἰδώλου ὡς εἰδωλόθυτον ἐσθίουσιν, καὶ ἡ συνείδησις αὐτῶν ἀσθενὴς οὕσα μολύνεται. Ook v. 10 van hoofstuk 8 kom hier ter sprake — selfs al sou die maaltyd waarna Paulus hier verwys nie noodwendig in 'n streng kultiese konteks bedoel gewees het nie,³² maar dalk eerder 'n verwysing wees na 'n sosiale maal, buite die tempel, in een van die “eetsale” (soos by die tempel van Asklepios), sou dit steeds (veral vir die “swakker” gelowige) nooit volledig losgemaak kon word van die kultiese handeling wat dit beslis op een of ander tydstep moes voorafgegaan het nie.³³

Daar sou dus volstaan moet word dat die komplekse sosio-historiese konteks waarbinne τὰ εἰδωλόθυτα gefunksioneer het, ons tot die slotsom lei dat in sowel algehele sakramentele maaltydsituasies as in volledig informele, sosiale feesgeleenthede, te kenne gegee moet word dat daar telkens, vir veral dan ook die “swak” gelowiges in laasgenoemde geval, mindere of meerdere assosiasie van die vleis met die heidense afgode kultus ter sprake was.

Met hierdie agtergrondinligting van die makro-eenheid van 8:1-11:1 in gedagte is dit dus duidelik dat wanneer Paulus in 10:14 die Korinte gemeente aanspoor om niks met afgodediens te doen te hê nie (φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρίας), hy, soos hierbo aangetoon, nie hiermee 'n spesifieke situasie (hetsy sosiaal of kulties) of 'n spesifieke aanbiddingsvorm (hetsy vleis of andersoortige kos, soos 'n sekere graansoort, wat aan afgode toegewy en/of geoffer word) in gedagte het nie. Dit is opvallend dat Paulus 'n definitiewe keuse maak om te fokus op die element van *deling* wat met die afgode plaasvind — daar moenie met die afgode *gedeel* word nie, anders gestel: daar moenie *deelgenootskap* met die afgode wees nie — in watter aard of vorm

32 Vgl. veral 8:10a: ἐὰν γάρ τις ἴδῃ σὲ τὸν ἔχοντα γινῶσιν ἐν εἰδωλείῳ κατακεῖμενον;

33 Vgl. nou 8:10b: οὐχὶ ἡ συνείδησις αὐτοῦ ἀσθενοῦς ὄντος οἰκοδομηθήσεται εἰς τὸ τὰ εἰδωλόθυτα ἐσθίειν;

ook al! Die afleiding word onomwonde bevestig wanneer Paulus self op sy aansporing van 10:14 in veral vv. 15-22 uitbrei — 'n gedeelte waarin hy drie verskillende maaltie, naamlik die nagmaal, Israelitiese offermaal en heidense offermaaltie, naas mekaar plaas. Vervolgens gebruik hy dan die intensiteit van die deelgenootskap wat by eersgenoemde twee plaasvind as motivering om die gelowiges in Korinte te oortuig dat hulle liefs niks met laasgenoemde te doen moet hê nie.³⁴

Beginnende met die nagmaal laat Paulus vv. 16 en 17 op mekaar bou.³⁵ Deur die gebruik van die κοινωνία-term in v. 16³⁶ (τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν,³⁷ οὐκὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐκὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστὶν) laat Paulus die klem daarop val dat die gelowiges tydens die nagmaal intense deelgenootskap met een gedeelde Realiteit, naamlik die αἶμα en die ἄρτος³⁸ van Christus ervaar.³⁹ Vers 17 (ὅτι εἷς ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν, οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχομεν) hanteer steeds die voorbeeld van die nagmaal, maar hierdie keer gebruik Paulus μετέχειν om nou juis weer die klem te laat val op

34 Vgl. ook Fee (1987:465-470); Cheung (1999:148); Eriksson (1998:166-168); Fotopoulos (2003:234).

35 Vgl. ook McGowan (1995:552-555); Conzelmann (1975:170-172); Barrett (1971:231-235).

36 Vgl. veral Jourdan (1947:11-24) vir 'n bespreking van κοινωνία in v. 16.

37 Vgl. Bradshaw (1992:15-17) vir 'n goeie bespreking van hoe aanbiddingselemente soos εὐλογία in Christelike en Joodse gebede vir lank vrylik tussen die twee beweeg het. Vgl. ook Zahavy (1987:77-97).

38 Oor die volgorde, αἶμα — σῶμα is daar al vele diskussies gevoer. Natuurlik is dit uiters opvallend dat die volgorde nie σῶμα — αἶμα 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 v. 17 die κοινωνία met die σῶμα-gedagte wil uitbrei. Wolff (1996:228-229) huldig egter 'n ander mening, naamlik dat Paulus κοινωνία met die αἶμα 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 maaltie, plaas hy dan juis αἶμα eerste aangesien "breek van brood" normaalweg nie deel was van die heidense maaltie nie en hy dus versigtig is dat sy lesers die konneksie wat hy probeer maak, nie eksplisiet genoeg sal verstaan 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).

39 Vgl. veral Ellis (1986:487).

die onderlinge deelgenootskap.⁴⁰ Die baie gelowiges (οἱ πολλοί) het dus soos een liggaam aan mekaar deel (ἐν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν), gewoon omrede hulle almal in een en dieselfde brood (οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν), Jesus Christus, deelgenootskap het. Sonder twyfel bevestig Paulus dus dat daar by die nagmaal 'n, dalk onsigbare, maar tog onmiskenbaar werklike band, in die eerste plek tussen die gelowige en sy God, maar in die tweede plek, as besliste, direkte gevolg hiervan, net so 'n sekere band onder mekaar ontstaan.

Vervolgens beweeg Paulus dan nou aan na 'n voorbeeld soos onder die Israeliete gevind word: βλέπετε τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα (10:18a). Hy wys naamlik daarop dat daar ook tydens hierdie offermaaltye net sulke intense deelgenootskapsbande ontstaan het as by die nagmaal hierbo: οὐχ οἱ ἐσθίουντες τὰς θυσίας κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσὶν (10:18b). Ook hier het dus 'n definitiewe, werklike band ontstaan met die (God van die) offeraltaar⁴¹ (κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσὶν). Tydens hierdie maaltye is derhalwe enersyds uitdrukking gegee aan die gelowiges se bondgenootskap met God en andersyds het dit ook te kenne gegee binne watter God se magsgebied die volk beweeg.⁴² Dit is dus duidelik: Sodanige offermaaltyd het nie maar net slegs ten tye van die ete bondgenootskap met God gekonstitueer nie, maar sou voortaan ook lojaliteit van die deelgenoot in sy gewoon alledaagse lewe noodsaak. Hier word dus van 'n deurlopende deelgenootskap gepraat, wat veel verder strek as die blote, eenmalige maaltyd- of offergeleentheid!

In 10:19 (τί οὖν φημι; ὅτι εἰδωλόθυτόν τί ἐστίν ἢ ὅτι εἰδωλὸν τί ἐστίν;) neem Paulus, in die hantering van die heidense offermaaltye wat naas en teenoor bogenoemde twee geleenthede geplaas word, 'n vroeëre redenasie van hom op. Hy het naamlik al in 8:4-6⁴³ daarna verwys en dit begrond dat daar eintlik

40 Vgl. Krimmer (1985:228-229); Burden (1982:13-14); Groenewald (1932:112).

41 Vgl. hier veral Wolff (1996:232) wat daarop wys dat die θυσιαστήριον nie bloot op die "altaar" dui nie, maar op God self betrekking het. 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).

42 Krimmer (1985:230) bevestig dat gelowiges in deelgenootskap met die altaar hulself in die bereik van die goddelike mag plaas. Sodoende bind die betrokke 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).

43 1 Kor. 8:4-6, Περὶ τῆς βρώσεως οὖν τῶν εἰδωλοθύτων, οἶδαμεν ὅτι οὐδὲν εἰδωλὸν ἐν κόσμῳ καὶ ὅτι οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς. καὶ γὰρ εἴπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς, ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί, ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.

net een ware God is en dat alle ander afgode en gepaardgaande afgodsoffers derhalwe geen betekenis het nie.⁴⁴ Nou voer hy hierdie redenasie verder deur vir die gemeente van Korinte daarop te wys dat daar wel in gedagte gehou moet word dat, hoewel die afgodsbeelde geen bestaansreg het nie⁴⁵ en offers aan sodanige afgode dus ook eintlik waardeloos is, daar wel agter hierdie “dooie” beelde lewende wesens, naamlik δαιμονία is,⁴⁶ aan wie tog geoffer word.⁴⁷

Verder, indien offers gebring aan die afgodsbeelde bindinge met “bose geeste of demone” veronderstel, impliseer dit uiteraard ook dat dit enige binding met God uitsluit — juis dit wat gelowiges dus wél sou wou sien gebeur, gebeur nou nie — vgl. 10:20a: ἀλλ’ ὅτι ἃ θύουσιν, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ [θύουσιν]. Daarom dan ook dat Paulus onmiddellik in geen onduidelike terme waarsku: οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι (v. 20b).⁴⁸ Die feit dat hy in sowel sy verwysing na die nagmaal, (v. 16) as die Israelitiese offermaal (v. 18), asook hier, die κοινωνία-terme gebruik om die “verbintenis” wat telkens ter sprake is, te omskryf,⁴⁹ behoort voldoende aanduiding daarvan te wees dat hy dit onomwonde wil stel dat die aard van die “verbintenis” in alle gevalle dieselfde intense karakter het. Fotopoulos (2003:164-165) en Burkert (1985:57-59) bevestig dan ook ten sterkste dat sakrale maaltye,⁵⁰ waar ’n gasheer ’n paar gaste sou nooi om saam te deel aan een of ander offer⁵¹ wat aan ’n spesifieke god gebring sou word,⁵² baie beslis juis ’n intense deel-

44 Vgl. Fotopoulos (2003:235).

45 Vgl. ook 1 Kor. 8:4-6, waar Paulus in lyn met die monoteïstiese geloof bevestig dat daar eintlik nie afgode bestaan nie (... οἶδαμεν ὅτι οὐδὲν εἰδωλὸν ἐν κόσμῳ καὶ ὅτι οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς ...).

46 Vgl. ook Dawes (1996:91-92); Wolff (1996:233-234); Harrisville (1987:171); Fee (1987:471-475; 1977:140-161); Gooch (1993:75-77).

47 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 Deut. 32:17a (ἔθυσαν δαιμονίοις ...) en Ps. 105:37 (καὶ ἔθυσαν τοὺς υἱοὺς αὐτῶν καὶ τὰς θυγατέρας αὐτῶν τοῖς δαιμονίοις). Interessant genoeg word δαιμονία in die heidenkultus ook uitsluitlik in verband met offers gebruik (:117)!

48 Vgl. ook Dawes (1996:92).

49 Vgl. veral Sebothoma (1990:63-69).

50 Vgl. Fotopoulos (2003:158-169), Smith (1981:319-339) en Söding (1990:140-145) vir meer besonderhede rondom die antieke Grieks-Romeinse maaltye. Vgl. verder ook die werk van Bradley (1998), sowel as die proefskrif van Smith (1980).

51 Vir verdere bespreking oor die aard van veral die diere-offers, kan gerus gekyk word na die werk van Kadletz (1983).

52 Vir ’n bondige bespreking van die opset binne die ter sake antieke “eetkamers” in Grieks-Romeinse huise, kan Dunbabin (1998:81-101) geraadpleeg word.

genootskap tussen almal teenwoordig en uiteraard ook die god sou bewerk.⁵³ Hierdie offer het dan ook 'n onmisbare, sentrale belang in die stigting van die *κοινωνία* gehad. Anders gestel, daarsonder sou 'n gewone ete byvoorbeeld glad nie dieselfde intense deelgenootskap tussen god, gasheer en gaste tot gevolg kon hê nie. Met ander woorde, net soos wat die offerande tydens maaltye nie alleen "toegang" tot die godheid verleen het nie, maar ook *κοινωνία* tussen god, gasheer en gaste bewerk het, bied die offer van Christus op dieselfde wyse nie alleen vir die gelowige "ingang" tot die verhoudingsruimte met God nie, maar bewerk hierdie besonder unieke en eenmalige offer⁵⁴ ook *κοινωνία* tussen God, gelowige en mede-gelowiges!

Nadat Paulus dan nou die drie maaltye (nagmaal, Israelitiese offermaal en heidense offermaaltye) naas mekaar geplaas het en aangetoon het dat daar telkens by elk intense verbintenisse met God of dan in laasgenoemde geval met die *δαιμόνιον* ter sprake is, keer hy in 10:21 terug na die huidige omstandighede in die gemeente. Hy stel dan nou gewoon op grond van sy voorafgaande, deeglike begronding dit duidelik dat geen gelowige in sowel die nagmaal, as heidense offermaaltye kan deel nie: οὐ δύνασθε ποτήριον κυρίου πίνειν καὶ ποτήριον δαιμονίων, οὐ δύνασθε τραπέζης κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων.⁵⁵ Smith (1980) wys dan ook daarop dat daar tydens heidense sakrale maaltye dikwels op die volgende wyse met die beker wyn gehandel is: Terwyl die wyn in die beker gegooi is, is die afgod se naam daarvoor uitgespreek, waarna die gasheer dit sou herhaal, terwyl hy 'n deel van die wyn in die vuur van die offer en oor die grond daaromheen sou uitgooi. Hierna sou die gasheer dan eers self 'n slukkie wyn neem en die beker dan vir die gaste omstuur om elk dieselfde te doen, terwyl die afgod se naam deurgaans uitgespreek sou word. Gegewe die duidelike raakvlakke met die Nagmaalbeker sou die Kor-integelowiges uiteraard onmiddellik kon verstaan as Paulus hierdie voorbeeld van die "beker" gebruik om te waarsku dat hulle onmoontlik nie in beide kan deel nie! Dus, soos ook tydens die res van die offerproses, wys hy daarop dat nie alleen intense verbintenisse met sowel God as die *δαιμόνιον* deur sodanige

53 Vgl. Fotopoulos (2003:164):

[O]ne of the most fundamental meanings for the ritual of sacrifice and its subsequent meal for the participants was *κοινωνία* (partnership/sharing/fellowship). Shared ritual actions involving the death of an animal for a god by devotees created community and forged bonds of relationship.

54 Uiteraard word Christus se offer met hierdie verchristeliking van 'n heidense gebruik nie met die heidense offers gelyk gestel nie; sy offer word altyd as uniek én eenmalig beskou.

55 Vgl. Fotopoulos (2003:234-235).

gedeelde maaltydsgebruike geskep word nie, maar dat die gelowiges hulle self op hierdie wyse ook in die magsgebied van laasgenoemde plaas wat tog net tragiese gevolge kan hê!⁵⁶ Gelowiges kan en mag dus eenvoudig nie in beide deel nie: Slegs κοινωνία met God aan die tafel van die Here (τραπέζης κυρίου) is moontlik!⁵⁷

Paulus sluit hierdie gedeelte in 10:22 af en wel met twee retoriese vrae, naamlik ἢ παραζηλοῦμεν τὸν κύριον; en μὴ ἰσχυρότεροι αὐτοῦ ἐσμεν; Dit is veral die tweede wat op die huidige ondersoek betrekking het. Met 'n onbetwiste geïmpliseerde “Nee, natuurlik nie”, wil Paulus ten slotte bevestig dat κοινωνία met God beslis κοινωνία met ander gode of dan δαιμονία moet uitsluit. Dit is duidelik dat hy dit hier meer op die “sterk” gelowiges mik.⁵⁸ Skynbaar was die “sterkes” mettertyd van mening dat deelname aan die nagmaal hulle as't ware immuun gemaak het teen enige invloed van bose magte soos geassosieer met die heidense kultusse.⁵⁹ 'n Oormatige toe-eiening van die beginsel van gerealiseerde eskatologie,⁶⁰ sowel as 'n oorbeklemtoonde individualisme het hierdie gedagtes by die “sterkes” versterk sodat hulle meer en meer gemeen het dat hulle in heidense maaltje kan deel sonder om hoe-genaamd geestelik geskend te raak.⁶¹ Die waarskuwing is dus: Moenie van mening wees dat jy as “sterk” gelowige nou sóveel vryheid in Christus het dat jy, op hierdie “verhewe” geestelike vlak, nou as't ware amper kan doen net wat jy ook al in jouself begeer nie, aangesien God eenvoudig sal verhoed dat jy (geestelik) val.⁶² Paulus het dit duidelik teen so 'n selfgesentreerde teologie en stel derhalwe op ironiese wyse aan hulle die vraag of hulle as “die sterkes” (οἱ ἰσχυρότεροι) dan nou só vol selfvertroue is dat hulle as't ware selfs “sterker” (ἰσχυρότεροι) as God geraak het...!⁶³ Dus, 'n retoriese vraag waarop 'n spontane, sterk “Nee” onmiddellik behoort te volg.⁶⁴

Neem ons nou vervolgens hierdie wyse waarop Paulus 'n belangrike deel van die problematiek in die gemeente in Korinte aangespreek het en vergelyk

56 Vgl. ook Oropeza (1998:66).

57 Vgl. ook verder Fisk (1989:62); Dawes (1996:91).

58 Vgl. Thiselton (2000:778).

59 Vgl. Von Soden (1931:1-40).

60 Vgl. veral Thiselton (1978:510-526) se werk op die gerealiseerde eskatologie spesifiek te Korinte, asook Héring (1962:89); Käsemann (1969:125-126).

61 Vgl. Von Soden (1951:261-268).

62 Vgl. Nock (1938:174); Knox (1950:9-24); Thiselton (1978:510-526; 2000:745).

63 Vgl. ook Thiselton (2000:779).

64 Harrisville (1987:172) wys daarop dat die formulering van die vraag, met as inleiding μή, en die daaropvolgende ἰσχυρότεροι αὐτοῦ, dus die gebruik van die genitief van vergelyking, alles daartoe bydra om 'n sterk negatief as veronderstelde antwoord te verwag.

dit met wat vroeër as die kern van κοινωνία geïdentifiseer is, is dit bykans voor-die-hand-liggend dat hy gewoon besig is om die probleem van betrokkenheid by afgodsdienste (in watter vorm ook al) aan te spreek deur die κοινωνία-dinamiek in die gemeente te herstel.⁶⁵ Anders gestel: hy is stelselmatig besig om beginsels te noem wat 'n dinamiese verhouding met Christus Jesus enersyds en tussen "sterk" en "swak" gelowiges andersyds onderling sal verseker — 'n verhouding wat deurlopend 'n intense verbintenis van wedersydse betrokkenheid impliseer, waarvan aktiewe, gesamentlike deelname en gedeelde belangstellings deel vorm; aldus, 'n verhouding wat getipeer kan word as 'n "deelgenootskap", κοινωνία. Sonder om al die voorafgaande te herhaal — dink maar aan die volgende wat uit die bondige eksegetiese riglyne van 8:1 en 10:14-22 gekristalliseer het:

- Dit was sommer uit die staanspoor (10:14, asook die verwysing na 8:1) duidelik dat die invalshoek wat Paulus kies om die ter sake probleem van afgodsdienste aan te spreek, nie was om te fokus op spesifieke aanbidding-situasies of -vorme nie, maar wel om die gemeente te laat nadink oor die spesifieke *deling* wat met die afgode plaasvind — van watter aard ook al.
- In die tweede plek, deur sowel spesifieke terminologie soos κοινωνία en μετέχειν, as versigtige keuse van simboliek soos dié van die liggaam en een gedeelde brood onderskeidelik in kombinasie met mekaar te gebruik (Vgl. veral 10:16-17), kwalifiseer hy onomwonde die gelowiges se verhouding met mekaar en met Christus Jesus as een van onderlinge deelgenootskap, waarvan wedersydse betrokkenheid onlosmaaklik deel is.
- Derdens doen Paulus ook moeite om nie bloot die gelowiges daarop te wys dat hulle moet besef dat hulle *deelgenote* van mekaar en Christus is nie, maar hy kwalifiseer verder hierdie deelgenootskap as een met besondere intensiteit, soos dan veral blyk uit die offermaaltye van die Israeliete, die heidene en dan uiteraard ook die nagmaal (10:16-21). Meer nog, hier is nie net sprake van sporadiese insidente van intense deelgenootskap, soos byvoorbeeld tydens die letterlike bring van die offers of die viering van maaltye nie. Paulus bevestig dat hierdie aksies 'n voortgaande band van loyaliteit skep wat van die deelgenote se gewoon alledaagse lewe 'n dinamiese verhouding van deelgenootskap met Christus of dan onderling met mekaar verlang (10:18). Om dus voortaan bloot in 'n tipe losse assosiasie tot mekaar te staan, is onmoontlik. 'n Aktiewe deel met mekaar in hierdie nuwe verhoudingsruimte is ononderhandelbaar! Derhalwe kan "sterk" deelgenote nie sommer net "swakker" deelgenote verontagsaam nie. Nou lê die klem op die een en net-

65 Vgl. verder De Wet (2005:485-555) vir verskeie ander voorbeelde uit veral 1 Kor. 5-6 waar dieselfde slotsom telkens bereik is.

nou weer op die ander; inderdaad 'n verhouding van wedersydse, aktiewe betrokkenheid by mekaar.

- Vervolgens is dit vir Paulus baie belangrik om die κοινωνία-dinamiek wat hy aanbied, as Christus-gesentreerd en Christus-afhanklik te kwalifiseer (10:21). Aldus, κοινωνία met Christus bring die deelgenote in 'n verhoudingsruimte tot mekaar en gevolglik is onderlinge deelgenootskap sonder Christus eintlik geen deelgenootskap (in elk geval dan nie soos dié κοινωνία wat in 'n gemeente behoort te funksioneer nie)! Voorts, hierdie sentrale, absolute deelgenootskap met Christus veronderstel sonder twyfel 'n gekwalifiseerde verhoudingsruimte: Enigiemand van enige geloof is dus vry om deur Christus as "Ingang" dié besondere deelgenootskapsruimte te betree, maar eens daarbinne is loyaliteit aan slegs hierdie een Here 'n voorvereiste vir die voortbestaan van die deelgenootskap met God en uiteraard ook met mede-deelgenote.
- Ten slotte: Paulus sluit hierdie faset van sy raad aan die gemeente in Korinte af deur veral in 10:22 te waarsku dat enige vordering op die geloofspad steeds vanuit die genoemde Christus-gesentreerde deelgenootskap beskou moet word. Sogenaamde "sterker" deelgenote moet dus onthou dat hul alles binne hierdie spesiale verhoudingsruimte aan Christus te danke het en derhalwe hul geestelike groei eerder moet benut tot voordeel van die "swakker" deelgenote. Verheffing van die individuele deelgenoot is nooit 'n opsie nie. Dit gaan binne hierdie deelgenootskapsruimte altyd oor 'n dinamiese verhouding tot Christus en mede-deelgenote; dit gaan oor 'n wedersydse verhouding waar aktiewe, gesamentlike deelname moet seëvier!

Dit is dus duidelik: Vanaf Paulus se keuse van 'n invalshoek tot die ter sake probleem tot en met die laaste stukkies raad, aansporing en vermanings wat hy vir die gemeente in Korinte aanbied, is dit die herstel van 'n dinamiese verhouding van deelgenootskap, 'n oriëntasie tot en vestiging van 'n definitiewe κοινωνία-dinamiek wat in die fokus is!

4. KOINΩNIA IN ONS HEDENDAAGSE KERKBEGRIP

Om κοινωνία, oftewel deelgenootskap, tot sy volle reg te laat kom in die hedendaagse kerkbegrip sal in die eerste plek besef moet word dat κοινωνία veel meer is as blote momentele aktiwiteite van saam verkeer of assosiasie van gelowiges by *ad hoc*-geleenthede. Anders gestel: Veel eerder as dat gemeentes bloot poog om geleenthede te skep waar κοινωνία tussen lidmate moet plaasvind, behoort daar veral ook doelgerig daaraan meegewerk te word om 'n κοινωνία-dinamiek in gemeentes tuis te bring en dit sodoende deel te maak

van ons alledaagse kerk-wees. Om sodanige doelwit te bereik, is die riglyne wat Paulus in onder andere 1 Korintiërs gee, werklik prakties en handig:

- In die eerste plek kan daar by probleemoplossing, soos byvoorbeeld 'n gebrek aan inskakeling in 'n gemeente, daarop gekonsentreer word om nie alleen te probeer peil watter sisteme en programme alles in plek gebring moet word om sekere probleme die hoof te bied nie, maar om gelowiges te help om ook te fokus op die aard en kwaliteit van hul deelgenootskap met Christus en mekaar.
- Daar moet in die tweede plek ook moeite gedoen word om voortdurend die begrip *κοινωνία* binne die regte konteks te gebruik. Daar moet gewaak word om nie met sekere terminologie, soos "gemeenskap van gelowiges", die inhoud van *κοινωνία* te vervlak tot 'n blote samesyn van gelowiges, wat van tyd tot tyd by byvoorbeeld 'n basaar plaasvind nie. Gelowiges se begrip van die *κοινωνία*-dinamiek kan verder verhelder word deur die kreatiewe gebruik van simboliek en rituele, soos wat Paulus dan ook doen met die toepaslike aanwending van die liggaamsbeeld en die tekens van brood en wyn by juis die nagmaal.
- Dit is net so nodig dat gelowiges moet besef dat *κοινωνία* iets van gelowiges vra. Gelowiges moenie onder die indruk verkeer dat hul assosiasie met mekaar by byvoorbeeld eredienste, of 'n vinnige saamdrink van 'n koppie tee ná die tyd, hul volledige bydrae tot *κοινωνία* was nie. Gelowiges moet besef dat *κοινωνία* met Christus en medegelowiges 'n intense, deurlopende, dinamiese verhouding op grondvlak met mekaar veronderstel waar die een die ander se swaakteit, om sê nou maar 'n drankprobleem te oorkom, moet help dra deur byvoorbeeld hulleself (met liefde en blydschap) die geleentheid te ontnem om in sodanige medegelowige se teenwoordigheid 'n glas wyn of bier te drink. Oppervlakkige los-en-vas assosiasie met mekaar moet verruil word vir prominente, aktiewe, wedersydse betrokkenheid by mekaar se alledaagse lewe! *κοινωνία* geskied duidelik nie nêr by kerkgeboue en -funksies, waar 'n sogenaamde "samesyn/gemeenskap van gelowiges" is nie.
- Een van die belangrikste elemente van die *κοινωνία*-dinamiek wat veral in ons huidige kerkbegrip baie agterweë bly, is die posisie van Christus. Is Christus absoluut in gelowiges se godsdiensbelevens of kan 'n ander middelaar(s) ook 'n ware deelgenootskap, wat tot die ewige lewe lei, konstitueer? Nou, meer as ooit tevore dalk, is dit opnuut nodig om saam met Paulus Christus as ononderhandelbaar, absoluut en sentraal in gelowiges se deelgenootskap met God en mekaar te setel. Geen twyfel mag hieroor onder gelowiges bestaan nie: Sonder Christus is hulle dalk wel in "gemeenskap" of "samesyn" met mekaar, maar baie beslis nie in 'n *κοινωνία*-verhouding

soos wat God se Woord dit bedoel nie. Sonder Christus mis hulle die “In-gang” tot hierdie besondere verhoudingsruimte. Daaroor moet hulle geen twyfel hê nie en dit ook onwrikbaar teenoor hedendaagse, subtiele en openlike pogings tot assimilasië van gelowe en godsdienste verkondig.

- In die laaste plek: Gelowiges moet tot die besef gebring word dat sommige “sterk” en andere “swak” in die geloof is en dat dit op verskille in geloofs-begrip en -groei dui en hoegenaamd nie onderskeidelik op “goeie” en “slegte” gelowiges betrekking het nie. Daar moet dus gewaak word teen geestelike hovaardigheid by die “sterkes.” Net soos wat hulle moet besef dat hulle ’n ernstige verantwoordelikheid het om die “swak” gelowiges te akkommodeer en op allerlei maniere (soos hierbo genoem) te hulp te kom, so moet “swak” gelowiges besef dat hulle ontvanklik moet wees vir sodanige hulp en gepaardgaande groei in kennis en insig. Geleenthede moet derhalwe geskep word om gelowiges van tyd tot tyd te vra om hul geloofsgroei en -kennisvlak in oorleg met die Heilige Gees se leiding te bring en hiermee saam te bepaal wat hul ooreenstemmende verantwoordelikheid en interaksie tot mekaar behoort te wees.

5. SLOTSOM

Met *κοινωνία* werklik weer volledig deel van ons hedendaagse kerkbegrip sal gelowiges waarskynlik opnuut aangevuur word om, as ware deelgenote van Christus en hul mede-gelowiges, opreg en doelgerig by mekaar se dag-tot-dag lewe én kerklike aktiwiteite betrokke te wees. Vanuit hierdie dinamiese, wedsydse verhouding (deelgenootskap/*κοινωνία*-dinamiek) behoort die kerk dan ’n sigbare, blywende en dinamiese verskil te maak — ja, binne hul besondere verhoudingsruimte, maar dan ’n ruimte wat duidelik ook vierkantig in die wêreld staan!

BIBLIOGRAFIE

BARRETT, C.K.

1971. *A commentary on the First Epistle to the Corinthians*. 2nd ed. London: A. & C. Black. BNTC.

BERGER, K.

1974. Apostelbrief und apostolische Rede. Zum Formular frühchristlichen Briefe. *ZNW* 65:190-231.

BOERS, H.

1976. The form-critical study of Paul's letters. *NTS* 22:140-158.

BRADLEY, K.R.

1998. The Roman family at dinner. In: I. Nielsen & H.S Nielsen (eds.), *Meals in a social context: Aspects of the communal meal in the Hellenistic and Roman world* (Aarhus: Aarhus University Press), pp. 36-55.

BRADSHAW, P.F.

1992. *The search for the origins of Christian worship: Sources and methods for the study of early liturgy*. London: SPCK.

BREYTENBACH, H.S.

1992. Lojaliteit in die Nederduitse Gereformeerde Kerk. *Acta Theologica* 12(2):1-17.

BRUNT, J.C.

1985. Rejected, ignored, or misunderstood? The fate of Paul's approach to the problem of food offered to idols in early Christianity. *NTS* 31:113-124.

BURDEN, J.J.

1982. Bybelse perspektiewe en riglyne oor gemeente en gemeenskap. *ThViat* 10(2):8-15.

BURKERT, W.

1985. *Greek religion*. Cambridge: Harvard University Press.

CAMPBELL, J.Y.

1932. ΚΟΙΝΩΝΙΑ and its cognates in the New Testament. *JBL* 51:352-380.

CHEUNG, A.T.

1999. *Idol food in Corinth: Jewish background and Pauline legacy*. Sheffield: Sheffield Academic Press. JSNT.S 176.

COLLINS, R.F.

1999. *First Corinthians*. Collegeville: Liturgical Press. Sacra Pagina 7.

CONZELMANN, H.

1975. *1 Corinthians: A commentary on the First Epistle to the Corinthians*. Philadelphia: Fortress. Hermeneia.

CORBIER, M.

1989. s.v. The ambiguous status of meat in ancient Rome. *Food and Foodways* 3.

DAVIES, R.

1971. s.v. The Roman military diet. *Brittannia* 2.

DAWES, G.W.

1996. The danger of idolatry: First Corinthians 8:7-13. *CBQ* 58:82-98.

DE WAELE, F.J.

1930. The Roman market north of the temple at Corinth. *AJA* 34:432-454.

1933. The sanctuary of Asklepios and Hygieia at Corinth. *AJA* 37:417-451.

DE WET, B.W.

2005. *Koinonia* as teologiese raamwerk in Paulus se hantering van die probleemkwessies in 1 Kor. 5-6 en 8:1-11:1. Ph.D.-tesis. Pretoria: Universiteit van Pretoria.

DOTY, W.G.

1969. The classification of epistolary literature. *CBQ* 31:183-199.

DUNBABIN, K.M.D.

1998. *Ut Graeco more biberetur*: Greeks and Romans on the dining couch. In: I. Nielsen & H.S. Nielsen (eds.), *Meals in a social context: Aspects of the communal meal in the Hellenistic and Roman world* (Aarhus: Aarhus University Press), pp. 81-101.

DU TOIT, A.B.

1988. Oriënterende opmerkings oor die Pauliniese briefliteratuur. In: A.B. Du Toit (red.), *Handleiding by die Nuwe Testament. Band 5. Die Pauliniese Briewe: Inleiding en Teologie* (Pretoria: NGB), pp. 1-22.

EDWARDS, C.

1993. *The politics of immorality*. Cambridge: Cambridge University Press.

EDWARDS, T.C.

1885. *A commentary on the First Epistle to the Corinthians*. 2nd ed. London: Hodder & Stoughton.

ELLIS, E.E.

1986. Traditions in 1 Corinthians. *NTS* 32:481-502.

ERIKSSON, A.

1998. *Traditions as rhetorical proof: Pauline argumentation in 1 Corinthians*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International. CB.NT 29.

FASCHER, E.

1988. *Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Erster Teil: Einführung und Auslegung der Kapitel 1-7*. 2 Bände. 4. Aufl. Berlin: Evangelischer Verlag. ThHK 7/1.

FEE, G.D.

1977. 2 Cor. 6:14-7:1 and food offered to idols. *NTS* 23:140-161.

1980. Εἰδωλόθυτα once again: An interpretation of 1 Corinthians 8-10. *Bib* 61:172-197.

1987. *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans. NIC.

1995. *Paul's Letter to the Philippians*. Grand Rapids: Eerdmans. NIC.
- FISK, B.N.
1989. Eating meat offered to idols: Corinthian behaviour and Pauline response in 1 Corinthians 8-10 (A response to Gordon Fee). *Trinity Journal* 10:49-70.
- FOTOPOULOS, J.
2003. *Food offered to idols in Roman Corinth: A social-rhetorical reconsideration of 1 Corinthians 8:1-11:1*. Tübingen: Mohr Siebeck. WUNT 2/151.
- GARDNER, P.D.
1994. *The gifts of God and the authentication of the Christian: An exegetical study of 1 Corinthians 8-11:1*. Lanham: University Press of America.
- GOOCH, P.D.
1993. *Dangerous food: 1 Corinthians 8-10 in its context*. Waterloo: Wilfrid Laurier. SCJud 5.
- GOPPELT, L.
1980. *Theologie des Neuen Testaments*. 3. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- GOWERS, E.
1993. *The loaded table: Representations of food in Roman literature*. Oxford: Clarendon Press.
- GREEK-ENGLISH LEXICON.
1989. *s.v. κοινωνέω, κοινωνία, κοινωνός*.
- A GREEK-ENGLISH LEXICON OF THE NEW TESTAMENT AND OTHER EARLY CHRISTIAN LITERATURE.
2000. *s.v. ανάγκη, ἀρέσκω, δόσις, ἔκβασις, καταλαμβάνω, κοιλία, κοινωνία, λήψις, πένθεω, πένθος, πορνεία, σφραγίς, τύπτω, ὑπωπιάζω*. 3rd ed.
- GROENEWALD, E.P.
1932. *ΚΟΙΝΩΝΙΑ (gemeenskap) by Paulus*. D.D.-proefskrif. Amsterdam: Vrije Universiteit.
- HAINZ, J.
1981. *s.v. κοινωνόω, κοινωνέω, κοινωνία, κοινωνέω, κοινωνός*. *EDNT* 2.
- HAMEL, G.
1989. *Poverty and charity in Roman Palestine, first three centuries C.E.* Oxford: University of California Press.
- HARRISVILLE, R.A.
1987. *1 Corinthians*. Minneapolis: Augsburg. ACNT.
- HAUCK, F.
1965. *s.v. κοινωνός, κοινωνός, κοινωνέω, κοινωνία, συγκοινωνός, συγκοινωνέω, κοινωνικός, κοινωνόω*. *TDNT* 3. 2nd ed.
- HAYS, R.B.
1997. *First Corinthians*. Louisville: John Knox. Interpretation: A Bible commentary for teaching and preaching.

HÉRING, J.

1962. *The First Epistle of St. Paul to the Corinthians*. London: Epworth.

HERMANSEN, G.

1981. *Ostia: Aspects of Roman city life*. Edmonton: University of Alberta Press.

HORSLEY, R.A.

1978. Consciousness and freedom among the Corinthians: 1 Corinthians 8-10. *CBQ* 40:574-589.

HUDSON, N.A.

1989. Food in Roman satire. In: S. Braund (ed.), *Satire and society in ancient Rome* (Exeter: Exeter University Press), pp. 69-87.

HURD, J.C.

[1965] 1983. *The origin of 1 Corinthians*. Macon: Mercer University Press.

ISENBERG, M.

1975. The sale of sacrificial meat. *CP* 70:271-273.

JEWETT, R.

1969. The form and function of the homiletic benediction. *ATHR* 51:18-34.

JOURDAN, G.V.

1947. ΚΟΙΝΩΝΙΑ in 1 Corinthians 10:16. *JBL* 67:11-24.

KADLETZ, E.

1983. *Animal sacrifice in Greek and Roman religion*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

KÄSEMANN, E.

1969. *New Testament questions of today*. Tr. by W.J. Montague. London: SCM.

KNOX, R.A.

1950. *Enthusiasm: A chapter in the history of religion with special reference to XVII and XVIII centuries*. Oxford: Oxford University Press.

KRIMMER, H.

1985. *Erster Korintherbrief*. Stuttgart: Hänssler. Bibelkommentar 11.

KÜMMEL, W.G.

1973. *Einleitung in das Neue Testament*. 17. Aufl. Heidelberg: Quelle & Meyer.

LANCI, J.R.

1997. *A new temple for Corinth: Rhetorical and archaeological approaches to Pauline imagery*. New York: Peter Lang. Studies in Biblical Literature 1.

MACMULLEN, R.

1981. *Paganism in the Roman empire*. New Haven: Yale University Press.

MALAN, F.S.

1993. Die funksie en boodskap van die 'voorwoord' in 1 Korintiërs. *HTS* 49(3):561-575.

- McGOWAN, A.
1995. 'First regarding the cup ...': Papias and the diversity of early eucharistic practice. *JThS* 46(2):551-555.
- MEGGITT, J.J.
1994. Meat consumption and social conflict in Corinth. *JThS* 45(1):137-141.
- MÜLLER, G.L.
2000. Gemeinschaft der Heiligen. *RGG* 3. 4. Aufl.
- MURPHY-O'CONNOR, J.
1983. *St. Paul's Corinth: Texts and archaeology*. Wilmington: Glazier. GNS 6.
1984. The Corinth that Paul saw. *BA* 47:147-159.
- NOCK, A.D.
1938. *St Paul*. London: Thornton Butterworth.
- OROPEZA, B.J.
1998. Laying to rest the Midrash: Paul's message on meat sacrificed to idols in light of the Deuteronomic tradition. *Bib* 79:57-68.
- ROBERTSON, A. & PLUMMER, A.
1914. *A critical and exegetical commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians*. 2nd ed. Edinburgh: T & T Clark. ICC.
- SANDER, J.T.
1962. The transition from opening epistolary thanksgiving to body in the letters of the Pauline corpus. *JBL* 81:348-362.
- SCHRAGE, W.
1991. *Der erste Brief an die Korinther. 1. Teilband, 1 Kor 1,1-6,11*. Braunschweig: Benziger Verlag. EKK 7/1.
- SEBOTHOMA, W.A.
1990. *Koinonia* in 1 Corinthians 10:16. *Neotest* 24(1):63-69.
- SIPPEL, D.
1987. s.v. Dietary deficiency among the lower classes — Rome. *AncSoc* 16.
- SMITH, D.E.
1980. Social obligation in the context of communal meals: A study of the Christian meal in 1 Corinthians in comparison with Graeco-Roman meals. Ph.D. thesis. Cambridge: Harvard University.
1981. Meals and morality in Paul and his world. In: K.H. Richards (ed.), *Society of Biblical Literature 1981 Seminar Papers 20* (Chico: Scholars Press), pp. 319-339.
- SÖDING, T.
1990. Eucharistie und Mysterien: Urchristliche Herrenmahlstheologie und antike Mysterienreligionsität im Spiegel von 1 Kor 10. *BiKi* 45(3):140-145.

THEISSEN, G.

1982. *The social setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*. Philadelphia: Fortress.

THISELTON, A.C.

1978. Realised eschatology at Corinth. *NTS* 24:510-526.

2000. *The First Epistle to the Corinthians: A commentary on the Greek text*. Grand Rapids: Eerdmans. NIGTC.

TRACK, J.

2000. Gemeinschaft der Heiligen. *RGG* 3. 4. Aufl.

VAN DER WATT, J.G.

1988. *Wat maak 'n Christen anders? Bybelstudie oor 1 Korintiërs in dagboekvorm*. Wellington: Bybelkor.

VAN UNNIK, W.C.

1953. Reisepläne und Amen-Sagen. Zusammenhang und Gedankenfolge in 2. Korinther 1:15-24. In: J.N. Sevenster & W.C. Van Unnik (reds.), *Studia Paulina in honorem Johannes de Zwaan* (Haarlem: Bohn), pp. 215-234.

VON SODEN, H.

1931. Sakrament und Ethik bei Paulus: Zur Frage der literarischen und theologischen Einheitlichkeit von 1 Kor 8-10. In: H. Frick (ed.), *Rudolf Otto Festgruss: Aufsätze eines Kollegenkreises* (Gotha: Klotz), pp. 1-40.

1951. *Urchristentum und Geschichte*. Tübingen: Mohr Siebeck.

VÖÖBUS, A.

1968. *Liturgical traditions in the Didache*. Stockholm: Este.

WILLIS, W.L.

1985. *Idol meat in Corinth: The Pauline argument in 1 Corinthians 8 and 10*. Chico: Scholars Press. SBL.DS 68.

WITHERINGTON, B III.

1993. Not so idle thoughts about *eidolothuton*. *TynB* 44:237-254.

WOLFF, C.

1996. *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*. Berlin: Evangelischer Verlag. ThHK 7.

WÖRTERBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT

1977. s.v. Gemeinschaft.

YEO, K-K.

1995. *Rhetorical interaction in 1 Cor 8 and 10: A formal analysis with preliminary suggestions for a Chinese cross-cultural hermeneutic*. Leiden: Brill.

ZAHAVY, T.

1987. *The Mishnaic law of blessings and prayers: Tractate Berakhot*. Atlanta: Scholars Press. BJS 88.

Trefwoorde

Pauliniese literatuur

Koinonia

Deelgenootskap

Briewe aan die Korintiërs

Paulus

Keywords

Pauline literature

Koinonia

Partnership

Letters to the Corinthians

Paul