Die 'Irrglaube' in Kolosse: aanbidding van of met engele in Kolossense 2:18?

Authors:
Jacobus (Kobus) Kok[1]

Affiliation:
[1]Departement Nuwe Testament, Universiteit van Pretoria, Suid-Afrika

Correspondence to:
Jacobus (Kobus) Kok

email:
kobus.kok@up.ac.za

Postal address:
Departement Nuwe Testament, Fakulteit Teologie, Lynnwoodweg, Hatfield 0002, Pretoria, Suid-Afrika

Keywords:
Kolossense; engele; aanbidding; Christologie; dwaalleringe

Dates:
Received: 13 Nov.2009
Accepted: 26 Mar. 2010
Published: [to be released]

How to cite this article:
Kok, J., 2010, 'Die "Irrglaube" in Kolosse: Aanbidding van of met engele in Kolossense 2:18?', *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 66(1), Art. #765, 7 pages. DOI: 10.4102/hts.v66i1.765

This article is available at:
http://www.hts.org.za

© 2010. The Authors. Licensee: OpenJournals Publishing. This work is licensed under the Creative Commons Attribution License.

ABSTRACT

The 'Irrglaube' in Colossae: worshipping of or with angels in Colossians 2:18?

In this article, the Colossian heresy will be discussed. This is, however, a very troublesome epistle to use in any assessment of a Pauline theme, due to the uncertainty of who the author of Colossians could have been, as well as the unclear nature of the heresy in question. The majority of scholars are of the opinion that the false teachers in the congregation encouraged the worshipping of angels (cf. Col 2:18). As it will transpire from the discussion, this is indeed the case when this verse is read in an objective genitive sense. This investigative discussion will help us to discern what part angels played in certain religious circles in the early church (for example as mediators of revelation). The link between the ἀγγέλων in Colossians 2:18, and the στοιχείων τοῦ κόσμου in Colossians 2:20, will also be investigated. In Colossians, Paul presents Jesus as the crucified, cosmic Christ (see Col 1:15–20), which will help us to understand the early Christian reaction to heresies such as this one in Colossae, and investigate the relationship between angelology and Christology.

INLEIDING

In hierdie artikel word die sogenaamde dwaalleringe ('*Irrglaube*') in die gemeenskap van Kolosse bespreek. Dit is egter 'n baie lastige brief om in enige beoordeling van 'n Pauliniese tema te gebruik, vanweë die onsekerheid oor wie die skrywer van Kolossense kon gewees het, sowel as die onduidelike aard van die dwaalleringe waarvan hier sprake is. Juis daarom gaan hierdie artikel eerstens kortliks in op die outeurskapsvraag.

Die meeste geleerdes meen dat die valse leraars in die gemeente die aanbidding van engele aangemoedig het (vgl Kol 2:18). Soos dit uit die bespreking sal blyk, is dít inderdaad die geval wanneer hierdie vers in die objektiewe genitiefvorm gelees word. Hierdie ondersoekende gesprek sal ons help om te begryp watter rol engele in sekere godsdienstige kringe in die vroeë kerk gespeel het (byvoorbeeld as bemiddelaars van openbaring). Daar sal ook gekyk word na die moontlike verband tussen die ἀγγέλων in Kolossense 2:18, en die στοιχείων τοῦ κόσμου in Kolossense 2:20. In Kolossense stel Paulus Jesus as die gekruisigde kosmiese Christus voor (vgl Kol 1:15–20) – 'n tipering wat ons kan help verstaan hoe die vroeë Christelike geloofsgemeenskap op sodanige kettery gereageer het. Daar sal ook aangetoon word hoe die skrywer van die Kolossensebrief die verhouding tussen die Christologie en die engeleleer (angelologie) ontwikkel (Lohse 1986:11).

VOORONDERSTELLINGS

Popper (1963) en Kuhn (1962) het ons gevoelig gemaak daarvoor dat niemand 'n teks sonder bepaalde vooronderstellings benader nie, en dat dié paradigma betekenisvertolking en -vorming sterk beïnvloed.[1] Dieselfde geld vir die skrywer van hierdie artikel. Die paradigma op grond waarvan die teks benader word, word onder andere gevorm deur die vooronderstellings oor wie die moontlike skrywer van die brief sowel as die moontlike gehoor kon gewees het. Kortom: Alvorens ons die teks onder oë kan neem, moet die agtergrond waarteen die brief verstaan kan word eers beskryf, en die betrokke vooronderstellings verduidelik word. Vervolgens word daar dus aandag gegee aan die outeurskap en sosiokulturele agtergrond van die brief, sowel as die geleentheid of konteks wat tot die teks aanleiding gegee het. Daarna sal die betrokke teks (Kol 2:18) binne die mikro- en makroverband van die hele Kolossensebrief geplaas word. Ten slotte volg ŉ uitvoerige eksegetiese studie van die tersaaklike perikope.

Outeurskap en sosiokulturele agtergrond van die brief

Met betrekking tot outeurskap kan daar in hierdie stadium van die navorsing aanvaar word dat Kolossense heel waarskynlik'n deutero-Pauliniese brief is, en dus nie deur Paulus geskryf is nie (Barclay 1997:35; Lohse 1986:180–183).[2]

1. Dit is ŉ wesenlike metodologiese vertrekpunt ten opsigte van enige teologiese ontleding, aangesien die gekonstrueerde buitetekstuele materiaal – soos die sosioreligieuse verband van die brief, die sosiale dinamiek, en die kontekstuele posisionering van bepaalde konsepte en handelinge in die dokument – ongetwyfeld die vertolking van die brief beïnvloed, en nie bloot beskrywend van aard is nie. Die gevaar van ŉ vooropgestelde en onkritiese teologiese raamwerk is dat die navorser, nog voordat vertolking plaasvind, reeds besluit het wat die sosioreligieuse agtergrond is (byvoorbeeld Gnosties, Joods-sinkretisties of Hellenisties) en dan deur daardie bril na die teks kyk. Uit die aard van die saak maak so ŉ benadering die ontleding van die begin af vir ŉ bepaalde vertolking ontvanklik. Juis daarom sal daar hier so deursigtig moontlik met vooronderstellings omgegaan word deur waar moontlik die teks self aan die woord te bring (deskriptief) en dan tot vertolking oor te gaan (Van der Watt 2007:29).

2. Daar is egter ook goeie argumente (kyk byvoorbeeld Kümmel 1975:341) ten gunste van Pauliniese outeurskap, veral wanneer bepaalde eienaardighede van Paulus in gedagte gehou word. Vergelyk byvoorbeeld die pleonastiese καὶ na die Διὰ τοῦτο (Kol 1:9) wat in die Nuwe Testament net in Paulus se geskrifte gevind word (vgl Rom 13:6, 9:24; Ef 1:15 saamgelees met Kol 1:9); ἐν μέρει (met betrekking tot) in Kolossense 2:16 kom net in 2 Korintiërs 3:10 en 9:3 voor. Kyk ook ἐν Χριστῷ (Kol 1:28, 3:11) – ŉ tipiese Pauliniese formule (kyk ook Rom 16:3, 6, 9,10; Kümmel 1975:345).

HTS Teologiese Studies/Theological Studies
Article #765

Wat Kolossense betref, is daar sterk argumente teen Pauliniese outeurskap, waarvan die meeste daarop berus dat ons in die Kolossensebrief gedagtes en konsepte vind wat vreemd is aan Paulus.[3] Hier kan byvoorbeeld verwys word na die gedagte van die 'kosmiese aard van die Christologie' wat in ekklesiologiese reëls opgeneem word en in besonderhede tree (vgl byvoorbeeld die himne in Kol 1:15–20). Hierdie artikel verskil met Kümmel (1975:343) in die opsig dat dit hier bloot oor gedagtes gaan wat ontwikkel het *'in antithesis to the teachings of the false teachers, (in which) the author assigns to Christ the cosmos-encompassing role of mediator of creation and victor…'* (vgl Kol 1:15–17, 20a; 2:10, 15). Saam met geleerdes soos Wolter (1993) en andere word hier van die standpunt uitgegaan dat die deutero-Pauliniese aard van die brief veral sigbaar is wanneer die *hapax legomena* in Kolossense, bepaald die 36 nie-Pauliniese woorde, in ag geneem word (Lohse 1986:85). Volgens die navorser is dit nie so dat hierdie verskille bloot aan die aangehaalde trefwoorde van die φιλοσοφία (Kol 2:8) van die valse leraars toegeskryf kan word, en dat hierdie verskille tussen Kolossense en Paulus net in die verband van die himne, met sy polemiese aard, voorkom nie (vgl Kol 1:10–20; 2:16–23; kyk O'Brien 1982:xlii–xliv; Kümmel 1975:342). Lohse (1986:180–183) lewer 'n oortuigende betoog teen Pauliniese outeurskap (vgl Van Aarde & Van Eck 2008),[4] maar erken ook dat die skrywer van Kolossense heel waarskynlik goed bekend was met die belangrikste aspekte van die Pauliniese teologie, en dat hy sonder twyfel vertroud was met die Pauliniese literatuur (Schweizer 1982:15). Hiermee stem Shillington (2008:217–221) saam, en oordeel dat wanneer die teologie van Kolossense met die teologie van die outentieke Pauliniese briewe vergelyk word, dit duidelik blyk dat ons in Kolossense met 'n meer 'ontwikkelde' teologie te make het wat duidelike ooreenkomste met geskrifte uit 'n later tyd as dié van Paulus toon. Hier word bepaald verwys na die meer ontwikkelde Christologie (Kol 1:15–20), die eskatologie (Kol 1:5, 23, 27), die ekklesiologie (vgl Kol 1:19) en die sogenaamde huistafels in Kolossense.[5]

In die lig van voormelde, aanvaar die navorser dus in hierdie artikel dat die brief heel waarskynlik nie deur Paulus self geskryf is nie (vgl Kol 4:3, 10; Percy 1946:5). Dit is dus moeilik om presies aan te toon wanneer die gebeure met betrekking tot die aanbidding van engele, en die optrede van die valse leraars plaasgevind het. Die brief toon egter ten minste dat die engele-aanbidding en die optrede van die valse leraars as die belangrikste motivering vir die skryf van die brief gedien het (kyk Kol 2:8). Dit is gemeenplaas dat Kolosse in 61 nC deur 'n aardbewing verwoes is, en dat weinig indien enige verwysings na die stad in antieke tekste voorkom. Indien Paulus nie die skrywer van die brief was nie, en dit ná Paulus se dood geskryf is, kan 'n datum van ná die jaar 70 veronderstel word. Hierdie gevolgtrekking het belangrike implikasies, omdat die Gnostiek veral teen die einde van die eerste eeu sterk begin funksioneer het, en dit die sosioreligieuse milieu van die brief, en die brief se redelik ontwikkelde teologie, teen 'n bepaalde agtergrond plaas.

Die geleentheid/konteks van die brief

Reeds in die openingsgedeelte van die brief is dit duidelik dat die skrywer God loof vir die getroue geloof (Kol 1:2, 4 – πίστιν) van die geloofsgemeenskap, die oorvloedige liefde wat hulle aan mekaar bewys (Kol 1:4 – ἀγάπην), en die hoop (Kol 1:5 – ἐλπίδα) wat sigbaar in hulle leef. Paulus[6] (of die skrywer) skryf dus nie die brief omdat die gemeente se leer en lewe as sodanig die oorsaak van teregwysing blyk te wees nie, maar omdat hy diep bekommerd was dat die gemeente deur die valse leraars mislei sal word (Lohse 1986:2–3). Hy skryf daarom die brief om die gemeente teen die valse leraars te waarsku, en hulle ten opsigte van die korrekte leer te maan. Alhoewel Epafras die gemeente gestig het (Kol 1:7), het dit steeds onder Paulus se sendingsbedrywighede geval, omdat Epafras Paulus se '*mitarbeiter*' was. Dit was heel waarskynlik dan ook Epafras[7] wat Paulus in die tronk besoek het (vgl Filem 23) om by Paulus advies in te win oor die kwessie van die valse leraars wat in hulle midde kamp opgeslaan het. Die skrywer van die brief het gevolglik die behoefte uitgespreek om die dwaallering te weerlê (O'Brien 1982:xxx).

DIE 'IRRGLAUBE' IN KOLOSSE – AANBIDDING VAN OF MET ENGELE IN KOLOSSENSE 2:18?

Die navorser is dit eens met Guthrie (1976:546) dat dit gewis geen eenvoudige onderneming is om die presiese grondbeginsels/aard (*Grundsätze*) van 'n *Irrglaube* te konstrueer in 'n konteks waarvan daar beperkte inligting en slegs indirekte sinspeling beskikbaar is nie – soos in hierdie geval. Hooker (1973:315–331) ontken byvoorbeeld selfs dat daar werklik sprake van 'n *Irrglaube* in die gemeente van Kolosse was (kyk Lohse 1986:127–131). Sy oordeel dat dit duidelik uit Kol 1:3–8 blyk dat die skrywer die gemeente vir hulle geloof en stabiliteit prys (Kümmel 1975:338), en dat dit geensins met die sterk verontwaardiging vergelyk kan word wat byvoorbeeld in die brief aan die Galasiërs voorkom nie. (Kyk egter ook Kümmel 1975:338.) Sy meen voorts dat die skrywer dit duidelik stel dat die brief na die gemeente in Laodisea geneem moet word en daar voorgelees moet word (Kol 4:16). Daar is egter geen aanduiding van bedrywighede deur valse leraars in Laodisea nie; daarom kan aangevoer word dat die brief nie in die eerste plek as protesskrif geskryf is om dwaalleringe te beveg nie, maar eerder om algemene menings te lug. In dié verband gaan die navorser akkoord met O'Brien (1982:xxxi) dat betoë soos dié van Hooker (1973:315–331) nie die sterk uitsprake en taal in byvoorbeeld Kolossense 2:8–23 (vgl ook die begrip φιλοσοφία in Kol 2:8)[8] met betrekking tot die bepaalde asketiese bevele (soos dié in Kolossense 2:16), ernstig genoeg opneem nie (vgl *Μὴ* οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει καὶ ἐν πόσει ἢ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νεομηνίας ἢ σαββάτων = moenie aanraak en proe nie). Dit is duidelik dat die *Μὴ* οὖν-konstruksie sterk uitsprake met 'n etiese dimensie veronderstel. Volgens O'Brien (1982:xxxii) kan laasgenoemde frases as slagspreuke (en bevele) van die opponente se φιλοσοφία (kyk Kol 2:8) vertolk word, wat die skrywer van die Kolossensebrief in sy aanval op die spesifieke *Irrglaube* aanhaal (kyk ook Lohse 1986:127). Onnodig om te sê, die skrywer van die brief het die dwaallering as niks

3. Die ooreenkoms tussen Filemon en Kolossense oortuig ook nie dat laasgenoemde brief eg Paulinies is nie (kyk Kümmel 1975:343; Guthrie 1976:554; Schweizer 1982:15).

4. In die navorsingsgeskiedenis van Kolossense was Mayerhoff (1838) een van die eerste navorsers wat die Pauliniese outeurskap van die brief betwyfel het. Kort hierna het Baur (van die Tübingenskool) die brief se ontstaan na Gnostiese kringe van die tweede eeu (dus na 100 nC) teruggevoer (kyk Kümmel 1975:340; Guthrie 1976:551). Holtzmann (1872) het selfs so ver gegaan om aan te voer dat die oorspronklike brief deur die outeur van die Efesebrief tot voordeel van sy anti-Gnostiese agenda verwerk is. Kümmel (1975:342) het gelyk wanneer hy opmerk dat, indien Gnostiese invloed hier veronderstel word, Paulus nie die outeur kon wees nie, aangesien die Gnostiek in die vorm wat hier ter sprake is, heel waarskynlik eers in die tweede eeu ná Christus na vore gekom het, en dat Paulus immers in die laat of midsestigerjare van die eerste eeu reeds gesterf het. Soos hier bo na verwys, lewer Kümmel (1975:340–346) egter ook 'n betoog ten gunste van 'n sterk Pauliniese aard van die Kolossensebrief – 'n eienskap van Kolossense wat gewis nie ontken kan word nie.

5. Kyk veral Guthrie (1976:344). Indien Kol 1:5, 23 en 27 byvoorbeeld bestudeer word, word dit gou duidelik dat die verwagting van die *parousia* hier minder prominent voorkom as in die tipiese vroeë Christendom se ontwikkelingsgeskiedenis. Derhalwe vind ons 'n gerealiseerde eskatologie, waar die tipiese Pauliniese kategorie van hoop in die latere verplaaste kategorie van hoop ontwikkel het, waarin weinig indien enige van die eskatologiese Pauliniese gedagtes, soos die *parousia*, die opstanding van die dooies, die oordeel van die wêreld, ensovoorts, aanwesig blyk te wees (kyk Kümmel 1975:344).

6. Wanneer daar na Paulus as die skrywer verwys word, word nie die historiese Paulus nie, maar bloot die Pauliniese skrywer bedoel.

7. Epafras kon hom tot die Christendom bekeer het toe Paulus in Efese was (Hand 19:10; kyk Guthrie 1976:545).

8. Thompson (2005) beskou die στοιχεῖα as die grondliggende beginsels wat die wêreld se standpunt verteenwoordig, en nie as geeste/astrale elemente wat die wêreld beheer nie. In haar bespreking van die teologie van Kolossense, beskou Thompson die filosofie wat deur die valse leraars verkondig is, as afkomstig van 'n groep Joodse Christene wat bepaalde asketiese gebruike voorgestaan het ten einde hoër vlakke van begrip/insig rakende die misterie van God te bekom.

minder nie as 'n wesenlike bedreiging vir die gemeente beskou; iets wat sy onmiddellike aandag verdien het. Dit blyk uit die briefskrywer se protesreaksie of die dwaallering afbreuk gedoen het aan die gelowiges se geloof in Christus (Guthrie 1976:546), en aan hulle identiteit as mense wat uit die mag van die bose bevry is.

Vervolgens word die hoofteksgedeelte in Kolossense 2:18, wat direk op die kwessie van aanbidding van of met engele betrekking het, eksegeties bespreek.

EKSEGETIESE BESPREKING VAN KOLOSSENSE 2:18

Plasing in die makro- en mikroverband van die boek

Kolossense 2:18 volg op die inleidende gedeelte van Kolossense (1:1–2:5), en kom voor in die polemiese verklaring van die tweede gedeelte (Kol 2:6–23), waarin die gevaar wat die valse leraars vir die geloofsgemeenskap inhou, bespreek word.

Die polemiese (twis-)gedeelte van die brief volg op die parenetiese (vermanende) gedeelte (Kol 3:1–4:6) en gevolgtrekking (Kol 4:7–18) van die brief (Kümmel 1975:336; kyk ook Guthrie 1976:560). Kolossense 2:18 is veranker in die konteks van Kolossense 2:16–23, waarin die skrywer die onderbreking ten opsigte van regulasies (Lohse 1986:114) en wettiesheid (O'Brien 1982:135) bespreek. Hierdie gedeelte volg dan op die resultaat van '*God's work in Christ and the Colossians' union with him in his death, burial and resurrection*' (O'Brien 1982:135–136). In Kolossense 2:8 word die geloofsgemeenskap teen die 'filosofie' van die valse leraars gewaarsku, en in die daaropvolgende paragrawe word dié waarskuwing in meer besonderhede ontwikkel. Struktureel beskou, hou Kolossense 2:18 – μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβευέτω ('laat niemand julle oordeel nie') – verband met Kolossense 2:16 – μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ('laat niemand julle oordeel nie'). In die verbod wat die valse leraars in Kolossense 2:16 oplê, word nie minder nie as vyf gebiede gedek (O'Brien 1982):

- ἐν βρώσει καὶ ἐν πόσει, met ander woorde (i) kos, en (ii) drank; en
- ἤ ἐν μέρει ἑορτῆς ἤ νεομηνίας ἤ σαββάτων, met ander woorde (iii) 'n religieuse fees, (iv) 'n nuwemaansfees, en (v) die sabbat.

Die dieetvoorskrifte en die heilige tye wat hier ter sprake is, is heel waarskynlik Joods van aard. Dít blyk duidelik uit 'n vergelykende studie van Hosea 2:13 en Esegiël 45:17 in die LXX, waar die terme ἑορτῆς, νεομηνίας en σαββάτων voorkom – begrippe wat dikwels in die Ou Testament in hierdie kombinasie voorkom, en belangrike dae verteenwoordig wat spesiaal aan God opgedra word (Lohse 1986:115). Die belangrikste verskil in die assosiatiewe en konnotatiewe gebruik van die terme in Kolossense in vergelyking met die gebruik daarvan in die Ou Testament, is dat dit in laasgenoemde geval op die Tora en die verhouding tussen God en sy mense gegrond is, en in eersgenoemde geval op di*e beschwichtigen* (paai/mak maak/manipulering) van die στοιχεῖα τοῦ κόσμου gebaseer is – die elemente van die kosmos wat die rigting van die sterre en lot van die mens bepaal (Lohse 1986:115–116; O'Brien 1982:xxxiii). Carr (1981:1) verwys in hierdie verband na die besonder invloedryke bydraes deur Dibelius (1909) en Everling (1888), wat albei probeer toon hoe die simboliese universum van Paulus (en die Pauliniese skrywer) se gehoor daar uitgesien het. Volgens Dibelius en Everling is die wêreld waarin Paulus se gehoor hul bevind het deur 'n simboliese universum oorheers wat die bestaan van vyandige bonatuurlike kragte ingesluit het. Dit wil voorkom of ons hier in die geval van die Kolossensiese *Irrglaube* met valse leraars te doen het wat verkondig dat die engelemagte 'n invloed op die gelowiges se noodlot het, en dat die magte deur middel van die streng handhawing van bepaalde regulasies (byvoorbeeld dieet en heilige tye, ens) (Lohse 1986:116) gunstig gestem moet word.

Sommige geleerdes meen egter dat diegene wat die verering van die engele in die gemeente in Kolosse voorgestaan het, nie van Joodse afkoms kon gewees het nie, aangesien die aanbidding of verering van engele nie in die sterk Joodse monoteïstiese verband sou kon voorkom nie. Onlangse navorsing bewys egter die teendeel. Dit wil inderdaad voorkom of die aanbidding en verering van engele wél in sommige Joodse kringe voorgekom het. Die Sadduseërs het byvoorbeeld die bestaan van die ewige lewe en engele ontken, terwyl die Fariseërs weer albei as realiteit aanvaar het (vgl Hand 23:8; Beckwith 1996:173). Die Esseners het ook die bestaan van engele erken, en 'n ophef gemaak van die name van engele (vgl Josephus *War* 2:8:7). Ons sou dus hoogstens kon aanvoer dat, indien daar sprake was van die aanbidding van engele in die Joodse verband, dit alleen in sommige kringe kon gebeur het, aangesien daar nie in hierdie verband van 'n homogene tendens gepraat kan word nie – veral teen die agtergrond van die sterk monoteïstiese denkraamwerk van die Jode. Daar was egter wél enkele gevalle waar die aanbidding of verering van engele voorgekom het. Lohse (1986:160, nota 14) verwys byvoorbeeld na Elchasai (kyk Hippolitus, *Refut.* 9, 16, 2) wat sy volgelinge opdrag gegee het om die sabbat nouliks te onderhou, en dit eksplisiet met die sterre in verband gebring het, wat weer met die στοιχεῖα τοῦ κόσμου, of die engele wat die natuurkragte beheer, verbind word. In hierdie verband kan ook weer verwys word na die sogenaamde Migael-engelkultus in sommige Joodse groepe, wat 'n duidelike aanduiding is dat sulke tendense wél in die Joodse geloof voorgekom het.

Die aanbidding of verering van engele in die antieke Mediterreense konteks waarin die briefskrywer geleef het, moet teen die agtergrond van 'n wêreldbeeld beskou word wat deur vyandige bonatuurlike magte oorheers is. Deur middel van bepaalde kultiese rituele, en deelname aan asketiese praktyke, is probeer om die guns van die engele te wen. In Kolossense 2:18 is iets van hierdie praktyk sigbaar:

- μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβευέτω ('laat niemand julle veroordeel nie'),
- θέλων ('deur te verheug')
  - ἐν ταπεινοφροσύνῃ ('in [sogenaamde] nederigheid')
  - καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων, ('en die aanbidding van engele'[9]),
- ἅ ('wat')[10]ἑόρακεν ἐμβατεύων ('wat gesien/beleef tydens die geestelike belewenis'),
- εἰκῇ φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ ('hy is opgeblaas – vol van vleeslike denke/gesindheid').

Die lastige vraag wat Kolossense 2:18 betref, is hoe om die θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων (aanbidding/verering van engele) te verstaan. Wanneer verskillende vertalings met mekaar vergelyk word, word dit gou duidelik dat hierdie frase inderdaad verskillend vertolk word:

Teks	Vertaling
Duitse Lutherse Bybel	*geistlichkeit der Engel*
Ou Afrikaanse Vertaling	verering van die engele
Nuwe Afrikaanse Vertaling	aanbidding van engele
Die Boodskap	engele aanbid
King James Version	*worshipping of angels*
New American Standard Bible	*worship of the angels*

In die meeste moderne vertalings vind ons dat die θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων in die objektiewe genitiefvorm vertolk word. Volgens so 'n vertolking is dit die valse leraars (subjek) wat die engele (objek) aanbid.

Die sinskonstruksie θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων kan egter ook in die subjektiewe genitiefvorm begryp word, met die implikasie dat

9.Let daarop dat τῶν ἀγγέλων in die Griekse teks in die genitiewe meervoud voorkom.

10.O'Brien (1982:135) wys daarop dat '[*t*]*he reading* ἅ *('which') is strongly supported by p*[46] *and good representatives of the Alexandrian and Western types of text (א** *A B D** *etc).*'

HTS Teologiese Studies/Theological Studies Article #765

die klem nie in die eerste plek val op die geloofsgemeenskap wat die engele aanbid nie, maar eerder dat die geloofsgemeenskap in die aanbidding van God deur die engele opgeneem sou word. Dit beteken dus dat die geloofsgemeenskap aan die engele se aanbidding van God deelgeneem het, en die engele dus in die proses geëer en allerlei asketiese gebruike toegepas het om deel daaraan te kon kry (kyk Francis 1963 en 1975:163–195).[11] Die vraag bly egter: Het die valse leraars aanbidding van engele, of aanbidding saam met engele aangemoedig?

Uitweiding: Engele in die Ou en Nuwe Testament

Engele in die Ou Testament

In die Ou Testament kom minstens twee teenstellende beskouinge van engele voor (kyk Bietenhard 1975:101–102):

- Hemelse wesens as lede van die Here se hof, wat Hom loof en dien (Job 2:6; Jes 6:2) en histories met 'n Kanaänitiese agtergrond verbind word. Gedurende hierdie tyd is God as die enigste Skeppergod en die alleenheerser oor die kosmos beskou, en het daar na alle waarskynlikheid geen engelkultus in Israel bestaan nie. In die tyd ná ballingskap vind ons aanduidings dat daar na ander hemelse wesens as 'heiliges', 'die sterkes' of die 'seuns van God' verwys word. Hulle funksie blyk te wees om te getuig – hulle getuig van die skepping (Job 38:7), en is die bemiddelaars van openbaring (Sag 1:9, 11; 2:2–5, 6-9); Eseg 40:3). Daar was ook engele van oorlog (Gen 32:1; Jos 5:13; Ps 78:49) en vernietiging (Eks 12:23). Ná ballingskap vind ons goeie getuienis dat die geloof in engele toegeneem het, veral as gevolg van Israel se kontak met ander godsdienste, prikkelende vrae oor Jahweh se transendensie, en die behoefte aan reaksie op sy afwesigheid (Carr 1981:36). In hierdie tyd word engele as tussengangerwesens met persoonlike name getipeer, en as aartsengele met die miljoene wesens rondom God se troon (kyk Dan 4:13, 17; 7:10; 8:16). Gedurende die Babiloniese ballingskap het die Jode meer met die sosioreligieuse klimaat van Babilon in kontak gekom. Die godsdiens van die Babiloniese ryk het met die planete en sterre verband gehou, en is later met die Joodse denke verbind waarin engele en die sterre met mekaar geassosieer is (Carr 1981:36).
- Die 'engel van die Here'-konsep kom ook al hoe meer in die tyd ná ballingskap voor. Hierdie engel ontvang bepaalde take van God, en verskyn dan om Israel in tye van nood te help. Die engel van die Here is 'n feitlik persoonlike verskyning van Jahweh – oftewel die verpersoonlikte hulp van God – en daarom is dit soms moeilik om in die tersaaklike tekste tussen die engel en die Here te onderskei (kyk byvoorbeeld Eks 14:19; Num 22:22; Rig 6:11–24; 2 Kon 1:3; Bietenhard 1975:101).

Later in die Judaïsme het die geloof in engele toegeneem (Bietenhard 1975:101-102). Dit is, heel interessant, nie deur die rabbi's verbied of gestuit nie, alhoewel die Sadduseërs nie in engele of die lewe ná die dood geglo het nie (Hand 23:8). Engele simboliseer in hierdie tyd God se alomteenwoordigheid, en dus het sommige Joodse groepe die engele as verteenwoordigers (gestuurdes) van God self gedien. In die Joodse denke was die engele onlosmaaklik aan die sterre, natuurelemente en -kragte (στοιχεῖα τοῦ κόσμου) verbind, en is geglo dat engele die sterre namens God beheer (Bietenhard 1975:102). Daar is voorts geglo dat individue, en selfs groepe soos die volk Israel, bepaalde beskermengele gehad het (kyk Migael met betrekking tot Israel in Dan 10:13, 21). Daar was ook ander groepe engele, soos die sogenaamde magte, dominiums, trone, vorste, owerhede en dienende engele. In die Etiopiese Henog was die engeleleer byvoorbeeld hoogs ontwikkel. In die Qumrangemeenskap is engele as 'n wesenlike deel van die kosmiese dualisme beskou waarvolgens God twee koninkryke (lig en duisternis) geskape het, en het elkeen van hierdie koninkryke na bewering 'n prins en verskeie hemelse wesens gehad (vgl 1QS 2:20; CD 5:18; 1QM 13:10), sowel as verskeie geeste (1QS 3:18; sien Bietenhard 1975:102).

Engele in die Nuwe Testament

Engele kom nie minder nie as 175 keer in die Nuwe Testament voor: 51 keer in die sinoptiese evangelies; 21 keer in Handelinge, en 67 keer in Openbaring. In die algemeen neem die Nuwe Testament die Ou-Testamentiese gedagtes oor engele oor. Engele in die Nuwe Testament is die verteenwoordigers van die hemelse wêreld, en dien as God se boodskappers. Die oomblik wanneer engele verskyn, breek die transendente wêreld van God vir die mens oop. Jesus word deur engele vergesel as simbool dat God by Hom teenwoordig is (kyk byvoorbeeld Mat 1:20, 2:13, 28:2 en 5; Mark 1:13; Luk 1:19, 2:9 en 13, 22:43; Joh 1:51; Hand 1:10), en sal ook met sy tweede koms deur hulle vergesel word (Matt 13:49; 2 Tess 1:7). Met betrekking tot die Christologie van die Nuwe Testament word daar bevestig dat Jesus die Seun van God is, en daarom staan hy hiërargies absoluut bo die engele (Mark 13:27; Heb 1:4–14; Fil 2:9; Bietenhard 1975:103).

In die vroeë kerk, byvoorbeeld in Handelinge, maak die engele God se wil aan die apostels bekend (Hand 8:26, 10:3–8, 27:27). By Paulus (en die Pauliniese Efesiërs en Kolossense) oorheers die Christologie die rol van engele, soos onderstaande gedeelte sal aantoon (kyk byvoorbeeld Ef 1:20; Fil 2:9). Paulus beweer dat die sendingopdrag wat Christus aan hom gegee het, verhewe is bo die woord van 'n engel (Gal 1:8; Bietenhard 1975:103). In Kolossense 2:18 probeer die briefskrywer die valse leraars in Kolosse en hul gedagtes oor die aanbidding van engele slegmaak, as gevolg van die gevaar wat dit vir die begrip van die Christologie ingehou het (vgl ook Kol 1:15–20; Op 19:10, 22:8). Paulus verwys ook na die engele as instrumentele deelgenote in die oordrag van die wet aan Israel (kyk byvoorbeeld Gal 3:19; Hand 7:53; Heb 2:2). In Openbaring bemiddel God se engele openbaring, gee visies (Op 1:1), en voer selfs God se oordele uit (Op 7:1). Aan die ander kant dien Satan se engele weer vir Satan, en staan in direkte vyandskap teenoor God en die gelowige (kyk Matt 25:41; 2 Kor 12:7).

In navolging van Kümmel (1975:338) oordeel hierdie artikel dat die θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων in Kolossense 2:18 in die objektiewe genitiefvorm verstaan moet word, naamlik dat die valse leraars die aanbidding/verering van die engele[12] aangemoedig het, en dat dit met die στοιχεῖα τοῦ κόσμου in Kolossense 2:8 verbind kan word (vgl ook Gal 4:3) – daardie hemelse wesens waarvan geglo is dat hulle oor menslike wesens en selfs die natuur kan mag uitoefen. Die valse leraars het verder die streng, asketiese onderhouding van godsdienstige feeste, soos die nuwemaanfees en die sabbat (Kol 2:16), vereis, sowel as bepaalde dieetvoorskrifte (Kol 2:16, 21) wat ten doel gehad het om die individu vir die direkte belewing van (Kol 2:23) en kontak met die engele in byvoorbeeld openbarende visioene voor te berei (Kol 2:18; Kümmel 1975:338). In sy kommentaar op Kolossense 2:18, merk die vroeë kerkvader Origines soos volg op:[13]

> [Y]*ou will find for instance in Jeremiah* (cf. Jer 51:17; 7:17–18; 19:13) *that the word of God through the prophets finds fault with Israel because they worship angels and sacrifice to the queen of heaven and all the host of heaven…Paul who received a meticulous education in Jewish doctrines and later became a Christian as a result of a miraculous appearance of Jesus, says these words.*
> (Origines, *Against Celcus* 5.8, OAC 269–270)

11. Francis (1963) betoog ten gunste van 'n '*mystical Jewish ascent*', en vertolk nie θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων (Kol 2:19) in die objektief-genitiefvorm nie (naamlik die aanbidding van die engele), maar in die genitief (naamlik aanbidding deur die engele), met die implikasie dat die gelowiges by die engele aangesluit het om God te aanbid. Volgens Francis is daar gewoon nie in die streng monoteïstiese Joodse simboliese universum ruimte vir die aanbidding van enigiets of enigiemand anders as God nie. Aan die ander kant beweer navorsers soos Lincoln (2000:566) dat die valse leraars die gemeente aangehits het om die spirituele kragte en magte gunstig te probeer stem ('*placate*') in 'n poging om die magte se hulp te verkry met die sake waarin hulle hulp nodig gehad het.

12. Kyk Stuckenbruck (1995) vir 'n breedvoerige bespreking van engeleaanbidding en die Christologie.

13. Origines (Ὠριγένης [185–254]) was 'n belangrike vroeë Christelike geleerde en teoloog. Volgens tradisie was hy 'n Egiptenaar wat in Alexandrië onderrig het.

Hiervolgens is dit duidelik dat Origines Kolossense 2:18 in die objektiewe genitiefvorm vertolk het.

Volgens die skrywer van Kolossense, is die basiese probleem met hierdie vorm van aanbidding dat aanbidding slegs binêr kan plaasvind: Óf die gelowige aanbid Christus, óf nie.

κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ↔ καὶ οὐ κατὰ Χριστόν

Daar kan dus geen bemiddelaar wees nie, aangesien die een die ander, in die konteks van 'n hoë Christologie (vgl Witherington & Wessels 2006:306–308), by implikasie uitsluit (Kol 2:8). Juis daarom verwerp die skrywer die rituele vereistes van die valse leraars. Wischmeyer (1999:1281) is dus korrek as sy soos volg opmerk: '*Der Rekurs auf Engel macht Gottes Handeln anschaulich und erzählbar. Theologisch sind die Engel durch den Geist ersetzt. Soteriologisch haben sie neben Christus keine Bedeutung*.' ('Engele help verduidelik en konkretiseer God se handelinge. Teologies word die engel deur die Gees vervang. Soteriologies het engele op sigself geen betekenis nie.')

Alhoewel deelnemers aan die akademiese diskoers geen eenstemmigheid oor die presiese aard van die φιλοσοφία in Kolossense kon bereik nie (kyk byvoorbeeld Kol 2:8), wil dit tog voorkom of dit 'n leerstelling verteenwoordig wat nie in die kader van tradisionele Judaïsme bekend is nie (O'Brien 1982:xxxiii), maar eerder '*a Phrygian development in which a local variety of Judaism had been fused with a philosophy of non-Jewish origin*…'[14] (Bruce 1977:413).[15] Dit kan dus wees dat die sinagoges in Klein-Asië aan Hellenistiese teoretiese invloed blootgestel was, wat tot 'n vorm van sinkretisme gelei het (O'Brien 1982:xxxiii). Volgens Carr (1981:8) kan die sinkretistiese Joodse tendense teen die agtergrond van die Makkabese opstand in die sowat 100 jaar net voor Christus beskou word, waarvolgens die Makkabese sterk teen die sinkretistiese tendense wat destyds teenwoordig was, standpunt ingeneem het. Daarom reken Carr (1981:8) kan daar aangevoer word dat Judaïsme nie by implikasie niesinkretistiese tendense veronderstel nie. Veral die 'gewone' volk (met wie Paulus en die Pauliniese skrywer te doen gehad het) het dikwels sinkretistiese geloofsopvattinge gehandhaaf, en daarom kan aanvaar word dat sinkretisme waarskynlik meer prominent was teen die agtergrond van die komplekse religieuse en maatskaplike agtergrond van Klein-Asië in die tyd toe Kolossense geskryf is. Carr (1981:8) merk voorts op dat sy rekonstruksie van die teks hom laat veronderstel dat Paulus, in sy briefwisseling met die gemeente in Kolosse, hom duidelik in die konteks van 'n geloofsgemeenskap of Christelike tradisie bevind het wat reeds redelik gevorderd was in haar proses van nadenke, en dus met 'n gevestigde religieuse etos gefunksioneer het.

Soos ons in Kolossense 2:18 sien, is dit duidelik dat engele 'n belangrike rol in die filosofie van die valse leraars gespeel het, in die opsig dat hierdie engele (magte) deur die streng asketiese onderhouding van bepaalde reëls (Kol 2:21) en die handhawing van 'n bepaalde leefstyl, gunstig gestem of vermurf moes word (Lincoln 2000:553–669; Herrmann 1999:1288). O'Brien (1982) merk in hierdie verband soos volg op:

> *In the Colossian false teaching these angels were to be placated by keeping strict legal observances. The breaking of the law incurred their displeasure and brought the lawbreaker into debt and bondage to them (cf. Col 2:12–15). These angels are included among the* στοιχεῖα *(a term already used with reference to angels at Gal 4:3, 9), and were 'not only elemental beings but dominant ones as well—principalities and powers, lords of the planetary spheres, sharers in the divine plenitude (*πλήρωμα*) and intermediaries between heaven and earth' (Bruce, Paul, 414). Apparently they were thought to control the lines of communication between God and man. All this was presented as a form of advanced teaching for a spiritual elite. Epaphras had instructed the Colossian Christians only in the first steps and they were now being urged to press on in wisdom and knowledge to attain to true 'fullness' (*πλήρωμα*). To do this they must follow a path of rigorous asceticism until finally they become citizens of that spiritual world, the realm of light.*
> (O'Brien 1982:xxxiii)

Op grond van bogenoemde kan daar tot die gevolgtrekking gekom word dat die filosofie van die valse leraars heel waarskynlik 'n bepaalde konseptualisasie oor die vereiste etos van die geloofsgemeenskap bevat het, wat ten nouste met die aanbidding van engele, en die verwante vereiste streng, asketiese onderhouding van elitistiese gedragsvoorskrifte saamgehang het. In navolging van Wolter (2006:200–201) kan daar in hierdie verband tussen die begrippe 'identiteit', 'etiek' en 'etos' onderskei word (kyk ook Van der Watt 2006:v-ix). Etos word as die konkrete lewenstyl of geïnstitusionaliseerde praktyke van 'n groep beskou (kyk Wolter 2006:200), wat op die etiek van die groep gegrond is. Etiek kan op sy beurt verstaan word as die reëls waarvolgens die gemeenskap funksioneer, welke reëls weer die identiteit (selfbegrip) van die gemeenskap uitmaak. Wolter (2006:200–201) voer oortuigend aan dat die etos van 'n groep uit 'n mengsel van inklusiewe en eksklusiewe gebruike bestaan (vgl byvoorbeeld die verskillende Joodse voorskrifte [kalender; dieet, ensovoorts] in Kol 2:21). Die eksklusiewe gebruike van die groep verskil van die gebruike van die groot samelewing, terwyl die inklusiewe gebruike op sy beurt ook in die groot samelewing voorkom, en dus die punt van integrasie by die samelewing verteenwoordig. Juis daarom was dit vir die valse leraars moontlik om op grond van die inklusiewe gebruike en geloofsopvattinge suksesvol in die geloofsgemeenskap van Kolosse te kon funksioneer. Hulle het selfs daarin geslaag om die geloofsgemeenskap te beïnvloed deur op hulle ooglopende nederigheid (ταπεινοφροσύνῃ; Kol 2:18, 23), vroomheid en oënskynlike wysheid (σοφίας; Kol 2:23), en deelname aan die aanbidding van engele klem te lê. Die valse leraars het selfs daarin geslaag om 'n groep om hulle te versamel (kyk Forsyth 1999) wat hulself deur middel van 'n gemeenskaplike simboliese universum gevestig het, en wat selfs so ver gegaan het om die ander gelowiges te veroordeel wat nie tot die groep behoort het nie (vgl κρινέτω in Kol 2:16). In die terminologie van groepsdinamiek, was die valse leraars en die drukgroep wat om hulle ontstaan het, besig met die 'vorm-storm-en-norm-proses' van transformasie – op pad na die skep van 'n beweging wat die identiteit, etiek en etos van die geloofsgemeenskap in Kolosse kon verwring. Dit is in die dampkring van hierdie gebeure dat die skrywer van Kolossense 'n ingrypingstrategie toepas, wat onder andere die vorm van 'n brief aan die Kolossensers aangeneem het.

DIE VERHOUDING TUSSEN DIE ENGELELEER EN DIE CHRISTOLOGIE IN KOLOSSENSE

Ten minste uit die hoek van die skrywer van Kolossense, maak die teks dit duidelik dat die filosofie van die valse leraars die identiteit van die gemeente in Kolosse bedreig het. Die Kolossensebrief aan die gemeente kan dus as 'n ingrypingstrategie beskou word met die doel om die sosiaalreligieuse stelsel van die gemeente te herkalibreer, en die gemeente te bemoedig (Kol 2:2 – ἵνα παρακληθῶσιν αἱ καρδίαι αὐτῶν). Heel interessant behels hierdie ingrypingstrategie onder meer die konstruksie van 'n hoë Christologie (Kol 1:15–20), waarop die skrywer dan ook sy betoog bou, en daarmee alle magte en kragte ondergeskik aan Christus se heerskappy stel (Kol 2:15) om só die gemeente in Kolosse hulle ware identiteit te help verstaan (Kol 2:6–15).

14. Volgens Schweizer (1982:14) beweer Cicero dat, nadat Antiochus III Joodse gemeenskappe in hierdie area gevestig het, daar meer as 10 000 Jode in die gebied was (vgl *Pro Flacco* 28=Or. VI/2, 224f).

15. Kyk Arnold (1995) vir 'n meer onlangse bespreking, waarin die skrywer aanvoer dat die sinkretisme in Kolosse met die vermenging tussen die Christendom en die inheemse volksoortuiging verband gehou het. Volgens hom het die aanbidding niks met Joodse mistisisme te doen gehad nie, soos duidelik blyk wanneer dit met inskripsies in Klein-Asië, en met die Griekse 'Magical Papyri' vergelyk word (kyk ook Witherington & Wessels 2006:306, nota 420).

Volgens die brief is die Kolossensers diegene wat Christus Jesus as Here ontvang het, en wat in hom alleen moet bly: Ὡς οὖν παρελάβετε τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον, ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε (Kol 2:6).[16] Met die ἐν αὐτῷ-konstruksie betoog die briefskrywer dat die geloofsgemeenskap in Kolosse 'n nuwe identiteit ontvang het wat 'n duidelike breuk met die ou orde veronderstel. Die skrywer plaas die transformasie van die individue teen 'n binêre, dualistiese agtergrond, en gebruik die sterk religieuse terme 'lig' en 'duisternis' om aan te voer dat die skrywer gered (ἐρρύσατο) is uit die mag (ἐξουσίας) en greep van die duisternis (σκότους), om oorgedra te word na die koninkryk (μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν) van die lig (kyk Kol 2:12–13). Eens (ποτε) was hulle vervreemde (ἀπηλλοτριωμένους) vyande van God (Kol 2:21) wat in woord en daad vyandig teenoor God gestaan het (ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς), maar nou (νυνὶ) is hulle geheel en al versoen (ἀποκατήλλαξεν) met God – vernuwe en omvorm tot 'n nuwe bestaanstoestand vol moontlikhede. Eksistensieel beskou, het hulle saam met Christus gesterf, en daarom is hulle dood vir die sonde en saam met Christus begrawe, maar hulle is ook geheel en al vernuwe aangesien hulle ook saam met Christus opgestaan het uit die dood (Kol 2:11–12). Hierdie eksistensiële onderbreking wat wesenlik deel uitmaak van die nuwe bestaanstoestand waarin die gelowige se identiteit veranker is, kan hulle nie ondergeskik maak aan die paradigmas van die verlede, van die ou orde, nie (kyk Witherington & Wessels 2006:305). Hulle gedagtes moet daarom 'na bo' (Kol 3:1) gerig word – hoofsaaklik dus tot Christus waar Hy aan die regterhand van God sit – en dus nie tot die engele (Kol 2:9) en die filosofie van mense nie (Kol 2:8). Die skrywer van Kolossense herinner die gelowiges daarom dat hulle inderdaad συνηγέρθητε τῷ Χριστῷ ('opgewek is met Christus'; Kol 3:1) – opgeroep is tot 'n hoër geestelike bestaanswyse. Die Christen se identiteit, etiek en etos behoort met ander woorde onlosmaaklik met die begrip van die Christologie (Witherington & Wessels 2006:305; kyk ook Lincoln 2000:574), en die metafoor van die kruisgebeure (die kruis en die opstanding) saam te hang.

Voormelde plaas die debat met die valse leraars teen 'n bepaalde agtergrond, en ontwikkel die verhouding tussen die Christologie, engeleleer en magte (στοιχεῖα τοῦ κόσμου). Volgens Lohse (1986:178) ontwikkel die skrywer van Kolossense sy Christologie op grond van die Christushimne in Kolossense 1:15–20, en berus die afleidings wat daarop volg, op hierdie belydenis. In Kolossense 1:15 word Christus as die eersgeborene (πρωτότοκος πάσης κτίσεως; Kol 1:15), die versoenende (ἀποκαταλλάξαι) Verlosser van die wêreld, en Hoof van die kerk beskryf (Kümmel 1975:336; kyk ook Lohse 1986:179; Pseudo-Klement *Recognitions*, boek II, hoofstuk XIII). In Hom is alle skepsels geskep – ook die engele en die magte.

Kolossense 2:15 beskryf en beklemtoon Christus se oorwinning oor die kosmiese magte (ἀρχὰς en ἐξουσίας) aan die hand van die θριαμβεύσας–metafoor,[17] waarin die skrywer in beeldende taal vertel dat die magte ontbloot (ἀπεκδυσάμενος) is van hulle mag en in die openbaar aan die kaak gestel is (ἐδειγμάτισεν; kyk Witherington & Wessels 2006:307). Lohse (1986:112) merk tereg soos volg op: 'As their devastating defeat is shown to the whole world, the infinite superiority of Christ is demonstrated.' Vanweë hierdie oorwinning is Jesus dan niemand anders nie as die verhoogde Christus; die Hoof oor alle magte en heerskappye (Kol 2:10); Here oor alles (Kol 1:27). Die Christologie van Kolossense oorskry dus die grense van die sogenaamde egte Paulusbriewe (kyk Fil 2:9–11; 1 Kor 8:6; Rom 8:31–39; vgl ook O'Brien 1982:xlv) deur te verklaar dat die ganse volheid (πλήρωμα) van God liggaamlik in Christus teenwoordig is (kyk Kol 2:9 – ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς). Nie net is dood en sonde oorwin nie, maar God self het dit bewerk (Witherington & Wessels 2006:307). In Christus (Kol 2:10; ἐν αὐτῷ), as Hoof oor alle magte en kragte, deel ons in sy volheid (Kol 2:10; ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας).

Uit bogenoemde Christologiese perspektief kan daar dus afgelei word dat enige vorm van engeleaanbidding 'n verkeerde begrip van die gelowige se identiteit in Christus, én van die Christologie, sou behels. Wanneer diegene wat aan die volheid van Christus deelagtig is (Kol 2:10) engele aanbid (Kol 2:18), doen hulle nie net afbreuk aan hul eie identiteit deur aan ander magte ondergeskik te word nie (Kol 2:20), maar doen hulle ook afbreuk aan Christus, en verwerp by implikasie die volheid van Christus se versoeningswerk (Kol 1:20). Anders gestel: Deur engele te aanbid wys hulle dat hulle nie die volheid wat hulle in Christus ontvang het, en waartoe hulle toegang het, verstaan nie. In hierdie verband is die volgende opmerking van Witherington en Wessels (2006) ter sake:

> [*T*]*hrough Christ they have power over all the powers and authority, both political and spiritual. There is no need to fear these powers. There is no need, therefore, to consider placating strategies by not eating this or that, or any need for them as Gentiles to observe Jewish religious festivals. There is no need to be intimidated into a category of second class Christians if they would not participate in certain religious rites. Paul's exhortation to the Colossians believers not to be beholden to mystical journeys to heaven, brought about by ascetism and ritualistic observances, is rooted in his re-defining of their identity.*
>
> (Witherington & Wessels 2006:307)

Aangesien gelowiges volle toegang tot God het, is hoegenaamd geen tussenfigure nodig nie, en daarom het die Kolossensers nie nodig om die engelemagte gunstig te probeer stem deur middel van allerlei asketiese praktyke nie. Al die pogings om tot spesiale openbaring toegang te kry is oorbodig, aangesien die gelowiges reeds deel in die volheid wat aan hulle geskenk is. Wischmeyer (1999) het dus gelyk wanneer sy opmerk:

> *Im Joh und pln.* [*Pauline*] *Briefen machen die Endgültigkeit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus und die Gegenwart des Geistes jede Rede von E.* [*Angels*] *als Helfern und Boten Gottes überflüssig.* ('In Johannes en Paulus se briewe maak die finaliteit van die openbaring in Jesus Christus, en die teenwoordigheid van die Gees, enige sprake van engele as helpers en boodskappers van God oorbodig').
>
> (Wischmeyer 1999:1281)

GEVOLGTREKKING

Hier bo is aangevoer dat die filosofie (Kol 2:8) van die valse leraars die identiteit van die gemeente in Kolosse bedreig het. In hierdie verband word die brief as 'n ingrypingstrategie geskryf om die stelsel te herkalibreer, en die geloofsgemeenskap te bemoedig (Kol 2:2). Die skrywer van Kolossense het dit nodig geag om die denkfout wat ingesluip het, reg te stel ten einde die apostoliese kerugma te beskerm (O'Brien 1982:xxx). Dít bewerkstellig die skrywer van die Kolossensebrief deur 'n radikale, hoë Christologie te konstrueer (Kol 1:15-20) waarop hy die res van sy betoog bou, en só die status van die owerhede en magte verlaag (Kol 2:15), en die gelowiges help om hulle ware identiteit in Christus te verstaan (Kol 2:6–15). Dit het dus nie net tot 'n (her)konstruksie van die simboliese universum van die gelowiges in Kolosse bygedra nie, maar ook die dialektiese verhouding tussen identiteit, etiek en etos versterk. Só het die briefskrywer die geloofsgemeenskap bemagtig om die aanslae van die valse leraars te weerstaan, en het hy die gelowiges inderdaad bemoedig.

LITERATUURVERWYSINGS

Arnold, C.E.,1995, *The Colossian Syncretism: The Interface between Christianity and Folk Belief at Colossae,* WUNT 77, Mohr Siebeck, Tübingen.

16. Kyk Kolossense 1:28, 2:11 en 4:7, waar die ἐν + datiefkonstruksie gebruik word om die 'in hom'-konsep te beskryf.

17. Volgens Kittel, Bromiley en Friedrich (1976.2:31) het die term θριαμβεύσας saamgehang met die '*public display of the vanquished forces before the cosmos, possibly in a triumphal procession, after a battle has been won. The victorious king or emperor would put the vanquished forces and their leader on public display for the whole world to see.*' [sic]

Barclay, J.M.G., 1997, *Colossians and Philemon*, Sheffield Academic Press, Sheffield.
Beckwith, R.T., 1996, *Calendar and chronology, Jewish and Christian: Biblical, Inter-testamental and Patristic Studies*, Brill, Leiden.
Bietenhard, H., 1975, 'Angel', in C. Brown, *Dictionary of New Testament Theology*, vol. 1, pp. 101–103, Paternoster Press, Exeter.
Bruce, F.F., 1977, *Paul, Apostle of the Free Spirit*, Paternoster, Exeter.
Carr, W., 1981, *Angels and Principalities*, Cambridge University Press, Cambridge.
Dibelius, M., 1909, *Die Geisteswelt im Glauben des Paulus* [Die Geesteswêreld in die Geloof van Paulus], [G.n], [g.p.].
Everling, O., 1888, *Die paulinische Angelologie und Dämonologie* [Die Pauliniese Angelologie en Demonologie], [G.n.], Göttingen.
Forsyth, D.R., 1999, *Group Dynamics*, Wadsworth Publishing Company, Kalifornië.
Francis, F.O., 1963, 'Humility and Angelic Worship in Col 2:18', *Studia Theologica* 16, 109–134.
Francis, F.O., 1975, 'Humility and Angelic Worship in Col 2:18', in F.O. Francis & W.A. Meeks, W.A. (reds.), *Conflict at Colossae*, 2de uitg., pp. 163–195, SBLSBS 4, Scholar's Press, Missoula.
Guthrie, D., 1976, *New Testament Introduction*, IVP, Leicester.
Herrmann, K., 1999, 'Engel. Judentum, [Engel (in) Judaïsme]', in J. Persch (red.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, pp. 1288–1289, Tübingen, Mohr Siebeck.
Holtzmann, H.J., 1872, *Kritik der Epheser und Kolosserbriefe: auf Grund eiener Analyse ihres Verwandtschaftsverhältnisses* [Kritiek van die Efese- en Kolossensebriewe op grond van hulle ooreenkomste], Engelman, Leipzig.
Hooker, M.D., 1973, 'Were there False Teachers in Colossae?', in B. Lindars & S.S. Smalley (reds.), *Christ and Spirit in the New Testament. Studies in honour of Charles Francis Digby Moule*, pp. 315–331, Cambridge University Press, Cambridge.
Kittel, G., Bromiley, G.W., & Friedrich, G. (reds.), 1976, 'θριαμβεύσας', in G. Friedrich (red.), vol. 5–9 & R. Pitkin (red.), vol. 10, *Theological dictionary of the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan.
Kuhn, T.S., 1962, *The Structure of Scientific Revolutions*, Universiteit van Chicago, Chicago.
Kümmel, W.G., 1975, *Introduction to the New Testament*, Quelle & Meyer, Heidelberg.
Lightfoot, J.B.,1970, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, Zondervan, Grand Rapids.
Lincoln, A.T., 2000, *Colossians* in *The New Interpreter's Bible*, vol. 11, Abingdon Press, Nashville.
Lohse, E., 1986, *Colossians and Philemon*, Hermeneia, Fortress Press, Philadelphia.
Mayerhoff, E.T., 1838, *Der Brief an die Kolosser, mit vornehmlicher Berücksichtigung der drei Pastoralbriefe kritisch geprüft* [Die brief aan die Kolossense, krities ondersoek met hoofsaaklike focus op die drie pastorale briewe], [G.n.], Berlyn.
O'Brien, P.T., 1982, *Colossians, Philemon*, Word Biblical Commentary (44), Word Books, Texas.
Osborne, G.R., 2008, 'Literary Theory and Biblical Interpretation', in D.G. Firth & J.A. Grant (reds.), *Words in the Word: Explorations in Biblical Interpretation & Literary Theory*, pp. 17–50, IVP Academic, Illinois.
Percy, E., 1946, *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe* [Die Probleme in die Kolossense- en Efesiërbriewe], Gleerup, Lund.
Popper, K., 1963, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Harper & Row, New York.
Popper, K., 1994, *All Life is Problem Solving*, Routledge, Londen.
Schweizer, E., 1982, *Colossians*, SPCK, Londen.
Stuckenbruck, L.T., 1995, *Angel Veneration and Christology*, WUNT II, 70, Mohr Siebeck, Tübingen.
Thompson, M.M., 2005, *Colossians and Philemon*, Eerdmans, Grand Rapids.
Van Aarde, A. & Van Eck, E., 2008, 'The Deutero Pauline Literature', lesingnotas, Departement Nuwe Testament, Universiteit van Pretoria.
Van der Watt, J.G. (red.) 2006, *Identity, Ethics and Ethos in the New Testament*, De Gruyter, Berlyn.
Van der Watt, J.G., 2007, *An Introduction to the Johannine Gospel and Letters*, T&T Clark, New York.
Wischmeyer, O., 1999, 'Engel (im) Neues Testament [Engel in die Nuwe Testament]' in J. Persch (red.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, pp. 1280–1281, Mohr Siebeck, Tübingen.
Witherington, B. & Wessels, F.G., 2006, 'Ethics and Ethos in Colossians', in J.G. van der Watt (red.), *Identity, Ethics and Ethos in the New Testament*, pp. 199–217, De Gruyter, Berlyn.
Wolter, M., 1993, *Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon* [Die Brief aan die Kolossense. Die brief aan Filemon], ÖTK 12, Gert Mohn, Gütersloh.
Wolter, M., 2006, 'Pauline ethics according to 1 Corinthians,' in J.G. van der Watt (red.), *Identity, Ethics and Ethos in the New Testament*, pp. 199–217, De Gruyter, Berlyn.

HTS Teologiese Studies/Theological Studies Article #765