Jesus Christus as *kefalē* en die Gees as *arrabōn* vir die *ekklēsia*: ‘n eksegeties-hermeneutiese studie

BJ van Wyk

13059998

Proefskrif voorgelê vir die graad Doctor Philosophiae in Nuwe Testament aan die Potchefstroomkampus van die Noordwes-Universiteit

Promotor: Prof AG van Aarde

Medepromotor: Prof JJ Janse van Rensburg

November 2015

Dit begin alles hier ™

NORTH-WEST UNIVERSITY
YUNIBESITI YA BOKONE-BOPHIRIMA
NOORDWES-UNIVERSITEIT

Voorwoord

ŉ Studie van meegaande aard en omvang word met dankbaarheid afgehandel en roep noodwendig opregte dankbaarheid na vore wat die aandag vestig op die besondere medemens wat binne die teologiese winkelhaak van die dubbele liefdesgebod (Matt 22:37-39) gesigte en name het. Derhalwe, ŉ opregte dank aan die volgende:

- Die Noordwes-Universiteit vir die geleentheid en ondersteuning om meegaande studie op die Potchefstroom kampus af te handel
- aan Prof Fika J Janse van Rensburg as medepromotor vir besondere ondersteuning en begrip deur begeleiding tot voltooiing om die studie in die vasgestelde tyd af te handel
- aan Prof Andries G van Aarde wat as promotor opgetree het en van onskatbare waarde was met die volvoering van my akademiese studie in die meegaande proefskrif wat deur die Nuwe-Testamentiese uitspraak dat Jesus Christus die Hoof van die kerk is, gedryf is en as ŉ akademiese, maar persoonlike hoogtepunt ervaar word
- ŉ insluitende dankwoord aan twee besondere hoogleraars onder wie se leiding en ondersteuning ŉ studie van hierdie aard vestig in herinneringe wat met genoegdoening vul
- ŉ Besondere dank en waardering aan Fritz Wolff wat bereid was om die proefskrif taalkundig te versorg
- studies van hierdie aard, saam met die gewone werksaamhede van elke dag plaas die normale huislike gang onder bepaalde druk. Daarom ŉ opregte dank en waardering aan Rensché wat bereid was om die eb en vloed wat kenmerkend was van die studie te trotseer
- dit kan ook nie nagelaat word nie om almal wat met belangstelling navraag gedoen het na my vordering oor die afgelope drie jaar van harte te bedank, dit was van onskatbare waarde
- meegaande dankbetuigings verg ŉ belydende dankwoord aan die Kerk waarin jy leef, vir die ruimte, vryheid en geleentheid om te sê: 'so sê die Here', want dit is waar, die kerk is soos ŉ moeder

- dank aan die Kerk is egter wesenlik dankbaarheid aan die Heer van die kerk wat die waagmoed genadiglik duld wanneer oor Hom gepraat word. Tot singewing daarom die biddende pleidooi:

יִהְי֤וּ לְרָצ֨וֹן אִמְרֵי־פִ֡י וְהֶגְי֣וֹן לִבִּ֣י לְפָנֶ֑יךָ יְ֝הוָ֗ה צוּרִ֥י וְגֹאֲלִֽי׃

(Psalm 19:15)

INHOUDSOPGAWE

HOOFSTUK 1

INLEIDING

1.1	Agtergrond	1
1.2	Afbakening	5
1.3	Probleemstelling	6
1.4	Doelstelling en doelwitte	7
1.5	Die sentrale teoretiese argument	8
1.6	Metodologie	8
1.7	Navorsingsplan	11

HOOFSTUK 2

METODE VAN ONDERSOEK: KOMPOSISIE-ANALISE EN SOSIAAL-WETENSKAPLIKE EKSEGESE

2.1	Literêre-model: komposisie-analise	16
2.2	Sosiaal-wetenskaplike model: meningsvormer tot verandering	23

HOOFSTUK 3

OORSIG VAN BESTAANDE NAVORSING TEN OPSIGTE VAN DIE BRIEWE AAN DIE KOLOSSENSE EN DIE EFESIËRS BINNE DIE CORPUS PAULINUM

3.1	Inleidend	33
3.2	Die brief aan die Kolossense	35
3.3	Die brief aan die Efesiërs	55
3.4	Vroeë katolisisme	78
3.5	Oorsig van bestaande navorsing oor die besondere verhouding tussen die Kolossense- en Efesiërbrief	86
3.6	Oorsig van bestaande navorsing oor ἐκκλησία, Christus as κεφαλή en die Gees as ἀρραβών (semanties-leksikografiese-sintagmatiese	103

ondersoek)

3.7 ŉ Navorsingsleemte: Christus as κεφαλή van die ἐκκλησία en die πνεῦμα as ἀρραβών van Christus-volgelinge se geloofslewe 114

HOOFSTUK 4

KOLOSSENSE EN EFESIËRS KOMPOSISIE-ANALITIES BESKOU EN DIE BETEKENIS VAN TERSAAKLIKE SLEUTELWOORDE

4.1 Die gebruik van ἐκκλησία in die Kolossense- en Efesiërbrief 118

4.2 Christus as κεφαλή in die Kolossense- en Efesiërbrief 140

4.3 Die Gees as ἀρραβών τῆς κληρονομίας en die ἐκκλησία in die Efesiërbrief 159

4.4 Kolossense en Efesiërs: komposisie-analities vergelyk 167

HOOFSTUK 5

EKSEGETIES-TEOLOGIESE IMPLIKASIES VIR KERK-WEES IN SUID-AFRIKA

5.1 Oorsigtelike verantwoording 183

5.2 Samevatting en toepassing van resultate: Hoofstukke 2-4 186

5.3 Kerk - kragveld van die Gees: antwoorde op vrae 188

Opsomming en sleutelterme 194

Bibliografie 198

HOOFSTUK 1

INLEIDING

1.1 Agtergrond

In die hedendaagse bestel van kerk-wees is dit vir lidmate vanselfsprekend dat Jesus Christus as Hoof en Heer van die kerk bely word. Indien dié uitgangspunt aan die Bybel gemeet word, kom die Kolossense- en Efesiërbrief ter sprake. Dit is in hierdie twee briewe waar Christus se hoofskap van die kerk uitdruklik vermeld word. Die relevansie van dié twee briewe is egter nie net ekklesiologies van aard nie, maar die twee briewe toon ook ŉ onderlinge verwantskap. Een van die nuwe sake wat wel in die Efesiërbrief voorkom en in die Kolossensebrief afwesig is, is Efesiërs se verwysing na die Gees as ἀρραβών (Ef 1:14). Die studie se fundamentele vertrekpunt is dat hierdie verwysing besondere betekenis vir hedendaagse kerk-wees inhou. Om dié uitgangspunt te substansieer, sal dit nodig wees om die raakpunte en verskille tussen hierdie twee Nuwe-Testamentiese briewe te ondersoek.

Hierdie vergelykende ondersoek word in die onderhawige studie vanuit ŉ bepaalde eksegetiese *metode* met betrekking tot ŉ bepaalde sosiaal-wetenskaplike *model* gedoen (vir meer besonderhede, kyk hoofstuk 2). Die metode is *komposisie-analise* en die model is *meningsvormer* (‘*change agent*’). Met behulp van hierdie metode en model word ŉ bepaalde navorsingsleemte in die eksegetiese en teologiese ondersoek na die Kolossense- en Efesiërbrief gevul. Die leemte wat op grond van bestaande navorsing geïdentifiseer is, is die verduideliking van die moontlike motief grondliggend aan die trajek tussen Christus Jesus (om Paulus se terminologie te gebruik), Paulus en die Paulus-resepsie (*Wirkungsgeschichte*) in die vroeë kerk.

Die institusionalisering van Christelike geloofsgemeenskappe in gemeentes (kollektief *kerk* genoem) aan die einde van die eerste eeu en aan die begin van die tweede eeu na Christus het binne ŉ bepaalde sosio-politieke en religieus-kulturele

konteks plaasgevind. Die vervolging deur die Romeinse owerheid op grond van Christus-volgelinge se weiering om aan die keiserkultus deel te neem, het ŉ aanvang begin neem (kyk o.a. Clayton 1947:81-85; Frend 1967:122; Benko 1986:16, 20, 165). Menslik gesproke het die *kerk* nie veel kans gehad om teen die imperiale aanslag te oorleef nie. Die krisis was egter nie net ekstern nie; intern het die kerk ernstige konflik en verdeeldheid ervaar. Mense vanuit Platonies-gnostiese religieuse oriëntasie (kyk Roukema 1998:154) het Christus-volgelinge geword en die Israelities gewortelde Joodse gelowiges het voor ŉ baie groot uitdaging te staan gekom. Hoe word inklusiwiteit geakkommodeer? Die *kerk van die Ou Testament* het immers geloof in God onlosmaaklik vermeng met kulturele konvensies (vgl. o.a. Lemche 2008:127, 324). Hieronder ressorteer onder andere dieetvoorskrifte, kalendergebruike en die rol van die tempel (ook na die vernietiging daarvan deur die Romeine in 70 n.C.) (vgl. Dunn [1992] 2006:41, 137, 164-167). Die tempel as *woonplek van God* was nie vir almal toeganklik nie. Daar was verskillende strukturele kompartemente met die *voorhangsel* (Esra 5:15; Mark 15:37-39; Ef 2:14) as vernaamste simbool van skeiding tussen ŉ binnekring en ŉ buitekring (vgl. Portier-Young 2014:153; Wells [1999] 2004:43). Hierdie skeiding is bepaal deur die onderskeid in geslag, ouderdom, etnisiteit en fisiese kenmerke soos die besnydenis. Beide die Kolossense- en Efesiërbrief bevat elemente van hierdie eksterne en interne konflik, en die oorstyging daarvan (kyk veral hoofstuk 3). Daarom word hierdie twee briewe as verteenwoordigend van die *vroeë katolisisme* gereken (vgl. Carson & Moo [1992] 2009:484). Die Efesiërbrief is een van die eerste Christelike getuienisse van die ekklesiologiese oortuiging dat die *kerk* algemeen (katoliek) en één is, omdat die *kerk* te midde van en ten spyte van verskeidenheid gegrond is in die *apostoliese én profetiese tradisie* (Ef 2:19-21). Hierdie begronding word in die twee betrokke Nuwe-Testamentiese briewe boweal gewortel in die belydenis dat *Christus die Hoof van die kerk* is (Kol 1:18; 2:10, 19; Ef 4:15).

In plaas van die menslik-gesproke verwagting van kerkkrimping het die vroeë katolieke kerk uitbreiding beleef. Hierdie *groei* word treffend in ŉ ander literêre getuienis vanuit die vroeë katolieke periode, te wete die Handelinge van die Apostels, soos volg uitgedruk: ‘Die Here het dag na dag by diegene wat gered is, nog mense toegevoeg’ (Hand 2:47-48; eie parafraserende vertaling). Hierdie *redding* (σῳζομένους) impliseer oorlewing, en in die woorde van die Nuwe-Testamentikus,

N.T. Wright (2008), veronderstel dit hoop op die toekoms. Hierdie verwagting word in die Efesiërbrief (1:13-14) beskryf met uitdrukkings soos die 'evangelie van redding' (τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας) wat gegrond (ἐσφραγίσθητε) is op die belofte van die Heilige Gees (τῷ Πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ Ἁγίῳ). Hierdie belofte bestaan daaruit dat die Gees die waarborg (ἀρραβών) vir die toekoms is.

Vandag is kerkkrimping een van die hoofpunte op die agendas van die tradisionele hoofstroomkerke in Suid-Afrika. Wright (2008:5) vra: 'What hope is there for change, rescue, transformation, new possibilities within the world in the present?' Sy antwoord is: word deur dieselfde hoop wat die vroeë-katolieke Christus-volgeling laat oorleef het, verras! Dit is wat hierdie studie as doel het. Dit wil die uitdrukking, die Gees as ἀρραβών in die Efesiërbrief eksegeties en hermeneuties ondersoek en weer relevant vir vandag se kerk-wees maak. Daarom sal daar in die studie ŉ semantiese ondersoek na die terme κεφαλή en ἐκκλησία onderneem word. Daar sal geargumenteer word dat volgens die teologie van die Efesiërbrief ŉ meningsvormer (*change agent*) se inspirasie deur die πνεύμα die ἀρραβών van Christus-volgelinge se geloofslewe behoort te wees.

Meer as een derde van die honderd vyf en vyftig verse in Efesiërs is in sowel sintagmatiese orde as semantiese inhoud, parallel aan Kolossense. Collins maak die volgende opmerking wat buitengewone eksegetiese en teologiese implikasies het – gesien teen die agtergrond van die uitleggeskiedenis van die Nuwe Testament dat daar in die eksegese van die sinoptiese-evangelies, die een evangelie nouliks sonder deeglike intertekstuele inagneming van die ander bestudeer kan word:

> The form in which Ephesians has been handed down is the nub of the problematic relationship between Ephesians and Colossians. In many respects, that relationship can be considered as a minor synoptic problem. The comparable structures, content, and vocabulary of the two epistles point to some sort of literary dependence of one upon the other (Collins 1988:143).

.

Die voorlopige eksegetiese en teologiese invalshoek van die studie is dat, teen die agtergrond van die *Corpus Paulinum* (al die briewe in die Nuwe Testament wat oorgelewer is asof dit deur die apostel Paulus geskryf is, dit wil sê, die *egte* Paulus-briewe, sowel as die deutero-Pauliniese briewe), die kenmerkende ekklesiologie van sowel die Kolossense- as die Efesiërbrief nie net met betrekking tot die uitdrukking Christus die κεφαλή van die ἐκκλησία bestudeer behoort te word nie, maar dat die teologiese onderskeidende elemente van dié twee briewe met betrekking tot die begrippe κεφαλή en ἐκκλησία vanuit ŉ *pneumatologiese* perspektief verstaan behoort te word. Efesiërs se pneumatologie word gekenmerk deur die element *groei*. Hierdie *groei*-element maak volgens die Efesiërbrief van die kerk ŉ dinamiese kragveld uit. Die Heilige Gees as die ἀρραβών van God vorm ŉ dinamiese kragveld wat bruikbaar benut kan word as ŉ perspektief van waaruit daar oor die hedendaagse kerklike onvergenoegdheid in die konteks van post-sekulêre spiritualiteit nagedink kan word. Die studie ondersoek die moontlikheid dat die uitdrukkings Christus as κεφαλή van die ἐκκλησία en die Gees as ἀρραβών vir die kerk, die boustene van ŉ dinamiese kerk kan vorm.

Die aanloop tot die studie het ŉ breër agtergrond. Die vermoede bestaan dat die wesenlike rede vir die huidige tendens van kerkkrimping (De Klerk & Van Helden 2011) wat sedert die tagtigerjare toenemend aanwesig is (Runia 1988), in die Bybel, die Woord van God, gesoek moet word. Die soeke na die oplossing in die Bybel is derhalwe ook belydend van aard en vorm die maksimum-minimum vir die mees wesenlike van ŉ kerkbegrip naamlik: Jesus Christus is Hoof (κεφαλή) en Heer (Κύριος) van die kerk![1]

Die probleem van kerkkrimping en wat daarmee saamhang, word redelik wyd in kerklike kringe in Europa (Heitink 2007:331-332; Küng 1986:481) en plaaslik (Joubert 2007; Niemandt 2007) beleef. Die verskynsel is selfs aan ŉ godsverduistering toegeskryf (Graafland 1990). Die kerk word krities onder die loep

[1] Vergelyk Calvyn se frasering *necessaria verae doctrina capita (prinsipieel-noodsaaklike hoofsake van die leer)* én *evangelium Christi, de pura et sana doctrina* (die evangelie van Christus as die suiwere en gesonde leer) (Nijenhuys 1959:301; Schwarz & Swarz 1962:3, 885; Backus & Benedict 2011:10).

geneem as beweer word dat die hedendaagse kerk ŉ brug na nêrens geword het (Niemandt 2007:11).

Die kritieke vraag is egter hoedanig ŉ kerkbegrip daar behoort uit te sien wat die onderbou kan vorm vir die hedendaagse kerk as antwoord op die huidige problematiek van kerkkrimping en sekularisasie. Anders gesien is dit ŉ vraag of die voorgestelde ontluikende kerk steeds *kerk van die Woord* genoem kan word. As die antwoord hierop positief is, kom die vraag na vore hoe die hedendaagse kerk in die impasse beland het? Indien die kerk omvorm moet word tot *missionale gemeentes* (kyk Dreyer 2013) is daar ŉ verdere vraag of hierdie oproep tekenend daarvan is dat ŉ veranderde kerkbegrip ontstaan het, en of dit ŉ eietydse hoor van die Skrif is? Verdere vrae wat ter sprake kom, is: waaraan is die huidige stakersmentaliteit in die kerk te wyte – dié mentaliteit wat daarop uitloop dat offergawes weerhou word, na ander gemeentes of kerke oorgegaan word of selfs kerklike skeurings geïnisieer word?

1.2 Afbakening

In die soeke na lig in die Skrif, word die studie in tweërlei opsigte afgebaken:

- Die Skrifontginning word beperk tot ŉ vergelyking van die aangeduide tersaaklike begrippe uit Kolossense en Efesiërs aangesien dit gereken word as direk tersaaklik vir die probleemstelling. Die keuse van Efesiërs in die besonder pas ook in by die moontlikheid dat dié brief nie bedoel was vir een bepaalde gemeente nie, maar as omsendskrywe gedien het (kyk Witherington 2007:217-219; Roberts 1984:139; Van Aarde 2005:7; Floor 1995:24; Conzelmann 1968:56; Schlier 1971:31).

- Die studie wil nie die begrip *kerk* in die algemeen bestudeer nie. Ondersoek word gedoen na die verhouding tussen Christus en die kerk, asook die rol van die Gees as waarborg en normerende norm vir die regte verstaan van hierdie verhouding met die oog op ŉ effektiewe funksionering van die kerk.

Die Efesiërbrief word ondersoek deur veral te fokus op gedagtekomplekse wat deur die woorde κεφαλή, ἐκκλησία, πνεύμα en ἀρραβών uitgedruk word, met die bedoeling om die verhouding tussen Christus en die kerk eksegeties na te gaan.

1.3 Probleemstelling

Die hoofnavorsingsvraag is dus: bied die Bybel as Woord van God, met besondere verwysing na die Nuwe-Testamentiese briewe Kolossense en Efesiërs, die antwoord op die huidige kerklike impasse? En: wat is hierdie antwoord? Anders gestel: ʼn Reformatoriese kerk wat oor aangeleenthede soos kerkkrimping bekommerd is, behoort die redes vir die probleem en vir die oplossing daarvan primêr in die Bybel te soek. Hedendaagse ekklesiologiese vraagstukke kan vanuit ʼn Reformatoriese perspektief nie net in terme van ʼn dogmatologiese en/of prakties teologiese raamwerk ondersoek word nie. Die Bybelwetenskap het ʼn bepalende rol te vervul. Hierdie studie is derhalwe eksegeties én hermeneuties gefokus.

Daarom word in dié verband die aandag toegespits op die Kolossense- en Efesiërbrief se gebruik van die betekenisvelde wat in die woord κεφαλή verwoord en aan Christus verbind word. Verder word gepoog om die problematiek te ondersoek wat geskep word deur die veel meer oorvloedige gebruik van πνεύμα as ἀρραβών in Efesiërs, as Kolossense.

Ter verdere beantwoording van die navorsingsvraag (bied die Bybel, met besondere verwysing na die Nuwe-Testamentiese briewe Efesiërs en Kolossense, die antwoord op die huidige kerklike impasse, en wat is hierdie antwoord?) kan die volgende sub-vrae gestel word:

- Is *komposisie-analise* as eksegetiese metode gepas vir die ondersoek van die Kolossense- en Efesiërbrief teen die agtergrond van die gemelde ekklesiologiese problematiek?
- Wat is die stand van navorsing oor die plek van die Efesiërbrief in die *Corpus Paulinum*, die inhoud van die brief self, die verhouding tussen die Kolossense- en die Efesiërbrief, asook die semantiese en teologiese

konnotasies van die uitdrukkings *Christus as κεφαλή* en die *Gees as ἀρραβών?*

- Watter betekenis kommunikeer hierdie twee briewe deurdat beide Jesus as die κεφαλή van die kerk beskryf – veral met betrekking tot die manier waarop dié begrip in die Efesiërbrief gebruik word?
- Watter lig werp die Efesiërbrief se swaarder beklemtoning van die Gees as ἀρραβών op die verhouding tussen Christus en die kerk?
- Watter gevolgtrekkings kan gemaak word oor die verhouding tussen Christus en die kerk deurdat die kerk in die kragveld van die Gees gesien word?
- Watter riglyne kan uit die bestudering van die problematiek en vergelyking van Kolossense en Efesiërs vir kerk-wees in die huidige tyd afgelei word?

1.4 Doelstelling en doelwitte

1.4.1 Doelstelling

Die doelstelling van dié studie is om te bepaal of en hoe die Bybel die antwoord bied op die hedendaagse kerklike impasse wat hier en wêreldwyd beleef word, en wat dié antwoord is.

1.4.2 Doelwitte

Ter bereiking van bogenoemde doelstelling word die volgende doelwitte gestel:

- Om te bepaal of sowel *komposisie-analise* (as eksegetiese metode) as die model *meningsvormer* (as sosiaal-wetenskaplike benadering) gepas is om ŉ oplossing vir die probleem te vind.
- Om ŉ oriënterende oorsig te gee van die stand van navorsing oor die plek van Efesiërs in die *Corpus Paulinum*, die Efesiërbrief as deutero-Pauliniese brief, die verhouding tussen Kolossense en Efesiërs en die betekenis van Christus as κεφαλή en die Gees as ἀρραβών.
- Om die betekenis van die verhouding tussen Jesus Christus as κεφαλή en ἐκκλησία in die twee genoemde briewe te bepaal, veral met betrekking tot die manier waarop die begrip in die Efesiërbrief gebruik word.

- Om die betekenis van die uitdrukking van die Gees as ἀρραβών asook van die swaarder beklemtoning daarvan in die Efesiërbrief te bepaal.
- Om die verhouding tussen Christus en die kerk in die lig van die bestudering van die kerk in die kragveld van die Gees te verwoord.
- Om riglyne vir kerk-wees in die huidige tyd uit die bestudering van die problematiek en vergelyking van Kolossense en Efesiërs af te lei.

1.5 Die sentrale teoretiese argument

Vanuit ŉ herwaardering en fyner definiëring van die Gees as ἀρραβών (in die lig van Ef 1:14) sal daar in die studie toepassingslyne na die ekklesiologie getrek word. In die studie word geargumenteer dat die gebruik van *komposisie-analise* as eksegetiese metode, aangevul met *meningsvormer (change agent*) as ‘n sosiaal-wetenskaplike model in die bestudering en vergelyking van die Kolossense- en Efesiërbrief, nuwe perspektiewe op die definiëring van die Gees as ἀρραβών ontsluit. Die kerk as geloofsgemeenskap word as die kragveld van die Gees gedefinieer. Die studie se bedoeling is om hierdie teologiese oortuiging Bybelwetenskaplik te begrond.

ŉ Reformatoriese kerk kan nie anders as om die Bybel te benut as *normerende norm* vir alle kerklike handelinge nie. Dit sluit ook kerklike probleme soos kerkkrimping en postsekulariteit in (kyk Vorster 2014:136-159). Die vooronderstelling van die studie is dat die rede vir die impasse waarin die kerk verkeer, die verskynsel is dat die sentrale en wesenlike (*verae doctrina capita*) van ŉ Reformatoriese kerkbegrip naamlik Jesus Christus as Hoof van die kerk, in ekklesiologiese studies, maar ook in die praktyk van kerk-wees, onder-waardeer word. ŉ Herwaardering hiervan, veral in die lig van die Efesiërbrief se siening van die Gees as ἀρραβών, kan moontlik daartoe bydra dat die kerk uit die impasse kom. Die antwoord vir die kerk en die hedendaagse problematiek is dus in die Bybel, naamlik in die feit dat Jesus Christus Hoof is van die kerk.

1.6 Metodologie

In hoofstuk 2 van die studie word daar breedvoerig op die kwessie rakende metodologie ingegaan. As deel van die inleidende oriëntering tot die studie word

sekere aspekte van die metodologie wat in die studie toegepas word, geantisipeer.

1.6.1 Komposisie-analise as eksegetiese metode

In die sinoptiese-evangelies word die verskynsel aangetref dat die een evangelie nie sonder die ander bestudeer kan word nie as gevolg van die interafhanklikheid van die drie evangelies (Osborne 1992; De Jonge & Van Duyne 1982:32-36). Met betrekking tot die verhouding tussen Efesiërs en Kolossense argumenteer Collins (1988:143) dat die verhouding en interafhanklikheid van albei op mekaar as 'n *sinoptiese-probleem* in die *Corpus Paulinum* gesien moet word. Trilling (1981) het die metode met betrekking tot die verhouding tussen 1 en 2 Tessalonisense toegepas wat hy as die '*literarische Paulusimitation'* beskryf (kyk in Van Aarde, 1996:261). In die histories-kritiese paradigma staan dit ook bekend as 'redaksie-kritiek', oftewel 'komposisie-analise'. Perrin (1974:66) sê:

> it refers to the whole range of creative activities which we can detect in an evangelist, an author, a transmitter of tradition, and in which and by means of which we learn something of that author's, evangelist's, transmitter's theology.

Osborne (1992:662) het hom oor die saak soos volg uitgedruk:

> Redaction criticism is a historical and literary discipline which studies both the ways the redactors / editors / authors changed their sources and the seams or transitions they utilized to link those traditions into a unified whole. The purpose of this approach is to recover the author's theology and setting.

Hierdie eksegetiese benadering word in die studie aangevul met die sosiaal-wetenskaplike metode van eksegese (MacDonald 2008:1-4) met besondere verwysing na die model *meningsvormer* (*change agent*). Hierdie model is vir die eerste keer deur John Pilch en Bruce Malina, so onlangs as 2011[2] en 2013[3], op

---

[2] Pilch, J. J., 2011, 'Paul: A change agent: Model for the twent-first century', in Spitaler, P. (ed.), *Celebrating Paul: Festschrift in honor of Jerome Murphy-O' Conner, O.P., and Joseph A*

die *Corpus Paulinum* toegepas. As sosiologiese teorie is *change agent* reeds wyd in die bestuurs- en ekonomiese wetenskappe toegepas (kyk o.a. William Sewell 1992:1-29; Raymond Caldwell 2003:131-142). In die Bybelwetenskap verteenwoordig hierdie sosiaal-wetenskaplike model vernuwende denke.

1.6.2 Sosiaal-wetenskaplike model 'meningsvormer' (*change agent*)

ʼn Meningsvormer (*change agent)* verskaf inligting oor ʼn verandering aan ʼn bepaalde groep as ontvangers namens 'n opdraggewer (*change agency)*. Sodanige agent poog om verandering (transformasie) teweeg te bring in ooreenstemming met die rigting wat as aanvaarbaar vir die *agentskap* gereken word. Die agent funksioneer dus as ʼn kommunikasieverbinding tussen twee of meer sosiale entiteite, naamlik die opdraggewer wat verantwoordelik is vir die verandering en diegene vir wie die verandering bedoel is.

Die Efesiërbrief beklemtoon dat diegene vir wie die verandering bedoel is, onder leiding van die Gees leef as die waarborg (ἀρραβών) van die ontvangs van die redding (σωτηρία) as erfenis (κληρονομία) van gelowiges. Gesien as belofte (ἐπαγγελία), is die Gees die krag (δύναμις), die instrument van God volgens Paulus (1 Tess 1:5), die kerugma (τὸ εὐαγγέλιον), wat volgens Romeine 5:5 ʼn geskenk van God (διὰ Πνεύματος Ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν) aan gelowiges gegee is om aanvegtinge (θλῖψις) in die lewensbestaan te oorleef. Tessalonisense en die Romeinebrief word onderskeidelik as die eerste en laaste geskrifte van Paulus beskou (vgl. Van Aarde 2005b; kyk ook Davies 2011:61).

In die dokumente van die Nuwe Testament was die apostels mense wat met ʼn opdrag gestuur is deur ʼn opdraggewende instansie. Die opdrag was om die koms van die koninkryk van God te verkondig, gegrond in die opwekking van Jesus uit die dood. In die vroeë Jesus-groepe was die kenmerkende rol van ʼn apostel as meningsvormer om deur die God van Israel gestuur te wees deur die tussenkoms van Jesus wat opgestaan het. In die vroegste dokumente, naamlik die briewe van

Fitzmeyer, S.J., pp. 81-99, Catholic University Press, (Catholic Biblical Quarterly, Monograph Series 48).

[3] Malina, B. J.& Pilch, J. J., 2013, *Social Science Commentary on the Deutero-Pauline Letters,* Fortress, Minneapolis.

Paulus, beklemtoon Paulus die feit dat hy gestuur is deur die God van Israel in sy openbarende ervaring van Jesus wat opgestaan het (Gal 1:1, 10-12). In dokumente van Jesus-groepe van die derde en vierde generasie word verwysings gevind dat toestemming gegee is aan die Twaalf deur Jesus wat opgestaan het (Matt 28:18-20; Hand 1:8).

Die taak van ŉ meningsvormer het uit die volgende take bestaan: Hierdie veelvoudige opdrag is afleibaar uit wat Paulus in sy briewe beskryf. Die eerste en die laaste vind in dié volgorde plaas; die ander vyf vind nie noodwendig gelyktydig plaas nie of kan selfs herhaal word: 1) ontwikkel ŉ behoefte om te verander; 2) ontwikkel ŉ inligting uitruil verhouding; 3) ontleed probleme; 4) skep die voorneme om te verander; 5) omskep die voorneme tot aksie; 6) stabiliseer en voorkom diskontinuïteit; 7) beëindig die verhouding (Malina & Pilch 2013:235-238).

1.7 Navorsingsplan

Benewens die oriënterende inleiding en probleemstelling in hoofstuk 1 en die bespreking van metodologie in hoofstuk 2, bestaan die studie uit twee sentrale hoofstukke, te wete die fokus op die Kolossense- en Efesiërbrief in hoofstuk 3 en die bespreking van die semantiek van die kernbegrippe *kerk*, *hoof, waarborg* en *erfenis* in hoofstuk 4. Hierdie semantiese ondersoek word vervolgens vanuit die perspektief van die vergelykende eksegese van Kolossense en Efesiërs belig.

Meningsvormende transformasie is nie beperk tot die outeurs van die Nuwe Testament nie. In die teologiese *Wirkungsgeschichte* het invloedryke teoloë hierdie rol voortgesit. Die bedoeling is om te vra na die belang van die resultate van hierdie eksegetiese studie vir die hedendaagse ter plaatse problematiek van kerkkrimping. Daar is geen situasie wat in ŉ vakuum konteksloos bestaan nie en die huidige situasie van kerk-wees kan betekenisvol binne die konteks van hierdie *Wirkungsgeschichte* geïnterpreteer word. Die fokus sal egter steeds die Efesiërbrief se beklemtoning van Christus se hoofskap van die kerk en die Gees as waarborg vir ŉ hoopvolle toekoms wees.

Ten spyte van die huidige kerklike onvergenoegdheid is dit steeds gemeengoed dat kerke deur eeue heen hulle geloof in die lewende God bely, van waaruit ook

bevestig word dat die kerk deel uitmaak van hierdie belydenistradisie. Die feit is reeds eeue gelede gedefinieer in die formulering: *ek glo aan ʼn heilige, algemene, Christelike kerk*, ... (Apostoliese Geloofsbelydenis). Dié belydenisuitspraak word in dieselfde belydenisskrif voorafgegaan deur die belydenis in die Drie-enige God naamlik Vader, Seun en Heilige Gees. Dit is nie sonder betekenis nie dat die *Apostolicum* se belydenisuitsprake oor die kerk op die Heilige Gees volg. Karl Barth verwys soos volg na die geloofsbelydenis waarin die kerk in onlosmaaklike verband met die werk van die Heilige Gees beskryf word:

> Man glaubt die Einheit der Kirche, die Einheit der Gemeinden, wenn man je an die Existens seiner konkreten Kirche glaubt. Glaubt man an die Heiligen Geist in dieser Kirche, dann ist man von den anderen Gemeinden auch im schlimmsten fall nicht ganz getrennt (Barth1947:68).

In Reformatoriese denke is die verband Heilige Gees-kerk egter indirek, omdat daarin die oortuiging is dat die kerk direk deur die Heilige Gees en die Woord regeer word (vgl. Nicol 1986:173-197). In kerke van Reformatoriese oorsprong setel ʼn ryk tradisie van voorrang aan die Woord van God en dit is *de jure* steeds die geykte formulering wanneer gestel word dat:

> hierdie Heilige Skrif die wil van God volkome bevat en dat alles wat die mens vir sy saligheid moet glo, daarin voldoende geleer word.

> Aangesien die hele wyse waarop God deur ons gedien moet word, daarin breedvoerig beskrywe is,... (Nederlandse Geloofsbelydenis=NGB, Artikel 7) (Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika=NHKA 2012:51).

Terselfdertyd word in dieselfde belydenistradisie in antwoord op die oorsprong van die kerk geantwoord dat

> die Seun van God (a) uit die hele menslike geslag (b) vir Hom ŉ gemeente wat tot die ewige lewe uitverkies is (c), deur sy Gees en Woord (d) in die eenheid van die ware geloof (e) van die begin van die wêreld af tot die einde toe (f) vergader, beskerm en onderhou (g), en dat ek daarvan ŉ lewende lid is (h) en ewig sal bly (i) (Heidelbergse Kategismus=HK, Vraag en antwoord 54) (NHKA 2012:21).

Die verwysing na die belydenistradisie van die Reformatoriese kerk suggereer ŉ bepaalde rigting vir refleksie op die hedendaagse impasse van die kerk wêreldwyd. Benutting van die sosiale agtergronde waarin die Nuwe Testament ontstaan het, lewer belangrike resultate.

Derhalwe is die hedendaagse sosiale omstandighede nie sonder betekenis nie, omdat die kerk as kerk vir die wêreld nie in ŉ lugleegte bestaan nie. Die Skrif as norm en maatstaf vir die kerklike lewe funksioneer binne die sosiale konteks van gemeenskappe waar die evangelie verkondig word. Anders gestel: ontvangers van die evangelie is sosiaal ingebed binne die alledaagse bestaan van elke gemeenskap. Daarom is dit die hermeneutiese uitgangspunt van die onderhawige studie dat ŉ moontlike oplossing vir die wêreldwye agteruitgang van die kerk (menslik gesproke) in die Skrif gevind kan word. Die Skrif geniet voorrang bo die sosiale konteks waarbinne ontvangers van die evangelie leef en nie andersom nie, want God maak God self nog duideliker en meer volkome deur die heilige en Goddelike Woord bekend (NGB, Artikel 2) (NHKA 2012:50).

Die briewe aan Kolossense en Efesiërs as deel van die Goddelike Woord is bruikbaar om op die probleem van kerkkrimping te fokus en kom veral ter sprake wanneer na albei gekyk word aan die hand van komposisie-analise as eksegetiese

metode. Dit het nie net die plek bepaal van Efesiërs binne die Corpus Paulinum nie, maar het ook die betekenis van Christus as Hoof en die Gees as waarborg van die erfdeel van gelowiges, blootgelê. Die besondere klem wat deur die Efesiërbrief gelê word op Jesus, die Hoof van die totale kosmos en sodoende ook van die kerk, saam met die Gees as waarborg, bied ŉ antwoord wat in die heersende kerklike onvergenoegdheid oorweeg kan word. Die sosiaal-wetenskaplike model van meningsvormer het nie beperk gebly tot die Bybelse verlede nie, maar funksioneer steeds eietyds om in die lig van die Skrif die huidige situasie van kerkkrimping die hoof te bied.

Die kerk is skynbaar ŉ moeilike begrip wat weerstand bied om begryp te word (Noordmans 1984:619). Die kerk is ŉ alles insluitende begrip wat nie los gesien kan word van Jesus as die Heer van die kerk en die Gees as waarborg van gelowiges se erfdeel nie. Wanneer daar ŉ oplossing gesoek word vir kerkkrimping, kan die kerklike onvergenoegdheid wat deur kerkkrimping veroorsaak word, nie sonder die Woord van God hanteer word nie.

Wanneer die kerklike situasie aan die hand van statistieke beskryf word, skets die resultate nie ŉ goeie beeld van die kerk wêreldwyd nie (Runia 1988:7-18; De Klerk & Van Helden 2011:2). Indien daarmee volstaan word, sou terselfdertyd geïmpliseer word dat die kerk slegs uiterlik en sigbaar is en hoofsaaklik staan en val in die mate waarin mense as lidmate van die kerk meedoen aan die godsdienstige aktiwiteit wat daarmee gepaard gaan, as ŉ sigbare en waarneembare sosiale aktiwiteit. Teologies geformuleer, sou ook gestel kon word dat nadenke oor die kerk en die huidige agteruitgang ŉ appèl rig tot die ekklesiologie om herformulering te bied as antwoord op hedendaagse kerk-wees. Lidmate van die kerk, verteenwoordigend van die mens wat in God se teenwoordigheid leef en tydens elke erediens met God in ontmoeting (behoort te) tree, kan nie anders as om te erken dat die Woord van God voorrang geniet en bepalend is en bly vir dié ontmoeting nie. Derhalwe poog die onderhawige studie om opnuut ŉ antwoord te bied in die lig van die Woord van God.

Daarom word die intertekstuele verhouding tussen Kolossense en Efesiërs benut en resente navorsing in die verband (Hoofstuk 3) geïdentifiseer. Daarbenewens is dit ook bruikbaar om navorsing op die gebied van die ekklesiologie, pneumatologie en

eskatologie in te sluit wat as motiverende agtergrond dien waarteen die studie onderneem is.

Dit is wesenlik dat deeglik in gedagte gehou word dat Jesus nie dood is nie maar lewe en deur die getuienis van die Skrif met die kerk in gesprek is. Wie sy Woord wil hoor moet daar wees waar die gesprek plaasvind, waar Hy self is, in die kerk deur sy Woord en die sakramente. In die kerk is Hy eweneens teenwoordig soos dit was toe die dissipels na Hom geluister het (Bonhoeffer 1966:206). Die erediensgesprek is nie slegs deur middel van die prediker nie, maar moet uiteindelik daarop uitloop dat die liturg en die ruimte waarbinne die gesprek plaasvind, spreekwoordelik uit fokus raak en die beeld van die Here aan die kruis in die gesigsveld van die gelowige tree, gevolg deur die bewussyn dat die Here met elke hoorder onmiddellik praat.

Die oortuiging bestaan dat die resultate van die studie die verbinding tussen die Woord van God en die leer oor die kerk, die ekklesiologie, saam gelees met die pneumatologie en die eskatologie, opnuut weer onder die aandag bring.

HOOFSTUK 2

METODE VAN ONDERSOEK: KOMPOSISIE-ANALISE EN SOSIAAL-WETENSKAPLIKE EKSEGESE

2.1 Literêre model: komposisie-analise

Dit is onteenseglik so dat navorsing nie net beperk is tot ander wetenskappe buite die teologie, byvoorbeeld die natuurwetenskappe nie, maar dat ook op die gebied van die teologie met besondere verwysing na die Bybelwetenskappe, nuwe navorsing na vore gekom het. Met verwysing na die sogenaamde sinoptiese-evangelies (Matteus, Markus en Lukas) het daar nuwe insigte na vore gekom wat daarop uitloop dat afgesien is van die mening dat dié evangelies relatief eenvoudige dokumente is wat bloot die Jesus-verhaal wou verwoord en boonop geskryf is deur oog- en oorgetuies van Jesus. ‘Today the synoptics are understood to be enormously intricate products containing subtle and ingenious literary patterns and highly developed theological interpretations’ (Via 1974:vii).

Dit was veral drie verskillende dissiplines wat die onderbou gevorm het vir die voortgesette ontwikkeling naamlik, literêre-kritiek, vormkritiek en redaksie-kritiek (kyk ook Combrink 2009:347-351). Literêre-kritiek kan beskryf word as die dissipline wat geïnteresseerd is in die outeurskap van ŉ bepaalde Nuwe-Testamentiese geskrif, die moontlike samestellende aard, asook die identiteit en omvang van bronne wat agter ŉ geskrif ter sprake is.

Via (1974:viii) beskryf vormkritiek as tweede dissipline soos volg:

> The purpose of form criticism has been to get behind the sources which literary criticism might identify and to describe what was happening as the tradition about Jesus was handed on orally from person to person and from community to community. Form criticism has been especially concerned with

> the modifications which the life and thought of the church – both Jewish-Christian and Gentile-Christian – have introduced into the tradition, and form critics have worked out criteria for distinguishing those strata in the Gospels which reflect the concerns of the church from the stratum that might be thought to go back to the historical Jesus.

Dieselfde skrywer (Via 1974:viii) vervolg deur ʼn aanduiding te gee van redaksie-kritiek as die dissipline wat die resultate van die vorige twee as ʻt ware verder voer.

> The redaction critic investigates how smaller units – both simple and composite – from the oral tradition or from written sources were put together to form larger complexes, and he is especially interested in the formation of the Gospels as finished products. Redaction criticism is concerned with the interaction between an inherited tradition and a later interpretive point of view. Its goals are to understand why the items from the tradition were modified and connected as they were, to identify the theological motifs that were at work in composing a finished Gospel, and to elucidate the theological point of view which is expressed in and through the composition.

Osborne (1992:662) dui op sy beurt redaksie-kritiek aan as

> a historical and literary discipline which studies both the ways the redactors / editors / authors changed their sources and the seams or transitions they utilized to link those traditions into a unified whole. The purpose of this approach is to recover the author's theology and setting.

Die benaming redaksie-kritiek (*redaction criticism*) is die Engelse weergawe van *Redaktionsgeschichte* wat deur Willi Marxsen (1956) voorgestel is vir die teologiese dissipline wat geïnteresseerd is in ŉ skrywer se teologiese motivering soos dit aan die lig kom in sy 'collection, arrangement, editing, and modification of traditional material, and in the composition of new material or the creation of new forms within the traditions of early Christianity' (Perrin 1974:1). Na aanleiding van Haenchen (1966:24) se benaming van *Kompositionsgeschichte* is Perrin van mening dat redaksie-kritiek ook *composition criticism* (komposisie-kritiek) genoem kan word waaruit volg dat in Afrikaans verwys word na komposisie-analise (kyk ook Combrink 2009:342, 366).

Perrin (1974:2) vervolg deur te stel dat die voorkeur vereiste vir redaksie-kritiek setel in 'the ability to trace the form of content of material used by the author concerned or in some way to determine the nature and extent of his activity in collecting and creating, as well as arranging, editing and composing'.

Die mees praktiese uitvoering van die metode het neerslag gevind in die bestudering van die sinoptiese-evangelies met besondere verwysing na die Markus-evangelie wat as die oudste van die drie evangelies gesien word. Dit staan bekend as die Markus-hipotese wat beteken (Perrin 1974:7):

> that Mark is both the earliest Gospel, a source used by Matthew and Luke, and a reliable historical source; as such it provides the basis for a Life of Jesus.

Die dissipline het wesenlik sy ontstaan in die werk van Reimarus (1694-1768) wat, sonder om daarna in besonderhede te verwys, die insig na vore gebring het dat as geskiedenis ŉ weergawe is van wat werklik gebeur het, dit daarop neerkom dat die evangelies nie volledig histories is nie aangesien daarin verwys word na gedagtegange wat ontstaan het lank na die besondere historiese gebeurtenis plaasgevind het. Daar kom dus ŉ kreatiewe element na vore wat van besondere waarde is. Die werk van Reimarus, opgevolg deur D F Strauss (1808-1874) en in die twintigste eeu benut deur Rudolf Bultmann, loop uit op die Markus-hipotese.

Die eerste aanduiding van wat uiteindelik tipeer kan word as redaksie-kritiek of komposisie-analise het ontstaan in die feit dat die Markus-evangelie steeds as die oudste van die Evangelies gesien word, maar dat dit nie ŉ betroubare historiese dokument is nie. Dit was veral die werk van Wilhelm Wrede (1859-1906) wat na aanleiding van die swak lig waarin die dissipels in die Markus-evangelie geplaas word aandui dat daarin die mening van die evangelis gevind moet word eerder as historiese mededelings (Perrin 1974:8-10).

> This is the first aspect of Wrede’s work; he cuts the ground from under the feet of the Marcan hypothesis by demonstrating that major aspects of the Marcan narratives are not in fact historical. But if they are not historical, they must represent a dogmatic idea held by the author or an idea which is at work in the tradition. This brings us to the second aspect of Wrede’s work, i.e., his claim that a major theme in the narratives of Mark, that of the Messianic secret, represents in fact a dogmatic idea at work in the tradition (Perrin 1974:10).

Wrede gebruik die vermaning van Jesus dat sy messiasskap wat bestaan het in die uitdrywing van duiwels (Mark 1:25; 1:34; 3:12) en wonderwerke (Mark 1:43-45; 5:35-43; 7:31-37; 8:22-26) onder andere, met stilswye gepaard moet gaan as aanduiding dat dit eerder ŉ literêre meganisme is wat ook nie altyd konsekwent deurgevoer is nie. Markus 9:9 gee die rede waarom die stilswye noodsaaklik geag is. Dit was waarskynlik ŉ spanning tussen ŉ siening enersyds van ŉ bo-natuurlike seun van die mens teenoor ander sienings van die komende Messias wat in oploop was (Perrin 1974:12).

Perrin (1974:12) som die bydrae van Wrede se werk soos volg op:

> So far as the development of redaction criticism is concerned, Wrede’s thesis opened the way for the study of the dogmatic

> ideas and theological conceptions that were at work in the tradition. The study of these ideas and conceptions is the task of redaction criticism, and Wrede's work on the Messianic Secret is in many ways the first product of this discipline.

Positief gesproke dui Perrin (1974:12-13) ook aan dat dit enersyds nodig was om die evangeliste en hulle voorgangers in 'n meer positiewe lig te sien, asook om die verskillende stadiums waardeur die tradisie ontwikkel het in ag te neem.

Dit is belangrik om te stel dat vormkritiek (*form criticism*) en komposisie-analise (*redaction criticism*) saam hoort as 'n verdere stap van laasgenoemde op eersgenoemde. Soos Wrede 'n belangrike rol gespeel het in die vormgewing van komposisie-analise het Julius Wellhausen (1844-1918) ook 'n beduidende bydrae gelewer in die vormgewing van vormkritiek. Hy het op die gebied van die Ou Testament (kyk Koch 1967), maar ook op die terrein van die Nuwe Testament grondliggende werk verrig. Met betrekking tot die Markus-evangelie het hy drie stellings gemaak wat tot bruikbare stelreëls ontwikkel het, naamlik: die oorspronklike bron vir die materiaal in die Evangelie was mondelinge tradisies wat in klein eenhede in omloop was; die gedeeltes is byeen gebring en op verskeie maniere geredigeer waarvan die bydrae van die evangelis slegs een gevorm het; sodanige materiaal verskaf inligting oor die oortuigings en omstandighede van die vroeë kerk en die dienswerk van Jesus. Na die Eerste Wêreldoorlog (1914-1919) het die grondliggende werk van Wellhausen voortgang gevind in die bydraes van Karl Ludwig Schmidt (1891-1956), Martin Dibelius (1883-1947) en Rudolf Bultmann (1884-1976) (Perrin 1974:14).

Uit laasgenoemde drie was dit veral Dibelius en Bultmann wat deur hulle benadering vorm aan die dissipline gegee het en verder veral Bultmann wat die ontstaan van komposisie-analise (*redaction criticism*) moontlik gemaak het. Komposisie-analise het sy ontstaan te danke aan die bestudering van die sinoptiese-evangelies (Perrin 1974:18-19).

Iemand soos R H Lightfoot (1883-1953) het ook die bydrae van vormkritiek ingesien en dit benut tot voorbereiding van komposisie-analise wat op Duitse bodem veral na

die Tweede Wêreldoorlog (1939-1945) deur Günther Bornkamm, Hans Conzelmann en Willi Marxsen verder gevoer is (Combrink 2009:352; Osborne 1992:663). Laasgenoemde drie het die werk wat deur Schmidt, Dibelius en Bultmann na die Eerste Wêreldoorlog begin is, voortgesit. Dit is van betekenis om aan te dui dat Bornkamm, Conzelmann en Marxsen aandag gegee het aan die drie sinoptiese-evangelies Matteus, Lukas en Markus respektiewelik en dat dit Marxsen was wat met betrekking tot die Markus-evangelie die benaming *redaktionsgeschichte* (Osborne 1992:663) gebruik het wat in die Engelse debat as *redaction criticism* bekend is waaruit die Afrikaanse benaming komposisie-analise na vore kom. Volgens Perrin (1974:33-34) dui Marxsen (1956) die verskil tussen vormkritiek en komposisie-analise aan by wyse van die volgende teenstellings:

> Form criticism regarded the evangelists primarily as collectors of tradition, whereas redaction criticism regards them as authors in their own right. Secondly, form criticism was mostly concerned with breaking down the tradition into small units and particularly with the way in which these small units came into being in the first place. Redaction criticism, however, concerns itself with the larger units down to and including the particular form of Gospel and asks questions about the purpose of the formation of these larger units of tradition. ... it is the purpose of redaction criticism to do justice to both the Marcan theology lying behind the creation of the form 'Gospel' and to those aspects of the Lucan and Matthean theology ... and then finally one has to consider the setting in the purpose or theology of the evangelist. This last setting is the concern of redaction criticism. The idea of a threefold *Sitz im Leben* is a most important conception ... We propose, therefore, the following three terms: (1) setting in the life of Jesus; (2) setting in the life and work of the early church; (3) setting in the work and purpose of the evangelist.

Combrink (2009:357) wys verskillende kenmerkende beklemtonings van komposisie-analise aan wanneer hy onder andere stel dat die bydrae van ŉ individuele outeur en sy teologie beklemtoon word. Verder word aandag gevra vir die evangelies (as voorbeeld) as literêre eenhede wat as geheel (holisties) beskou moet word. Waar vormkritiek poog om die bronne van die Markus-evangelie te vind, word hier daarvan gewag gemaak om Markus self te vind. Dit is wesenlik nie ŉ bykomende stuk gereedskap wat ontdek is nie maar 'a comprehensive interpretive approach, equipped to address the theological, sociological, and literary issues raised by a text'. Hy noem verskillende voordele van die metode, naamlik die veranderings wat ŉ skrywer aangebring het aan die tradisie. Dit lei tot groter duidelikheid van die teologie kenmerkend van die dokument en van die teologiese geskiedenis van die vroeë Christendom. Verder word die werklike aard van die dokument onderstreep en word sodoende ŉ wesenlike bydrae gelewer tot verantwoordelike prediking (Combrink 2009:366-368; Osborne 1992:669).

2.2 Sosiaal-wetenskaplike model: meningsvormer tot verandering

Sedert die jare sewentig van die vorige eeu het die persepsie na vore gekom dat die insigte van die wetenskappe wat direk met die mens en sy gedrag in verband staan soos die psigologie, sosiologie en antropologie benut moet word om die Bybel nog beter te verstaan. Hierin is die sosiaal-wetenskaplike benadering tot eksegese gebore wat die interaksie tussen die Bybelse geskrifte en die konteks van ontstaan vanuit ŉ sosiale hoek wil belig (Van Aarde & Joubert 2009:419). ŉ Bewussyn rondom die waarde van die sosiale omstandighede waarbinne die tekste van die Bybel tot stand gekom het, ontstaan in die denke van teoloë soos Adolf von Harnack, Ernst Lohmeyer en andere reeds sedert die einde van die negentiende en die begin van die twintigste eeu. Adolf Deissmann (1923) het egter reeds in sy publikasie *Licht vom Osten* daarop gewys dat

> New Testament writings should be understood linguistically as well as socially against the background of 'non-literary' Greek documents (such as papyri and personal letters) of the first century (Van Aarde & Joubert 2009:420).

In die verloop daarna het die resultate wat gespruit het uit vormkritiek (*Formgeschichte*) en die besig wees met dié dissipline daarop uitgeloop dat minder aandag aan die sosiale wetenskappe as hulpmiddel vir die eksegese gewy is. Dit was egter die Britse Bybelnavorser J D M Derrett (1973) wat nuwe rigting aan dié navorsing en betekenis daarvan gegee het.

Dit het daarop uitgeloop dat verskeie teoloë wêreldwyd aandag aan dié insig gewy het, maar dit was John Elliott wat die eerste keer na die dissipline verwys het as '*social-scientific criticism'* (Van Aarde & Joubert 2009:422-423). Met verloop van tyd het dit duidelik geword dat die agtergronde waarteen en waarbinne die Nuwe-Testamentiese tekste ontstaan het, nie net deel van die agtergrond kan vorm nie. Teoloë soos Gerd Theissen (Van Aarde & Joubert 2009:434-435) in Duitsland en

Richard Horsley in Amerika het oortuigend aangedui dat die sosiale konteks nie misgekyk kan word nie.

> Because of the inextricable connection between faith affirmations in the texts of the New Testament and their socio-cultural contexts, knowledge of these social contexts should not merely form a point of departure for exegesis, but should be a substantial part of the exegetical process (Van Aarde & Joubert 2009:425).

Dit is iemand soos Malina wat oortuigend aangetoon het dat die lees van dokumente ŉ sosiale aangeleentheid is. Die vermoë om die gedagtegang van die skrywer te verstaan, hang saam met wedersydse insig in die konteks van die skrywer.

> Readers and writers always participate in a social system that provides the clues for filling in implicit information or for reading between the lines. Meanings are embedded in a social system shared and understood by all participants in any communication process (Malina & Pilch 2006:2).

Dit is naïef om te aanvaar dat die skrywer van ŉ dokument wat gerig is aan bepaalde ontvangers twee duisend jaar gelede, sonder meer deur lesers in die hede begryp sal word. Hulle het in ŉ sogenaamde hoë konteks samelewing geleef waar 'a broadly shared, generally well-understood knowledge of the context of anything referred to in conversation or in writing' (Malina & Pilch 2006: 5) vanselfsprekend aanvaar word. Daarteenoor word in lae konteks gemeenskappe soos dié waarin die huidige leser hom bevind, die leser volledig ingelig deur skrywers en word weinig deur die skrywer veronderstel (Malina & Pilch 2006:5, 7). Die verskil tussen hoë- en lae-konteks gemeenskappe soos dié in die tyd van Paulus en die huidige tydsgewrig kom daarop

neer dat die Bybel gelees word soos ŉ dokument wat bedoel was vir ŉ lae konteks (hedendaagse) leserskring.

Daar moet voortdurend in gedagte gehou word dat Paulus, net soos ander skrywers van die Nuwe Testament, nie die resente konteks in gedagte gehad het toe hy geskryf het nie. Daar sal dus ernstig gepoog moet word om vas te stel hoe die leefwêreld waarin Paulus en sy lesers hulle bevind het, daar uitgesien het eerder as om met voorstellings van die huidige bestel te poog om die geskrifte van Paulus te lees en te begryp.

Paulus was ŉ tweede-generasie Jesus-volgeling wat Jesus nie persoonlik tydens sy aardse bediening geken en derhalwe nie ŉ oog- en oorgetuie was nie. Vir hom het die klem geval op die God van Israel, wat Jesus se dood en opstanding beteken het, en dat daardeur ŉ toekomstige teokrasie as koning van die God van Israel in die vooruitsig gestel word. Sy dienswerk het in die teken gestaan van sy oortuiging dat

> he was called by the God of Israel as an Israelite prophet, to proclaim the gospel of God to Israelites resident among non-Israelites. ... This means that Paul did not ‘convert to Christianity’ but rather continued to obey the God of Israel... (Malina & Pilch 2006:11).

In hierdie verband het God sy Seun gestuur as sy openbaring wat verkondig moet word. Die openbaring waarvan Paulus praat en wat hy as taak sien, hou verband met wat hedendaags ŉ veranderde staat van bewussyn (*altered state of consciousness* – bedoelende dat die wysiging van die bewussyn ŉ proses is wat iteratief voortduur) genoem word en altyd deur vorige persoonlike en sosiale gebeure gevorm word (Malina & Pilch 2006:12).

Die vervolging van diegene wat deur die koms van Jesus aangeraak is en die redes waarom hulle volgelinge van Jesus geword het, moes aan Paulus bekend gewees het. Hy moes geweet het dat hulle ŉ nuwe boodskap vir Israel het wat radikaal en lewegewend is en

> that the God of Israel had raised the crucified Jesus from the dead, indicating that Jesus was Israel's Messiah to come and that an Israelite theocracy was in the offing. These people whom Paul persecuted were surely motivated or persuaded to believe what they did. Initially Paul found their ideas and arguments wanting, even preposterous, and this to such an extent that he felt their activities had to be suppressed. ... Since Paul previously knew about the gospel of God from the people he persecuted, when he had his 'call' in an altered state of consciousness experience, he did not need to get any new knowledge about this gospel (Malina & Pilch 2006:11-12).

Paulus lê klem daarop dat hy ʼn geroepe apostel was (kyk Rom 1:1; 1 Kor 1:1; Gal 1:1) en die Griekse woord ἀπόστολος verwys na ʼn persoon wat ʼn mandaat ontvang het van iemand om ʼn bepaalde opdrag uit te voer. Die taak wat Paulus as apostel aanvaar het as iemand wat ʼn belangrike boodskap in opdrag van iemand anders bekend maak, staan hedendaags bekend as ʼn meningsvormer (*change agent*) in diens van ʼn bepaalde opdraggewer.

> Paul was a Jesus-group change agent of a distinctive sort. As a rule, a change agent is an authorized person who influences innovation decisions in a direction deemed desirable by a change agency (the one who proposes the change, in this case the God of Israel). The change agent thus functions as a communication link between two or more social systems, that of the receivers of the communication (the clients) and that of the change agency (the ones sending). ... Paul like Jesus and John the Baptist, was a change agent 'unauthorized' (by human authorities); all three communicated information about an innovation and influenced innovation decisions in a direction

> deemed desirable in terms of his experience of God (Malina & Pilch 2006:21).

Malina en Pilch (2013:235-238) gee in die kommentaar wat handel oor die deutero-Pauliniese briewe opnuut aandag aan die rol wat hulle in die lig van die nuwe benadering aan ŉ apostel as meningsvormer (*change agent*) gee (kyk ook Pilch 2011:84-93).

ŉ Sogenaamde meningsvormer (*change agent)* is iemand wat informasie deurgee oor ŉ verandering aan ŉ bepaalde aangewese groep as ontvangers in naam van ŉ opdraggewer (*change agency)*. Sodanige meningsvormer poog om ŉ besluit tot verandering te stuur in die rigting wat hy meen aanvaarbaar te wees vir die opdraggewer. Die meningsvormer funksioneer dus as ŉ kommunikasieverbinding tussen twee of meer sosiale entiteite: naamlik die opdraggewer wat verantwoordelik is vir die verandering en diegene vir wie die verandering bedoel is. Hulle is gewoonlik professioneel in die sin dat die uitbreiding van die verandering wat ter sprake is, ŉ gesagvolle status geniet en ŉ voltydse beroep verteenwoordig.

In die dokumente van die Nuwe Testament was die apostels mense wat met ŉ opdrag gestuur is deur ŉ opdraggewende instansie. Die opdrag was om die koms van die koninkryk van God te verkondig, gegrond in die opwekking van Jesus uit die dood. In die vroeë Jesus-groepe was die kenmerkende rol van ŉ apostel as meningsvormer om deur die God van Israel gestuur te wees deur die tussenkoms van Jesus wat opgestaan het. In die vroegste dokumente, naamlik die briewe van Paulus, beklemtoon Paulus die feit dat hy gestuur is deur die God van Israel in sy openbarende ervaring van Jesus wat opgestaan het (Gal 1:1, 10-12). In dokumente van Jesus-groepe van die derde en vierde geslag word verwysings gevind dat die mandaat gegee is aan die Twaalf deur Jesus wat opgestaan het (Matt 28:18-20; Hand 1:8).

ŉ Meningsvormer se take het uit die volgende veelvoudige opdrag bestaan, afleibaar uit wat Paulus in sy briewe beskryf. Die eerste en die laaste vind in die volgorde plaas; die ander vyf vind nie noodwendig gelyktydig plaas nie of kan selfs herhaal word: 1) ontwikkel die behoefte om te verander; 2) ontwikkel ŉ inligting-uitruil

verhouding; 3) ontleed probleme; 4) skep die voorneme om te verander; 5) gaan van voorneme af oor tot aksie; 6) stabiliseer en voorkom diskontinuïteit; 7) beëindig die verhouding. Malina &Pilch (2013:235-238; kyk ook na Caldwell 2003) beskryf die rol van ʼn meningsvormer (*change agent*) puntsgewys in die volgende opsomming:

1) Ontwikkel die behoefte om te verander

ʼn Meningsvormer is dikwels nodig om die bewuswording binne ʼn groep in ʼn sosiale kring aan te wakker deur die uitwys van ander oplossings vir bepaalde probleme, deur probleme te dramatiseer en deur oortuiging individue daarvan bewus te maak dat hulle die probleme kan hanteer. Samevattend kom dit daarop neer dat ʼn meningsvormer poog om invloedryke leiers te beïnvloed deur ʼn breër horison (klem op die komende Israelitiese teokrasie en die tyd wat voorlê), hoër motivering uit tevredenheid (tema van ommeswaai en geregtigheid deur geloof), laer indruk van fatalisme (tema vir ʼn behoefte aan verandering en verantwoordelikheid) en hoër aspirasies (in terme van die nuwe in ʼn voorgestelde simbole-sisteem gefokus op die teenwoordigheid van die Gees en die opstanding van Jesus) uit te wys. Die meningsvormer evalueer nie net die behoeftes van die moontlike belangstellendes se behoeftes op ʼn bepaalde tyd nie, maar ontgin sodanige behoeftes in ʼn raadplegende en oortuigende wyse.

2) Vestig ʼn feite-uitruil verhouding

In kollektiewe gemeenskappe moet die meningsvormer eers aanvaar word alvorens die voorgestelde verandering aanvaar sal word (derhalwe die effektiwiteit van Paulus se *alle dinge vir alle mense* in ʼn kollektivisties-hellenistiese gemeenskap). Die alle mense ter sprake, is mede-Israeliete van verskeie ideologieë. Terwyl aanvanklike kontak met moontlike navolgers ʼn indruk van geloofwaardigheid, betroubaarheid, en empatie met hulle behoeftes en probleme nalaat, moet die meningsvormer ʼn verhouding bestendig waar inligting uitgeruil word om ʼn sosiale identiteit te handhaaf gegrond op die sosiale verandering.

3) Ontleed die probleem

Die meningsvormer is verplig om die probleme van die teikengroep te evalueer en aan te dui waarom die *status quo* onbruikbaar geword het. Danksy inligting uit die Jesus-groepe wat Paulus gevestig het, dui sy briewe aan dat hy dit konstant gedoen

het. As hy tot ʼn slotsom geraak het, moet die meningsvormer die situasie met empatie bejeën, dit wil sê uit die oogpunt van sy moontlike navolgers en nie uit sy eie nie. (Sodanige empatie is die vermoë van ʼn individu om homself te verplaas in die rol van iemand anders; simpatie is die vermoë van ʼn individu om met iemand anders saam te voel). ʼn Meningsvormer se empatie is positief verbind met sukses in die implementering van ʼn verandering (op voorwaarde dat ʼn meningsvormer se empatie nie so ver gaan nie dat hy die rolle van sy navolgers totaal oorneem en weerstand bied om rigting te hou ooreenkomstig sy opdraggewer). Sodanige oorbeklemtoonde empatie sou Paulus laat berus in die aanvaarding van die Israelitiese Tora-verpligtinge soos vereis deur die Judaïste en beoefen deur sommige wat swakker is.

4) Kweek in die ontvanger die voorneme om te verander

Hier moet die meningsvormer die voorneme om te verander, motiveer. Net soos die verandering wat deur die meningsvormer bekend gemaak word, so moet die motiewe ontvanger-georiënteerd wees om effektief te wees – byvoorbeeld die herhaaldelike bevestiging wat God vir ons gedoen het, dat Jesus vir ons gesterf het en omskrywings van wat die komende teokrasie vir ons inhou. Natuurlik, meningsvormer-georiënteerde motivering en opdraggewer-gesentreerde motivering (ter wille van die oorlewing van die kerk of die Jesus-groep) is moontlik, maar met verloop van tyd oneffektief.

5) Gaan van voorneme oor tot aksie

Die meningsvormer is op soek na optrede of gedragsverandering en nie net intellektuele ooreenkoms nie. Trouens, die meningsvormer poog om aanvaarding te kry van sy saak wat hy wil bevorder, maar instemming berus ook op ʼn verandering van gesindheid. Paulus se oproep in verband met deugde wat karakter aan Jesus-groepe sal gee, is voorbeelde wat optrede beklemtoon. Paulus as ʼn goeie meningsvormer voorsien goeie kennis van hoe om op te tree (die tema om Paulus na te volg: 1 Tess 1:6; 2:14; 1 Kor 4:16; 11:1; Fil 3:17) sowel as prinsipiële (hoekom) kennis. Hier ontstaan ʼn praktyk van lering uit dit wat jy doen (ortopraksie) wat ortodoksie voorafgaan. Klem op ortodoksie alleen voor die werklike besluit tot verandering, lei tot vertraging en uiteindelik in elk geval tot geen besluit nie (dit is geloof sonder werke in die Jesus-groepe). Aan die ander kant, klem op ortodoksie

ná ortopraksie, ná werklike aanname, dien ŉ bevestigende funksie en lei tot selfvertroue en selfvernuwing in die ontvanger se optrede (dit is geloof verbind aan werke in Jesus-groepe).

6) Stabiliseer verandering en voorkom onderbrekings

Hier wil die meningsvormer die nuwe lewenswyse bestendig, veral deur bemoedigende boodskappe aan diegene wat die verandering aanvaar het. Op hierdie stadium dien waarom-kennis (ortodoksie en geloof) en aansporing gegrond op waarom-kennis om die dissonansie tussen aanvaarding van die nuwe en verwerping van die oue te versag. Baie wat Paulus geskryf het aan gemeentes getuig hiervan. Dit is ŉ poging om nuwe gedrag te behou en te bestendig ten spyte van pogings tot die teendeel deur ander meningsvormers.

7) Behaal ŉ blywende verhouding

Paulus se doel is om Jesus-groepe tot stand te bring met lede wat volgens hulle nuwe sosiale identiteit optree terwyl hulle wag op die terugkeer van die Here Jesus Christus.

> The end goal for any change agent is development of self-renewing behaviour on the part of his clients. The change agent should seek to put himself out of business by developing his clients' ability to be their own change agents. In other words, the change agent must seek to shift the clients from a position of reliance on the change agent to reliance on themselves (Malina & Pilch 2013:237).

Samevattend: alhoewel meningsvormers dikwels die vorm en sosiale gebruik van die vernuwing wat hulle versprei, kan voorsien, verstaan hulle dikwels nie die sosiale betekenis van die vernuwing wat hulle propageer nie. Die vrae wat aan Paulus volgens die eerste brief aan die Korintiërs gestel word, hou verband met omstrede sosiale betekenisse wat Paulus nie verwag het nie maar wat na vore kom in reaksie op sy voorgestelde veranderings.

> Change agents are especially likely to make this mistake (that is, not anticipate consequences in meaning) when they do not empathize fully with the members of the recipient culture, as in cross-cultural contacts or in other heterophilous situations (Malina & Pilch 2013:238).

Paulus was ŉ brug tussen die verskeie Israel-verhale van sy dag en die opstanding van Jesus wat God bewerk met die oog op die komende teokrasie van Israel. Dit het hom gelaat met een voet in die meerwaardige Israel en die ander voet in die wêreld wat die gevolg is van die evangelie wat hy verkondig het. Sy sukses om die doelwitte as meningsvormer met dié van sy ontvangers te rym, maak die kern uit van die gang van Jesus-groep ontwikkeling. Die proses word oorheers deur pogings om meningsverskille op te los, dikwels deur middel van gedragskennis van vorm en funksie. Dit is wat lesers kan nagaan in die deutero-Pauliniese en die algemene briewe.

Samevatting

In dié hoofstuk is gefokus op enersyds komposisie-analise as eksegetiese metode aangevul met die sosiaal-wetenskaplike model meningsvormer, wat bruikbaar benut word in die onderhawige studie, met besondere verwysing na die brief aan die Kolossense en die brief aan die Efesiers. Daar is kortliks gefokus op die herkoms van komposisie-analise wat veral in die bestudering van die drie sinoptiese-evangelies ŉ handige toepassingsveld gevind het. Uit die benaming R*edaktionsgeschichte* word komposisie-analise benut as Afrikaanse ekwivalent.

Tweedens is in sosiaal-wetenskaplike verband ook verwys na die sosiaal-wetenskaplike model meningsvormer, wat verandering bewerk op grond van ŉ opdraggewer se verpligting wat hom opgelê word en ŉ alternatiewe staat van bewussyn tot gevolg het in diens van sy opdrag. Lees van tekste is ŉ sosiale aangeleentheid waar die vermoë om ŉ skrywer te begryp saamhang met die insig en konteks waarin die teks tot stand gekom het. In die volgende hoofstuk word ŉ oorsig

gegee van bepaalde navorsing oor die brief aan die Kolossense en die bief aan die Efesiërs.

HOOFSTUK 3

OORSIG VAN BESTAANDE NAVORSING TEN OPSIGTE VAN DIE BRIEWE AAN DIE KOLOSSENSE EN DIE EFESIËRS BINNE DIE *CORPUS PAULINUM*

3.1 Inleidend

Die tradisionele siening is dat die geskrifte in die Nuwe Testament vanaf die brief aan die Romeine tot en met Filemon, deur die apostel Paulus geskryf is wat min of meer tussen 10 en 65 na Christus geleef het (Davies 2011:57). Dié siening is op grond van ouer en meer resente teologiese navorsing grootliks gewysig: daar word onderskei tussen egte Paulus-briewe en briewe waaroor ernstige twyfel bestaan of Paulus van laasgenoemde groep die primêre outeur was. Die briewe 1 Tessalonisense, Galasiërs, 1 en 2 Korintiërs, Filemon, Filippense en die brief aan die Romeine word algemeen aanvaar en erken as egte-Paulus briewe (Dewey et al 2010). Derhalwe kom dit daarop neer dat met betrekking tot die onderhawige studie die briewe aan Kolossense en Efesiërs as deutero-Paulinies beskou word.

Dit is betekenisvol dat Paulus naas Jesus, die mees invloedryke figuur van sy tyd was en geen geskrifte nagelaat het nie, behalwe persoonlike briewe wat hy aan gemeentes en persone geskryf het. Hy was ŉ man wat in meer wêrelde (kyk Wright 2005:176; Gorman 2004:91) geleef het (Den Heyer 1998) naamlik ŉ Jood, gebore in Tarsus, ŉ invloedryke stad in ëë, uit Joodse ouers. Hy was egter ook ŉ Romeinse burger (Hand 23:27) wat aan hom bepaalde voorregte verleen het. Hy was ŉ geleerde mens van sy tyd, sowel in die Griekse tradisie asook in die Joodse godsdiens soos onderrig deur Rabbi Gamaliël in Jerusalem (Hand 22:3). Wright wys daarop dat Paulus in drie wêrelde geleef het naamlik, die Judaïsme, die Hellenisme, asook die Romeinse wêreld. Hy voeg selfs ŉ vierde by

> He belonged to the family of the Messiah, to the people of God he referred to as the ekklēsia, the 'called-out ones', corresponding in some ways (though not others) both to the Jewish synagogue community and to civic gatherings in the Gentile world (Wright 2005:176-219).

Die onderskeid tussen egte en nie-egte briewe van Paulus volg uit indringende bestudering en vergelyking van die geskrifte onderling.

> Scholars have counted each word and variety of grammatical construction in Paul's letters to Rome, Corinth, Galatia, Philippi, and Thessalonika. From this they have determined the frequency of Paul's use of terms and phrases. A letter attributed to Paul that uses words and grammatical constructions with the same frequency as they are used in other letters known to be his is probably written by Paul. If that letter also contains ideas known to be his, then it is certainly written by Paul. But a letter attributed to Paul containing many words that never otherwise occur in Paul's letters, does not have the same frequency of word used, has atypical grammatical constructions, and includes ideas inconsistent with those known to be Paul's was probably written in Paul's name by somebody else (Davies 2011:59-60).

Indien analities na die Nuwe Testament en derhalwe na die Kolossense- en Efesiërbrief gekyk word (Davies 2011:4-9), is dit duidelik dat die briewe waarskynlik nie deur Paulus geskryf is nie maar moontlik deur iemand wat sterk deur hom beïnvloed is. Die styl van die brief aan die Efesiërs is opvallend anders en die gedagtes wat daarin voorkom is nie tipies Paulinies nie. Die siening soos verwag kan word, geniet nie algemene instemmig onder navorsers nie (kyk Wright 2003:235).

3.2 Die brief aan die Kolossense

Menings oor die outeurskap van die brief aan die Kolossense weeg waarskynlik ewe swaar teen mekaar op, sodat uiteindelik gestel kan word dat die brief deur Paulus geskryf is, maar moontlik ook nie. Die brief is waarskynlik gedikteer en nie met die hand geskryf nie omdat Paulus in die slot aandui dat hy nou met sy eie hand skryf (Kol 4:18) en die gevolgtrekking moontlik maak dat iemand anders die skryfwerk gedoen het terwyl die inhoud gedikteer is. Die feit dat die brief met ŉ dubbele groet begin kan beteken dat Timoteus die brief gedikteer het terwyl Paulus teenwoordig was. Die brief bevat die mees verhewe visie van die natuur van Christus van alle Pauliniese-literatuur (Kol 1:15-20). Hy is die beeld van God, die Eerste, verhewe bo die hele skepping. Deur Hóm het God alles in die hemel en op die aarde, sigbaar en onsigbaar, geskape. Hy het voorrang bo alles, want voor alles was Hy reeds daar en deur Hom bly alles in stand. Hy is die Hoof van die liggaam, van die kerk, die oorsprong daarvan. Die lofuitinge herinner aan die lofverheffing van Spreuke 8:22-31 asook aan die sogenaamde *carmen Christi* (Fil 2:5-11), alhoewel laasgenoemde ŉ ander beeld voorhou as dié in Kolossense. In laasgenoemde het Hy homself totaal ontledig om die gestalte van ŉ slaaf aan te neem. Dit is dus heel moontlik dat hy in die lig van die feit dat Filippense ouer is as Kolossense, met verloop van tyd ŉ meer verhewe visie van die natuur van Christus nagehou het (Davies 2011:92-93).

Twyfel oor die outeurskap van Kolossense is die eerste keer in 1805 deur Edward Evanson gestel, maar die eerste werklik sistematiese kritiek het gekom van Ernst Meyerhoff in 1838. Hy het ŉ aantal verskille in styl en woordeskat tussen Kolossense en die egte briewe aangedui met besondere verwysing na sommige kenmerkende woorde wat in Kolossense ontbreek. Hy verwys na woorde soos πιστεύω, νόμος, καύχημα, σωτήρ, εἴδωλον. Hy dui aan dat ŉ aantal begrippe voorkom wat nie deur Paulus gebruik word nie en sommige wat wél gebruik word, word vir ŉ ander betekenis gebruik. Meyerhoff is van mening dat Kolossense aanduidend is van ŉ kontrovers met ŉ Gnostiese dwaalleraar Cerinthus, wat tot ŉ na-Pauliniese datering van die brief lei (Collins 1988:171-172).

Die debat oor die outeurskap van Kolossense het lewendig gebly en is verder gevoer deur verskeie navorsers soos deur Collins hierna aangedui. Meyerhoff se teorie word verder gevoer deur F C Bauer en die Tübingenskool gevolg deur Sytze

Hoekstra en Heinrich Ewald wat van mening was dat die teks soos dit daar uitsien die werk van ŉ sekretaris was. J G Eichhorn meen in 1812 dat Paulus die brief aan die Kolossense gedikteer het aan Timoteus wat die teks geskryf het. H J Holtzmann (1872) neem die suggestie wat in 1870 deur Christiaan Weisse en herhaal is deur Ferdinand Hitzig op, dat Kolossense die resultaat is van ŉ verwerking van ŉ vroeëre en korter weergawe van ŉ brief deur Paulus. Die mening dat Kolossense nie deur Paulus geskryf is nie is egter reeds tien jaar vroeër deur Adolf Hilgenfield gestel op grond van die teologiese verskille tussen Kolossense en die ander briewe (Collins 1988:173).

Die argument teen die Pauliniese-outeurskap van Kolossense het deur die twintigste eeu bly steek. Die teologiese verskille tussen die sogenaamde egte en nie-egte briewe, soos ook gestel deur Rudolf Bultmann en sy navorsingsgenote, het sterk na vore getree maar

> the argument which seems to rise to the surface most commonly in the studies of those who attack the traditional attribution of Colossians to Paul is based on the vocabulary and style of the epistle (Collins1988:174).

Die antwoord op die vraag na die outeurskap van die brief het intussen nie tot eenstemmigheid geraak nie. Sommige meen steeds dat Paulus die outeur was. Ander meen dat die brief deur ŉ sekretaris geskryf is en daarnaas word ook die mening gehandhaaf dat die brief in ŉ sogenaamde Pauliniese-skool ontstaan het. Die laaste groep hou vas aan die uitgangspunt dat Paulus nie die outeur van die brief kon gewees het nie, soos verwoord deur Malina & Pilch (2013:31).

Die belangrikste argument waarom die oorwig navorsers van mening is dat Kolossense moontlik nie deur Paulus geskryf is nie, hou verband met woordgebruik en styl wat deur die skrywer aangewend word. Lohse identifiseer vier en dertig *hapax legomena*, asook drie en veertig woorde wat nie in die sogenaamde egte briewe voorkom nie (Collins 1988:178), terwyl dieselfde verskynsel ook in die brief aan die Filippense voorkom. Verder kan vyftien van die drie en veertig woorde wat

ontbreek in die erkende Pauliniese-literatuur, in die brief aan die Efesiërs gevind word.

> Thus, while contemporary scholarship is constrained to recognise the special vocabulary of Colossians, it must also recognise the linguistic affinity that exists between Colossians and Ephesians (Collins 1988:179).

Verder is dit ook opvallend dat van die mees gebruiklike Paulus-terminologie by Kolossense afwesig is, soos ἁμαρτία, δικαιοσύνη, ἐλευθερία, ἐπαγγελία, νόμος, πιστεύω, σωτηρία, καύχημα, hoewel nie elkeen van Paulus se kenmerkende begrippe in sy sogenaamde egte briewe voorkom nie. Collins is van mening dat die studie van Walter Bujard (1973) een van die belangrikste studies is wat die eie aard van die styl van Kolossense blootgelê het.

> The style of Colossians is unusually heavy and full. It is, in the words of Werner Georg Kümmel, 'cumbersome, wordy, overloaded almost to opaqueness with dependent clauses, participial and infinitive constructions, or substantives with *en'* (Collins 1988:179).

ŉ Verdere argument teen die Pauliniese-outeurskap van Kolossense kom na vore in die sogenaamde vyande wat die skrywer in die brief aan die orde stel met besondere verwysing na die vaagheid (τίς, μηδείς) wat in kontras is met hoe Paulus vyande aandui deur hulle by die naam te noem. Hy skryf met oortuiging oor diegene wat meen dat daar ŉ ander evangelie is (Gal 1:7) of teen mense wat poog om sy werk vrugteloos te maak (2 Kor 10). Hierteenoor stel die skrywer dwalinge aan die orde maar noem nie die aanstigters van die dwalings by name nie.

Verder word ook daarop gewys dat die brief aan die Kolossense geen melding maak van geldsake soos by die sogenaamde egte briewe nie (kyk Rom 15:26; 1 Kor 16:1-4; 2 Kor 8-9; Gal 2:10). Sy verwysing na finansiële aangeleenthede het nie net verband gehou met insamelings vir die armes nie maar was ook in verband met sy dienswerk en ŉ poging om nie ŉ las te wees nie (1 Tess 2:9) wat waarskynlik voortspruit uit sy Rabbynse agtergrond waar dit van leermeesters verwag is om finansieel selfstandig te wees.

Indringende nagaan van die egte Pauliniese-geskrifte dui daarop dat Paulus ŉ kreatiewe skrywer én teoloog was. Dit kom daarop neer dat dit moeilik voorstelbaar is dat hy gedeeltes van sy bestaande werke in latere geskrifte sal aanwend. In die verband dui Kolossense 1:26-27 en 2:13-14 sterk op 1 Korintiërs 2:7; Romeine 16:25-26; 9:23-24 en Romeine 6:4; 4:24; Galasiërs 1:1; Romeine 6:11; 8:32. Verder is daar ook gedeeltes soos Kolossense 1:10, 2:10, 3:2 en 3:15 wat met die nodige wysiging ooreenkoms toon met 1 Tessalonisense 2:12, 1 Kor 15:24, Filippense 3:19 en Filippense 4:7. Eduard Lohse (1971:177-183) het ook bepaalde ooreenkomste aangedui tussen Kolossense en die brief aan die Romeine (Kol 1-2 en 3-4; Rom 1-11 en 12-15). Dit is ook opvallend dat in albei briewe die tema van die dood en opstanding gegrond op die doop van Christus, ter sprake kom (Rom 6:1-11 en Kol 2:11-13).

Naas bogenoemde argumente met betrekking tot styl en woordgebruik is dit veral die teologiese inhoud van die brief aan die Kolossense wat tot die mening aanleiding gee dat Paulus waarskynlik nie die primêre outeur was nie. Navorsers is bykans eenstemmig dat die ingrypende verskille tussen Kolossense en die sogenaamde egte briewe met betrekking tot Christologie, ekklesiologie, eskatologie en die brief se verstaan van die doop daarop dui. Die gebruiklike *alreeds-*, ... *maar nog nie*, kenmerkend van Paulus se eskatologie in die egte briewe, ontbreek in Kolossense en is vervang met ŉ gerealiseerde eskatologie (kyk Kol 2:12, 2:13 en 3:1). Verder is die wederkoms van die Here, die opstanding uit die dood en die laaste oordeel as sentrale momente in die teologie van Paulus, by Kolossense afwesig. Die skrywer se eskatologie leun sterk op sy beskouing van die doop as ŉ opwekking saam met Christus (Kol 2:12; 3:1), in so ŉ mate dat die dopeling as ‘t ware reeds in die hemel, of ten minste in die sfeer van verlossing, naamlik die kerk, die liggaam van Christus is. In dié verband is Christus as Hoof van die liggaam (Kol 1:18; 2:10, 19) van

besondere belang aangesien die Christologies-kosmologiese ekklesiologie (Kol 1:18, 24) aanduiding is van ŉ samesyn van gelowiges wêreldwyd. 'The pseudepigrapher's ecclesiology focused on the universal church, whereas that of Paul emphasized the local community of believers' (Collins 1988:180-188).

Kolossense 4:15-16 gee die indruk dat die kerk van Kolosse waarskynlik ŉ huiskerk was aangesien die brief geadresseer is aan die heiliges in Kolosse (1:2), ŉ gemeenskap wat nie deur Paulus bymekaar gebring is nie (Kol 1:7-8; 4:12-13). Daarnaas is ook die aanhef en slot van die brief anders as wat kenmerkend is van die egte briewe. Timoteus is mede-afsender van die brief en die slot is veel korter as gebruiklik: ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν (Kol 4:18). Dit is opvallend dat die lys van diegene wat groete stuur ooreenkoms vertoon met die groetelys in Filemon (23-24).

Nadenke oor die Christologie van Kolossense kan nie anders nie as om te begin met die Christus himne in Kolossense 1:15-20 en voorsien waarskynlik die leitmotief van die Kolossense-Christologie. Die inhoud van die himne onderskei die Christologie van die brief van die Christologie van die egte Paulus-briewe. Vele navorsers is daarvan oortuig dat

> the parallelism, the introductory formulae, the unusual vocabulary, the contextual dislocation, the strophic arrangement, the syllabic balance, the chiastic structure, and the christological argumentation of the verses coalesce to indicate that the hymn had existed prior to the composition of Colossians (Collins 1988:188-190).

Käsemann (1968:149-168) is van mening dat die 'kerk' (Kol 1:18) en 'deur die bloed van die kruis' (Kol 1:20) waarskynlik toevoegings is wat tot ŉ bestaande himne gemaak is. Die himne bevat nie enige Christologiese titels as sodanig nie, maar bring lof aan die Seun wat Hy liefhet (Kol 1:13). Elke strofe begin met ŉ lofverheffende uitspraak ingebed in die feit dat Hy die eersgeborene is en dra by tot die uniekheid en andersheid van die eersgeborene. Die outeur werk met ŉ kosmologiese inslag aangevul met die motief van verlossing wat die hele konstruksie

beheer. Die verklarende toevoegings dui op die kerk en versoening met alle dinge. Die kerk, lewend gemaak deur sy Hoof, funksioneer as die simbool van die versoening van alle dinge in die Seun. Die klem van die skrywer setel in ŉ universele versoening.

In die formulering eggo as ‘t ware die skepping in die woorde van die skrywer van Genesis. Die beeld van die onsigbare God (Kol 1:15) roep die beeld en gelykenis van God waarin die mens (Gen 1:26) heel aan die begin geskape is op, soos verwoord in Genesis. Kolossense 1:16 beklemtoon dat die Seun die doel en wese van die skepping is. Hoewel daar parallelle is met ander Christelike himnes in die Nuwe Testament (kyk Joh 1:1-18), kom daar nuanses in die Kolossenseweergawe voor wat uitsonderlik is, soos sy universele klem óp en gebruikmaking ván effektiewe kontraste (Kol 1:16). Verder beklemtoon die skrywer ook dat die skepping in Christus gekonsentreer is en sy hoogtepunt bereik in die feit dat die versoening met alles in Hom plaasgevind het. Hy is die Hoof van alles want Hy is vóór alles, op grond van die feit dat Hy vrede gemaak het deur sy bloed aan die kruis. Aangesien alles in Christus geskape is, kom dit daarop neer dat alles in die hele skepping aan Hom onderworpe is. Dit geld ook vir die kerk waarvan Hy die Hoof is (Kol 1:18). Daar word beklemtoon dat Hy verhewe is bo konings, maghebbers, heersers en gesagvoerders (Kol 1:16). Die feit dat die Christologie van die skrywer kennelik soteriologies is en diens doen as basis vir sy paraenetiese opwekking, vorm deel van die opvallende kenmerke van sy Christologie (Collins 1988:193).

Die soteriologiese klem van sy Christologie kom verder tot uitdrukking in Kolossense 2:9-15. Opvallend is die beklemtoning dat die volheid van die godheid liggaamlik in Hom woon (Kol 2:9) wat ook herinner aan die uitspraak in die himne (Kol 1:19). Gelowiges verbonde aan Christus leef in Hom - wat ook deur die doop bevestig word as ŉ sterwe en opwekking in Christus (Kol 2:12). Die gebruik van saamgestelde werkwoorde (συνταφέντες; συνηγέρθητε; συνεζωοποίησεν) (Kol 2:12,13) dui op sy pastorale inslag en gelowiges se meedoen aan die verlossing in Christus.

> In the pseudepigrapher’s understanding of redemption, the death, resurrection, exaltation, and appearance of Jesus are significant events. On at least five different occasions he calls

> to mind the death of Christ. The death of Christ is first mentioned in 1:20, the climax of the Christological hymn (Collins 1988:194).

Die dood van Christus vorm ŉ bepalende moment in die versoening en by twee geleenthede (Kol 2:12 en 3:1) beklemtoon hy dat gelowiges saam met Christus opgewek is en derhalwe ŉ Christelike lewe moet ly.

Die skrywer stel verder dat Christus aan die regterhand van God sit (Kol 3:1) wat sterk herinner aan Psalm 110. In die eerste drie verse (Kol 3:1-3) word na Christus verwys en telkemale met die bepaalde lidwoord as aanduiding van die skrywer se voorkeur vir die lidwoord en die absolute gebruik van die Christustitel. Christus is die titel wat die outeur gebruik as aanduiding van die Middelaar deur Wie verlossing moontlik geword het. Die Christusbenaming kom vyf en twintig maal in die brief voor, teenoor die Jesusnaam wat slegs vyf maal en nêrens alleen gebruik word nie. Die Christushimne staan in die teken van die geliefde Seun (τοῦ Υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ), ŉ Semitiese uitdrukking wat die uitsonderlikheid verwoord van Hom wat geprys moet word (Kol 1:13). Verder is die uitdrukking ook beperk tot die Kolossensebrief en word nie elders in die Nuwe Testament aangetref nie (Collins 1988:197). Die skrywer gebruik die titel Κύριος, maar absoluut en in paraenetiese konteks.

Kenmerkend van die skrywer is verder sy oproep om ŉ lewe te lei wat aanpas by die veranderde omstandighede wat die gevolg is van Jesus se koms na die wêreld (kyk Kol 1:10; 2:20). Hy beklemtoon die vryheid wat kenmerkend is van die nuwe leefstyl en in kontras staan met ŉ lewe wat gegrond is op askese wat deur ander se voorskrifte bepaal word (Kol 2:20-21).

> Now, there is a new situation, for Christians have been delivered from the dominion of darkness and share in the inheritance of the saints of light (Col 1:12-13). Light characterizes the domain in which God has placed these

> Christians because of the mediatorial action of Christ (Collins 1988:198).

Die koms van Christus het vir gelowiges ŉ ingrypende vernuwing teweeggebring wat ook gegeld het vir diegene aan wie die brief gerig is en vir wie dit bedoel was. Hulle moet nou ŉ nuwe lewe lei (Kol 1:10) wat hulle soos ŉ kledingstuk aangetrek het (Kol 3:9-10). Dit loop ook daarop uit dat die tradisionele skeidings tussen mense verval het omdat in Christus alles en in almal is (Kol 3:11). Dit beteken ook verder dat Christus deur Wie en in Wie alles is, nou oor die totale skepping heers. Die konstatering dat Christene in Christus is, voorsien die onderbou vir die etiese oproep wat in die brief gevind word. Die etiese imperatief vloei voort uit die verlossende indikatief. Dit is duidelik dat die skrywer vrymoedig gebruik gemaak het van tradisionele materiaal vir sy etiese en morele oproepe. Dit kom na vore in die eerste uitgebreide etiese gedeelte (Kol 3:5-17) wat uit ŉ negatiewe (Kol 3:5-11) en ŉ positiewe gedeelte bestaan (Kol 3:12-17). Elke gedeelte word gekenmerk deur ŉ etiese katalogus van ondeugde (Kol 3:5 en 8) en deugde (Kol 3:12). Die etiese katalogusse van deugde en ondeugde kom ook dikwels in die egte Pauliniese-geskrifte voor (kyk Collins 1988:199) en is verwant aan lyste wat in die Stoïsynse en Joodse literatuur van die hellenistiese tydperk gevind word.

Die skrywer poog om tuis te bring dat daar ŉ kontras bestaan tussen ŉ lewe in Christus en ŉ lewe in die wêreld. Sy katalogusse is opvallend in die sin dat elke lys uit vyf kenmerke bestaan en volgens sommige navorsers ŉ stilistiese kenmerk is van die hele brief (Collins 1988:200). Elkeen van die lyste het ŉ sentrale tema, wat enersyds op seksuele sondes (Kol 3:5) en andersyds op asosiale gedrag dui (Kol 3:8). Die lys in Kolossense 3:12 suggereer ŉ opvallend anderse lewenswyse en navorsers meen dat dit moontlik ‘n aanduiding kan wees van die manier waarop die vroeë kerk Jesus onthou het (Collins 1988:201). Verder is die katalogusse vermanend van aard in die verwagting dat lesers hulle van die euwels sal onthou. Navorsers meen ook dat Kolossense 3:18-4:1 aanduiding is van ŉ huishoudelike kode (*Haustafel*) wat moontlik die oudste voorbeeld van ŉ huistafel deur ‘n Christelike skrywer is. Kort daarna het hierdie etiese middel gemeenplaas in die vroeë Christelike literatuur geword as reaksie op die uitblywende wederkoms van

Jesus. Dit kan derhalwe as verteenwoordigend van ŉ na-Pauliniese ontwikkeling beskou word. Dit is goed vergelykbaar met die huistafels wat in Efesiërs (5:22-6:9) en 1 Petrus (2:13-3:8) aangetref word.

Kenmerkend van die Kolossense-huistafel is die direkte aanspreek van betrokkenes eerder as die gemeenskaplike verantwoordelikheid van die aangesprokenes. Besondere klem word ook gelê op die ondergeskikte lede van die huishouding, naamlik die slawe (Kol 3:22-25). Gebruik van die werkwoord in die medium ten opsigte van vroue (Kol 3:18) dui op vrywillige onderwerping, terwyl die aktiewe imperatief absolute gehoorsaamheid vereis (Kol 3:20, 22). Kolossense 3:24 bevat een van die verwysings na sy eskatologie en die motivering vir die verskillende partye wat by die huistafel betrokke is, hang saam met wat paslik is voor die Here (Kol 3:18).

Die brief dui aan dat Paulus nie die gemeente gevorm het nie maar wel iemand anders (Kol 1:7). Volgens die inleidende sin van die brief word beklemtoon dat Paulus die apostel van Christus Jesus is deur die wil van God, sonder vermelding van ander apostels. In die brief kom twee aspekte van sy apostelskap ter sprake, naamlik hoe die skrywer Paulus se apostelskap gesien het en hoe Paulus dit self gesien het (Kol 1:24-2:5). 'These features are the singularity and the universality of the apostolic office as it is portrayed by the author of Colossians' (Collins 1988:204).

Die beklemtoning van die besondersheid van Paulus as apostel word deur die formulering ἐγὼ Παῦλος wat nie wyd in die Pauliniese-literatuur voorkom nie onderstreep deur die uitdruklike persoonlike voornaamwoord ἐγώ (Kol 1:23). Verder is dit opvallend dat Paulus ŉ apostel, bedienaar van die evangelie (Kol 1:23), ŉ bedienaar van die Woord (Kol 1:25) genoem word. Wat egter aandag trek is dat hy in die enkelvoud gemeld word sonder vermelding van ander apostels (kyk 1 Kor 3:5; 2 Kor 3:6) hoewel ander apostels genoem word (kyk Kol 1:7; 4:7; 4:17). Paulus is ŉ dissipel van die evangelie wat in die hele skepping onder die hemel verkondig is en waarvan hy ŉ apostel is (Kol 1:23). Aangesien Paulus ŉ bedienaar is van die universele evangelie, is hy dus ook bedienaar van die kerk, want Jesus is die Hoof van sy liggaam, die kerk (Kol 1:18; 1:24-25).

Die skrywer maak melding van Paulus se lyding (Kol 1:24) wat sonder weerga is, aangesien beklemtoon word dat hy gely het vir hulle wat hy nie eers geken het nie.

Sy belewenis van sy omstandighede vra die vraag na die verhouding tussen sy lyding en die lyding van Jesus Christus. ‘In sum, the author of the epistle to the Colossians seems to have been one of the first Christian writers to have a vision of Paul, “the apostle of martyr” ‘ (Collins 1988:206).

Die skrywer verwoord iets van Paulus se ywer vir die Kolossense deur gebruikmaking van die atletiek-metafoor (ἀγῶν) as aanduiding van die breë verhouding tussen die apostel en die gemeenskappe met wie hy in aanraking gekom het (Kol 2:1). Die insluiting van ŉ dankseggingsgebed (Kol 3:3-8) is aanduiding van die hellenistiese briefvorm en verwoord die skrywer se keuse vir sy komposisie. Dit is aanduiding van die geheimenis (Kol 1:26) wat besig was om in hulle midde te ontvou. Daarmee is Paulus ook as ŉ man van gebed geplaas binne die wêreld van die lesers. Die slot van die brief is verder opvallend aangesien die ywer om gemeentes te besoek, afwesig is (kyk Rom 15:30-32; 1 Kor 16:5-9; 2 Kor 13:10), en die brief ŉ besoek vervang. Sy handtekening Παύλου is ŉ bevestiging van egtheid (Kol 4:18) en die oproep om sy boeie te onthou, is uniek in die slotgroet van die Nuwe-Testamentiese briewe (Collins 1988:207).

Dunn (2009:1035-1040) meld in sy bespreking van die brief aan die Kolossense dat die brief waarskynlik voor die aardbewing wat in 60/61 die Lycus-vallei getref het, geskryf moes gewees het. Dit is onwaarskynlik dat die aardbewing Kolosse onaangeraak gelaat het en daarom is dit waarskynlik dat die brief geskryf is vóór die aardbewing, indien Paulus die outeur was. Daar was waarskynlik heelwat Joodse gesinne woonagtig in die Lycus-vallei waarin Kolosse geleë was waarvan ongeveer twee- tot drie duisend in Kolosse woonagtig was. Die kerk in Kolosse kom in die tweede helfte van die jare vyftig (n.C.) tot stand, waarskynlik gestig deur Epafras (Kol 1:6-8). Indien dit so is, verwoord die vestiging van die gemeente in Kolosse die enigste voorbeeld van Paulus se moontlike strategie om ŉ evangeliese sentrum (*evangelistic centre*) in ŉ groot stad deur gestuurdes te vorm, hier waarskynlik Efesiërs (Hand 19:26), wat dan na naburige sentra gegaan het om die Evangelie te vestig (Dunn 2009:1036). Dit is moontlik dat dit ook ŉ huiskerk was (Filem 2; Kol 4:15) in die lig van die huishoudelike reëls (Kol 3:18 - 4:1) en dat slawe en kinders ook volle lidmate van die gemeente was. Dit is moontlik dat die gemeente waarskynlik uit Jode én nie-Jode bestaan het waarvan laasgenoemde die

meerderheid was (Dunn 2009:1037). Epafras het waarskynlik in die sinagoge begin om Jesus as die Messias te verkondig waar ook ŉ aantal nie-Jode versamel het wat deur die Jode oortuig is. Verskillende dele uit die brief laat die indruk dat die lesers veral nie-Jode was wat onder die indruk was dat voorregte wat slegs vir Jode bedoel was, nou ook vir hulle moontlik is (Kol 1:12, 27; 2:13). Griek en Jood, besny of onbesny het nou volle toegang tot die verlossing in God deur Jesus Christus (Kol 3:11; 4:11).

Wie het Kolossense geskryf? In die lig van die bestaan van pseudografie en die afwesigheid van kopiereg, en in die lig van die styl van die brief word die outeurskap van Paulus ernstig betwyfel, ongeag die inleidende mededeling (Kol 1:1-2). Die verwysing na Timoteus in die inleiding (kyk ook 1 en 2 Tess; 2 Kor; Fil en Filem) laat die vraag ontstaan of die eie styl van die brief getuig van Timoteus se medewerking as *amanuensis* en of Paulus die skryf van die brief volledig aan Timoteus oorgelaat het.

Die moontlikheid dat Paulus die inhoud en vorm van die briewe met Timoteus bespreek en aan hom gedikteer het, asook die finale produk met hom behandel het, sodat Timoteus tevrede sou wees om die brief as mede-afsender te stuur, is nie vergesog nie. Die rolle kon hier omgeruil gewees het in die sin dat Paulus dit volledig aan Timoteus oorgelaat het om die brief te skryf. As Filippense ŉ egte Paulusbrief is waarin die mede-outeurskap van Timoteus geïmpliseer word, kon die omgekeerde hier ook gebeur het. Dit sou beteken dat die ander styl, maar ook die kenmerkende Christologie, gerealiseerde eskatologie (Kol 2:11-12; 3:1), asook die huishoudelike reëls (Kol 3:18 – 4:1) sodoende verklaar kon word. Dieselfde geld vir die datering van die brief, waarskynlik voor die aardbewing in 60/61 na Christus.

Die parallel tussen Kolossense en Filemon en die aanvaarding dat laasgenoemde deur Paulus geskryf is, versterk die aanname dat Kolossense geskryf is toe Paulus nog geleef het, maar in die gevangenis was (Kol 4:3, 10, 18). Hy kon waarskynlik niks meer doen as om sy handtekening aan die einde by te voeg nie. Daarom sy oproep om aan sy boeie te dink (μνημονεύετέ μου τῶν δεσμῶν) (Kol 4:18).

> Here we see how a prisoner can be connected by chains (desmoi) to a soldier, but still be allowed the ministrations of his friends. ... Being ‘in chains,’ attached to a soldier in the barracks while awaiting judgment, was a dangerous situation in which summary execution was possible at any moment (Borg & Crossan 2009:33).

Dunn (2009:1040) kom tot die slotsom dat Paulus in dié omstandighede nie veel meer kon doen nie as om die brief te onderteken en sy groete te stuur met ŉ herinnerende mededeling, dat hy in die gevangenis is.

> However, it may not be necessary to decide between the alternative views which, respectively, regard the letter as either ‘Pauline’ or ‘post-Pauline’; given the strong personal stamp on the letter, the use of a secretary, the possible involvement of Timothy, and the undoubted influence of the apostle’s ideas therein, it is likewise possible that the letter was composed during Paul’s lifetime by someone closely associated with him (Stuckenbruck 2005:2862).

Die rede waarom die brief geskryf is, word verraai deur ŉ bepaalde angstigheid wat aanleiding gee tot ŉ behoefte om met hulle in gesprek te tree. Verskillende redes word aangevoer soos ŉ groot krisis wat hulle in die gesig gestaar het, persone wat die evangelie waarop die gemeente gegrond is bedreig het en dies meer. Stuckenbruck (2005:2819) meen

> the author wishes to respond to problems which he has heard have become the source of conflict and uncertainty among members of the Christian community at Colossae.

Die meer ontspanne toon in vergelyking met Galasiërs en Korintiërs dui op ŉ heel ander rede waarom die brief geskryf is. In die verwysing na misleidende filosofiese redenasies ontstaan die indruk dat die Christelike geloof en praktyk in die gemeente vanuit dié oord onder druk geplaas is, synde oneffektief en nutteloos (Kol 2:18). Die uitdaging van die skrywer was derhalwe om die lesers te bemoedig om vertroue te bly koester in Jesus Christus.

Hulle moes hulle verset teen heersende filosofiese strominge (Kol 2:8). Die dwaalleer in Kolosse word beskryf as ŉ sisteem van verstaan (φιλοσοφία) wat deur tradisionele oordrag en onderrig versprei word en lei tot ŉ verkeerde verstaan van die waarheid (Vergeer 1994:3). In die breë verstaan van die brief word dit duidelik dat die outeur dit belangrik geag het dat die dwaalleer weerlê moes word. Wegvoering deur die dwaalleer (Kol 2:8) bedreig nie net die verhouding tussen die lesers en Christus nie, maar lei ook daartoe dat hulle oorreed word om dinge te doen wat net ŉ skaduwee was van wat kom en nie met Christus in verband staan nie (Kol 2:17). Die betrokke filosofieë berus op leë menslike oorlewering, ooreenkomstig kosmiese elemente (τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου) van die wêreld, maar is steeds nie te rym met Christus nie.

Volgens Louw & Nida (1988b:228; 1988a:147) kan στοιχεῖα onder drie betekenisdomeine gevind word naamlik, natuurlike substansie, bonatuurlike kragte en basiese beginsels en word aangedui dat in Kolossense die betekenis van bonatuurlike kragte funksioneer, synde die geeste wat beheer uitoefen oor gebeure in die wêreld. Dit verklaar die besorgdheid van die skrywer om die lesers teen die dwalings en magte te waarsku. Vergeer (1994:17) is van mening dat die algemene filosofie wat in die eerste eeu na Christus gedien het as populêre, ondogmatiese religie, oorweeg moet word as ŉ waarskynlike filosofiese konteks vir die dwaalleer in Kolosse, waarskynlik as ŉ poging van sommige gemeentelede om as filosofiese skool, sosiale identiteit te vind. Die dwaalleer was waarskynlik gebaseer op die kosmologie van Empedokles en die waarskynlikste filosofiese konteks was die eklektiese filosofie van Posidonius (Vergeer 1995:414).

Roberts (1988:814-818) haal verskeie navorsers aan met verwysing na elkeen se onderskeie navorsingsresultate in dié verband. Hy verwys eerstens na Lightfoot wat meen dat die dwaalleer in Kolosse van ŉ Joods-gnostiese aard was en Esseens van herkoms. Die gegewens in Kolosse sou ooreenkom met die drie wesenlike aspekte van die Gnostiek naamlik, intellektuele eksklusiwiteit (beskikking oor geheime kennis), die kosmogenie en teologie. Hulle lewe is gekenmerk deur die bestaan van tussenwesens soos engele en ‘n lewenspraktyk wat gekenmerk word deur die keuse tussen rigiede asketisme aan die een kant en vryheid aan die ander kant.

Volgens Roberts wentel Dibelius se interpretasie grootliks om die betekenis van ἐμβατεύω (Kol 2:18) wat beteken dat iemand in ŉ bepaalde misterie ‘ingaan’ en daarin ingewy is. Sodanige misterie sou dus ook in Kolosse as ŉ gnostiese kosmos-misterie bedryf gewees het as agtergrond vir die verstaan van die gevaar wat die gemeente bedreig het. Bornkamm (volgens Roberts) beklemtoon die gnostiese aard van die dwaling wat as ŉ misterie-godsdiens verstaan moet word. Dit sou uit Joodse sinkretistiese kringe ontplooi het en in die gemeente gevestig geraak het. Christus sou sodoende verstaan word as een van die sogenaamde geestelike magte wat ŉ tussenposisie tussen die hemelse en aardse wêreld inneem.

In die lig van bogenoemde navorsing meld Roberts (1988:816-818) enkele gedagtes na aanleiding van meer resente navorsing. Daar word wegbeweeg van ŉ Gnostiese interpretasie ten gunste van ŉ sinkretisties-Joodse agtergrond. Die oplossing word gesoek in die rigting van die mistiek, veral die Joodse *merkabah*-mistiek. Daar is min twyfel dat hier sprake is van ŉ dwaling wat die gemeente binnegedring het en daarom nie ŉ kerk-interne dwaling nie maar ŉ bedreiging van buite. Met betrekking tot die kosmiese elemente (τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου - Kol 2:20) verwys hy na Blinzler wat meen dat verwys word na natuurelemente wat volgens die antieke beskouing uit water, aarde, vuur en lig sou bestaan het. Paulus sou die betekenis oordragtelik op die geestelike vlak aangewend het ter aanduiding van ‘n nie-Christelike bestaanswyse.

Die indruk kan nie ontkom word nie dat die outeur van Kolossense aan ‘n bepaalde gemeente skryf en die probleme wat daar ter sprake is, hanteer. Die mening wat bestaan dat die Gnostiek (kyk ook Lohse 1971:45; Bultmann 1961:166-186; Kümmel 1973:264-265; Conzelmann & Lindemann 1982:181, 237) ŉ belangrike invloed

uitgeoefen het op die denkwyse van die gemeente blyk nie korrek te wees nie. Indien ŉ omlyning gegee kan word van die veelkleurige begrip Gnostiek gedurende die periode van die vroeë geskiedenis, kom dit daarop neer dat die begrip verband hou met insig wat van God deur die natuur kom, die oorspronge van ŉ verskeidenheid geestelike kragte, die oorspronge van die skepping, die doel van bestaan op aarde en die wyse waarop geestelike verlossing bekom kan word. Die veronderstelling van die 'gnosis' word soos volg deur Van Aarde (2013:614) verwoord:

- being human has in itself a latent/hidden divine/eternal/heavenly core, the origin of which lies with 'God Almighty';
- the purpose of life on earth is to become aware of this origin and that some people are, in fact, reconciled with 'God Almighty' through 'true gnosis';
- redemption takes place as a process in nature, and not only when the earthly life is laid down upon earth.

Dunn (2009:1041) beskryf dit as 'gnosticizing syncretism'. Filosofie was die sistematiese diskussie van ŉ onderwerp en aanduiding van verskillende filosofiese skole. Klem op wysheid (σοφία) (Kol 1:9, 28; 2:3, 23; 3:16; 4:5), insig (ἐπίγνωσις) (Kol 1:9; 2:2) en kennis (σύνεσις) (Kol 1:9-10; 2:2-3; 3:10) verraai ŉ tipies Gnostiese interesse in geestelike selfbewussyn. Verwysings na kosmiese magte (ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας) (Kol 2:8, 15) impliseer die noodsaak van ŉ regte verhouding met die kosmiese kragte as wyse van toegang tot die volheid (πλήρωμα) (Kol 2:9) en wandel in die goddelike volmaaktheid. Die verwysing in Kolossense 2:18 is kritiek (μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβευέτω θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων, ἃ ἑόρακεν ἐμβατεύων, εἰκῇ φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ) (Moenie dat iemand wat aandring op sogenaamde selfvernedering en die aanbidding van engele, en wat hom in visioene verdiep, julle van die prys beroof nie. As gevolg van sy sondige aard dink hy sonder rede baie van homself) aangesien die eis tot selfvernedering, aanbidding van engele en verdieping in visioene spore toon van die

misterie-godsdienste. Dit dui aan dat godsdienstige sinkretisme wyd verspreid was in Klein-Asië maar terselfdertyd is dit ook onduidelik of dit ŉ Joodse- of moontlik ŉ nie-Joodse sinkretisme was (Dunn 2009:1042).

ŉ Ander moontlikheid was die bestaan van een of meer sinagoges in Kolosse (kyk Bruce 2010:439 verv.). Indien die gemeente uit die sinagoge ontstaan het soos in Korinte en Efese (Hand 18:6-7; 19:9) kon daaruit spanning en meningsverskil gevolg het. Die sogenaamde filosofie wat die harmonie van die huisgemeentes bedreig het, was moontlik ook die agbare filosofie van die 'Second Temple Judaism, an ethnic religion well established and well respected in the vicinity' (Dunn 2009:1043; Roberts 1997:493) wat daarop uitgeloop het dat die sinagoges van mening was dat godvresende mense nou hulle godsdienstige soeke buite die sinagoge en in kompetisie met die sinagoge gevind het. Daarom is trekke van die Jodedom sigbaar in die brief. Deelname aan die heiliges se erfdeel (Kol 1:12), vreemdelingskap (Kol 1:21, kyk ook Ef 2:12), die herhalende verwysing na besnydenis (Kol 2:11; 2:13; 3:11; 4:11), verwysings na veroordeling van die gemeente met betrekking tot voedsel en drank en verwysings na feeste, is tipies Joodse sentimente, asook die waarskuwing om nie te vat of te proe nie (Kol 2:21). Ten slotte ook die oproep om onsedelikheid, onreinheid, wellus, slegte begeertes en gierigheid af te sterf (Kol 3:5). Die indruk bestaan dus dat die gevaarlike 'Kolossense-filosofie' waarteen gewaarsku is een of meer Joodse sinagoges was. Die waarskuwing teen mensgemaakte voorskrifte en leringe (kyk Matt 15:9; Mark 7:7) is nie om dowe neute nie (Kol 2:22).

Roberts (1988:821) karakteriseer die bedreiging in die gemeente vanuit die teks as filosofie (Kol 2:8), slinkse argumente (Kol 2:4), oorlewering van mense (Kol 2:22b) en die ontwapening van gesagvoerders en maghebbers wat daarmee verband hou (Kol 2:10, 15). Dit loop uit op eise oor eet en drink, feeste en die Sabbat (Kol 2:16), asook selfvernedering, die aanbidding van engele en die verdieping in visioene (Kol 2:18).

> The author rejects a cosmology that subordinates life below to a heavenly state of spiritual maturity; Christ is not to be placed in the service of cosmology (2:20) or philosophy (2:8). Thus for

> him Christ *is* cosmology (1:15-20), Christ *is* wisdom (2:3), and Christ *is* spirituality, the beginning and end of religious maturity (1:28; 2:6– 7; 3:1– 4) (Stuckenbruck 2005:2961).

Een van die mees problematiese uitsprake in die brief is die verwysing na die aanbidding van engele (θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων) (Kol 2:18). Die siening dat die begrip as ŉ subjektiewe genitief (aanbidding verskaf deur engele) verstaan moet word, blyk die mees haalbare te wees aangesien sodanige aanbidding prominent in die Joodse apokaliptiese literatuur voorkom. 'In al hierdie gevalle gaan dit om die diens (erediens) wat engele aan God bied, dit wil sê, diens van engele in die sin van diens deur engele verrig'. (Roberts 1988:816; kyk ook Dunn 1996:2472; Sumney 2008:4132; Sumney 2014:2151).

> So then some of the Colossians have claimed to enter into such exalted heavenly worship experience, but Paul says that this is a matter of an overheated imagination, the mind of the flesh generating visions of grandeur. ... It is Christ who causes the body to grow the real growth of God, not some pretentious and deceptive initiatory experiences (Witherington 2007:162-163).

Dunn (1996:2482) verwoord sy siening soos volg:

> A plausible picture can thus emerge, one which envisages the Colossian 'philosophy' as a syncretistic religious mix involving ascetic practices and worship of angels. Linked with the talk of rulers and authorities (1:16; 2:15), these angels could be seen within the 'philosophy' as either benevolent, and therefore to be worshiped to attain their blessing, or malevolent, and therefore to be appeased.

Die moontlikheid bestaan derhalwe dat een of meer Joodse sinagoges in Kolosse hulle viering van die Sabbat verbind het aan die aanbidding van engele in die hemel. Dit het daartoe aanleiding gegee dat Jode en nie-Jode wat ŉ nuwe samekoms gevorm het met meerderwaardigheid bejeën is. 'The main proponents of the Colossian 'philosophy', therefore, almost certainly have to be understood as belonging to one of the Colossian synagogues' (Dunn 1996:502).

Dit is verder belangrik om vas te stel en aandag te skenk aan die boodskap wat die skrywer in gedagte gehad het. Wat ook al die omvang van die bedreiging was wat die lesers in die gesig gestaar het, die skrywer wou hulle gerusstel en hy doen dit deur te wys wat hulle deelagtig geword het, naamlik erfgename van die redding uit die mag van die duisternis en verplasing na die koninkryk van die Seun van God deur vergifnis van sondes (Kol 1:12-14). Die bekende himne (Kol 1:15-20) word gebruik as motivering vir die lesers se hoop en geloof. Die verdediging in Kolossense 2:8-23 fokus sterker op die tradisies wat in omloop was (Kol 2:8), naamlik voedsel en drank (Kol 2:16) asook reinheid (Kol 2:20-23) en gebruik Jesus as die basis-argument om die oënskynlike belangrikheid van die vereistes te weerlê. Wat oor Christus gesê word, dien om die lesers toe te rus en hulle selfbeeld te versterk. Wat Christus is en wat Hy in hulle gedoen het, maak sodanige praktyke irrelevant.

Terselfdertyd verwoord die Christologie van Kolossense ŉ beduidende konsolidasie en voorwaartse stap in die pauliniese-Christologie. Dit word op die volgende gebaseer:

- Sprake van die koninkryk van die geliefde Seun (Kol 1:13)
- Die kosmiese fokus van die himne (Kol 1:16)
- Die kosmiese liggaam is met die kerk geïdentifiseer (Kol 1:18) waaruit die hele liggaam uit die hoof kom (Kol 2:19)
- Alles is versoen (Kol 1:20)
- Christus is die geheimenis van God waarin die rykdom en volle insig verberg is (Kol 2:2-3; 4:3)
- In Hom woon die volheid van God (Kol 2:9)

- Christus is die oorwinnaar oor alle maghebbers en gesagvoerders (Kol 2:15)
- Gelowiges het nie net in Christus gesterf nie maar het reeds in Hom opgestaan (Kol 2:20; 3:1)

Die skrywer beklemtoon dat hy ŉ dienaar geword het wat in belang van die lesers die Woord van God aan hulle bekend maak, die geheimenis wat geslagte lank verborge was en die heerlikheid van hierdie geheimenis vir alle nasies: Christus die hoop op die heerlikheid (Kol 1:25-27). Die sleutel is Christus waarin ŉ skat van wysheid en kennis in verberg is (Kol 2:3). Die neerhalende kritiek teen die kerk in Kolosse van een of meer sinagoges is saamgevat in Kolossense 2:8-23. Enige rol wat aan die kosmiese elemente (στοιχεῖα) (Kol 2:8) en aan die heerskappy en mag (ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας) (Kol 2:10) gegee is, word oortref deur die evangelie van Christus. In Hom setel die volheid van God liggaamlik, Hy is die Hoof van alle heerskappy en mag (Kol 2:9-10) wat deur Hom ontwapen en in die openbaar ten toon gestel is (Kol 2:15). Die dood van Christus het voorsien in die oënskynlike leemte om nie besny te wees nie (Kol 2:11). Hulle nuwe lewe is ŉ lewe wat gedeel het in die opstanding van Christus (Kol 2:12-13) en watter oortredings die wet ook al mag bepaal het, is opgehef (Kol 2:13-14).

Die korrelasie met Galasiërs 4:1-10 is van betekenis in die sin dat Paulus meen dat dit ŉ oorwaardering van die wet is wanneer onbesnede gelowiges as gevolg daarvan weerhou word om ten volle te deel in die heil. Die sinagoges in Kolosse het egter sekere reëls en regulasies as bindend beskou wat van toepassing was op voedsel en drank tydens feeste (Kol 2:16, 20-23), asook die opdrag om deel te neem aan die aanbidding van engele (Kol 2:18). Indien dit nie gehoorsaam is nie het dit tot oordeel en diskwalifikasie (κρινέτω; καταβραβευέτω) van die gelowiges in Kolosse gelei (Kol 2:16, 18). Paulus het dit ook in die gemeente in Galasië beleef (Gal 4:9-10). Dit kom daarop neer dat nie raakgesien word nie dat sodanige voorskrifte heenwysend na Christus was en dat dit by sy koms hulle funksie verloor het aangesien Christus as werklikheid gekom het (Kol 2:17-19).

Dit was belangrik om tot die besef te kom dat alles verander het. Hulle het saam met Christus opgestaan en behoort hulle aandag te vestig op wat bo is en nie meer op dit wat op die aarde is nie (Kol 3:1-2). Die ou lewe was dood en die nuwe lewe is in Christus verborge (Kol 3:3). Hulle lewe moet daardeur beheers word en daarom is

daar sommige dinge wat vermy (Kol 3:5-11) en ander wat nagevolg moet word (Kol 3:12-17). Die oproepe bestaan uit aanmoedigings en ontmoedigings asook lyste van deugde en ondeugde soos gebruiklik in etiese sisteme van die antieke wêreld.

Die Joodse afkeur aan seksuele immoraliteit (πορνεία) en afgodediens (εἰδωλολατρία) (Kol 3:5) is opvallend, terwyl dit tipies Christelik is dat Christus voorgehou word as die beeld van God na aanleiding waarvan hulle vernuwe is (Kol 3:10) en dat alle mense in Christus gelyk is en alle vorms van diskriminasie verwyder is (Kol 3:11). Oproepe tot meelewing (Kol 3:12), vergifnis en liefde (Kol 3:13-14) is kenmerkend van die Jesus-tradisie. Dit wat van Jesusvolgelinge verwag is, was radikaal anders as wat in die sinagoges voorgehou is en het Jesusvolgelinge in staat gestel om hulle eie oortuiging met vertroue uit te leef.

Die brief word afgesluit met ŉ huistafel (*Haustafel*) wat aanduiding is van die huishoof (*paterfamilias*) as gesagsfiguur oor sy huishouding wat sy vrou, kinders en slawe ingesluit het (Kol 3:18, 20, 22, 23, 24; 4:1). Sodanige huistafels het beklemtoon hoe belangrik die huishouding in die samelewing is en word waarskynlik vermeld om aan te toon dat Christene fatsoenlike burgers van die samelewing moet wees. Verder is die verhoudings aangedui wat kenmerkend van die huishouding was en afsonderlik en gesamentlik setel in die Here waarin hulle geglo het. Paulus het die Christelike boodskap gesien as die suurdeeg wat die geheel sou verander, nie noodwendig uitwendig nie, maar in innerlike karakter en in ŉ gees van oorreding (Dunn 2009:1046-1051).

3.3 Die brief aan die Efesiërs

Die brief aan die Efesiërs word in die navorsingstradisie met groter oortuiging as deutero-Paulinies tipeer op grond van die taalgebruik van die brief asook as gevolg van gedagtekomplekse wat anders daar uitsien as in die sogenaamde egte briewe van Paulus. Anders as in die ander briewe stel die skrywer dat ons in Christus opgewek is uit die dood en saam met Hom ʼn plek in die hemel gegee is (Ef 2:6). Indien dit nie ʼn egte brief is nie is dit ten minste geskryf deur iemand wat naby aan Paulus geleef het en vertroud was met sy gedagtegange. Die skrywer beklemtoon die eenheid en liefde van Christene in onderlinge gemeenskap herhaaldelik (kyk Ef 4:2-6), dui aan dat genade belangriker is as gehoorsaamheid aan die wet en tipeer die kerk as die bruid en liggaam van Christus (Ef 5:29-33).

Tipies Paulinies bestaan die brief ook uit twee dele waar die verdeling aan die einde van hoofstuk drie voorkom. Die eerste drie hoofstukke handel oor die openbaringsfeite oor God en Christus, oor verlossing en die aard van die volk van God. Die laaste drie hoofstukke bespreek Christelik-etiese waardes en morele prinsipes. In die brief aan die Efesiërs kom in redelik duidelike taal ʼn omskrywing van die wesenlike uitgangspunte van ʼn Christelike geloofslewe na vore.

Die eerste gedeelte maak erns daarmee dat mense as ontvangers en hoorders van die Woord, moet verander. Hy is radikaal wanneer hy sê dat die lesers dood was as gevolg van die sonde, maar omdat God se liefde bepalend is, het Hy dié wat dood was saam met Christus lewend gemaak (Ef 2:1, 6). Die skeiding tussen Jood en nie-Jood is afgebreek sodat almal nou vrye toegang tot die Vader het (Ef 2:18) wat as ʼn geheimenis van Christus tipeer word (Ef 3:3, 4).

Die tweede gedeelte (Ef 4-6) van die brief dui aan wat die gevolge is van die feite soos omskryf in die eerste gedeelte, naamlik ingryping van God in Jesus Christus tot verandering van die hoorders en ontvangers van die evangelie. Laasgenoemde is nie net lede van ʼn mistieke liggaam nie maar moet aktief betrokke raak by die liggaam van Christus in die wêreld, in die besondere dienste (Ef 4:11-12) en as mense wat op ʼn bepaalde manier leef in die verlenging van die misterie wat deur God bewerk is. Sy oproep om gevolg te gee aan die nuwe bedeling word veral geïllustreer deur die verhouding tussen man en vrou (Ef 5:21-33) en die

voortspruitende opdrag aan mans om hulle vroue lief te hê, en vroue, om aan hulle mans onderdanig te wees. Dit dui nie op oorheersing van die man oor die vrou nie, aangesien die verhouding geyk moet word op die verhouding van Christus en die gemeente en aangesien die oproep om aan mekaar onderdanig te wees gemotiveer word deur gemeenskaplike eerbied vir Christus (Ef 5:21). Die skrywer se klem op verhoudinge moet gesien word teen die sosiale agtergronde waarin mense in die tyd geleef het.

> Imagine what it might be like to live in a city in the ancient world, one where people lived jammed together without sanitation or clean water; where people lived short lives punctuated by disease; where slavery, thievery and prostitution were common; where many were separated from their ancestral homelands, their relatives, and families; and where everyone lived in constant uncertainty (Davies 2011:329).

Daarom het die Christendom so drasties versprei aangesien skielik op mekaar ag gegee is deur onderlinge ondersteuning en respek en ŉ openheid teenoor vreemdelinge in ŉ gemeenskap wat poog om volgens die nuwe bedeling te leef soos omskryf in hoofstukke vier tot ses van die brief. Indien gemeenskappe kon ontstaan wat funksioneer op die basis soos beskryf in die brief, het dit ŉ wonderlike ontvlugting vir stedelinge in die Romeinse tyd gebied. Die uitgangspunte soos omskryf in die brief het onderlinge ondersteuning in gemeenskappe geïnisieer aan die hand van selfrespek in die wete dat hulle die nuwe volk van God geword het, wat poog om ŉ ordelike gemeenskap te vorm wat op gemeenskaplike liefde in families geskoei is.

Die mening is dat dit juis dié besondere leefstyl was wat in die tweede deel van die brief as opdrag gegee word, wat mense in die Romeinse tyd tot bekering laat kom het wat blywend van aard was. (Davies 2011:329).

Die outeurskap van die brief aan die Efesiërs het met verloop van jare steeds ŉ debatteerbare aangeleentheid gebly wat sy oorsprong vind in die werk van

Desiderius Erasmus (1466-1536) die eerste navorser wat ŉ gedrukte weergawe van die Nuwe Testament die lig laat sien het (Collins 1988:133). Behalwe die outeurskap van die brief het die verhouding met Kolossense ook ter sprake gekom met die standpunt dat Efesiërs ŉ korrektief óp, of hersiening van Kolossense is.

> Holtzmann proffered the opinion that Ephesians was a revision of Colossians done in the light of other Pauline texts by an editor who subsequently introduced some of the new composition into Colossians (Collins 1988:134).

Nietemin word opgemerk dat die brief Paulinies in toonaard is, die kroon van Paulus se gedagtegange bevat en as dit nie deur Paulus geskryf is nie, dit inderdaad so móés gewees het (Collins 1988:136).

Standpunte oor die outeurskap van die brief aan die Efesiërs is uiteenlopend. Guthrie, Markus Barth (1974:41), Polhill, Howard, Van Roon en Schlier is van mening dat die brief tog deur Paulus geskryf is. Ander meen dat die brief Paulinies is maar dat van ŉ amanuensis of sekretaris gebruik gemaak is wat van ŉ onbekende outeur geput het as invoegings in die Paulus-teks. Benoit meen dat die apostel die skrywer ruim vryheid toegelaat het, selfs om van Kolossense gebruik te maak as ŉ bykomende bron van inligting vir die finale produk. ŉ Derde mening is dat die saak onopgelos bly (*non liquet*), met as standpunt dat die brief nie deur Paulus geskryf is nie, wat die standpunt is van ongeveer tagtig persent van navorsers (kyk met betrekking tot die outeursvraagstuk na MacDonald 2008:15-16; Talbert 2007:7-11; Patzia 2011:122-125). Verskillende moontlike outeurs word genoem soos Onesimus, Timoteus, Tigikus en selfs Lukas as gevolg van ooreenstemmende woordeskat.

By gebrek aan finale sekerheid word volstaan met die aanname dat die skrywer anoniem is en as ŉ hellenistiese, Joodse-Christen beskou moet word (Collins 1988:136-138; Glynn 2002).

Die mees voor die hand liggende rede waarom die outeurskap van Paulus bevraagteken word, setel in die aanhef van sommige manuskripte waar ἐν Ἐφέσῳ ontbreek en as kompromis in gedrukte brontekste in vierkant hakies geplaas word.

Sommige navorsers is die mening toegedaan dat daar in die teks ŉ spasie oopgelaat is as aanduiding dat die brief as ŉ omsendskrywe bedoel is (Patzia 2011:146; Talbert 2007:34). Verder was die gemeenskap in Efese aan Paulus goed bekend, aangesien hy meer as twee jaar daar woonagtig was (Hand 19:10) en dit waarskynlik in Efese was vanwaar hy sy briewe aan die Galasiërs en Korintiërs geskryf het. Die mees verbasende egter is dat die brief geen persoonlike verwysings bevat nie wat vreemd is aan Paulus se gebruiklike manier van doen (MacDonald 2008:17).

Die styl waarin die brief geskryf is, sien kenmerkend anders daar uit as die gebruiklike Paulus-styl wat in die egte briewe gebruik is. Sy styl is retories en stadig bewegend in lang sinne en ŉ opeenhoping van sinonieme met talle genitief-konstruksies (Ef 4:16; 4:22). Die woordeskat van die skrywer is verder kenmerkend in die sin dat 2425 woorde gebruik is met ŉ totale woordeskat van 529. Daarvan kom 42 woorde net in Efesiërs in die Nuwe Testament voor. ŉ Verdere 36 kom wel in die Nuwe Testament voor, maar nie in die ander briewe van Paulus nie (Collins 1988:142). Die vreemde woorde hou ook verband met nie-gebruiklike temas soos die huwelik en die wapenrusting (Ef 5:25-27 en 6:13-17). Verder gebruik die outeur ander woorde vir belangrike aangeleenthede as wat Paulus gebruik, byvoorbeeld hemelse sfeer (ἐν τοῖς ἐπουρανίοις) (Ef 1:3, 20; 2:6; 3:10; 6:12), teenoor hemel (τῶν οὐρανῶν) (1 Tess 1:10). Hy praat ook van begunstig (ἐχαρίτωσεν) (Ef 1:6) in plaas van genade gee (διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης) (Rom 12:3, 6).

Navorsers wys verder op die ooreenkoms tussen Efesiërs en die Qumran-tekste met betrekking tot styl en taal. Op grond van semantiese gronde word tot die slotsom gekom dat die skrywer van Efesiërs en die van die Qumran-tekste nie onafhanklik van mekaar tot stand kon kom nie. Boonop is die himniese styl wat ŉ liturgiese toon tot gevolg het ŉ verdere kenmerk van die Hebreeuse styl in Qumran. Collins wys daarop dat voorbeelde van Semitiese sintaksis vier keer meer in die Efesiërbrief voorkom as in die ander briewe van Paulus (Collins 1988:143).

Die teologiese inhoud van die brief lewer waarskynlik die sterkste argumente teen die Pauliniese-outeurskap. Die woord geheimenis (μυστήριον) neem ŉ prominente plek in die brief in, veral met betrekking tot die verhouding tussen Jood en nie-Jood wat opgeneem is in dieselfde liggaam (Ef 3:6). Kennis van die geheimenis is die

gevolg van die openbaring (Ef 3:3). Die woord geld nie net vir die verhouding Jood en heiden nie maar word ook van toepassing gemaak op die verhouding tussen man en vrou met as parallel die verhouding tussen Christus en sy gemeente (Ef 5:32).

ŉ Tweede besonder belangrike begrip is die tema van die kerk (ἐκκλησία) in so mate dat die Christologie van die brief eintlik vanuit die ekklesiologie verstaan moet word (Collins 1988:147). Dit is opvallend dat die woord nie in die meervoud gebruik word nie maar voortdurend in die enkelvoud (Ef 1:22; 5:23, 24, 25, 27, 29, 32) as aanduiding van die universele kerk. In Efesiërs 4:1-16 word die universele kerk beskryf as die liggaam van Christus waarvan Hy die Hoof is (Ef 4:15). Dit is ook opvallend dat die skrywer niks meld van die wederkoms nie. Verder skryf Paulus oor die koninkryk van God (Rom 14:17; 1 Kor 4:20; Gal 5:21) terwyl die skrywer hier dit het oor die koninkryk van Christus en van God (Ef 5:5), ŉ uitdrukking wat nie verder in die Nuwe Testament voorkom nie. Ook sy siening oor die huwelik verskil van Paulus se siening soos verwoord in die egte Paulus-briewe (1 Kor 7).

Wat vorm betref, is navorsers (MacDonald 2008:16) van mening dat dit die werk van ŉ nabootser is. Hy moes Paulus se egte briewe geken het en skryf sy eie brief as eggo van Paulus se werk. Die aanhef van die brief wyk af van die kenmerkende in die sin dat die name van sy reisgenote ontbreek, gevolglik is dit opvallend dat slegs die naam van Paulus in die aanhef voorkom.

Die inleiding van die brief is ook anders as wat gebruiklik is.

> What is unusual about the beginning of the epistle to the Ephesians is not the presence of a rather lengthy *berakah*; what is really unusual about this epistle is the presence of both a benediction and a thanksgiving (Collins 1988:151).

Die standpunte is ook uiteenlopend oor die vraag of dit ŉ egte brief is al dan nie. Samevattend kan gestel word dat dit ŉ brief is, maar ŉ brief met ŉ eie aard (Duling 2003:273).

Die Christologie van die brief setel veral in die formule *in Christus* (ἐν τῷ Χριστῷ) as leitmotief van sy komposisie en alhoewel die kerk sentraal figureer, is sy Christologie van besondere betekenis. Collins (1988:153) dui aan dat sy Christologie in verband staan met drie korrelasies, naamlik met God (teologiese korrelaat), met die skepping (kosmologiese korrelaat) en met die mens (antropologiese korrelaat). Gebruikmaking van die *berakah*-gebed plaas sy Christologie in ʼn besondere teologiese raamwerk aangesien die *berakah* ʼn gebed tot lof vir die Here, vir sy skepping is. Hy begin die gebed in tipies Joodse styl: Lofwaardig is God... (Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς) en dui onmiddellik daarna aan dat God die Vader van ons Here Jesus Christus is met gebruikmaking van die volle Christologiese formule:
τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Hierdie formule kom in vier plekke in die brief voor (Ef 1:17; 3:11; 5:20; 6:24). Die formule *in Christus* is prominent wat buiten die drie keer in die eerste hoofstuk (Ef 1:3, 10, 12) nog nege keer gebruik word (Ef 1:20; 2:6, 7, 10, 13; 3:6, 11, 21; 4:32). Sy Christologie is sterk teosentries gemotiveer soos in die *berakah* (Ef 1:3-14) waar God beklemtoon word as die inisiatief in die geheimenis van verlossing wat ons seën (Ef 1:3), uitverkies (Ef 1:4) en voorbestem het (Ef 1:5). Alles gebeur egter in Christus, waardeur Jesus as die wyse en Middelaar van verlossing in breë sin tipeer word (Collins 1988:154).

Die klem wat geplaas word op Jesus as Middelaar van verlossing verwoord die hoogtepunt van die antropologiese korrelasie in die skrywer se Christologie. Laasgenoemde grens aan ʼn soteriologie, aangesien die geheimenis van Christus aanduidend is van die goddelike plan tot verlossing van die mens. ʼn Besondere aspek van sy Christologie wat nie uit die oog verloor moet word nie kom tot uiting in die feit dat die skrywer, onmiddellik na die gebruiklike groet, skryf oor God as die Vader van Jesus Christus ons Heer (Ef 1:3). Direk daarna wys die skrywer daarop dat ons in liefde bestem is om kinders van God te wees deur Christus (Ef 1:4-5). ‘Jesus is the mediator of our being sons and daughters of God. In effect, Jesus is the mediator of God being Father to us’ (Collins 1988:155).

Ook die kosmologiese korrelasie van die skrywer se Christologie kom tot uiting in die seënspreuk aan die begin van die *berakah*. God het ons nie net vóór die grondlegging van die wêreld uitverkies om kinders van God te wees in Christus nie (Ef 1:4), maar die koms van Christus is kosmologies, bedoel om alles in die hemel en op die aarde onder die hoofskap van Christus tuis te bring

(ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ) (Ef 1:10). Hy ken nie ŉ direkte rol aan Christus in die skepping toe nie, maar dui aan dat Christus vóór alles reeds bestaan het.

ŉ Verdere kenmerk van die skrywer van Efesiërs se Christologie is die beklemtoning van verhoging wat blyk uit hoofstuk 1:20-23. Dit berus op die formule ἤγειρεν ἐκ τῶν νεκρῶν, wat waarskynlik een van die oudste belydenis-formules is (kyk 1 Tess 1:10; Rom 10:9b; 1 Kor 6:14; 15:15) en herinner aan Psalm 110:1 as aanduiding dat die een wat gesterf het dieselfde is as die een wat opgestaan het en nie bloot resussitasie is nie (Collins 1988:156). Hy beklemtoon dat dit God is (Ef 1:20) wat Jesus opgewek het, as aanduiding van sy teologiese korrelasie in sy Christologie. Die Christologie is egter ook kosmologies, want die heerskappy van Christus is oor alles op aarde en in die hemel en derhalwe ook oor sy kerk (Ef 1:22). Ook die antropologiese dimensie kom opnuut ter sprake aangesien die dood en opstanding van Christus gevolge het en beteken dat hulle wat dood was vanweë die sonde lewend gemaak is (Ef 2:5-6). Dit is so volledig en effektief dat gelowiges nie net opgewek (συνήγειρεν) is nie, maar as ‘t ware reeds in die hemel is (συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Dit is in die hoofskap van die kosmos in die hemel en op die aarde dat Jesus derhalwe ook Hoof van die kerk is (Ef 1:22-23). Die skrywer gebruik die woord kerk vir die universele kerk, terwyl kerk in die egte briewe na die plaaslike kerk verwys (Duling 2003:273).

Aan die hand van ŉ himne (Ef 2:14-18) wat die skrywer waarskynlik verwerk het (MacDonald 2008:243), beskryf hy die dood van Christus wat instrumenteel was vir die versoening tussen Jood en nie-Jood. ŉ Aantal *hapax legomena* wat hierin voorkom soos ἀμφότερα, μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ, τὴν ἔχθραν en ἐν τῇ σαρκὶ dui aan dat hy uit bestaande materiaal put. Uitdrukkings soos διὰ τοῦ σταυροῦ en τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφότεροι ἐν ἑνὶ Πνεύματι πρὸς τὸν Πατέρα, bevestig die vermoede. Die verbreking van die muur wat skeiding maak tussen Jood en nie-Jood is van betekenis as aanduiding van ŉ nuwe goddelike huishouding wat so ontstaan het. As gevolg van die sonde van Adam het die verdeling gekom, maar deur die nuwe Adam het alles verander.

Inderdaad bied Efesiërs 2:14-18 verskillende Christologiese perspektiewe. Efesiërs 2:12 dui op ŉ verbondsmatige Christologie (Ef 2:12) en dui daarop dat Christus die

wet wat bestaan in eise en reëls (Ef 2:15) tot niet gemaak het, selfs ŉ nuwe tempel-Christologie (Ef 2:21). Die uitspraak καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ, καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ (Ef 1:22) funksioneer as die fokuspunt van die skrywer se Christologie wat in Jesus se hoofskap neerslag vind (Collins 1988:158). Efesiërs 4:4-6 kan as Pinkster-Christologie bestempel word en daarom moet die klem op die Gees nie uit die oog verloor word nie (Ef 1:13, 2:18 en 3:16).

Die skrywer maak van verskillende Christologiese titels gebruik soos *Here Jesus Christus* (soos ook in Ef 1:3, 17; 3:11; 5:20 en 6:24). As hy die naam *Jesus* gebruik, is dit altyd saam met die naam *Christus* (*Christus Jesus* elf keer en J*esus Christus* sewe keer). Hy gebruik die naam *Jesus* een keer alleen, so ook die titel *Seun van God* een keer (Ef 4:13). Verder, V*erlosser* (Ef 5:23), *Hoof van die kerk (*Ef 1:22; 5:23;) en *geliefde* telkens een keer (Ef 1:6). Sy gunsteling Christologiese titel *Here* (Κύριος) kom ses en twintig keer voor, terwyl die titel *Christus* (Χριστός) vyf en veertig keer gebruik word. Laasgenoemde is ŉ gebruiklike titel maar word deur die skrywer gebruik as samevatting van sy Christologiese siening wat kenmerkend is van die brief (Collins 1988:159).

Die skrywer gaan verder deur daarop te wys dat dit wat in sy skrywe ter sprake kom met besondere verwysing na sy Christologie, gevolge het vir die leser, want die uitverkiesing in Christus beteken dat die leser heilig en sonder vlek sal wees (ἁγίους καὶ ἀμώμους) (Ef 1:4), bestem tot lof van sy heerlikheid (Ef 1:14). Die omvang van sy oproepe is opvallend in die sin dat die imperatief in die eerste drie hoofstukke net een keer voorkom (Διὸ μνημονεύετε) (Ef 2:11), terwyl in die laaste drie hoofstukke (Ef 4:25-6:10) ses en dertig imperatiewe gebruik word waardeur die bedoeling van die skrywer beklemtoon word, naamlik om sy lesers aan te moedig om ŉ lewe te lei wat daarvan getuig dat hulle uit die dood gered is (Ef 2:5).

Daarmee saam kom sy herhaalde gebruik van Κύριος as belangrike Christologiese titel slegs ses maal in die eerste drie hoofstukke voor, terwyl dit twintig keer in die laaste drie gebruik word (Collins 1988:155-160; Schmoller 1990:300).

Daar het ŉ nuwe mens te voorskyn gekom op grond van die herskepping in Christus deur die versoening (Ef 2:16) en dit beteken sy lesers kan nie meer soos heidene leef nie, maar in ware geregtigheid en heiligheid

(ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας) (Ef 4:24). Hy maak gebruik van duisternis en lig om die kontras tussen hulle vorige lewensbestaan en die huidige te beklemtoon (Ef 5:8). Daarom noem hy ook bepaalde uitwasse wat hulle lewe ontsier het, soos onsedelikheid, onreinheid, gierigheid, asook skandelike en sinlose praatjies. Geen ontugtige, onreine of gierigaard het ŉ erfdeel aan die koninkryk van God nie (Ef 5:3-5).

Sy gebruik van *wandel* (περιπατεῖτε) herinner sterk aan die Hebreeuse werkwoord *halak* as ŉ tipiese Joodse idioom vir gedrag waar die regte lewenswandel by implikasie ŉ keuse vir wysheid, in kontras met dwaasheid, beteken en sterk herinner aan die Joodse wysheidsliteratuur (Ef 5:15). Gebruikmaking van kontraste soos *lig* en *duisternis*, *wys* en *dwaas,* beklemtoon die radikale verandering wat God in Christus bewerkstellig het. Die gevolg is ŉ nuwe mens (καινὸν ἄνθρωπον) wat die ou mens (παλαιὸν ἄνθρωπον) en sy lewenswyse onaanvaarbaar vind (Ef 4:22). Dit alles het deur God in Christus moontlik geword waardeur Christene kinders van God, voorwerpe van sy liefde (Ef 1:5; 5:1) geword het.

Die verhouding met God plaas ŉ verantwoordelikheid op gelowiges wat herinner aan die Joodse tradisie om God na te volg wat in die proses uitgeloop het op ŉ praktiese moraliteit wat daarop neerkom dat die kinders van God deelgenote is aan die herskepping van die wêreld. Die siening dat die kinders aan God behoort, kom daarop neer dat wat aan God behoort, heilig (τοὺς ἁγίους) is. Daarom skryf hy aan heiliges (Ef 1:1; 1:15, 18; 3:8) wat hulle aan allerlei ontsierlike optredes skuldig maak, wat nie by heiliges pas nie (Ef 5:3). ‘Thus we can speak of the paulinist’s holiness ethic, which cannot be dissociated from his new covenant christology’ (Collins 1988:163). Hy plaas klem op ŉ lewe wat kies vir sosiaal verdienstelike optrede en ŉ keuse impliseer teen optrede wat hulle lewe ontsier.

Die huistafel (Ef 5:22-6:9) voorsien die geleentheid vir ŉ verdere uitbreiding van sy sosiale etiek. Die sogenaamde huistafel kom uit ŉ Stoïsyns-etiese tradisie maar kan selfs afkomstig wees uit die politieke etiek van filosowe soos Aristoteles. Die huistafel was gebruik deur die hellenistiese-Judaisme en beland so in die hellenisties-Joodse Christendom. Die skrywer se huistafel is relatief eenvoudig en bestaan uit drie verhoudings in koepletvorm. Vrouens, kinders en slawe staan in verhouding tot mans, vaders en eienaars respektiewelik, en eersgenoemde groep is

ondergeskik aan laasgenoemde groep wat verantwoordelikheid vir eersgenoemde moet aanvaar. Die bewaring van die sosiale orde verteenwoordig ŉ konserwatiewe moment in sy sosiale etiek wat tot op hede ernstig geneem moet word ten spyte van die feit dat die rolspelers se posisie in die samelewing oor tyd heen verander het (bv. slawe). Die skrywer se huistafel is aangepas om as Christelike norm te dien om mekaar te respekteer in die lig van die eerbied vir Christus (ἐν φόβῳ Χριστοῦ) (Ef 5:21).

Die skrywer sluit sy vermanende gedeelte af deur sy oproep tot geestelike bewapening (Ef 6:10-20) ná die huistafel te plaas. Hy gebruik die beeld van geestelike wapenrusting wat sterk herinner aan Jesaja (59:17) waar God as die magtige kryger gesien word wat alle vyande sal verslaan. Daarmee word sy lesers herinner dat die stryd wat hulle ervaar eintlik God se stryd is en hulle kan bly hoop, omdat die oorwinning onteenseglik aan God behoort.

Die vermanende gedeelte sluit ook ŉ oproep in om nie net vir die heiliges te bid nie (Ef 6:18), maar ook vir hom (Ef 6:19). Daar word na Paulus verwys as apostel van Jesus Christus (Ef 1:1), verder as gevangene van Jesus Christus (Ef 3:1), ook as gevangene van die Here (ἐγὼ ὁ δέσμιος ἐν Κυρίῳ) (Ef 4:1), maar ten slotte ook as ŉ gesant in boeie (πρεσβεύω ἐν ἁλύσει) (Ef 6:20). Die dubbele beklemtoning van Paulus as ŉ gevangene (Ef 3:1 en 4:1) dui aan dat hy nie die gevangene is van een of ander wêreldse mag nie, maar van die een 'who has exercised absolute control over Paul's life and activity is none other than Jesus Christ, the Lord' (Collins 1988:167). Dit beteken hy is as gevangene tog vry, omdat sy vryheid setel in die gebondenheid aan Christus waardeur hy vryheid beleef om met vrymoedigheid (παρρησία) die geheimenis van die evangelie bekend te maak (Ef 6:19). Die woord παρρησία het vir Helleniste gedui op politieke vryheid en vryheid van spraak wat in die Septuaginta verteenwoordigend is van profetiese durf en vryheid om die Woord van God te verkondig.

Collins (1988:167) is van mening dat ŉ deurlopende atmosfeer van gebed die kenmerkende eienskap is van die brief aan die Efesiërs. Daar word erns in die brief gemaak om Paulus voor te stel as ŉ man van gebed (kyk Ef 1:3-14, 15-16; 1:17-19; 3:14-19, 20-21). Hy vereenselwig hom met die bekering van die heiliges (Ef 2:1-10) waarvan hy die minste is (Ef 3:8). Die skrywer praat van die apostoliese fondament

van die kerk (Ef 2:20) en verwys na apostels (Ef 3:5; 4:11) in die meervoud en tog word slegs die naam van Paulus genoem. Sy apostelskap vorm ŉ beduidende argument, want hy is apostel deur die wil van God (Ef 1:1). Die skrywer het ŉ Paulus geskep uit die Pauliniese-tradisie wat uniek is, gegrond in die wil van God. Hy is ŉ 'somewhat idealized and mythical figure who serves as the prototype for the proclamation of the gospel of salvation to all human beings called to be saints' (Collins 1988:160-169).

Dunn (2009:1106) beskou die brief aan die Efesiërs as een van die mees aantreklike dokumente in die Nuwe Testament met verwysing na samestelling, gebed en vertroue op God, asook sy siening van die kerk as één kerk wat groei na wasdom. Met betrekking tot die outeursvraagstuk stel hy die volgende argumente waarom navorsers meen die brief nie deur Paulus geskryf is nie:

- Die brief is, anders as by die ander briewe, nie gerig aan ŉ bepaalde gemeente, of persoon nie, en ook nie gerig op ŉ spesifieke situasie nie
- Die styl van die brief is ook anders: hoofstuk 1-3 skep die indruk van woordoortolligheid, gekenmerk deur herhalings en oorbodigheid
- Selfs meer opvallend is die sterk ooreenkoms tussen Kolossense en Efesiërs wat net verklaar kan word as aanvaar word dat die twee briewe saam geskryf is, of dat een brief op die ander gesteun het. Die aard van dié interafhanklikheid word die beste verklaar as aanvaar word dat Efesiërs van Kolossense gebruik gemaak het
- Dit is ŉ tweede generasie perspektief omdat op die apostels teruggekyk word as die grondleggende periode (Ef 2:20)
- Die teologiese perspektief gaan verder as die eerste Pauliniese-geskrifte, selfs verder as Kolossense. Die kosmiese Christologie van Kolossense (Ef 1:17-19) het in die kosmiese ekklesiologie van Efesiërs (Ef 1:22-23) inbeweeg. Die kerk wat altyd na die plaaslike kerk verwys het, is in Efesiërs die universele kerk (Ef 1:22; 3:10, 21; 5:23-25, 27, 29, 32).

> All in all, the evidence is most consistent with the hypothesis that the letter was written by a disciple of Paul some time after Paul's death. ... Alternatively expressed, we may say that

> Ephesians was an attempt to formulate Paul‘s legacy (‘Paulinism’!) for the second-generation Christians and to give this synthesis of his heritage a fitting liturgical setting for use in church gatherings, to provide matter for mediation and worship as well as for instruction (Dunn 2009:1108).

Na die gebruiklike briefaanhef in die vorm van ŉ bekendstelling en groete, ontvou die eerste drie hoofstukke as ŉ omvangryke gebed en meditasie (Ef 1:3-3:21). Die gedeelte begin met ŉ grondige meditasie oor die lof aan God wat bykans enig is in die Bybel. Dit begin in die begin van die tyd (Ef 1:4) en eindig in die volheid van die tyd wanneer alles in Christus saamgevat is (Ef 1:10), met die Gees as waarborg (ἀρραβών) van die erfdeel van gelowiges as finale verlossing (Ef 1:14) ooreenkomstig God se wil en voorneme (Ef 1:5, 9, 11). Die sleutel tot die gedeelte is die tienmalige herhaling van die frase *in Christus* (ἐν Χριστῷ). Ewe belangrik is die teosentriese aanslag van die gedeelte met die herhalende beklemtoning dat alles gebeur het en gebeur, tot lof van sy heerlikheid (Ef 1:6, 12, 14). Die Joodse taal en gedagtegang is eweneens opvallend: Lofwaardig is God (Ef 1:3), God se verkiesing (Ef 1:4), aanneming tot kinders (Ef 1:5), en om in God se erfenis te deel (Ef 1:14).

Die gebed volg die tipiese Pauliniese-styl maar beweeg spoedig weg van die gebruiklike gebed vir wysheid en groter begrip (Ef 1:17-18) na ŉ byna ekstatiese betuiging van die onvergelykbare grootheid van sy mag (Ef 1:19). Dit kan eers waardeer word in die groot krag van God toe Hy Jesus opgewek het uit die dood om plaas te neem aan die regterhand van God, ver verhewe bo elke naam wat genoem kan word (Ef 1:20-21). Die merkwaardigste van alles is dat die heerskap van Christus ooreenkomstig Psalm 110: 1 vir die kerk bedoel is, die liggaam van Christus, die volheid van Hom wat alles in almal vervul (Ef 1:22-23). Dit is ŉ besondere uitspraak, maar dit is duidelik die kerk is

> the place and medium in and through which God is bringing his purpose for creation as a whole to its completion, the church as in effect the prototype and test-bed for reconciliation between

> peoples and between humankind and the creation of which it is part (Dunn 2009:1110).

Een van die mees bruikbare insette van die skrywer was om die grense tussen Israel en die ander deur genade en geloof (Ef 2:1-10) te deurbreek. Hulle wat ver was, het naby gekom en hulle wat vreemdelinge en bywoners was, het huisgenote geword (Ef 2:11-22) om ŉ nuwe mensheid te vorm wat in Christus versoen is. Die situasie waarin ŉ mens hom bevind sonder God is die mees kritieke denkbaar want diesulkes is nie net sleg daaraan toe nie, maar dood (Ef 2:1, 5), beheers deur die bose lewenswyse van hierdie wêreld (Ef 2:2), gedryf deur begeertes van sondige aard (Ef 2:3). Die evangelie is ŉ ingryping in die sinlose bestaan van die mens, bewerkstellig deur die liefde, genade en barmhartigheid van God (Ef 2:4, 5). Die driemaal herhalende bevestiging van God se genade (Ef 2:5, 7, 8) word gebalanseer deur die drievoudige bevestiging van Christus, Jesus (Ef 2:6, 7, 10). Die gevolge is verstommend, want die wat dood was, lewe nou in Christus (Ef 2:5), diegene in gevangenskap van die heerser van die lug, is opgewek en sit saam met Hom in die hemel (Ef 2:6), en menslike swakheid het ruimte gemaak vir mense wat goeie werke doen (Ef 2:10).

Die skrywer het die verpligting van die werke van die wet wat vir die Jode as die verbondsvolk gegeld het opgehef en vervang met geloof. Verlossing is slegs moontlik deur genade, deur geloof alleen (Ef 2:8).

> The writer to the Ephesians, in other words, anticipated the understanding of Paul which was to become the key theologoumenon of the Reformation, ... We are what he has made us, created in Christ Jesus for good works, which God has prepared beforehand to be our way of life (Dunn 2009: 1111).

In die brief beredeneer die skrywer dat dieselfde evangelie nou geld vir Jode en nie-Jode. Die aangeleentheid word gesien uit ŉ Joodse perspektief wat daarin bestaan dat die onderskeid lê tussen diegene wat besny en ander wat onbesny is en daarop uitgeloop het dat nie-Jode vreemdelinge vir die genade was. Die gevolge daarvan was ernstig van aard en die skrywer dui dit aan deur te verwys na 'sonder Christus' wees, 'vervreem van die burgerskap van Israel', 'vreemdelinge van die verbondsbeloftes', 'sonder hoop', ja selfs 'sonder God' (Ef 2:12). In Christus het alles egter verander: hulle wat ver weg was, het naby gekom deur die bloed van Christus (Ef 2:13). Die twee groepe, Jode sowel as nie-Jode is wesenlik aan mekaar verbonde, want die middelmuur van skeiding wat die wet tot gevolg gehad het, die wet met sy eise en reëls (τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν) (Ef 2:15) is afgebreek, sodat beide Jode en nie-Jode versoen kon word tot een liggaam deur die kruis wat die vyandskap tot niet gemaak het (Ef 2:16). Eenheid tussen die twee was voor die hand liggend die gevolg van vrede met God (Ef 2:14-15), 'reconciliation of either was possible only as reconciliation of each with the other (Ef 2:16)' (Dunn 2009:1113). Die gevolge is wesenlik want nou het albei toegang tot die Vader deur die Gees (Ef 2:18). Derhalwe is niemand meer vreemdelinge en bywoners nie, maar medeburgers van die heiliges en huisgenote van God (Ef 2:19). Die tempel van Jerusalem so belangrik geag (Joh 2:20), is vervang met ŉ gemeenskap gevestig op die fondament van die apostels en die profete, met

> Christ as the keystone that locks all together, growing conjointly into 'a holy temple in the Lord' and dwelling place for God. This is the gospel's potential that would bring the vision of 1:22-23 to actuality (Dunn 2009:1113).

Die skrywer beklemtoon dat dít die evangelie is wat Paulus wou tuisbring en verraai ŉ kommer dat in die jare na sewentig, waar nie-Jode die meerderheid sou vorm, die essensie dalk minder skerp gesien kon word (Ef 2:11-22). Hy verwys ook na Paulus as ŉ gevangene (δέσμιος) ter wille van die evangelie en in diens van God met die taak wat aan hom toevertrou is (Ef 3:1-2). Dit was lank onbekend, maar nou aan Paulus deur ŉ openbaring bekend gemaak deur apostels en profete, deur die Gees

(Ef 3:3-5). Nie-Jode deel nou in dieselfde liggaam, hulle het mede-erfgename geword, deelgenote van die belofte in Christus Jesus deur die evangelie (Ef 3:6). Dit is die evangelie waarvoor hy ŉ dienaar geword het ooreenkomstig God se genade (Ef 3:7). Die tema van Paulus se opdrag en die wonder van sy boodskap word beklemtoon (Ef 3:8-12) en sy reeds ryke motivering van die betekenis van sy opdrag vind neerslag in 'one of the most beautiful and uplifting prayers in the whole of Jewish or Christian Scripture' (Ef 3:16-19) (Dunn 2009:1114). Wat Kolossense aan Christus toegeskryf het, naamlik die volheid van God, hou Efesiërs voor as ŉ moontlikheid vir gelowiges. Sy verwagting en doelwit van die kerk, die liggaam van Christus, die volheid van Hom wat alles in almal vervul, word nou as motivering aangebied vir gelowiges afsonderlik en gesamentlik (Ef 1:22-23). 'The goal for the church is nothing less than to embody the presence and the love of God in the way that Christ did!' (Dunn 2009:1115). Daarom word die besondere toewyding en meditasie afgesluit met ŉ gepaste doksologie (Ef 3:20-21).

Kenmerkend van die Paulus-briewe is om ŉ reeks oproepe toe te voeg tot die hoofdeel van die brief. Daaruit vloei die appèl voort dat lesers ŉ lewe sal lei wat tekenend is van die genade waardeur hulle tot geloof geroep is (Ef 4:1). Die belydenis wat volg op Efesiërs 4:4-6 is ŉ versigtiger gestruktureerde liturgiese formule as wat tot dusvêr in die Pauliniese-literatuur aangetref is. Die drieledige formulering een Gees, een Heer en een God saam met die vier insluitende uitsprake herinner diegene wat die belydenis aflê daaraan dat die absolute fondament van die Christelike eenheid in God gesetel is, sowel in sy enigheid as in sy alles wees as skepper (kyk Barth 2011:463).

Verder is die beeld van die kerk as liggaam van Christus ook deel van Paulus se gedagtegang (Rom 12:4-8; 1 Kor 12:4-31). Die liggaam is gefundeer en funksioneer ooreenkomstig die genadegawe as geskenk (Ef 4:7-8) en die besef van wedersydse afhanklikheid maak dit moontlik dat die liggaam effektief funksioneer as ŉ eenheid (Ef 4:12). Die groei van die liggaam tot volwassenheid word in die vooruitsig gestel as ŉ eenheid wat in Christus bereik word (Ef 4:13). Terselfdertyd is die kerk hier veel meer: anders as in Korinte (1 Kor 12:27) is die kerk van Efesiërs die universele kerk waarvan die genadegawes sigbaar geword het in vaste besondere dienste soos apostels, profete, evangeliste, asook herders en leraars (Ef 4:11). Die wasdom wat verwag word, sluit die vermoë in om weerstand te bied teen vreemde leringe en die

valsheid van mense (Ef 4:14), ʼn tipiese tweede-generasie probleem. Wat meer is, die hoof van die liggaam is nie meer net ʼn deel van die liggaam nie (1 Kor 12:21), maar Christus is die Hoof waaruit die hele liggaam groei (Ef 4:15) omdat God Hom as Hoof oor alles aan die kerk gegee het (Ef 1:22).

Hierna volg ʼn gedeelte (Ef 4:17- 5:20) van meer algemene oproepe wat, anders as wat kenmerkend van Paulus is, die indruk skep dat dit nie enige besondere situasie in gedagte het nie. Jesus is nie net Hoof van die liggaam nie, maar in die lewe en bediening van Jesus self voorsien Hy die gedragsmodel vir gelowiges (Ef 4:21). ʼn Lewe ooreenkomstig sy onderrig is ʼn bestaan waar die ou bedeling agtergelaat en die nuwe lewe aanvaar is in gehoorsaamheid aan God en sy wil (Ef 4:22-24). Die bekende beeldspraak van ander klere aantrek as aanduiding van ʼn nuwe lewe, dui op dit wat reeds afgelê is, naamlik leuens (Ef 4:25), woede (Ef 4:26), diefstal (Ef 4:28), vuil taal (Ef 4:29), bitterheid (Ef 4:31), onsedelikheid en skandelikheid (Ef 5:3, 4). Die nuwe lewe is ʼn lewe van waarheid (Ef 4:25), mededeelsaamheid aan behoeftiges (Ef 4:28), woorde wat goed is en opbou (Ef 4:29), ʼn lewe waar gelowiges vir mekaar goed is en mekaar vergewe soos God in Christus ook doen (Ef 4:32).

Hierna verander die inhoud na die kontras tussen lig en duisternis (Ef 5:6-14). Die lewe as lewe in die lig is in die Here moontlik en daarom ook die oproep om soos kinders van die lig te leef (Ef 5:8).

Efesiërs (Ef 5:21-6:9) is ʼn voorbeeld van huishoudelike reëls uit Kolossense (Kol 3: 18-4:1) wat deur die skrywer verder ontwikkel en aangepas is vir Christelike gebruik en wat daarop neerkom dat alle verhoudings in die Here bestaan met die liefde van Christus as dryfveer.

Die Christelike lewenswyse is ter sprake: vroue moes aan hulle mans onderdanig wees (Ef 5:22), die hoofskap van die man - geyk op die lewegewende hoofskap van Christus - is opnuut bevestig (Ef 5:23-24), maar terselfdertyd gebalanseer deur ʼn oproep aan man én vrou om uit eerbied vir Christus ondergeskik aan mekaar te wees (Ef 5:21) en die herinnering dat Christus se hoofskap oor die kerk die model is waarvolgens dit moet gebeur (Ef 5:23-24). Die paradigma vir die man is Christus as die een wat liefhet en verlos en leefruimte skep en nié as Heer en Meester nie (Ef

5:25). Die klem op die man se verantwoordelikheid om sy vrou lief te hê met die self-opofferende liefde van Christus, word dikwels herhaal (Ef 5:25-33):

- Christus gee Homself sodat die kerk met Hom een kon word (Ef 5:25-27)
- Jesus se klem om jou naaste lief te hê soos jouself (Ef 5:28-30)
- Die geheimenis van die huwelik, van twee wat een vlees word (Ef 5:31-33) wat die misterie van die kerk se eenheid met Christus as't ware in die huwelik sigbaar maak

Die tweede voorbeeld van die huiskode wat by Kolossense (Kol 3:20-21) geleen is, word van toepassing gemaak op kinders en ouers (Ef 6:1-4). Soos vroue aan mans, was dit gebruiklik dat kinders aan ouers gehoorsaam moes wees, maar gekwalifiseer deur 'in die Here' (Ef 6:1).

Derdens kom slawe se gehoorsaamheid aan hulle eienaars ter sprake (Ef 6:5-9) wat eweneens uit Kolossense (3:22-25) geput word en dit is opvallend dat slawe as volle lidmate van die gemeente gesien word. Opnuut is die verhouding gekwalifiseer met *in Christus* wanneer slawe opgeroep word om hulle meesters te gehoorsaam soos hulle aan Christus as hulle werklike Eienaar gehoorsaam is (Ef 6:5).

Die slotgedeelte van die brief (Ef 6:10-20) is 'n besondere aanduiding van gelowiges se stryd in die wêreld as 'n geestelike stryd. Hier word van Joodse motiewe gebruik gemaak soos van die Here as 'n goddelike kryger met die wapenrusting waardeur God oordeel voltrek oor die sonde en oor sosiale ongeregtigheid.

- Die opponerende magte is niks minder as kosmiese kragte nie, hetsy die duiwel (Ef 6:11) of wêreldheersers in die duisternis of bose geeste in die hemelruim (Ef 6:12)
- Hulle kan alleen deur die krag van die Here weerstaan word (Ef 6:10, 13, 14, 15, 16, 17)
- Die beeld van oorlog word gebruik, maar eintlik word beklemtoon dat hulle in die Gees moet bid (Ef 6:18-20)

Die slot (Ef 6:20-21) is bykans woordeliks in ooreenstemming met Kolossense 4:7-8 en die finale seëngroet is 'n verwerking van Paulus se gebruiklike gebed vir genade en vrede (Ef 6:23-24) (Dunn 2009:1115-1121).

Die lees van en bemoeienis met die brief aan die Efesiërs bring die leser telkens terug by die kerk, nie ŉ bepaalde plaaslike kerk nie maar kerk as die bykans ideale kerk soos alle kerke behoort te wees, een kerk as geheel. Dunn (2009:1121) noem die volgende kenmerkende eienskappe van die kerk soos verwoord in die brief:

- God se gesin deur Jesus Christus en erfgename (Ef 1:5; 1:14, 18)
- Christus as Hoof van die kerk, sy liggaam wat alles in almal vervul (Ef 1:22-23)
- Twee vyandige groepe het een nuwe mensheid gevorm, versoen deur Christus (Ef 2:15-16)
- Medeburgerskap met die heiliges en lede van God se huishouding (Ef 2:19)
- ŉ Heilige tempel vir die Here (Ef 2:21-22)
- Medelede van die liggaam en deelgenote aan die belofte (Ef 3:6)
- Die wysheid van God kan nou aan elke mag en gesag in die hemelruim bekend gemaak word (Ef 3:10)
- Aan Hom kom die heerlikheid in die kerk en in Jesus Christus toe (Ef 3:21)
- Een liggaam met begaafde voorgangers en dienswerk vir die opbou van die liggaam (Ef 4:4, 12-13, 15-16)
- Kinders van die lig (Ef 5:8)
- Christus is die Hoof van die liggaam, die kerk (Ef 5:23-24)
- En wat meer is, die kerk is verbind aan Christus soos ŉ bruid aan haar bruidegom (Ef 5:25-27, 29-30, 32)

> This sustained focus – strongly affirming Paul‘s role in the cosmic drama being viewed, always reverberating with the steady drumbeat of ‘in Christ’, fully aware of the church‘s reliance on the Spirit, and constantly looking beyond to the final purpose and glory of God – makes Ephesians such fitting tribute to Paul and fully deserving of the accolade of providing ‘the quintessence of Paulinism’ (Dunn 2009:1122).

Malina en Pilch (2013) deel ook die siening van huidige navorsers dat Kolossense en Efesiërs nie deur Paulus geskryf is nie en derhalwe deel van die deutero-

Pauliniese literatuur vorm. Verskillende redes word aangevoer, soos die inhoud wat die periode na Paulus se dood veronderstel, die interpretasie van Jesus wat nie kenmerkend is van Paulus nie en die belangstelling in nie-Jode. Paulus as ŉ tweede-generasie Jesus-volgeling, het Jesus nie persoonlik tydens sy aardse bediening geken en hom derhalwe nie eerstehands gehoor nie. Derhalwe was die aandag gefokus op die spreekwoordelike groot dade van God wat in Jesus gebeur het as ŉ proklamasie van die komende ryk van God as koning van Israel. Die sogenaamde tweede generasie Jesus-groepe het in Palestina en daarbuite voorgekom. Dié in Palestina het ŉ godsdienstig-politieke belang gehad en groepeer in groepe soos die Fariseërs, Sadduseërs en Esseners in die verwagting dat ŉ hemelse koninkryk sal vestig in ŉ Israelitiese teokrasie met Jesus as Messias. Diegene buite Palestina het met dieselfde verwagting geleef maar het in ander politieke omstandighede verkeer wat tot gevolg gehad het dat gesins- en familieverbande sterker na vore gekom het en 'they formed fictive kin groups of brothers and sisters meeting in domestic space, whether tenements or houses' (Malina & Pilch 2013:1).

Paulus het met verloop van tyd onder die indruk gekom dat hy die impak van die handelinge van God in Jesus, sy opstanding uit die dood en die gevolglike kosmiese heerskappy wat daaruit spruit, onder Jode in nie-Joodse stede moes versprei in die lig van die komende teokrasie vir Israel. Hy was oortuig dat hy daarvoor geroep is en dat sy arbeid God-gedrewe was, veral aan gemeenskappe waar Jode in die minderheid was. Paulus spits hom toe op die westelike Joodse diaspora waarin taal ŉ ernstige kommunikasiegaping meegebring het.

> The western Greek-speaking Jews lost touch with the Halakhah and the Rabbis, a condition that had far reaching consequences on Jewish history thereafter. … An oral law did not develop in the western diaspora, whereas the existing eastern one was not translated into Greek (Edrei & Mendels 2008:91).

Dit het tot gevolg gehad dat die Jode wat geïsoleer is van die Rabbynse invloedsfeer, ontvanklik was vir die alternatiewe godsdiens met sy Joodse wortels, soos verkondig deur Paulus en die apostels wat deur die Mediterreense omgewing versprei het. Sedert die Babiloniese ballingskap het Jode nie net in Palestina gewoon nie maar verspreid in stede en gebiede soos Rome, Alexandrië, Antiochië en Damaskus. Alexandrië in Egipte het ŉ besondere invloed uitgeoefen en die meeste diaspora-Jode was Grieksspreken d. Dit verklaar waarom die Ou Testament deur sewentig Grieksspreken de priesters in Grieks vertaal is en as die Septuaginta (LXX) bekend staan (Duling 2003:48). Dit kom daarop neer dat die briewe in die onderhawige studie, naamlik Kolossense en Efesiërs ná Paulus se dood ontstaan het waar die outeur(s) nie noodwendig die evangelie wou versprei nie maar gepoog het om harmonie te behou onder die Jesus-groepe wat nie deur Paulus gevestig is nie. Dit was Jesus-groepe wat aangepas het by ŉ lewenswyse in gebiede waar nie-Jode in die meerderheid was. Die skrywer van die Efesiërbrief se wêreld het bestaan uit Jode en die res, daarom was sy gehoor sogenaamde Jesus-groep Jode (Malina & Pilch 2013: 3).

Die basiese verskil tussen Jode en nie-Jode was dus dat Jode net in die God van Israel geglo het, terwyl nie-Jode ŉ verskeidenheid van gode aanbid het. Grieke as beskaafde volk, het gemaklik die God van Israel met Zeus of Jupiter gelyk gestel en sodoende God met hulle hoë gode in hulle stelsel geïdentifiseer. Tog het die godsbegrip van Jode sowel as nie-Jode wesenskenmerke vertoon wat in albei voorgekom het. Paulus wys daarop dat daar eintlik net een God bestaan (1 Kor 8:5) waardeur gesuggereer word dat die moontlikheid van ander gode ook latent was. Dit staan bekend as henoteïsme, ŉ geloof van een god tussen vele ander. Die oproep om God as Here en God te aanbid (Deut 5:6-7) impliseer dat die moontlikheid van meer gode deur sommige oorweeg is (Malina & Pilch 2013: 3).

Jode wat as minderhede in Griekse en Romeinse stede gewoon het, was uitgelewer aan godsdienste wat uit dié blootstelling gevolg het as gevolg van deelname aan die burgerlike samelewing (Malina & Pilch 2013:3). Daarom kom die vraag na die identiteit van die Jode in die westelike diaspora wat uitgelewer was aan nie-Jode wat in die meerderheid was na vore.

Dit was meesal nie eintlik moontlik om op uiterlike kulturele gronde onderskeid te maak tussen Jode en nie-Jode nie. Daar is getuienis dat Jode aan atletiek deelgeneem het, - hetsy as atlete of as toeskouers - waar rituele plaasgevind het wat aan ŉ verskeidenheid gode gewy is. Verder was daar verskillende gildes in omloop soos wewers, bakkers en bankiers, wat ook aanhangers was van verskillende gode. Jode het selfs in die Romeinse leër gedien wat daarop neergekom het dat ŉ eed gesweer moes word aan bevelvoerders en ŉ belofte aan Romeinse gode geverg is.

> In sum, all this suggests that Israelites both in Palestine and in Israelite colonies were far more enmeshed in Hellenistic culture than had been previously thought possible (Malina & Pilch 2013:6).

ŉ Verdere verskynsel was die beskouing van die medemens wat óf deel van die binnekring (*ingroup*) óf deel van die breër kring (*outgroup*) gevorm het. Eersgenoemde is gevorm op grond van gemeenskaplikhede soos geslag, gesin, familie, buurskap, dorp of stadsgedeelte, asook etniese groep. Diegene wat daarbuite geval het, was die breër kring ten opsigte waarvan eintlik geen reëls gegeld het nie - daar het selfs vyandigheid geheers. Sonder omhaal van woorde is dit duidelik dat, gesien in die lig van hierdie onderskeiding, die Romeinse Ryk en deelname daaraan of nie, ŉ besonder duidelike skeidende element verwoord het (Malina & Pilch 2013:6).

Paulus se boodskap was ŉ nuwigheid, ŉ komende Israelitiese teokrasie, alternatiewelik die koninkryk van die hemele.

> The innovation that Paul proclaimed was that the God of Israel raised Jesus from the dead, thus revealing Jesus to be Israel's Messiah (Christ) and cosmic Lord, with a view to the forthcoming Israelite theocracy (1 Thessalonians and frequently) (Malina & Pilch 2013:8).

Die opdraggewer (*change agency*) van Jesus-groepe en hulle boodskap is God, die God van Israel. God se meningsvormers (*change agents*) soos Johannes die Doper, Jesus en Paulus, ontvang hulle gesag van God en staan in diens van God, die opdraggewer (*change agency)*. Paulus moes persone aanwys wat na sy dood sy taak sou voortsit.

Dit was hierdie opvolgende meningsvormers of persone wat in sy naam geskryf het, wat in die geskrifte soos Kolossense en Efesiërs ter sprake kom. Die lesers was ook lede van die Jesus-groep, dit wil sê Jode wat afkomstig was uit Jode-groepe uit stede in die oostelike Mediterreense gebied waar hulle in die minderheid was.

Hulle was versamelend van aard wat beteken het dat groepsbelang belangriker was as individuele selfvertroue. Navorsing (Malina & Pilch 2013: 9) dui aan dat aanname van ŉ nuwe idee minder belangrik was as om die nuwigheid te implementeer. Die sogenaamde deutero-Pauliniese briewe soos Kolossense en Efesiërs is voorbeelde van hoe daar van diegene wat Paulus se boodskap aanvaar het verwag is om by die verandering aan te pas. Dit beteken die vorming van ondersteunersgroepe (kerke) en belydenis van vertroue in die God van Israel deur korrekte optrede teenoor mekaar en teenoor God. 'The emphases on a new moral posture surfaces in these letters' (Malina & Pilch 2013:9).

As opvolg-meningsvormers (*change agents*) van Paulus het die klem geval op Jode wat onder nie-Israeliete geleef het en die verkondiging van die geheimenis dat die God van Israel op die punt was om verlossing en herstel van die eer van Israel te bewerkstellig. Paulus was van oordeel dat die opstanding van Christus aanduiding was van die komende verlossing van Israel. Diegene met wie Paulus in gesprek getree het, was Joodse minderhede in hellenistiese gemeenskappe. Sy Jesus-verkondiging was die verhoogde Christus wat in die na-Pauliniese literatuur, die kosmiese Heer geword het. Paulus het vernuwing aangekondig wat vir Israel aangebreek het.

> In contrast, the innovation Paul presented was a choice to adopt or not to adopt a change within the same group, a yes or

> no, not an either / or choice of this group, since there was no other group to choose (Malina & Pilch 2013:10).

Die vroeë kerk was ŉ goeie voorbeeld van hoe knellende omstandighede te bowe gekom is met nuwe aanpassings wat goeie gevolge gehad het. Die spoedige wederkoms wat nie gerealiseer het nie, lei nie tot algehele verval nie. Inteendeel, dit loop daarop uit dat die vroeë kerk (kollektief gesproke) nuwe maatreëls tref om die probleem die hoof te bied. Die besef dat die wederkoms nie spoedig sal plaasvind nie lei tot bewuste en vaste patrone van organisasie wat die kerklike verlede en toekoms in mekaar se verlenging moes handhaaf. Die briewe aan die Kolossense en die Efesiërs, veral laasgenoemde, vorm ŉ ekklesiologiese voorbeeld daarvan dat die kerk algemeen is en beklemtoon ook die belangrikheid daarvan dat Jesus Christus Hoof van die kerk is. Daarbenewens word die Gees aanduiding van die toekoms as ŉ toekoms wat vas en seker is.

Die verskynsel van vaster vorme en duidelike verwagtings van die toekoms word as ‘vroeë katolisisme’ tipeer en word vervolgens breedvoeriger behandel.

3.4 Vroeë katolisisme

Die begrip ‘vroeë katolisisme’ (*Frühkatholizismus*) maak sy verskyning in die draai van die twintigste eeu, maar die debat is selfs nog ŉ eeu ouer. Dit kom na vore in die werk van die Tübingenskool van F C Bauer waardeur vroeë katolisisme gesien is as kompromis tussen Joodse en nie-Joodse Christendom in die eerste en vroeë tweede eeuse Christendom (Dunn 2010:372; Engelbrecht 1995:678). Iemand soos Ritschl dui aan dat katolisisme ŉ fase was in nie-Joodse Christendom *los* van Paulus en sonder sy invloed (Ritschl 1857:154). Dunn (2010:374) wys daarop dat katolisisme ontstaan toe die charismatiese karakter van die kerk plek gemaak het vir institusionalisering, wat beteken dat die kerk as instituut gesien is met alles wat dit beteken het vir gesag, amp en kerklike reg (kyk ook Käsemann 1968:87).

Vroeë katolisisme word deur navorsers gedefinieer.

> Catholicism then first emerged when the charismatic organisation which characterized the earlist Church gave way to institutionalization, where the institution was identified as Church with all which that meant in terms of authority of office and ecclesiastical law (Dunn 2010:374).

Elliott (1969:214) se definisie lui soos volg:

> the sobriquet ‘early catholic’ are identified Christian documents antedating the emergence of the ‘Great’ or ‘Catholic’ Church ca. 180 A.D. which show traces of, or tendencies in the direction of, the following: the organisation of the Church according to hierarchical in contrast to charismatic ministry; the development of the monarchical episcopate; an objectification of the proclamation and an emphasis upon a strictly formulated rule of faith; a stress upon ‘orthodoxy’ or ‘sound doctrine’ in

> opposition to false teaching; moralization of the faith and conception of the gospel as new law;

Käsemann (1963:239) stel dit soos volg:

> Frühkatholizismus meint jenen Uebergang aus dem Urchristentum in die sogenannte alte Kirche, der mit dem Erlöschen der Naherwartung sich vollzieht ... hin zu der sich als Una Sancta Apostolica verstehenden Grosskirche.

Conzelman en Lindemann is van mening dat

> -der Name ist nicht besonders glücklich – gehört nicht allein der Gedanke der Tradition als solcher, sondern vor allem die Bindung dieses Traditionsgedankens an eine Amts-Suksession. ... Lehre und Geist werden bei ihm nicht an die kirchliche Organisation gebunden (Conzelmann & Lindemann 1982:273).

Käsemann (1963:239) het in die na-oorlogse debat ʼn besondere bydrae gelewer met sy siening dat vroeë katolisisme ʼn oorgang verwoord van die vroeë Christendom na die sogenaamde vroeë kerk as gevolg van die wederkoms wat nie gerealiseer het nie en die vroeë kerk homself gesien het as die een, heilige en apostoliese kerk.

Käsemann stel dat die praktyk wat in dié tydperk na vore gekom het, daarin bestaan het dat die gangbare aanname deur gelowiges wat meen dat hulle oor die gawes van die Gees beskik wat met hulle doop saamgeval het, plek moes maak vir die amp waardeur die Gees deur middel van die oplegging van hande ontvang word. Die ampsdraer wat nou teenoor die gemeenskap staan het die draer van die Gees

geword. Die woord charisma wat in die briewe aan Timoteus voorkom (1 Tim 4:14 en 2 Tim 1:6) verwys beide na ordening. 'It is clear that what is meant is the commission given at ordination and the authorization to administer the *depositum fidei'* (Käsemann 1968:87). Na aanleiding van 2 Petrus 1:20 meen Käsemann dat die *ekklesia docens* eiendomsreg oor die Gees van die amp gekry het. Dit het in praktyk beteken dat uitleg van die Skrif beheer word en dat die ordening van ampsdraers uitdrukking is van legitimiteit en opvolging. 'In short, we have now crossed the border out of primitive Christianity and laid the foundations of early Catholicism' (Käsemann 1968:103).

Dat die saak wyd aan die orde gekom het onder Protestantse en Rooms Katolieke teoloë is duidelik (kyk Wessels 1988:6-28; Elliott 1969:213).

Die vraag word gestel of die begrip gebruik word as ampsbeskrywing of moontlik aangewend is vir die tradisie van die vroeë kerk? Conzelman en Lindemann se mening is 'wenn der Traditionsgedanke mit der Vorstellung der Amtssukzession verknüpft ist;' (Conzelmann & Lindemann 1982:442; vgl. ook Käsemann 1968:91).

Dunn (2010:376; vgl. ook Engelbrecht 1995:680; Elliott 1969:215; Wessels 1988:41) wys daarop dat katolisisme gekenmerk is deur die uitbly van die wederkoms, toenemende institusionalisering en geloof wat in vaste vorm te voorskyn gekom het. Die vroeë kerk moes noodwendig die apostoliese tradisies vaslê, dogmaties sowel as organisatories. Die kritieke vraag ontstaan of daar reeds spore van vroeë katolisisme in die Nuwe Testament sigbaar is as reaksie op 'n spoedige wederkoms wat nie realiseer het nie. Toenemende institusionalisering is die duidelikste aanduiding van vroeë katolisisme, en gebeur wanneer die kerk institutêr word, gesag in die amp setel, die verskil tussen ampsdraer en lidmaat vanselfsprekend word en genade vereng tot geformuleerde rituele handelinge. Sodanige handelinge en uitinge was in die eerste eeu afwesig, maar kom in die tweede generasie ter sprake (Dunn 2010:384).

Malina & Pilch (2013:243-244) meen dat selfs 'n redelik oppervlakkige omgang met die briewe wat aan Paulus toegeskryf word, beduidende verskille na vore bring. Opvallend is dat die organisasie van die Jesus-groepe soos omskryf in die pastorale briewe, veel meer gestruktureerd voorkom as in die sewe outentieke en onbetwiste

briewe. Bybelwetenskaplikes het die verskynsel in die pastorale briewe en elders tipeer as vroeë-katolisisme.

Elliott (1969:215) is van mening dat die volgende Nuwe-Testamentiese geskrifte sommige van die elemente vertoon: Lukas-Handelinge, gedeeltes van Matteus, die pastorale briewe, Efesiërs , Judas en 2 Petrus. Conzelmann en Lindemann (1882:331) sien die eerste spore van vroeë katolisisme in die eerste brief aan Clemens wat in die tweede eeu uit Rome aan Korinte skryf en in die lys van biskoppe van Rome, as die tweede of derde in rangorde ná Petrus geag is.

Kolossense verwys na die wederkoms (Kol 3:4) maar die dringendheid daaroor soos by Romeine, Korintiërs en Tessalonisense ontbreek met klem op die koninkryk wat reeds gekom het (Kol 1:13) en die opstanding wat reeds gebeur het (Kol 2:12; 3:1). Die aksent het verskuif van ŉ dringende hoop op die wederkoms na ŉ meer rustige verwagting wat ŉ langer tydperk verwag voor die wederkoms en daarom is voortgesette menslike verhoudings belangrik (Kol 3:18-4:1). Die brief aan die Efesiërs kyk vooruit na ŉ toekomstige einddoel (Ef 1:14, 18, 21; 4:4, 30; 5:5) en selfs ŉ oproep om die tyd uit te koop (Ef 5:16), maar die verwagting van ŉ spoedige einde ontbreek. Hy verwag ŉ lang periode op aarde wat geslagte gaan duur voordat die einde finaal sal aanbreek (Ef 2:7; 3:21; 6:3) (Dunn 2010:378).

Die situasie in die pastorale briewe is selfs duideliker. Ampte is ŉ blykbaar gevestigde praktyk, soos deur ouderlinge, opsieners (ἐπισκόπος) en diakens verwoord word (1 Tim 3:1-13). Die posisie van Timoteus en Titus is nie meer apostels wat ŉ gemeente besoek nie maar eerder in die rol van biskoppe wat met gesag met die gemeente omgaan om geloof suiwer te hou (1 Tim 1:3 verv.; 4:6 verv., 11-16), orde in die gemeente te bewerkstellig (1 Tim 5:1-16; 6:2, 17; Tit 2:1-10, 15), dissipline uit te oefen en regspraak te lewer (1 Tim 5:19 verv.), die hande op te lê (1 Tim 5:22) asook om ouderlinge aan te stel (Tit 1:5). Die indruk ontstaan ook van ŉ apostoliese opvolging van Paulus en Timoteus deur betroubare manne wat bekwaam sal wees om ook ander te onderrig (2 Tim 2:2). Vermelding van *afwassing van die wedergeboorte* (λουτροῦ παλινγενεσίας) laat die indruk ontstaan dat die sakrament van die doop belangrik beskou is, meer as wat Paulus geïmpliseer het (1 Kor 1:17). ŉ Teologie van ordening is in die pastorale briewe sigbaar met charisma nie meer ŉ vrye gawe van die Gees aan enige lid van die gemeente nie, maar nou ŉ

bemiddeling deur die amp bewerkstellig deur die oplê van hande (1 Tim 4:14; 2 Tim 1:6) (Dunn 2010:385).

Die teleurstelling van ŉ nabye wederkoms wat nie realiseer het nie, is in Lukas en Handelinge opvallend veral gesien in die lig van die feit dat Lukas skryf ná die val van Jerusalem in 70 na Christus. Hy het te make gehad met die probleem wat deur Markus 13 geskep is en wanneer laasgenoemde gedeelte met Lukas 21 vergelyk word blyk dit dat hy die val van Jerusalem en die wederkoms van mekaar geskei het. Lukas beklemtoon die wederkoms deur die onmiddellike aanbreek daarvan te ontken en uit te stel na die tyd van die kerk (Dunn 2010:379; vgl. ook Käsemann 1968:91; Conzelmann & Lindemann 1982:273; Schweizer 1961:75). Ten spyte van uitsprake soos Μαράνα θά (1 Kor 16:22) wat die indruk van ŉ nabye wederkoms skep, ontbreek die verwagting van ŉ spoedige einde by Lukas. Daar is sprake van die wederkoms (Hand 1:11), maar die klem het verskuif na ŉ wêreldwye sending (Hand 1:6-8). Daar is sprake van ŉ dag van oordeel (Hand 10:42; 17:31; 24:25) maar slegs as ŉ veraf bedreiging (Dunn 2010:380).

Dieselfde gebeur in die brief aan die Hebreërs[4] wat ŉ meer intense verwagting van die wederkoms wat op hande is verwoord (kyk Heb 10:25, 37; 6:18-20; 9:27). Maar sy eskatologie is ineen geweef met die Joodse apokaliptiek van twee tydvakke en die platoniese onderskeid tussen die hemelse en aardse wêreld. Daardeur het hy die hoop op volle deelname aan die hemelse realiteit losgemaak van die geloof in ŉ toekomstige bestel (Heb 4:14-16; 7:19; 10:19-22; 12:22-24). Sodoende bemoedig hy sy lesers met die klem op die nabyheid van die onsigbare wêreld sonder om aan te dring op die nabyheid van die wederkoms (Conzelmann 1968b:342).

In die tweede brief van Petrus, synde van die jongste Nuwe-Testamentiese geskrifte van vroeg uit die tweede eeu na Christus, word verwys na die dag van oordeel (2 Pet 2:9, 17; 3:7), spotters in die laaste dae (2 Pet 3:3), na die dag van die Here wat soos ŉ dief in die nag kom (2 Pet 3:10), ŉ toekomstige kosmologiese einde (2 Pet 3:10, 12) en die koms van ŉ nuwe hemel en ŉ nuwe aarde (2 Pet 3:13), maar die uitbly van die wederkoms was tog ŉ duidelike struikelblok (2 Pet 3:4). Dit is ook

[4] Die verwysing na die brief aan die Hebreërs in die oortuiging dat die brief deutero-Paulinies is na aanleiding van die kerklike tradisie en hoegenaamd nie op dieselfde vlak gesien word as Kolossense, Efesiers of die Pastorale briewe nie. (kyk Malina & Pilch 2013:164-165).

duidelik dat die skrywer poog om sy verleentheid oor die wederkoms wat uitbly te besleg en voer die argument aan dat vir die Here een dag soos duisend jaar en duisend jaar soos een dag is (2 Pet 3:8). Hy waarsku dus dat dit riskant is om oor die groot dade van God te praat vanuit die tyd, vanuit die menslike bestaan omdat tyd en God se beloftes nie noodwendig in mekaar se verlenging staan nie. Iemand wat so redeneer impliseer dat menslik gesproke, eeue kan verloop voor die hoop op die wederkoms realiseer. Sodoende dien 2 Petrus as ŉ goeie voorbeeld van vroeë katolisisme indien dit gebaseer is op die teleurstellende uitbly van die wederkoms (Dunn 2010:383).

Voortgaande institusionalisering is ŉ duidelike teken van vroeë katolisisme. Die kerk word in die verband meer soos ŉ instituut, gesag setel in die amp en die verskil tussen lidmate en ampsdreaers meer opvallend. Die gebruik van ekklēsia in Efesiërs 2:20 vorm aanduiding van ŉ katolieke perspektief. Hier gaan dit oor die universele kerk en die omstandighede kan gesien word as eerbetoon van die tweede geslag aan die leiers van die eerste generasie. Dunn wys verder op die ooreenkoms tussen Efesiërs 4 en Romeine 12 asook 1 Korintiërs 12 wat twyfel laat of dit die werk van Paulus was, of eerder ŉ tweede generasie dissipel wat begin het om dienswerk te sien as legitieme ampte vir die universele kerk (Dunn 2010:384).

Die indruk ontstaan dat die gebeure aangaande Jesus Christus en die gevolg daarvan in die lewe van die vroeë kerk, ook daarop neergekom het dat die feite deur skrywers geïnterpreteer is. Galasiërs was nie net ŉ reeks mededelings van die heilsfeite nie, maar ook Paulus se interpretasie van die boodskap in so ŉ mate dat dit vir Joodse Christene ŉ irritasie was. Dieselfde gebeur met Paulus se uitleg van die dood soos verwoord in die eerste Korintiërbrief (15). Dit is ook kenmerkend van die Johannes-evangelie as ŉ eie uitleg en herinterpretasie van die oorgelewerde materiaal. Vroeë katolisisme is dus nie net om ŉ bepaalde tradisie oor te lewer nie, maar manifesteer ook in die vestiging van vaste vorms (Dunn 2010:393).

In die Matteus-evangelie kan verwys word na uitsprake verwoord in 16:19 en 18:18, as materiaal eie aan Matteus en die vraag ontstaan of die skrywer die Aramese tegniese begrippe in gedagte het van ŉ doktor in die regte wat sekere dinge verbied of toelaat in die lig van die mondelinge wetgewing, met die bedoeling om aan sy lesers te suggereer dat die onderrig van Jesus die plek ingeneem het van die

heersende mondelinge wetgewing. Dit is ook duidelik dat Matteus se aanbieding van Jesus se onderrig ʼn ontwikkeling en interpretasie verwoord van die Jesus-tradisie. Hy het ook stelling ingeneem teen die Joodse interpretasie van die wet met sy mening dat die wet met liefde geïnterpreteer moet word as verlenging van ʼn Christelike lewenswyse (5:43-48; 18:12-35 onder andere) (Dunn 2010:394).

Ten slotte dui Dunn aan dat moeilik ontken kan word dat vroeë katolisisme in die Nuwe Testament aanwesig is. Die duidelikste voorbeeld daarvan word in die pastorale briewe gevind waar die hoop op die wederkoms vervaag het tot slegs ʼn skaduwee van die eerste belewenisse daarvan. Efesiërs se bruikbaarheid hang af van die outeurskap van die brief, terwyl Lukas-Handelinge die beste verstaan word as ʼn poging tot 'a sort of merger between an early catholic perspective and the enthusiasm of the first Christians' (Dunn 2010:396-400).

Vroeë katolisisme het later gekom as gevolg van ʼn deur die Gees vervulde Christendom wat ʼn spoedige wederkoms verwag het. Dit is ʼn tweede generasie bevestiging van vorme en patrone wat in die eerste generasie vanselfsprekend was. So kan die pastorale briewe gesien word as ʼn na-Pauliniese reaksie op die aanvanklike aanname van ʼn charismatiese gemeenskap met die oog op ʼn volhoubare kerklike struktuur in diens van binne- en tussenkerklike verhoudinge.

Geloof is verstaan as 'n objektiewe belewenis, as *fides quae creditur* (Elliott 1969:214). Opvolging van die apostels en oordrag van hulle gesag het belangrik geword. Dit lei noodwendig tot die verskil tussen ampsdraers en leke. Daarmee saam ontwikkel ook die siening dat die Skrif en derhalwe die uitleg van die Skrif, gesaghebbend is. Daarmee saam volg ook die neiging na sakramentalisme en die formulering van ʼn natuurlike teologie. Kerklike eenheid en konsolidasie word belangrik asook die versameling van apostoliese geskrifte.

Volgens Malina en Pilch (2013:243-244) is Elliott krities oor die opvatting dat daar ʼn ontwikkeling plaasgevind het van primitiewe geloof na *vroeg-katoliek*. Sodanige dokumente verwoord nie ʼn ontwikkeling in dogma nie maar eerder ʼn diversiteit van dogma. Die dokumente verwoord en getuig van diversiteit, alles insluitende, monoteïsme en Christosentrisme van die Jesus-groep, van hulle ervaring en uitdrukking van God se reddende ingrype in hulle onderskeie lewensfases. Die term

word in die kommentaar van Malina & Pilch slegs gebruik om die karakteristieke onderskeid tussen na-Pauliniese en outentieke briewe te beklemtoon.

Elliott (1969:215) wys daarop dat die debat oor vroeë katolisisme om verskeie redes interessant is, eksegeties, histories, sistematies-teologies en ekumenies. Met verwysing na laasgenoemde het daar ŉ ernstige debat tussen Rooms-Katolieke en Protestante ontstaan soos verwoord deur onderskeie woordvoerders naamlik, Käsemann (1968:95-107) en Küng (1962).

Vroeë katolisisme kan as ŉ ekklesiologiese model gesien word wat in die vroeë kerk nie tot kerkkrimping en disintegrasie gelei het nie, maar die kerk laat uitbrei en die vroeë kerk in staat gestel het om teen alle verwagting in (eietyds beskou) te oorleef en te gedy. Die klem op die Heilige Gees wat in Efesiërs na vore kom, word ook in die Handelinge van die apostels aangetref in so mate dat selfs gestel word dat hulle én die Heilige Gees besluit het (Hand 15:28). Die Heilige Gees as gawe aan die vroeë kerk het ŉ beduidende reaksie tot gevolg gehad wat selfs ongeveer drie duisend gelowiges tot die kerk toegevoeg het (Hand 2:32-47). ŉ Verwagte kerkkrimping onder die omstandighede waarin die vroeë kerk moes bestaan, loop uit op die omgekeerde: ŉ ongekende missionale uitbreiding. Dit gebeur nie uit kerklike geledere nie, maar is ŉ pneumatologiese gevolg, anders gestel: pneumatologies wat Trinitaries ingebed is en verwoord word in die Efesiërbrief met sy besondere klem op die Gees as ἀρραβών (Ef 1:14).

3.5 Oorsig van bestaande navorsing oor die besondere verhouding tussen die Kolossense- en Efesiërbrief

Die verhouding tussen die Kolossense- en Efesiërbrief kan moeilik onder bespreking kom sonder om eerstens by wyse van vergelyking die twee tekste naas mekaar te plaas.

> Ephesians constantly quotes and develops Colossians, as a couple of statistics show. About one-third of the words in Colossians are found in Ephesians. Of 155 verses in Ephesians, 73 have verbal parallels in Colossians; indeed, only short, connected passages from Ephesians have no parallel in Colossians (e.g., Eph. 2:6-9; 4:5-13; 5:29-33). In Chapter Three, one of the clearest examples of Colossians as a source for Ephesians was illustrated, Col. 4:7-8 and Eph. 6:21-22 (Duling 2003:272).

Die verhouding tussen Kolossense en Efesiërs kan as ʼn sinoptiese-probleem beskou word (Collins 1988:143). Dit beteken dat die twee briewe saam beskou moet word om sodoende die onderlinge ooreenkoms en groei wat in Efesiërs in vergelyking met Kolossense ter sprake kom, te waardeer. Die mening is ook deur meer resente navorsers nagevolg (kyk Talbert 2007; MacDonald 2008; Patzia 2011). ʼn Vergelyking van die twee geskrifte ten opsigte van struktuur, inhoud en woordeskat dui noodwendig daarop. Die mening is reeds gewaag (Collins 1988:144) dat

> a paulinist had composed Ephesians on the basis of Colossians, to which was added a previously extant hymn (Eph 1:3-14) as well as some traditional liturgical (Eph 1:19 – 2:10) and paraenetic (Eph 3:2-7; 5:22 – 6:9) material.

Hierdie stelling kan moeilik ontken word. Sommige (kyk Foulkes 2002:25) is van mening dat meer as ŉ derde van die 155 verse in Efesiërs parallel is aan Kolossense, sowel in volgorde as inhoud (Ef 3:2 en Kol 1:25-26; Ef 4:15-16 en Kol 2:19; Ef 4:22-24 en Kol 3:9-10; Ef 5:22-6:9 en Kol 3:18-4:1; Ef 6:21-22 en Kol 4:7-8). Verder is daar gedeeltes in Efesiërs wat die indruk skep van ŉ samesmelting met verse in Kolossense, by voorbeeld Efesiërs 1:7 (Kol 1:13, 14, 20) en Efesiërs 1:19-20 (Kol 1:11; 2:12). Dit lyk ook of Efesiërs 3:2-13 die tema van Kolossense 1:24-29 oorgeneem het. Dit lei noodwendig tot die slotsom dat die skrywer van Efesiërs sterk op Kolossense gesteun het en dit is onwaarskynlik dat iemand soos Paulus ŉ geredigeerde brief sou geskryf het terwyl dié praktyk nie uit die egte briewe blyk nie. Selfs bepaalde temas wat in albei voorkom, is in Efesiërs tog aangepas, soos *geheimenis* en *liggaam van Christus* - wat uitloop op die vermoede dat die twee briewe die produk is van twee verskillende outeurs.

MacDonald (2008:4) meen dat die twee briewe deutero-Paulinies is en gebruik die noue verhouding tussen hulle as argument daarvoor, onder andere. Behalwe die verskillende argumente wat opgehaal kan word, vorm styl, woordeskat en gemeenskaplike temas genoegsame redes om die twee briewe gesamentlik te beskou. Met verwysing na bepaalde parallelle tussen die twee briewe ontstaan die indruk dat die skrywer van Efesiërs gedeeltes uit Kolossense uit sy geheue aanhaal.

Die verwysing na Tigikus (Ef 6:21-22 en Kol 4:7-8) is ŉ byna woordelikse ooreenkoms as aanduiding dat die skrywer van Efesiërs ŉ geskrewe weergawe van Kolossense beskikbaar gehad het. Bo en behalwe die literêre verwantskap is die gehoor vir wie die briewe bedoel was bepalend, sodat temas ter sprake kom wat nie in die egte briewe voorkom nie. Aangeleenthede soos ŉ gedeelde wêreldbeskouing, gemeenskaplike probleme wat aan die orde was, asook ŉ aanduiding van ŉ gemeenskaplike fase van ontwikkeling in die pauliniese-Christendom dui daarop.

Die woord vir volheid (πληρώμα) speel ŉ belangrike rol in die teologiese sienings van die twee briewe en onderstreep die noodsaak dat die wêreld gevul sal word met God se teenwoordigheid (Kol 1:9; 2:9; Ef 1:10, 23; 3:19; 4:13). Albei voer Jesus se hoofskap as heerser oor die kosmos wat oor alles heers en derhalwe verlossing daarstel tot nuwe hoogtes (Kol 1:15-20 en Ef 1:20-23). Daar het eenheid gekom tussen Jood en nie-Jood omdat die middelmuur van skeiding afgebreek is en

versoening bewerkstellig is (Ef 2:11-18). Die beeld van die liggaam van Christus is in die nie-egte briewe aangepas in vergelyking met die egte briewe (Kol 1:18-20, 21-22; 2:9-10, 19; 3:15; Ef 1:22-23; 4:14-16; 5:23, 30). Christus is Hoof van die totale kosmos en in die sin ook Hoof van die kerk.

> Christ is the head and the community makes up his body. In both works this type of focus on Christ' s authority seems to be related to the development of social structures that stress the authority of the head of the household in family life (Kol 3:18 – 4:1; Ef 5:21 – 6:9) (MacDonald 2008:4-5).

Albei briewe beklemtoon die etiek (Kol 3:5 – 4:6; Ef 4:1 – 6:20) as herinnering aan die doop.

ŉ Pleidooi om die parallelle tussen die twee briewe te erken, beteken nie dat die verskille genegeer word nie. Sodoende kan gedeeltes uitgewys word wat by die een voorkom maar by die ander ontbreek. Die gebruik van die woord οἰκονομία dui by Kolossense die opdrag aan wat God aan Paulus gegee het om ŉ apostel te wees (Kol 1:25), terwyl in Efesiërs dit nou verwant is aan God se plan vir die wêreld (Ef 1:10; 3:2, 9). Verder is dit belangrik om aan te dui dat daar in Efesiërs ŉ groei-motief voorkom met betrekking tot die gebruik van die Heilige Gees wat in dié brief veel meer ter sprake kom as in Kolossense (kyk Ef 1:3-14, 17; 2:18; 4:4-6; 5:18-19 in vergelyking met Kol 1:8, 9; 3:16).

MacDonald (2008:4, 353) beklemtoon dat dié twee briewe nie afsonderlik gelees kan word nie as gevolg van die feit dat dit duidelik is dat die skrywer van Efesiërs op hoogte was van die inhoud van Kolossense, bo en behalwe ooreenkomste wat met woordeskat, taal en styl te make het, asook temas wat gemeenskaplik voorkom. Meer as ŉ derde van die woorde in Kolossense kom ook in Efesiërs voor. Sy noem (2008:4) die volgende ooreenkomste tussen die twee briewe soos tussen hakies aangedui. (Ef 1:7 en Kol 1:14; Ef 2:5 en Kol 2:13; Ef 3:2 en Kol 1:25; Ef 3:9 en Kol 1:26; Ef 4:16 en Kol 2:19). Geen lang paragrawe uit Kolossense is in Efesiërs woordeliks oorgeneem nie wat die indruk skep dat die outeur uit sy geheue aanhaal.

Tog versterk die woordelikse aanhaling met betrekking tot Tigikus (Ef 6:21-22 en Kol 4:7-8) die argument van ŉ nie-Pauliniese outeurskap.

Talbert (2007:3-6) dui eweneens op die samehang tussen Kolossense en Efesiërs by wyse van die teksparallelle wat hy verskaf, asook die feit dat albei uit die gevangenis geskryf is (Ef 3:1; 4:1; 6:20 en Kol 4:3; 4:10; 4:18). Tigikus het albei briewe afgelewer (Ef 6:21-22 en Kol 4:7-9). Verder dui Talbert op gemeenskaplike styl in die vorm van relatiewe sinne en parallelle uitdrukkings, asook genitief-konstruksies. Hy wys daarop dat sommige van mening is dat Kolossense van Efesiërs gebruik gemaak het, terwyl andere meen dat dit anders om is. Iemand soos Van Roon (1974:426) is ook van mening dat beide moontlik gemeenskaplik van ŉ derde bron gebruik gemaak het. Hy gebruik Abbott (1897:xxxiii) se tabel om te wys op die vergelykende orde van dieselfde gedeeltes in Kolossense en Efesiërs. Verder word gemeenskaplike materiaal dikwels op verskillende maniere aangewend. In Kolossense is Christus die skepper van die kosmos (Kol 1:15-17), maar in Efesiërs is God die skepper van die kosmos (Ef 3:9) terwyl Christus die skepper is van ŉ nuwe mensheid (Ef 2:15). In Kolossense word Christus deur die volheid van God gevul en daarna die kerk (Kol 1:19; 2:9-10), terwyl in Efesiërs vul Christus die kerk en alle dinge (Ef 1:22-23; 3:19; 4:10). In Kolossense is Christus die geheimenis (Kol 1:26-27; 2:2; 4:3), maar in Efesiërs is God se plan die geheimenis (Ef 1:9; 3:3-4; 6:19).

Die skrywer verwys na verdere parallelle wat verskillend gebruik word waarvan die vermelding van die Gees veel meer dikwels in Efesiërs ter sprake kom as in Kolossense. In Kolossense is Paulus die enigste apostel, terwyl hy in Efesiërs die een te midde van ander is, selfs as die belangrikste van almal (Ef 2:20; 3:5). Die woord *kerk* (ἐκκλησία) verwys in Kolossense enersyds na die plaaslike (4:15, 16) asook na die universele kerk (1:18, 24), terwyl Efesiërs slegs die universele kerk in gedagte het. Talbert is van mening dat dit eintlik onmoontlik is om afdoende aan te dui welke brief van die ander afhanklik was al dan nie. Die kompleksiteit van die materiaal laat sommige van die veronderstelling uitgaan dat die briewe geskryf is deur twee verskillende outeurs afkomstig uit dieselfde kring van Paulus-volgelinge. Talbert (2007:6) vat sy mening oor die verhouding tussen die twee briewe soos volg saam:

> In this commentary Colossians and Ephesians are taken together because of their similarities. To say they are similar, however, does not mean that one used the other as a source.

Hy noem verskillende moontlikhede van outeurskap naamlik: die outeur het dit self geskryf of gedikteer, medewerkers het as mede-outeurs funksioneer, iemand het die opdrag gegee vir die skryf van die werk, die werk is geskryf asof deur ŉ bepaalde individu, en laastens ŉ opsetlike pseudepigrafiese geskrif. Die asof-kategorie *('as if')* wat die indruk skep dat iemand vir ŉ geskrif verantwoordelik is, maar eintlik deur iemand anders geskryf is, word dikwels op Efesiërs toegepas. ŉ Dokument is saamgestel in die naam van ŉ belangrike figuur soos ŉ leermeester van iemand en met gebruikmaking van sy styl, woordeskat en waardes. Dit was die outentieke manier om erkenning te gee aan iemand en verwoord iets van die moderne wyse van erkenning deur voetnote en teksverwysings (Talbert 2007:7-9).

Duling (2003:272) wys op verdere parallelle tussen die twee briewe, naamlik Kolossense 3:12-13 en Efesiërs 4:1-2, asook Kolossense 3:16-17 en Efesiërs 5:19-20. Hy argumenteer dat dit hoogs onwaarskynlik is dat Paulus in ŉ bepaalde brief voortdurend sal teruggryp op ŉ vorige brief. Derhalwe is die ooreenkomste ŉ argument ten gunste van nie-Pauliniese outeurskap.

Die ooreenkoms tussen die twee skrywes val op wanneer die ooreenkomste naas mekaar geplaas word ter ondersteuning van hedendaagse navorsing in dié verband (Hindley 2014): [5]

Kolossense 1:25

ἧς ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ Θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι εἰς ὑμᾶς πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ:

[5] Die Afrikaanse vertaling is uit die Direkte Vertaling van die Bybelgenootskap van Suid-Afrika, 2014.

het ek ŉ dienaar geword toe God die bedieningstaak aan my toevertrou het om in julle belang die woord van God volledig bekend te maak

Efesiërs 3:2

εἴ γε ἠκούσατε τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ τῆς δοθείσης μοι εἰς ὑμᾶς

Julle het tog gehoor van die taak teenoor julle wat God in sy genade aan my toevertrou het

Kolossense 1:26a

τὸ μυστήριον

die misterie

Efesiërs 3:3, 4

3 ὅτι κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον, καθὼς προέγραψα ἐν
ὀλίγῳ, **4** πρὸς ὃ δύνασθε ἀναγινώσκοντες νοῆσαι τὴν σύνεσίν μου ἐν τῷ
μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ,

3 Deur openbaring is die geheimenis aan my bekend gemaak, soos ek reeds kortliks
geskryf het. **4** Wanneer julle dit lees, sal julle daardeur my insig in die geheimenis
van Christus kan begryp.

Kolossense 1:26b

τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν

wat vir eeue en geslagte lank verborge was

Efesiërs 3:5a

ὃ ἑτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων

nie aan vorige geslagte onder die mensdom bekend gemaak

Kolossense 1:26c

νῦν δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ

nou aan sy heiliges bekend gemaak

Efesiërs 3:5b

ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν Πνεύματι,

soos dit tans deur die Gees aan sy heilige apostels en profete geopenbaar is

Kolossense 1:27

οἷς ἠθέλησεν ὁ Θεὸς γνωρίσαι τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὅ ἐστιν Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης·

God het besluit om aan hulle bekend te maak hoe ryk die heerlikheid van hierdie misterie vir alle nasies is: Christus is in julle, Hy is die hoop op die heerlikheid.

Efesiërs 3:6

εἶναι τὰ ἔθνη συνκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου,

naamlik dat die heidene deur die evangelie mede-erfgename, medelede van die liggaam en deelgenote aan die belofte in Chrristrus Jesus is.

Kolossense 2:19a

καὶ οὐ κρατῶν τὴν Κεφαλήν

en hou nie vas aan die Hoof nie

Efesiërs 4:15

ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή, Χριστός

maar dat ons eerder, terwyl ons in liefde aan die waarheid vashou, in alle opsigte na Hom sal groei. Hy Christus is die Hoof

Kolossense 2:19b

ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβαζόμενον αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ Θεοῦ.

Uit wie die hele liggaam ontwikkel, ondersteun en saamgebind deur gewrigte en spiere, met groeikrag wat van God kom.

Efesiërs 4:16

ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ.

Uit wie die hele liggaam harmonieus met die hulp van elke gewrig saamgevoeg en verenig word en sy eie groei bewerk deur die aandeel van elke lid. So bou die liggaam homself op in liefde.

Kolossense 3:9

μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλους, ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ,

Moenie vir mekaar lieg nie, aangesien julle die ou mens en sy gewoontes uitgetrek het

Efesiërs 4:22, 23

22 ἀποθέσθαι ὑμᾶς κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης, **23** ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν,

22 naamlik dat julle, wat julle vroeëre lewenswandel betref, die ou mens moet aflê wat as gevolg van sy drang na dwaling vergaan. **23** Julle moet eerder deur die aard van julle denke vernuwe word.

Kolossense 3:10

καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ’ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν,

en die nuwe mens wat tot volle kennis en na die beeld van sy Skepper vernuwe word, aangetrek het.

Efesiërs 4:24

καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ Θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας.

Ja trek die nuwe mens aan wat in geregtigheid en ware heiligheid na God se beeld geskep is.

Kolossense 3:18

Αἱ γυναῖκες, ὑποτάσσεσθε τοῖς ἀνδράσιν, ὡς ἀνῆκεν ἐν Κυρίῳ.

Vroue, julle moet ondergeskik wees aan julle mans, soos dit in die Here gepas is.

Efesiërs 5:22, 23, 24

22 Αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὡς τῷ Κυρίῳ, **23** ὅτι ἀνήρ ἐστιν κεφαλὴ
τῆς γυναικὸς ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, αὐτὸς σωτὴρ τοῦ
σώματος. **24** ἀλλὰ ὡς ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ, οὕτως καὶ αἱ
γυναῖκες τοῖς ἀνδράσιν ἐν παντί.

22 Vroue, wees ondergeskik aan julle mans soos aan die Here, **23** omdat die man
die hoof is van die vrou, soos Christus ook Hoof is van die kerk; Hy is Verlosser van
die liggaam. **24** Maar soos die kerk ondergeskik is aan Christus, so ook moet die
vroue in alle opsigte aan die mans ondergeskik wees.

Kolossense 3:19a

Οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας

Mans, julle moet julle vroue liefhê

Efesiërs 5:25a

Οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας,

Mans, julle moet julle vroue liefhê

Kolossense 3:19b

καὶ μὴ πικραίνεσθε πρὸς αὐτάς.

en nie bitter teenoor hulle wees nie.

Efesiërs 5:25b-33

καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ
αὐτῆς, **26** ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι, **27**
ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν, μὴ ἔχουσαν σπίλον ἢ
ῥυτίδα ἤ τι τῶν τοιούτων, ἀλλ' ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος. **28** οὕτως ὀφείλουσιν
καὶ οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα. ὁ ἀγαπῶν
τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἑαυτὸν ἀγαπᾷ· **29** οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα

ἐμίσησεν, ἀλλὰ ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν
30 ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ. ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν
ὀστέων αὐτοῦ. **31** ἀντὶ τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα
καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα
μίαν. **32** τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν
ἐκκλησίαν. **33** πλὴν καὶ ὑμεῖς οἱ καθ’ ἕνα ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα οὕτως
ἀγαπάτω ὡς ἑαυτόν, ἡ δὲ γυνὴ ἵνα φοβῆται τὸν ἄνδρα.

25b soos ook Christus die kerk liefgehad het en Homself ter wille van haar oorgegee
het, **26** sodat Hy haar kon heilig nadat Hy haar met ŉ waterbad deur die woord
gereinig het. **27** Dit het Hy gedoen sodat Hy vir Homself die kerk in heerlikheid daar
kan stel, sonder vlek of rimpel of enigiets dergeliks, heilig en sonder smet. **28** Net so
is die mans verplig om hulle eie vroue soos hulle eie liggame lief te hê. Wie sy eie
vrou liefhet, het homself lief. **29** Niemand het nog ooit sy eie liggaam gehaat nie;
inteendeel, hy voed en koester dit, soos Christus sy kerk. **30** Ons is immers lede van
sy liggaam. **31** ‘Om hierdie rede sal ŉ man sy pa en ma verlaat en hom aan sy vrou
verbind – en hulle twee sal een liggaam wees’. **32** Hierdie geheimenis is groot; ek sê
dit met verwysing na Christus en die kerk. **33** Maar dit geld ook vir een en almal van
julle: Elkeen moet sy eie vrou liefhê soos hy homself liefhet; en die vrou moet haar
man eer.

Kolossense 3:20

Τὰ τέκνα, ὑπακούετε τοῖς γονεῦσιν κατὰ πάντα, τοῦτο γὰρ εὐάρεστόν ἐστιν ἐν Κυρίῳ.

Kinders, julle moet julle ouers in alle opsigte gehoorsaam omdat dit in die Here aanneemlik is.

Efesiërs 6:1, 2, 3a

1 Τὰ τέκνα, ὑπακούετε τοῖς γονεῦσιν ὑμῶν ἐν Κυρίῳ· τοῦτο γάρ ἐστιν δίκαιον.
2 τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα, ἥτις ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη ἐν ἐπαγγελίᾳ,
3 ἵνα εὖ σοι γένηται καὶ ἔσῃ μακροχρόνιος ἐπὶ τῆς γῆς.

1 Kinders, wees in die Here aan julle ouers gehoorsaam, want dit is hoe dit hoort. **2**
‘Eer jou vader en moeder,’ dit is die eerste gebod met ʼn belofte, **3** ‘sodat dit met jou
goed mag gaan en jy ʼn lang lewe op aarde sal hê.’

Kolossense 3:21a

Οἱ πατέρες, μὴ ἐρεθίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν,

Vaders julle moenie julle kinders treiter

Efesiërs 6:4a

Καὶ οἱ πατέρες, μὴ παροργίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν,

En vaders: Moenie julle kinders uittart nie,

Kolossense 3:21b

ἵνα μὴ ἀθυμῶσιν.

sodat hulle moedeloos word nie.

Efesiërs 6:4b

ἀλλὰ ἐκτρέφετε αὐτὰ ἐν παιδείᾳ καὶ νουθεσίᾳ Κυρίου.

maar voed hulle op deur die dissipline en teregwysing van die Here.

Kolossense 3:22a

Οἱ δοῦλοι, ὑπακούετε κατὰ πάντα τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις,

Slawe, julle moet julle aardse eienaars in alle opsigte gehoorsaam;

Efesiërs 6:5

Οἱ δοῦλοι, ὑπακούετε τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις μετὰ φόβου καὶ τρόμου ἐν ἁπλότητι τῆς καρδίας ὑμῶν ὡς τῷ Χριστῷ,

Slawe, wees met vrees en bewing aan julle aardse eienaars gehoorsaam, met opregte harte, soos aan Christus

Kol 3:22b

μὴ ἐν ὀφθαλμοδουλίᾳ, ὡς ἀνθρωπάρεσκοι,

nie met lippediens om mense se guns te wen nie

Efesiërs 6:6a

μὴ κατ' ὀφθαλμοδουλίαν ὡς ἀνθρωπάρεσκοι,

nie met lippediens om mense se guns te wen nie

Kolossense 3:22c

ἀλλ' ἐν ἁπλότητι καρδίας φοβούμενοι τὸν Κύριον.

maar met 'n opregte hart, uit ontsag vir die Here

Efesiërs 6:6b

ἀλλ' ὡς δοῦλοι Χριστοῦ ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ ἐκ ψυχῆς,

maar as slawe van Christus wat die wil van God van harte doen

Kolossense 3:23

ὃ ἐὰν ποιῆτε, ἐκ ψυχῆς ἐργάζεσθε ὡς τῷ Κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις,

Wat julle ook al doen, werk met geesdrif, soos vir die Here en nie soos vir mense nie,

Efesiërs 6:7

μετ’ εὐνοίας δουλεύοντες, ὡς τῷ Κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις,

terwyl julle met blymoedigheid julle diens verrig, soos vir die Here, en nie vir mense nie.

Kolossense 3:24, 25

24 εἰδότες ὅτι ἀπὸ Κυρίου ἀπολήμψεσθε τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς
κληρονομίας τῷ Κυρίῳ Χριστῷ δουλεύετε **25** ὁ γὰρ ἀδικῶν
κομίσεται ὃ ἠδίκησεν, καὶ οὐκ ἔστιν προσωποληµψία.

24 in die wete dat julle ŉ erfdeel as beloning van die Here sal ontvang;
want julle staan in diens van die Here Christus. **25** Elkeen wat verkeerd
doen, sal immers vir sy verkeerde dade vergeld word; niemand word
volgens die uiterlike beoordeel nie.

Efesiërs 6:8

εἰδότες ὅτι ἕκαστος ἐάν τι ποιήσῃ ἀγαθόν, τοῦτο κομίσεται παρὰ Κυρίου, εἴτε δοῦλος εἴτε ἐλεύθερος.

Want julle weet dat elkeen, indien hy iets goeds doen, dit van die Here as loon sal terug ontvang, of hy ŉ slaaf is of ŉ vryman.

Kolossense 4:1a

Οἱ κύριοι, τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε,

Julle, eienaars, julle moet aan julle slawe gee wat reg en billik is

Efesiërs 6:9a

Καὶ οἱ κύριοι, τὰ αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτούς, ἀνιέντες τὴν ἀπειλήν,

En julle, eienaars, tree net so op teenoor die slawe en staak julle dreigemente

Kolossense 4:1b

εἰδότες ὅτι καὶ ὑμεῖς ἔχετε Κύριον ἐν οὐρανῷ.

In die wete dat julle ook ŉ Eienaar in die hemel het

Efesiërs 6:9b, c

εἰδότες ὅτι καὶ αὐτῶν καὶ ὑμῶν ὁ Κύριός ἐστιν ἐν οὐρανοῖς
καὶ προσωποληµψία οὐκ ἔστιν παρ' αὐτῷ.

Omdat julle weet dat hulle en julle dieselfde Here in die hemel het, en dat Hy niemand volgens die uiterlike beoordeel nie.

Kolossense 3:25b

καὶ οὐκ ἔστιν προσωποληµψία.

niemand word volgens die uiterlike beoordeel

Efesiërs 6:9c

καὶ προσωποληµψία οὐκ ἔστιν παρ' αὐτῷ.

en dat Hy niemand volgens die uiterlike beoordeel nie

Kolossense 4:7

Τὰ κατ' ἐμὲ πάντα γνωρίσει ὑμῖν Τυχικὸς ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς καὶ πιστὸς διάκονος καὶ σύνδουλος ἐν Κυρίῳ,

Tigikus, die geliefde broer, getroue dienaar en medewerker in die Here, sal alles oor my omstandighede aan julle bekend maak.

Efesiërs 6:21

Ἵνα δὲ εἰδῆτε καὶ ὑμεῖς τὰ κατ' ἐμέ, τί πράσσω, πάντα γνωρίσει ὑμῖν Τυχικὸς ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς καὶ πιστὸς διάκονος ἐν Κυρίῳ,

Tigikus, die geliefde broer en getroue dienskneg van die Here, sal julle alles vertel, sodat julle kan weet hoe dit met my gaan en wat ek doen.

Kolossense 4:8

ὃν ἔπεμψα πρὸς ὑμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο, ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν καὶ παρακαλέσῃ τὰς καρδίας ὑμῶν,

Juis hiervoor stuur ek hom na julle, sodat julle van ons omstandighede kan weet en hy julle harte kan bemoedig.

Efesiërs 6:22

ὃν ἔπεμψα πρὸς ὑμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο, ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν καὶ παρακαλέσῃ τὰς καρδίας ὑμῶν.

Juis hiervoor stuur ek hom na julle , sodat julle van ons omstandighede kan weet en hy julle harte kan bemoedig.

Uit Hindley se vergelyking is die uitbreiding van die huistafel in die Efesiërbrief in vergelyking met Kolossense, opvallend. Die rede daarvoor is waarskynlik te vinde in die feit dat die huistafel in Efesiërs uitgebrei en benut word om diensbaar te wees vir die besondere verhouding tussen Christus en die kerk. Soos die man die hoof is van die vrou (Ef 5:23), is Christus die Hoof (κεφαλή) van die kerk. Alles is onder die voete van Christus as Hoof gestel waardeur dit ook moontlik is om in alle opsigte na Hom te groei (Ef 4:15) want Christus is die Hoof. Christus as Hoof van die kerk kom

ook in Kolossense voor (Kol 1:18; 2:10, 19) maar word in Efesiërs omvattend en kosmologies verwoord.

Dit hang ook saam met die feit dat die plaaslike kerk in Efesiërs verbygegaan word tot voordeel van die kerk as liggaam van Christus wat alle menslike grense oorskry (Ef 1:22). Aanvullend tot Hindley kan bygevoeg word dat die Gees veel meer aandag in Efesiërs kry (14x) saam gelees met die siening van die Gees as waarborg (ἀρραβών) van die erfdeel van gelowiges (Ef 1:14).

3.6 Oorsig van bestaande navorsing oor ἐκκλησία, Christus as κεφαλή en die Gees as ἀρραβών (semanties-leksikografiese-sintagmatiese ondersoek)

Die betekenis waarvoor woorde gebruik word kan op twee maniere ondersoek word. Eerstens diakronies waardeur vasgestel word hoe die woord in die verlede gebruik is en met verloop van tyd vir verskillende betekenisse aangewend is. Dit is die metode wat in Kittel se Teologiese Woordeboek gebruik word. Daarnaas word die betekenis van woorde ook sinkronies bestudeer as aanduiding van die betekenis van die woord in ŉ bepaalde tydvak.

Verskeie moontlikhede kom na vore in die bestudering van woorde met die oog op die bepaling van die betekenis in ŉ bepaalde teksgedeelte. Daar is verskillende redes waarom woorde bestudeer word, waaronder:

- Woorde word bestudeer waarvan die betekenisdefinisie onduidelik is,
- Woorde wat duidelik sinonieme en antonieme het
- Woorde wat selde of net een keer (*hapax legomena*) gebruik word
- Die gebruik van woorde in metafore aangesien hulle betekenis nie altyd duidelik is nie.

Dit is van betekenis om vas te stel wat die sleutelwoorde in ŉ bepaalde teksdeel is (Bock 1989:103). Bock wys daarop dat in ŉ diakroniese studie vier aanwysbare stadia aangedui kan word waarvoor telkens besondere hulpmiddels benut kan word. Vir tekste in die klassieke Griekse periode (900-330 v.C.) is die woordeboek van Liddel-Scott-Jones (LSJ) ŉ goeie hulpmiddel. Vir die hellenistiese of k*oine*-periode (330 v.C. - 330 n.C.) word van die Septuaginta (LXX), populêre nie-Bybelse bronne en die Nuwe Testament gebruik gemaak. Die gebruik van bronne sluit die benutting van hulpmiddels in soos die konkordansie van Hatch en Redpath, LSJ en die publikasie van Moulton en Milligan. ŉ Bestudering van woorde in die Nuwe Testament sluit bronne in soos die konkordansie van Bachman en Slaby, asook dié van Moulton en Geden (Bock 1989:105).

In die klassieke gebruik van woorde word bepaal wat ŉ woord se verskillende betekenisse is en bepaal dat die woord òf uit die klassieke òf *koine*-tydperk dateer. Met die woord ἀρραβών as voorbeeld gee die LSJ woordeboek die volgende betekenisse: geld wat as deposito betaal is en verbeurd verklaar word indien die transaksie nie afgehandel word nie; ŉ belofte en derdens ŉ geskenk of omkoopgeld (Liddel-Scott-Jones=LSJ, 1961:246). Voorbeelde van die woordgebruik in die geskrifte van Isaeus en Aristoteles toon aan dat die woord kommersieel gebruik is as aanduiding van ŉ eerste betaling van ŉ reeks, soos ŉ eerste paaiement by ŉ afbetalingsooreenkoms (Bock 1989:105).

Die tweede moontlikheid om woorde se betekenis te bestudeer is die sogenaamde hellenisties-Bybelse gebruik en fokus op die betekenis van woorde in die Septuaginta (LXX), waarby kennis van die Hebreeus waarin die Ou Testament geskryf is, veronderstel word. Een algemene fout wat dikwels gemaak word ‘is simply to discover the Hebrew word behind the Greek translation in the LXX, and then determine the translation of the Hebrew word to get the Greek idea’ (Bock 1989:106). Dié werkwyse gaan van die standpunt uit dat die betekenis van woorde in verskillende tale dieselfde is, dat die vertaling van die LXX dikwels ŉ parafrase is en dat ŉ bepaalde Griekse woord gekies is nie om ŉ Hebreeuse woord weer te gee nie, maar as gevolg van die manier waarop die gedeelte tradisioneel gelees en vertaal is. Die gebruik van ἀρραβών in die verhaal van Tamar en Juda kom in die LXX voor in Genesis 38:17, 18, en 20. Die betekenis is duidelik dié van ŉ belofte, aangesien die waarborg aan Tamar gegee is.

Die begrip dui op ŉ besigheidstransaksie, ŉ familie-belofte. Die Hebreeuse woord wat as belofte vertaal word, toon aan dat die LXX se vertaling eintlik ŉ transliterasie van die Hebreeus is. Dit is ŉ leenwoord.

In die hellenisties nie-Bybelse betekenis van woorde as derde moontlikheid word oorbeweeg van ŉ diakroniese na ŉ sinkroniese analise. Die bedoeling is om die verskeidenheid van betekenisse in die tydvak vanaf 330 voor Christus tot 100 na Christus na vore te bring. In dié verband is die werk van Moulton en Milligan van besondere hulp. In dié werk word ἀρραβών aangedui as ŉ Semitiese leenwoord wat in die handel gebruik word vir die betekenis van ŉ deposito vir ŉ bepaalde artikel wat

vooruit betaal word met die implikasie dat die res ook betaal sal word (kyk 2 Kor 1:22, 5:5 en Ef 1:14).

> In this entry, they have not only defined the NT term with ‘earnest’ but have also paraphrased it with ‘a part given in advance of what will be bestowed fully afterwards‘ (Bock 1989: 108)

Die vierde moontlikheid word tipeer as ’n hellenisties-Bybelse gebruik wat poog om die betekenis waarvoor ’n woord in die Nuwe Testament gebruik word, te bepaal. Eerstens kan die betekenis van outeur na outeur bestudeer word waardeur vasgestel word hoe elke skrywer die woord gebruik het. Daarnaas kan bepaal word hoe die woord in verskillende genres soos die evangelies, Paulus se briewe en in die apokaliptiese literatuur gebruik word.

Derdens kan binne ’n bepaalde geskrif gekyk word hoe die woord kronologies gebruik word, wat veral in die Pauliniese-literatuur ’n aanduiding gee van ’n skrywer se teologie of die teologie van die vroeë kerk.

In die Nuwe Testament word ἀρραβών slegs enkele male gebruik (2 Kor 1:22; 5:5; Ef 1:14), hoofsaaklik in die Pauliniese-literatuur. Dit tipeer die Heilige Gees as waarborg van wat kom.

> Thus the gift of God’s spirit to believers not only indicates God’s ownership (seal) of them, but also a pledge of his future inheritance for them. Clearly, for Paul the Spirit is a pledge, a promise of more to come (Bock 1989:109).

Die mening word deur Behm (1933:474) bevestig dat ἀρραβών ’n leenwoord is wat in die handels- en regswêreld funksioneer en gebruik word om die Gees te tipeer.

'Der Geist, den Gott ihnen gegeben hat, ist den Christen Gewähr für künftigen vollen Heilsbesitz'.

Bock (1989:110-113) dui enkele algemene onjuisthede of dwalinge aan wat met woordanalise gepaard gaan. Hy wys op etimologiese dwaling (*etymological fallacy*) waar die indruk geskep word dat die betekenis van die woord beheer word deur die betekenis van sy etimologiese wortels. Dit beteken dat daar onder die indruk verkeer word dat wat ʼn vroeëre skrywer bedoel het ook die betekenis is waarvoor latere skrywers die woord gebruik.

ʼn Tweede dwaling noem hy ontoelaatbare oordrag van totaliteit (*illigitimate totality transfer*), wat daarop neerkom dat die gebruik van 'n woord in ʼn enkele sin al die betekenisse waarvoor dié woord gebruik kan word, bevat. Die gevolg is dat die betekenis van die woord wesenlik buite sy konteks verstaan word en sodoende van sy verband losgemaak word.

ʼn Derde dwaling is semantiese anakronisme (*semantic anachronism*) waardeur ʼn latere betekenis waarvoor ʼn woord gebruik word, ingelees word in ʼn vroeëre gebruik. ʼn Voorbeeld daarvan is die kerklike gebruik van die begrip verlossing wat hedendaags regverdigmaking na vore roep, terwyl die Nuwe Testament daaronder regverdigmaking, heiligmaking of verheerliking kan bedoel.

Vervolgens wys Bock (1989:111) op semantiese veroudering (*semantic obsolescence*) waardeur daar aan ʼn woord ʼn betekenis geheg word wat nie meer in gebruik is nie. Voorskriftelike dwaling (*prescriptive fallacy*) argumenteer dat ʼn woord vir slegs een betekenis gebruik word en derhalwe in elke sinsverband dieselfde moet beteken.

Woord-idee dwaling (*word-idea fallacy*) veronderstel dat die bestudering van ʼn woord noodwendig die bestudering van ʼn idee beteken. Jesus se koningskap word nie net vasgevang in die woord vir koning (βασιλεύς) alleen nie. Bock (1989:111) noem vervolgens verwysing as dwaling (*referential fallacy*) wat betekenis slegs aan een bepaalde spreker bind.

As voorlaaste dwaling noem Bock (1989:112) oordrewe woord-parallelisme (*verbal parallelomania*) wat daarin bestaan dat eksegete van mening is dat indien die woord in verskillende tekste voorkom, dit noodwendig op parallelisme dui: dat dit literêre

afhanklikheid inhou. Die gebruik van die woord *logos* deur Philo beteken (bv.) nie dat die woord dieselfde betekenis in die Johannes-evangelie het nie.

Die laaste en moontlik ernstigste dwaling noem Bock (1989:112) getuienis-seleksie dwaling (*selective evidence fallacy*) waardeur iemand slegs dié betekenis noem wat pas by die interpretasie wat hy wil verdedig. Hy gee toe dat een of meer van bogenoemde dwalinge of onjuisthede dikwels aantreklik is, en juis om dié rede is dit noodsaaklik om van verskillende verwysingsbronne vir kruiskontrole gebruik te maak en so eie resultate met dié van ander navorsers te vergelyk.

Ten opsigte van ἀρραβών as voorbeeld is die slotsom dat die woord ʼn daad aandui wat op iets groters uitloop. In dié sin is die Gees die waarborg van die toekomstige, volle verlossing. Die *New International Dictionary of New Testament Theology* (NIDNTT) wys in dié verband egter tereg daarop dat God nie daardeur tot skuldenaar verklaar word nie, hier word dus van die gewone betekenis afgewyk.

Die woordeboek van Bauer (BAGD) gee as vertaalekwivalente vir ἀρραβών eerste paaiement, ʼn deposito, kontantbetaling, of ʼn belofte. Dit is ʼn begrip wat uit die handel- en regswêreld kom as aanduiding van die vooruitbetaling van ʼn gedeelte van die koopsom met die oog op volle eiendomsreg en voorsien ʼn reg op die artikel ter sprake, waardeur ʼn kontrak tot stand gekom het.

Die besondere kenmerke van die woordeboek van Louw en Nida is dat dit ʼn handige bron is om die betekenis waarvoor sleutelwoorde gebruik word na te gaan en tot voller definiëring te kom van die betekenis van sodanige woorde in hulle onderskeie verbande waarin hulle in die teks aangetref word. Die woordeboek is gebaseer op die derde uitgawe van die Griekse Nuwe Testament soos gepubliseer deur die United Bible Societies en bevat vyf duisend woorde met meer as vyf en twintig duisend betekenis-definisies.

Volgens Louw & Nida (1988a:126, 127 en 133) kom die woord ἐκκλησία onder die domein voor wat in verband staan met groepe en klasse persone, asook lede van sodanige groepe en wat in verband staan met gebeure. Die woord dui eerstens op ʼn samekoms van Christene wat onderlinge verbondenheid veronderstel (τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ) (*aan die gemeente van God in Korinte*) (1 Kor 1:2). Ook die volgende uitspraak dui daarop:

ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ. ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ (*Groet mekaar met ŉ heilige soen. Al die gemeentes groet julle*) (Rom 16:16). Louw & Nida wys daarop dat die tradisionele siening dat die woord letterlik (op grond van die etimologie) verwys na uitgeroepenes, nie houdbaar is vir die gebruik daarvan in die Nuwe Testament nie. Die woord was in algemene gebruik reeds etlike honderd jaar voor die Christendom, as aanduiding van ŉ groep persone wat saamgestel is op grond van ŉ duidelik gedefinieerde lidmaatskap.

Volgens algemene gebruik in die Grieks was dié woord ŉ aanduiding van ŉ sosio-politieke entiteit gebaseer op burgerskap in ŉ stad-staat, ŉ groep mede-burgers versamel vir sosio-politieke aktiwiteite (ἐν τῇ ἐννόμῳ ἐκκλησίᾳ ἐπιλυθήσεται) (*op ŉ wettige volksvergadering beslis word*) (Hand 19:39).

By die ander woord δῆμος wat met mense, ŉ groep of publieke vergadering vertaal kan word (Hand 19:33), val die klem waarskynlik meer op ŉ vergadering van dorp- of stadsbewoners. In ἐκκλησία is daar waarskynlik meer klem op mense wat bymekaar is in ŉ wettige samekoms.

Dit is in die Nuwe Testament belangrik om ἐκκλησία te verstaan as ŉ versameling van God se mense, as ŉ versameling van gelowiges, of ŉ groep wat hulle vertroue in die Here stel. Die woord kan soms vertaal word met *gelowiges* (1Kor 1:2) maar ŉ belangrike betekeniselement naamlik, ŉ korporatiewe eenheid, gaan sodoende verlore. Met verwysing na Matteus 16:18 is dit duidelik dat ἐκκλησία ook kan verwys na die totaliteit van gemeentes, dit wil sê die kerk as
geheel: σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν (*Ek sê vir jou, jy is Petrus, en op hierdie rots sal Ek my kerk bou*). Talbert (2007:58) is korrek met sy bewering dat ἐκκλησία in die Efesiërbrief telkens verwys na die universele kerk, die kerk as geheel.

Ten opsigte van die woord κεφαλή noem Louw & Nida (1988b:141) verskeie domeine waarvan egter slegs die domeine verwysend na hoeksteen (7.44) en hoofskap (87.51) (Louw & Nida 1988a:88, 739) vir die gebruik in die Efesiërbrief tersaaklik is. In die geval van *hoeksteen* is dit ŉ figuurlike afleiding van die letterlike betekenis *hoof* as aanduiding van iemand met ŉ oorheersende of preëminente status met die bevoegdheid om in beheer te wees. Iemand wat *die hoof is van*, *meer is teenoor* en *meer is as* (Ef 4:15). Verder word κεφαλή ook in verband gebring met

ἀκρογωνιαῖος, (sluitsteen) wat ʼn bepalende deel van die konstruksie van ʼn gebou gevorm het en slegs figuurlik in die Nuwe Testament met betrekking tot Jesus voorkom (Ef 2:20 en 1 Pet 2:6). Die verwysing hier is waarskynlik na die hoeksteen wat in die tempel van Jerusalem sou voorkom en daarom is die betekenis *hoeksteen* veel meer aanvaarbaar.

Aangesien die begrip *hoeksteen* in sommige gemeenskappe nie so algemeen is nie, beveel Louw & Nida aan dat dit moontlik beter is om die woord te vertaal as die *belangrikste steen* in die gebou. Efesiërs (1:22) verbind κεφαλή en ἐκκλησία aan mekaar wat daarop dui dat Christus die Hoof is en gelowiges die liggaam. Kolossense verwoord ʼn noue verband tussen Christus as Hoof van alles en Christus as Hoof van die kerk met ʼn onderliggende relasie tussen alles en die kerk (Kol 2:10). ʼn Vergelyking tussen Kolossense 1:15-20 en Efesiërs 1:22-23 vertoon ʼn verskil in beklemtoning. In eersgenoemde word Christus se liggaam, die kerk, gesien as die moontlikheid van versoening van die kosmiese geheel, terwyl Efesiërs aandui wat Christus se universele regering beteken vir die lewe van die kerk. Daarmee is ʼn aanduiding gegee van die besondere grense van die kerk en derhalwe word die kerk in Efesiërs deurgaans gesien as die universele kerk sonder verwysing na die plaaslike kerk (MacDonald 2008:220-221).

Met betrekking tot die woord ἀρραβών plaas Louw & Nida (1988a:577) die woord onder die domein wat verband hou met besit, oordrag en omruiling. Die betekenis dui op ʼn eerste of aanvanklike betaling van geld of bates, wat uitloop op die voltooiing van ʼn transaksie of belofte. In die Nuwe Testament word die woord figuurlik toegepas op die Heilige Gees as belofte of waarborg van die toekomstige, volle verwerkliking van die seëninge wat deur God belowe is. In ʼn voetnoot wys Louw & Nida (1988a:577) daarop dat die betekenis in die Nuwe Testament reeds veralgemeen het en bloot ʼn aanduiding is van wat belowe is.

Volgens MacDonald (2008:205) kan die woord vertaal word met eerste paaiement, deposito, belofte, ʼn eerste vooruitbetaling van die aankoopprys, waardeur ʼn regseis ontstaan met betrekking tot die artikel ter sprake, of waardeur ʼn kontrak regsgeldig gemaak word. Dieselfde betekenis word deur Talbert (2007:49) aan die woord geheg naamlik ʼn deposito, eerste paaiement of belofte van die toekomstige erfenis. Vanweë die betekenis van ἀρραβών is die verbinding aan die Gees in die

Efesiërbrief betekenisvol as aanduiding van gelowiges se erfdeel en geloof wat op die toekoms gerig is. Navorsers is redelik eenstemmig oor die besondere betekenis van dié woord in Efesiërs. Daarom word ἀρραβών aan κληρονομία (Ef 1:14) verbind, soos ook in Kolossense (3:24) gestel word: ‘n belofte dat van die Here ʼn erfdeel ontvang sal word, verlossing wat spruit uit die hoop van sy roeping (Ef 1:18) en dat ʼn lewe van losbandigheid, onreinheid of gierigheid, die erfdeel (κληρονομία) van die koninkryk bedreig (Ef 5:5).

Die woorde ἐκκλησία en κεφαλή asook die Gees as ἀρραβών kom in die Efesiërbrief in die volgende sinsverbande voor: [6]

ὅ ἐστιν **ἀρραβὼν** τῆς κληρονομίας ἡμῶν, εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως, εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ. (1:14)	Die Gees is die waarborg van ons erfdeel vir die bevryding van God se eiendomsvolk, tot lof van sy heerlikheid.
καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ, καὶ αὐτὸν ἔδωκεν **κεφαλὴν** ὑπὲρ πάντα **τῇ ἐκκλησίᾳ,** (1:22).	Hy het alles onder sy voete gestel en Hy het Hom as Hoof bo alles aan die kerk
ἵνα γνωρισθῇ νῦν ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις διὰ **τῆς ἐκκλησίας** ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ Θεοῦ, (3:10)	Gevolglik kan die ryklik geskakeerde wysheid van God nou deur die kerk aan die owerhede en die magte in die hemel bekend gemaak word.

[6] Afrikaanse vertaling uit die Direkte Vertaling van die Bybelgenootskap van Suid-Afrika, 2014.

αὐτῷ ἡ δόξα ἐν **τῇ ἐκκλησίᾳ** καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων (3:21)	Aan Hom kom toe die heerlikheid in die kerk en in Christus Jesus deur alle geslagte heen, vir ewig en ewig.
ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ **κεφαλή,** Χριστός, (4:15)	Maar dat ons eerder, terwyl ons in liefde aan die waarheid vashou, in alle opsigte na Hom sal groei. Hy, Christus is die Hoof.
ὅτι ἀνήρ ἐστιν **κεφαλὴ** τῆς γυναικὸς ὡς καὶ ὁ Χριστὸς **κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας,** αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος. (5:23)	Omdat die man die hoof is van die vrou, soos Christus ook Hoof is van die kerk; Hy is Verlosser van die liggaam.
ἀλλὰ ὡς **ἡ ἐκκλησία** ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ, οὕτως καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς ἀνδράσιν ἐν παντί. (5:24)	Maar soos die kerk ondergeskik is aan Christus, so ook moet die vroue in alle opsigte aan die mans ondergeskik wees.
ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔνδοξον **τὴν ἐκκλησίαν,** (5:27a)	Dit het Hy gedoen sodat Hy vir Homself die kerk in heerlikheid
καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς **τὴν ἐκκλησίαν,** (5:29c)	Soos Christus sy kerk
τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς **τὴν ἐκκλησίαν** (5:32)	Maar dit geld ook vir een en almal van julle: Elkeen moet sy eie vrou liefhê soos hy homself liefhet; en die vrou moet haar man eer.

Uit die oreenkomste en derhalwe die besondere verwantskap tussen Efesiërs en Kolossense blyk die volgende gebruik van bogenoemde sleutelwoorde in die brief aan die Kolossense:

καὶ αὐτός ἐστιν **ἡ κεφαλὴ** τοῦ σώματος, **τῆς ἐκκλησίας·** ὅς ἐστιν ἀρχή, (1:18a)	Hy is die Hoof van sy liggaam, die kerk. Hy is die oorsprong,
ὅ ἐστιν **ἡ ἐκκλησία,** (1:24b)	die kerk
ὅς ἐστιν **ἡ κεφαλὴ** πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας, (2:10b)	wat Hoof oor elke heerskappy en mag is,
καὶ οὐ κρατῶν **τὴν Κεφαλήν,** (2:19a)	En hou nie vas aan die Hoof nie,
Ἀσπάσασθε τοὺς ἐν Λαοδικείᾳ ἀδελφοὺς καὶ Νύμφαν καὶ τὴν κατ’ οἶκον αὐτῆς **ἐκκλησίαν**. (4:15)	Groet die broers in Laodisea, en ook Nimfa en die gemeente wat in haar huis bymekaarkom.
ποιήσατε ἵνα καὶ ἐν τῇ Λαοδικέων **ἐκκλησίᾳ** ἀναγνωσθῇ, (4:16b)	Wat van Laodisea af kom , voorlees.

Wanneer Kolossense en Efesiërs met mekaar vergelyk word aan die hand van bogenoemde sleutelwoorde word dit duidelik dat die groei-element by albei briewe teenwoordig is. In Kolossense word die woord πνεῦμα twee keer gebruik, en in

Efesiërs veertien keer, ook met die onderskeiding dat die Gees as ἀρραβών gesien word. Kolossense gebruik die woord ἐκκλησία vier maal, terwyl Efesiërs nege voorkomste bevat. Daarmee saam gebruik Kolossense die woord κεφαλή drie keer teenoor Efesiërs se vier keer.

Die omstandighede wat die vroeë Christene beleef het in ŉ vyandige wêreldomgewing verskaf genoegsaam rede waarom die kerk eintlik tot niet moes gegaan het. Dit is egter opvallend dat die vroeë Christene nie in pessimisme verval nie, trouens dat dit juis die apostels as meningsvormers is wat daarin slaag om teen alle verwagting in, hoop op ŉ besondere toekoms te verkondig. Die skrywer van Efesiërs bind die verwagte toekoms veral aan die Gees wat hy sien as waarborg van gelowiges se erfdeel. Hy sien die nuwe lewe in Christus as redding uit die dood wat nie net tot die aards-tydelike lewe nie, maar vooruitskouend nou reeds deelname aan die ewige lewe verwoord (Ef 2:6). Dit word die dinamiese krag waarmee gelowiges staande bly, en waardeur dit moontlik geword het dat die kerk missionaal kon uitbrei. Dit laat gelowiges nie sonder appèl nie want die uitdaging is om aan die waarheid vas te hou en te groei na Christus toe, die Hoof van die kerk, waarby die aandeel van elke lidmaat inbegrepe is as ŉ individuele taak tot die gemeenskaplike opbou in liefde (Ef 4:16).

3.7 ’n Navorsingsleemte: Christus as κεφαλή van die ἐκκλησία en die πνεύμα as ἀρραβών van Christus-volgelinge se geloofslewe

In dié hoofstuk is ’n oorsig gegee van bestaande navorsing oor die twee briewe aan Kolossense en Efesiërs en ook die besondere verhouding tussen die twee briewe wat aan die hand van sleutelbegrippe soos κεφαλή, ἐκκλησία en die Gees as ἀρραβών van gelowiges se erfdeel, ’n belangrike rol speel. Dit is ook uitgelig dat die twee briewe saam gesien moet word en as ’n sinoptiese-probleem beskou moet word soos tereg deur Collins (1988:143) aangedui is. Die bronne waarna verwys is, is parallel aangebied in die oortuiging dat die geheel ’n kruisdebat verwoord as aanduiding van die besondere verhouding tussen dié twee briewe wat dui op die bruikbaarheid van komposisie-analise as eksegetiese metode.

In dié verband is ook resente navorsing benut as aanduiding dat iemand wat met ’n nuwe saak na bepaalde hoorders gaan, gewoonlik gestuur word deur ’n persoon of ’n instansie (*change agency*) en in dié verband optree as ’n meningsvormer (*change agent*) wat self gedryf word deur sy innerlike motivering (*alter state of consciousness*).

> During the centuries before and after Paul, countless persons reported a range of visions and appearances involving celestial entities. Their experiences have to be interpreted within the framework of *their* own culture’s consensus reality rather than ours. There is no reason not to take seriously what these persons say of their experiences. Paul ascribes his call by the God of Israel to his change agency task to an alternate state of consciousness experience initiated by God (Gal 1:1, 12) (Malina & Pilch 2013:223).

Malina & Pilch (2013:224) gee ’n verdere lys van sodanige belewenisse van Paulus (2 Kor 12:1-7; Rom 16:26; Gal 2:2; 2 Kor 12:8; 1 Kor 15:5-8) aangevul deur voorbeelde uit die sinoptiese-evangelies en die Handelinge van die Apostels. Sodanige belewenisse bevestig dat die werklikheid waarin mense leef meer is as dit wat met die oog gesien en met die rede verstaan kan word. Dit is die

spreekwoordelike skrefie van die gordyn wat weggetrek word as aanduiding van die teenwoordigheid en handewerk van die lewende God in die wêreld, meer besonder in sy kerk. Paulus as meningsvormer (*change agent*)

> insists on having been commissioned by the God of Israel in his revelation experience of the resurrected Jesus (Gal 1:1, 10-12). In third- and fourth-generation Jesus group documents, we find mention of such authorization given by the Twelve through the resurrected Jesus (Matt 28:18-20; Acts 1:8) (Malina & Pilch 2013:235).

Die verband tussen die Hoof van die kerk, wat daarmee geïmpliseer word en die waarborg dat dit inderdaad so is, vorm die onderbou vir kerklike deelname en voortgesette toewyding. Mense wat dood was as gevolg van hulle sonde is lewend gemaak, opgewek in so mate dat hulle as ‘t ware saam met Christus reeds in die hemel is (καὶ συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) (Ef 2:6). Die Gees is die waarborg (ἀρραβών) daarvan, want uit genade is julle gered (χάριτί ἐστε σεσῳσμένοι) (Ef 2:5b).

Deeglike kennisname en aanvaarding van dié besondere kerkbegrip of ekklesiologie, waarborg die hedendaagse kerk se voortbestaan en vergestalt lidmate se blywende verbondenheid aan die kerk teen alle hedendaagse verwagtinge in.

Dit is noodwendig so dat die kerk Christologies gesien word, want in ŉ Christelike kerk is dit onafwendbaar, maar die pneumatologiese dimensie kan nie daarvan losgemaak word nie. Die sogenaamde groei-element tussen Kolossense en Efesiërs met betrekking tot die veelvuldiger gebruik van die Gees en veral die Gees as ἀρραβὼν ondersteun die voorlopige mening dat hiermee ŉ besondere insig na vore kom wat hedendaags vir ŉ krimpende kerk van betekenis kan wees.

Die gebruik van die woord ἀρραβών in sy verbinding met die Gees het ŉ belangrike ekklesiologiese betekenis wat deur Mallon uitgewys word aan die hand van die insigte van Congar. ‘Life in Christ is realized in the Holy Spirit who effects the

character of filial belonging to God. In the Spirit, believers belong to God in the very way that Christ belongs to God' (Mallon 2010:190). Mallon haal Congar aan wat met betrekking tot die Gees die volgende sê:

> Our life in Christ – or his life in us – is ecclesial. ... Whoever is united to the glorious body of Christ and is permeated with the Spirit through faith, baptism and the bread and wine of the Last Supper is spiritually – and therefore really – a member of Christ and forms a body with him at the level of the life of a son which promises God's inheritance (Mallon 2010:192).

Die verbinding van die Gees van God aan die kerk as liggaam van Christus, en die verbinding van die pneumatologie aan die ekklesiologie as dogmatiese *loci*, is ook beklemtoon deur Moltmann (1975) met sy *Kerk in het krachtveld van de Geest*.

Samevatting

Inleidend is daarop gewys dat Paulus wat tradisioneel gesien is as die outeur van al die briewe wat aan Paulus toegedig is, ŉ besonder invloedryke figuur was wat eintlik in vier verskillende wêrelde geleef het. Die standpunt wat in die meegaande studie aanvaar word is dat Paulus waarskynlik nie die outeur was van die brief aan die Kolossense en die brief aan die Efesiërs nie. Die standpunt wat deur navorsers gestel is dat die twee briewe sáám (sinopties) gesien moet word en in die vergelyking van die twee briewe ook duidelik is, word as ŉ bruikbare siening ondersteun.

Die twee briewe word nie net tekstueel met mekaar vergelyk nie maar ook inhoudelik naas mekaar geplaas as aanduiding van die teologiese verskille wat in albei voorkom maar, terselfdertyd ook uitgebrei is. In hierdie verband is na bepaalde woordvoerders verwys wat parallel aangebied is in die oortuiging dat kruisdebat in die sin nie benadeel word nie. In die ondersoek is dit duidelik dat ten minste Efesiërs

nie deur Paulus geskryf is nie. Die standpunt word deur die meerderheid navorsers wêreldwyd aanvaar. Behalwe die opvallende ooreenkomste is dit ook duidelik dat daar ŉ bepaalde groei van Kolossense na Efesiërs plaasgevind het. Dit is veral waarneembaar wanneer die kerkbegrip van Kolossense met die van Efesiërs vergelyk word, saam gelees met die veel groter klem wat aan die Gees as waarborg van gelowiges se erfdeel in Efesiërs in ag geneem moet word.

In die gedeelte word ook na die verskynsel verwys wat as vroeë katolisisme bekend staan en van betekenis is in die opsig dat die vroeë kerk alle rede gehad het om die Jesus-saak te laat vaar, maar teen alle verwagting in geherstruktureer het wat tot oorlewing gelei het.

Daar is ook aandag gegee aan bestaande navorsing oor die semanties-leksikografiese-sintagmatiese ondersoek van bepaalde sleutelwoorde. Meegaande sleutelwoorde is wesenlik in die verstaan van beide briewe in hulle onderlinge verhouding tot mekaar, maar ook bruikbaar in diens van die doelwit wat in die ondersoek voorgehou is.

In die volgende hoofstuk kom die eksegetiese metode wat as komposisie-analise bekend staan aan die orde wat aandui hoe die verhouding tussen Kolossense en Efesiërs daar uitsien, asook die sterker beklemtoning van die ekklesiologie en die pneumatologie wat veral vanuit Kolossense na Efesiërs opvallend is. Dit is veral Efesiërs se siening dat die Gees die waarborg is vir die erfdeel van gelowiges wat vir die kerk toe, maar ook nou,van besondere betekenis kan wees as antwoord op die lastigheid van kerkkrimping.

Die standpunt word gedeel dat Kolossense en Efesiërs (ten minste Efesiërs) nie deur Paulus geskryf is nie. Die outeur van Efesiërs het van Kolossense gebruik gemaak, maar sy brief aangepas om soos vermoed word nie ŉ brief te wees vir een bepaalde plek nie, maar waarskynlik as omsendskrywe bedoel is. Meegaande hoofstuk word opgevolg met ŉ komposisie-analitiese beskouing asook ŉ aanduiding van bepaalde sleutelwoorde ter ondersteuning van die studie as geheel en die tema in besonder.

HOOFSTUK 4

KOLOSSENSE EN EFESIËRS KOMPOSISIE-ANALITIES BESKOU EN DIE BETEKENIS VAN TERSAAKLIKE SLEUTELWOORDE

4.1 Die gebruik van ἐκκλησία in die Kolossense- en Efesiërbrief

Navolging van Jesus het noodwendig daarop uitgeloop dat sommige van die hoorders van sy tyd ’n keuse gemaak het vir Hom, met die gevolg dat ’n samekoms van mense ontstaan het wat as die kerk (ἐκκλησία) bekend geword het. Die mees algemene gebruik van die woord was as aanduiding van ’n politieke samekoms van mense. In die Griekse stadstaat is die inwoners opgeroep deur die trompet van die boodskapper (κῆρυξ) om in die volksvergadering te verskyn. Dié vergadering was die hoogste gesag ongeag of dit ’n monargie, oligargie of ’n demokrasie was. Aristoteles het die begrip toegepas op die Homeriese samekomste van mense. Die meeste verwysings na dié woord sentreer om die ἐκκλησία van Athene en is gebruik sedert 508 voor Christus tot vroeg in die vierde eeu na Christus, in die tyd van Diokletianus. Slegs tussen die jare 508 tot 322 voor Christus was dit ’n demokratiese instelling (Ward 1958:164).

Dit was in daardie tyd die algemene vergadering van die Atheners wat deur almal bygewoon kon word, behalwe vreemdelinge, vrouens en diegene wat onteer is (Ward 1958:164). ’n Spesiale verkose raad (βουλή) het die vergadering byeengeroep en die agenda bepaal. Die president van die ἐκκλησία was ʼn lid van die raad wat in sy leeftyd slegs in een ἐκκλησία kon voorsit. In die gewone spreektaal het ἐκκλησία *vergadering* beteken en nie die instelling van mense wat teenwoordig is nie. Die raad het bestaan selfs wanneer die vergadering nie in sitting was nie, maar daar het ʼn nuwe ἐκκλησία tot stand gekom tydens elke sameroeping. Die volk (δῆμος) het in ’n ἐκκλησία byeengekom, maar enige optrede is as die handeling van die δῆμος beskou. Die betekenis van die woord ἐκκλησία as *vergadering* is in die

klassieke gebruik naas ander Griekse woorde, die woord met die mees inklusiewe betekenis van almal.

Die standpunt bestaan ook dat die woord ἐκκλησία afgelei is van die werkwoord *om uitgeroep te word* (ἐκ-καλέω) waardeur die etimologiese betekenis verbind is aan die Bybelse betekenis dat Christene deur God uit die wêreld uitgeroep is. Die standpunt is egter deur Hort (1898:5) weerlê. Die werkwoord *ek-kaleo* beteken slegs om na vore geroep te word en is nie gelyk aan *om uit 'n groot groep uitgeroep te word* nie. Daarom is die betekenis slegs *diegene wat na vore geroep is in 'n vergadering*. Derhalwe bly die betekenis in die hellenistiese periode dat ἐκκλησία slegs dui op 'n vergadering van burgers en word nie na 'n godsdienstige groep verwys nie (Ward 1958:165).

Die woord ἐκκλησία word selfs deur die Latyn geleen (*ecclesin*) wat waarskynlik daaraan toe te skryf is dat Latyn nie 'n woord gehad het wat dieselfde beteken het nie (Deissmann 1927:113).

Die woord ἐκκλησία verskyn tagtig keer in die Septuaginta en waar die Hebreeuse woord beskikbaar is, is dit 'n vertaling van *qahal* of woorde van dieselfde woordstam. Twee woorde word in die Ou Testament gebruik om 'n vergadering of byeenkoms aan te dui naamlik, *qahal* en *edhah*. *Edhah* was in 'n tegniese betekenis aanduiding van die *volk van God*, terwyl *qahal* slegs die samekoms of vergadering aandui. Alhoewel ἐκκλησία byna altyd 'n vertaling is van *qahal,* word *qahal* ook met ander woorde weergegee soos *sinagoge* (συναγωγή) (vgl. Van Aarde 1990b:253) . Daar word dikwels gestel dat die Septuaginta 'n godsdienstige betekenis aan ἐκκλησία toegevoeg het, waarskynlik as gevolg van *qahal* en dus in verband met *qahal JHWH,* asook die feit dat *qahal* op sy eie die betekenis van die volle frase verteenwoordig. By twee geleenthede in die Ou Testament (Num 16:3; 20:4) word συναγωγή as ekwivalent van die frase *qahal JHWH* gebruik, terwyl in die ander voorbeelde (Deut 23:2-4, 9**)** die frase met ἐκκλησία Κυρίου vertaal word (Ward 1958:166). Die konteks dui egter daarop dat die frase verwys na 'n vergadering van mense en nie na die persone self nie. Dit word ook ondersteun deur die vertalings van die Septuaginta in 1 Kronieke 28:8 en Miga 2:5. Indien aanvaar kan word dat in 1 Kronieke 28:8 *qahal JHWH* 'n bystelling tot *Israel* is, beteken dit dat die betekenis ontwikkel het na die werklike vergadering van mense. Die slotsom volg dus dat daar in die Ou Testament

geen besondere getuienis bestaan wat daarop neerkom dat *qahal* of *ekklesia* enigsins ŉ ander betekenis gehad het as aanduiding van ŉ vergadering, of ŉ godsdienstige samekoms, soos in die meeste voorbeelde nie. (Ward 1958:167).

Met betrekking tot die gebruik van ἐκκλησία in die voor-Christelike tydperk kom Ward (1958:167) tot die volgende slotsom:

- ἐκκλησία beteken vergadering
- Die woord was deur die Septuaginta bekend sowel aan die buite-Bybelse kring, as aan die Griekssprekende Jode
- Die Griekse agtergrond van die woord het ŉ sekere waardigheid met moontlike ideale waarin vryheid en gelyke lidmaatskap ŉ rol gespeel het
- Dit kon gebruik word om te verwys na ŉ godsdienstige samekoms – nie-Joods of Joods – maar is nie as titel van enige sodanige groep gebruik nie
- Negatief gesproke is daar geen aanduiding dat die woord dui op *uitgeroepenes*, *volk van God*, of dat die woord anders toegepas is as op ŉ individuele samekoms nie

In die Nuwe Testament kom die woord ἐκκλησία 114 keer voor (Matteus 2x, Handelinge 23x, Romeine 5x, 1 en 2 Korintiërs 30x, Galasiërs 3x, Efesiërs 9x, Filippense 2x, Kolossense 4x, 1 en 2 Tessalonisense 4x, 1 Timoteus 3x, Filemon 1x, Hebreërs 2x, Jakobus 1x, 3 Johannes 3x, Openbaring 19x). Die betekenis van die woord is aangepas in die sin dat ook na ŉ werklike samekoms verwys word, maar ook méér as dit, naamlik in die sin dat die gemeente bestaan selfs wanneer hulle nie byeen is nie (Ward 1958:167). Die hipotese van Campbell (1948:141-142) dat die woord gebruik is vir die eerste samekomste van die vroeë kerk is waarskynlik aanvaarbaar, waarna die betekenis aanduiding word van die gereelde samekomste van die gemeentes.

In die Handelinge van die Apostels word die woord hoofsaaklik aangewend as aanduiding van ŉ bepaalde gemeente, hetsy in ŉ samekoms al dan nie, soos in Jerusalem (Hand 11:22; 12:1, 5; 15:4, 22), Antiochië (Hand 11:26; 13:1; 14:27; 15:3), Caesarea (Hand 18:22) en Efesiërs (Hand 20:17, 28). Die gebruik in die enkelvoud as aanduiding van die plaaslike gemeente word deur die meervoud versterk wanneer na meerdere kerke in verskillende gebiede verwys word, soos in

Sirië en Silisië (Hand 15:41) en gebiede in Klein-Asië (Hand 16:4). Met verwysing na Handelinge 9:31 en 15:41 (waar in sommige manuskripte die enkelvoud gebruik word) kom ʼn nuwe betekenis van die woord na vore wat na die kerk verwys as die universele kerk.

> Thus, in this development, ekklesia can mean any portion of Christians: from a local group to those in a larger geographical area, and, by extension, to those throughout the world (Ward 1958:168).

Paulus gebruik die woord in die eerste Korintiërbrief om ʼn werklike samekoms aan te dui, maar in die meeste verwysings word die instituut bedoel, in samekoms of nie, waardeur duidelik word dat die woord ʼn tegniese term geword het. Die kerk is dikwels plaaslik (kyk Rom 16:1; 1 Kor 1:2; 2 Kor 1:1; Kol 4:16), maar wanneer ʼn groter geografiese gebied bedoel word, word die meervoud gebruik (kyk 1 Kor 16:1,19; Gal 1:1, 22; 2 Kor 8:1; 1 Tess 2:14).

Dit is egter in die briewe aan die Kolossense en Efesiërs waar die woord sy volle dogmatiese betekenis kry en die verste verwyder is van die klassieke betekenis. Die woord het hier ʼn tegniese begrip geword vir die instituut van Jesus Christus. Hierbenewens word van parallelle begrippe gebruik gemaak soos *hoof* en *liggaam*, asook *man* en *vrou* as aanduiding van die verhouding van Christus en die gemeente, waardeur Christus en die gemeente (ἐκκλησία) bykans geïdentifiseer word. Derhalwe het die klassieke betekenis van *samekoms* verlore geraak deur die meer dinamiese betekenis van die ἐκκλησία as liggaam van Christus (Ward 1958:169).

Dit is opvallend dat ἐκκλησία - wat die vier Evangelies betref - slegs in die Matteus-evangelie gevind word (Matt 16:18 en 18:17). Die rede daarvoor setel in die feit dat die begrip eintlik ter sprake kom in die tyd ná die opstanding en hemelvaart van Jesus aangesien die ἐκκλησία wesenlik ʼn instituut is wat ná die opstanding tuis hoort. Die betekenis van die woord in Matteus 18:17 is gelyk aan ʼn *samekoms,* terwyl dieselfde betekenis in Matteus 16:18 nie inpas nie. Die mening word deur navorsers gehuldig dat Jesus Grieks gepraat het en in die gebruik van ἐκκλησία ʼn

besondere betekenis daaraan geheg het. Dit sou beteken dat die woord ŉ religieuse betekenis gekry het soos ŉ samekoms in breër verband wat moontlik *volk van God* kon wees en wat sou inpas in Matteus 16:18. Die standpunt word ondersteun deur die mening dat die sogenaamde religieuse betekenis uit die Septuaginta afkomstig is, wat egter volgens Ward (1958:170) nie moontlik is nie. ŉ Tweede moontlikheid is dat Jesus aan die woord ŉ nuwe betekenis gegee het wat veral in verband gebring word met βασιλεύς. Die derde moontlikheid is dat Jesus met die gebruik van die woord ŉ betekenis toegeken het wat rym met een van die sinonieme van συναγωγή. Die laaste moontlikheid is dat Jesus nie ἐκκλησία gebruik het nie, maar ŉ ekwivalent in die Aramese taal. Spore van die feit dat Aramees gebruik is, word in die Nuwe Testament aangetref soos in Matteus 26:73 (Jeffery 1962:188). Verdere voorbeelde word gevind in Markus 5:41, 7:34; 14:36 en 15:34.

> The possible Aramaic equivalents include: *qehala, edhta, ciburra, and kenishta*. With all four of these words is associated the idea of the People of God. Edhta may be ruled out since it does not occur in the Targums. Of the other three, the most common term was kenishta: gathering, assembly, place of meeting (synagogue); this term was also applied to the Great Synagogue (Ward 1958:171).

Ward meen dat toe die skrywer van Matteus sy evangelie saamgestel het, ἐκκλησία die tegniese en religieuse woord was as aanduiding van dit waarop Jesus sou bou (Matt 16:18). Dit is ŉ verdere moontlikheid dat die woord ἐκκλησία in die tyd van die historiese Jesus nie as *terminus technicus* gebruik kon gewees het nie (Van Aarde 1990b:255). Daar kan in dié tyd hoogstens gepraat word van ŉ dissipelkring en nie ŉ georganiseerde kerk nie. Vir die lesers van Matteus was ἐκκλησία klaarblyklik vanselfsprekend en van betekenis, selfs meer as συναγωγή wat ŉ beperkte Joodse begrip was.

Die voor-Christelike geskiedenis van ἐκκλησία het aan die gemeenskap wat ontstaan het, ŉ aanpasbare woord verleen om die instelling wat in Jesus Christus ter sprake

gekom het te beskryf. Dit was aanvanklik ŉ neutrale begrip wat gedui het op ŉ samekoms, ongeag of die samekoms in sitting was. Daaruit ontwikkel die betekenis van ŉ lokale kerk van gelowiges, wat op ŉ bepaalde plek byeen gekom het. Dit was die betekenis wat in die Handelinge van die Apostels, in die meeste Paulus-briewe, in die algemene briewe en in die Openbaring van Johannes aangetref word. Dit het die bruikbare tegniese begrip geword as aanduiding van die nuwe instituut, synde gelowiges wat op elke plek byeen gekom het. Naas die kerk as lokale gebeure, is die woord ook aangewend in die meervoud as aanduiding van die een kerk (instituut) wat as selfstandige gemeentes in ŉ groter geografiese gebied bestaan het - synde kerk van Jesus Christus. Met verloop van tyd is die enkelvoud gebruik as aanduiding van die een kerk wat op meer as een plek gestalte kry.

Die gebruik van ἐκκλησία in Kolossense en Efesiërs is voorbeelde van die kerk wat nie net plaaslik is nie maar universeel. Dit is ŉ aanduiding van die begronding van die kerk as instituut wat met verloop van tyd gevestig is as die een kerk gegrond in die geloof in die Heer van die kerk. Die oorsprong van die kerk lê in Christus, ongeag of Hy die woord ἐκκλησία daarvoor aangewend het. Gebruikmaking van die woord is die gevolg van dit wat Jesus gedoen het, die tegniese begrip as aanduiding van hulle wat in sy Naam vergader omdat hulle as die volk van God, in verhouding tot Hom staan.

Die meeste navorsers is egter onder die indruk dat *kerk* van κυριακός afgelei is wat in die Nuwe Testament gebruik word in verband met δεῖπνον (1 Kor 11:20), ἡμέρα (Open 1:10) asook δῶμα wat sedert die derde eeu gebruik is as aanduiding van die plek van aanbidding. In die Gotiese tale het die mening gevestig, waarskynlik as *kiriki* waaruit die Engelse *church* en die Duitse *kirche* gevolg het. Ekklēsia lê agter die moderne woorde vir kerk soos die Franse *eglise*, die Spaanse *iglesia*, Portugese *igreja* en die Engelse E*cclesiastes* en *ecclesiastica*l (Ward 1958:172).

Dié siening dat ἐκκλησία van κυριακός afgelei is, is verouderd aangesien κυριακός in die Nuwe Testament geen rol met betrekking tot die kerk speel nie en dui op ŉ logosentriese en atomistiese semantiek wat deur die strukturele semantiek agterhaal is. Die voorkeur vir die gebruik van ἐκκλησία in die vroeë kerk hang baie nou saam met sosio-historiese omstandighede van die tyd wat gekenmerk is deur ŉ helleniseringsproses wat konflik meegebring het en tot ŉ voorkeur vir ἐκκλησία gelei

het. Die woord ἐκκλησία word in die Nuwe Testament doelbewus gebruik (met uitsondering van Jak 2:2) met verwysing na die Christelike gemeenskap. Die uniekheid van die kerk moet ook nie net op die etimologie van *qahal* of ἐκκλησία gebou word nie (Van Aarde 1990:255-256).

Dit spreek vanself dat die woord ἐκκλησία en hoe die woord in sy verband in Kolossense en Efesiërs gebruik word, tipeer kan word as die bepaalde kerkbegrip wat in die twee briewe na vore kom.

> It is only later that ekklēsia is used in the Pauline letters with a more universal reference. Col. 1.18 and 24 provides the transition to the consistent use in this sense of Ephesians (Dunn 2006:8918).

Daar is in die verlede reeds aangetoon dat die Nuwe Testament ten minste nie een bepaalde kerkbegrip verwoord nie en veral nie soos kerk hedendaags beleef word nie (Pelser 1995:646). Oorweging van die bepaalde kerkbegrip wat in albei briewe na vore kom, sal die omstandighede wat in die twee briewe gereflekteer word, moet verreken en by voorbaat in gedagte moet hou dat daar ŉ bepaalde ontwikkeling of groei van Kolossense na Efesiërs plaasvind. Pelser (1995:659) meen dat die kerk by Kolossense en verder uitgebrei deur Efesiërs, idealisties aangebied word as aanduiding van *die* universele kerk. Die liggaam-metafoor kom, anders as by Paulus, hier voor as die liggaam waarvan Christus die Hoof is. Die kerk is ŉ groeiende entiteit wat leef omdat Christus leef, nie staties is nie maar vooruitgaan met Hom as Hoof. Pelser (1995:660) wys daarop dat dit vir die outeur belangrik is om te wys op Christus se kosmiese aktiwiteite, sy betrokkenheid by die skepping, by die versoening van die kosmos en die onderwerping van die kosmiese magte (Ef 1:15-20; 2:15). Die kerk van Kolossense is ŉ grootheid waarin die wêreldheerskappy van Christus erken en as werklikheid aanvaar word. Die kerk van Kolossense is identies aan die koninkryk. Die outeur sien homself as dienaar van die kerk (Kol 1:24-25) en nie soos Paulus as dienaar van God of van die nuwe verbond nie. Die kerk figureer hier as wesenlik van aard, as die instansie wat heil bewerk deur die verkondiging

van Christus as die hoop op die heerlikheid sodat elke mens tot volmaaktheid in Christus kan kom (Kol 1:27, 28). Die wederkoms is nog ter sprake (Kol 3:4) maar word nie as ŉ onmiddellike toekomsgebeure verwag nie (Pelser 1995:659-661).

In die Efesiërbrief staan die kerk op die voorgrond (Van Aarde 2005:27) in die sin dat Christus die kosmiese Hoof is oor alles en derhalwe ook van die kerk Ef (1:22). Dit is nie meer soos by Paulus die Gees wat die liggaam regeer nie, maar die hoof wat die funksie het om die liggaam by mekaar te hou, te versorg en te voed. Die liggaambeeld word gebruik om die groei van die gemeente te beskryf en die begrip σῶμα word nog in groter verband gebruik as aanduiding van die kosmiese karakter van die kerk.

> Im Begriff des σῶμα wie er in unseren Briefen für Kirche verwendet wird, klingt deren 'kosmischer' Charakter an. Die Kirche ist als Leib Christi (des Adam-Anthropos!) eine 'Welt' (Schlier 1971:94).

Paulus se gedagte dat hy die Korintiërs aan Christus wil aanbied soos ŉ rein maagd aan ŉ man (2 Kor 11:2), word in die Efesiërs verder gevoer wanneer die verhouding tussen man en vrou gebruik word as gelykenis van die verhouding tussen Christus en die kerk. Die kerk in Efesiërs dien as voorbeeld waarop die huishouding ingerig moet word. Terwyl Christus volgens Paulus vir alle mense gesterf het (Rom 5; 2 Kor 5:14), het Hy in Efesiërs vir die kerk gesterf (Ef 5:25). Die kerk is hier die doel van Christus se lewe en dood. Die kerk is die openbaring en as sodanig die getuienis van God in die wêreld. Die Christologie in Efesiërs word vanuit die ekklesiologie uitgelê waarin die kerk in die totale verlossingsgebeure ŉ selfstandige grootheid word. Die kerk is onontbeerlik vir die verlossende werk van Christus in die wêreld as heilshandeling van Christus wat ten uitvoer gebring moet word.

> Christus en die kerk is in ŉ sekere sin met mekaar identies, en op grond van hierdie identiteit kan inderdaad gesê word dat om

> ‘in Christus’ te wees, gelyk is aan om ‘in die kerk’ te wees, en dat Christus as ‘volgroeide mens’ (4:13) gewoon die kerk is (Pelser 1995:662).

Die kerk in Efesiërs is hoofsaaklik die algemene én universele kerk. Efesiërs se visie van die kerk is een (4:4), heilige (5:26-27), algemene (1:22, 23) en apostoliese kerk en meer as in Kolossense het die kerk hier ʼn kosmiese karakter (kyk Van Aarde 2005:27). Die feit dat die kerk gebou is op die fondament van die apostels en die profete dui daarop dat die kerk nie net as ʼn hemelse grootheid gesien moet word nie. Die kerk is nou reeds ʼn gebeurtenis wat anderkant die wederkoms lê in die sin dat gelowiges in die kerk nou alreeds die volheid van die nuwe bedeling beleef. Derhalwe word die kerk hier nie as ʼn historiese nie maar as ʼn tydlose grootheid beskou waardeur die hede van die gelowiges reeds aan die anderkant van die *eschaton* lê (Van Aarde 2005:28). Die afbreek van die middelmuur van skeiding en die gevolg dat Jood en nie-Jood albei vrye toegang tot God het, is een van die merkwaardigste kenmerke van die kerkbegrip van Efesiërs (Pelser 1995:661-664). Die mees sentrale voorstellings van die kerk wat in Efesiërs na vore kom, is dié van die kerk as liggaam van Christus en Christus as die Hoof van die liggaam. Die kerk as liggaam van Christus neem groter kosmies-mitologiese dimensies aan as by Kolossense. Dit is verder belangrik om daarop te wys dat nie net gesê word wat die kerk in wese is nie, maar veral ook om die groei van die kerk te beskryf. Volgens die beeld van die kerk as liggaam van Christus is die kerk steeds ʼn groeiende entiteit wat uit die Hoof na Hom toe groei (Ef 4:15-16) deur in liefde die waarheid te betuig (Ef 4: 15) en homself in liefde op te bou (Ef 4:16). Vir dié doel is die gawes aan die kerk gegee om die gelowiges vir hierdie opbouwerk toe te rus, sodat die kerk daartoe kan kom om soos ʼn volgroeide mens te wees, so volmaak en volwasse soos Christus (Ef 4:13). Die kerk word ook as bouwerk gesien wat opgebou word tot ʼn tempel waarin God woon (Ef 2:22). Dit blyk uit alles dat Christus die bepalende en onderhoudende faktor van die bestaan van die kerk is (Van Aarde 2005:29-30).

Saaklik kom die woord ἐκκλησία in die volgende verbande in die onderhawige literatuur voor:

Kolossense 1:18, 24; 4:15, 16

Efesiërs 1:22; 3:10, 21; 5:23, 24, 25, 27, 29, 32

Lohse (1971:42) wys daarop dat Käsemann (1968:150-153) van mening was dat τῆς ἐκκλησίας in Kolossense 1:18 waarskynlik ʼn verklarende byvoeging is tot die himne wat die outeur uit ander bronne oorgeneem het (kyk ook Dunn 1996:1324; Mc Donald 2008:61; Patzia 2011:31). Verskillende navorsers is van oortuiging dat die outeur gebruik gemaak het van ʼn vroeg Christelike of selfs Joodse himne wat hy volgens sy denke aangepas het (Sumney 2008:1771). Die standpunt is dus dat die verwysing oorspronklik slegs was dat Christus die Hoof van die liggaam (τοῦ σώματος), van die kosmos is. Deur die invoeging van τῆς ἐκκλησίας het die outeur aan die liggaam (σώμα) ʼn nuwe kosmologiese betekenis gegee wat aansluit by sy standpunt (Kol 1:24) dat die kerk die liggaam van Christus is.

> The view that the whole cosmos can be compared to a body and that macrocosm and microcosm correspond to each other in their relationships is attested very early in ancient times; it appeared in manifold variations (Lohse 1971:53; kyk ook Sumney 2008:2020).

Sumney (2008:2007) wys egter daarop dat die standpunt dat τῆς ἐκκλησίας deur die outeur in die veronderstelde oorspronklike himne ingevoeg is, die saak onnodig kompliseer en weinig bygedra het tot die kerkbegrip van Kolossense.

Die kosmologiese siening het egter daartoe bygedra dat ontslae geraak kon word van die vrees vir duistere magte in die sin dat die ganse wêreld as liggaam regeer word deur ʼn Hoof wat raad weet met menslike vrees vir die onbekende. Christus is díé Hoof (κεφαλή) waardeur die liggaam (σῶμα) die kosmos regeer en onder beheer gehou word. Die outeur herinterpreteer die mitologiese standpunt in so mate dat die liggaam deur die kerk gedefinieer word. Die verhoogde Heer regeer oor die kosmos as geheel synde die Hoof van sy liggaam, die kerk. Lohse (1971:55) dui aan dat die kerkbegrip van die outeur soos dit in Kolossense verwoord word, verskil van wat in Romeine 12 en 1 Korintiërs 12 aangetref word en beklemtoon dat sy standpunt uit die hellenisties-godsdienstige voorstellings van die kosmiese liggaam beïnvloed is. ʼn

Vergelyking met die twee teksgedeeltes uit die twee egte briewe van Paulus lei tot instemming met Lohse se standpunt. ‘Christ is Lord over the universe (cf. 2:10, 19), his body, however, is the church’ (Lohse 1971:55; kyk ook Patzia 2011:32).

> In 1 Corinthians the issues centered on intracommunity relations, while in Colossians the questions concern the way believers have access to God and forgiveness of sins (Sumney 2008:2028).

Die ekklesiologie wat op dié wyse verwoord word, verbind die kerk baie nou aan Christus en gelowiges, derhalwe aan Christus self. Deelname aan die Skepper en Onderhouer van die kosmos plaas deelnemers in ŉ ander lig en hef die neiging op om ŉ ander heenkome te soek in ŉ kosmos wat buitendien deur Christus onderhou word.

Christus is nie net Hoof van die heelal nie, maar ook van die kerk (Kol 1:18-20) (McDonald 2008:61). Met verwysing na die *liggaam van Christus* beeldspraak in Romeine en Korintiërs, wys sy daarop dat hier ŉ ontwikkeling gekom het in die sin dat die liggaam van Christus, wat uit gelowiges bestaan, aan die kerk gelyk gestel word waarvan Christus die Hoof is. Die *liggaam van Christus* simboliek verwoord ŉ onderlinge ekwivalensie tussen heelal en kerk wat waarskynlik deur Christus as Hoof (κεφαλή) vergestalt word. Wanneer gestel word dat Hy *Hoof oor elke heerskappy en mag is* (ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας) (Kol 2:10) word die kosmiese heerskappy van Christus beklemtoon. Soos Christus alles in die heelal onder sy heerskappy hou, geld dit eweneens vir die gemeenskap in sy breedste verband waaronder die kerk inbegrepe is.

Die temas wat in die himne (Kol 1:15-20) opgeneem word, is spreekwoordelik vir dit wat in die brief sou volg en dryf gelowiges se belewenis van Christus op die spits. Om dié rede was dit moontlik dat die himne dalk deel van ŉ doopplegtigheid kon gewees het (McDonald 2008:68; Käsemann 1968:149-168).

Die skrywer beklemtoon die pre-ëksistente bestaan van Christus oor die hele kosmos en dui aan dat dit eweneens vir die kerk geld. Die heerskappy van Christus strek oor die hele kosmos en derhalwe ook oor die kerk (Patzia 2011:31; Lohse 1971:54). Die skrywer van Kolossense interpreteer *liggaam* nie as kosmos nie, maar as *kerk.* 'In other words, although Christ is head of the whole world, only the church is his body' (Patzia 2011:32). Slegs in Kolossense en Efesiërs word Christus aangedui as Hoof van die kerk waardeur beklemtoon word dat die kerk die sigbare verskyning is, vanwaar Christus sy heerskappy deur die verkondiging van die Woord oor die wêreld uitoefen. Die kosmiese beeldspraak van die liggaam word deur die skrywer aangewend om probleme en bedreigings wat die gemeente in hulle onmiddellike omgewing beleef het, te weerlê. Dit was belangrik om deur die himne klem te lê op die feit dat die gemeente ooreenkomstig hulle onderrig moes leef (Kol 1:7, 23; 2:6, 7) en moes aanvaar dat hulle in Christus alles het en beskerm word teen allerlei dwalings en verkeerde opvattings wat die gemeente bedreig. Die skrywer stel sy lesers gerus dat hulle allerlei dwalings en bedreigings nie hoef te vrees nie want

> It was evidently sufficient for their purpose to assert (or recall) the high status and full significance of God's Son as of central importance for the Colossians' own confidence and persistence (Dunn1996:1209).

Die woord ἐκκλησία kom ná die himne (Kol 1:15-20) in vers 24 van dieselfde hoofstuk voor. Die teksgedeelte het die aandag van navorsers veral besig gehou met die beantwoording van die vraag wat τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ kan beteken (die oorblywende deel van Christus se verdrukking) (Kol 1:24). Dit beteken nie dat die werk van Christus onvolledig en dus deur die apostel in die vlees aangevul moes word nie (Lohse 1971:69; Patzia 2011:40). McDonald (2008:79; kyk ook Sumney 2008:2796) wys daarop dat die erge lyding van Christus wat hier ter sprake is nie na Christus verwys nie, maar na die lyding wat in die gemeente ter sprake kom in diens en navolging van Christus en in die kerk as sy liggaam. Paulus neem dus die lyding ter wille van die kerk wat eie is aan die volk van God voor die

einde, op hom. Die lyding van Christus wat volledig was en die voortgaande lyding van die apostel en die kerk staan wesenlik in mekaar se verlenging en kan onder die gemeenskaplike noemer gesien word as lyding vir Christus en van Christus (Lohse 1971:70). Die lyding wat hier ter sprake kom, is tipies van ŉ apostel soos Paulus, maar dit is vir die kerk. Lyding vorm deel van die dienswerk van ŉ apostel in diens van die evangelie en van die kerk. Die stelling dat Christus wêreldwyd die Hoof is van sy kerk word hier opnuut bevestig (ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία) (Kol 1:24). Die metafoor van die liggaam word ook hier gebruik as aanduiding van die kerk waarvan Christus die Hoof is. Die verhouding tussen hoof en liggaam is soos die verhouding tussen Christus en die gemeente (Malina & Pilch 2013:42).

Die gebruik van ἐκκλησία in Kolossense 4:15, 16 lewer nie enige bydrae tot die verstaan van die woord in die lig van die konteks en betekenis soos verwoord in Kolossense 1:18 en 24 nie. Tog word lig gewerp op die kerk in die eerste eeu toe dit nie vreemd was om in huise byeen te kom nie. Samekomste in fasiliteite wat vir kerklike doeleindes opgerig is, het eers in die derde eeu gebruiklik geword. Verder word iets verwoord van die onderlinge gemeenskap tussen gemeentes soos tussen Kolosse en Laodisea wat ongeveer sestien kilometer uit mekaar geleë was (Patzia 2011:101; McDonald 2008:183; Lohse 1971:174; Dunn 1996:363).

In die Efesiërbrief kom die woord ἐκκλησία eerstens in Efesiërs 1:22 voor. Dit verwoord ŉ uitspraak van besondere draagkrag wat moeilik deur die kerk van alle tye oorskat kan word. Dit is ŉ wesenlike uitspraak wat alle menslike denke oorskry en aan die kerk ŉ buitengewone dimensie gee. God het Christus as Hoof van die kerk gegee. Dit word veral met die werkwoord δίδωμι (*om te gee*) wat dikwels in die brief voorkom, swaarder beklemtoon (MacDonald 2008:220-221). Dit word gesuggereer deur die feit dat gestel word dat alles onder sy voete geplaas is, wat waarskynlik ŉ verwysing is na Psalm 110 en daarop neerkom dat Christus oor alle magte heers. Daarmee is ook die belangrikheid van die kerk in die verlossingswerk van God beklemtoon. God het Christus as kosmiese Heer, as Hoof oor die kerk gestel. Die gebruik om die kerk as liggaam (σῶμα) te sien is kenmerkend van albei briewe, sowel in Kolossense as in Efesiërs. Dit is simboliek wat gegrond is op die liggaam-beeldspraak wat in die egte briewe van Paulus gevind word, maar in Kolossense en Efesiërs word die kerk reglynig gelyk gestel aan die liggaam van Christus. Van dié liggaam is Christus die Hoof waarvan gelowiges die liggaam vorm.

Hy is nie net ŉ deel van die liggaam soos in die egte briewe gestel word nie, maar nou Hoof oor die totale wêreld (kosmologies) en daarom ook Hoof oor die kerk, sy liggaam.

> In Romans and Corinthians, Christ equals the body; but in Ephesians and Colossians, the church equals the body, and Christ is the head (Patzia 2011:71).

Die noue verbintenis van Christus as Hoof van die heelal en Christus as Hoof van die kerk en die ekwivalente identifikasie van heelal en kerk (Kol 2:10), word nog sterker in Efesiërs (Ef 1:22-23) beklemtoon. Die vergelyking van die totale kosmos met die liggaam was bekend in die antieke Griekse denke asook in die hellenistiese-Judaïsme. ŉ Vergelyking van Kolossense 1:5-20 met Efesiërs 1:22-23 dui ŉ klemverskuiwing aan van Kolossense na Efesiërs. In Kolossense word Christus se liggaam, die kerk, gesien as die middel tot ŉ kosmiese versoening (kyk Kol 1:18, 19), terwyl Efesiërs 1:22-23 aandui wat Christus se universele regering vir die lewe van die kerk beteken. Die fokus is op die verhewe omvang van die kerk. Daar is reeds deur navorsers aangedui dat die kerk in Efesiërs altyd na die universele kerk verwys (Talbert 2007:6; MacDonald 2008:22; Van Aarde 2005:27), terwyl Kolossense die kerk universeel én plaaslik sien. Laasgenoemde waarneming is ŉ aanduiding van die verskil tussen die twee briewe wat ook later aangedui sal word met betrekking tot die Gees as ἀρραβών.

Kolossense gebruik die hoof-liggaam metafoor anders as in Efesiërs, naamlik om afwykende gedagtes in die gemeente wat die unieke posisie van Christus in die heelal en in die kerk benadeel, te troef. Kolossense wil Christus as ‘t ware in sy regmatige posisie herstel tot die een wat voorrang bo alles en almal het, en daarom ook Hoof oor die kerk is (Patzia 2011:172). In Efesiërs is geen polemiek teen vals argumente nie en daarom word Christus se hoofskap aangewend as ŉ nadere tipering van sy verhoging.

Die klemverskil tussen die twee briewe blyk wanneer twee wesenlike uitsprake in die twee briewe naas mekaar geplaas word:

Kolossense 1: 18:

καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας

Hy is die Hoof van sy liggaam, die kerk [7]

Efesiers 1: 22, 23

22 καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ, καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν
ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, **23** ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ
πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου.

22 Hy het alles onder sy voete gestel en Hy het Hom as Hoof bo alles aan die kerk,
23 wat sy liggaam is, gegee, die volheid van Hom wat alles in almal vervul.

Schlier (1971: 90) sê hieroor onder andere die volgende:

> Durch diese Beziehung σῶμα – κεφαλὴ wird einmal die unzertrennbare Zusammengehörigkeit und von Gott verfügte Zuordnung von Kirche und Christus angezeigt, vgl. Eph 1:22f.

Die omvattende en alles insluitende siening van die kerk in Efesiërs word beklemtoon as gestel word dat alles in die totale werklikheid onder die voete en derhalwe onder die heerskappy van Christus geplaas is. Dit is 'n gegewendheid want dit is gegee (ἔδωκεν). Soos κεφαλή en σῶμα met mekaar in onafskeibare verband staan, so is die verhouding tussen Christus en die kerk (ἐκκλησία). Dit is egter terselfdertyd veel meer, want sy hoofskap oor die kerk staan in die teken van sy almag as Hoof oor alles (ὑπὲρ πάντα) en derhalwe ook oor die kerk. Schlier (1971:99) formuleer dit soos volg:

> Ist so die Kirche in Eph 1:23 neben dem, dass sie τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ ist, auch

[7] Direkte Vertaling van die Bybelgenootskap van Suid-Afrika 2014

> τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου genannt, so ist sie damit als der mit der Fülle Gottes und Christi erfüllte und erfüllende ‘Raum‘ dieser ‘Fülle‘ gekennzeichnet.

In die derde hoofstuk van die Efesiërbrief word die woord ἐκκλησία op twee plekke gebruik. (Ef 3:10, 21). In die hoofstuk word gemeld dat die misterie van Christus bekend gemaak is aan die skrywer (Ef 3:3), asook verder aan die apostels en profete geopenbaar is (Ef 3:5) deur die Gees en uiteindelik aan almal (Ef 3:9). In die volgende vers (Ef 3:10) word ŉ besondere funksie aan die kerk toegeken wat daarop dui dat die kerk ook ŉ kosmiese funksie in die plan van God het om aan owerhede en magte die geskakeerde wysheid van God bekend te maak. Die teks funksioneer teen ŉ kosmologiese agtergrond wat daarop neerkom dat Christus verhoog is bo alle magte en kragte en derhalwe oor hulle regeer omdat Hy alles en almal oorwin het. Bose magte voer nie meer gesag oor gelowiges nie en hulle deel in Christus se oorwinning aan die kruis deur geloof. Die skrywer het ŉ visie van ŉ triomferende en verenigde kerk wat die totale skeppende en verlossende werk van God illustreer aan die mens en aan die kosmiese magte (Patzia 2011:216-217; McDonald 2008:266).

Die kerk wat in Efesiërs ter sprake kom voel bedreig deur kosmiese magte en daarom word aangedui hoe sodanige magte die hoof gebied kan word (Ef 3:10). Die uitnemende wysheid van God sal deur die kerk aan die magte verkondig word waardeur die betekenis van die identiteit van die kerk vir die magte duidelik word en die geheimenis verklaar word.

> The church demonstrates the mystery; it demonstrates the power of God through Christ in creating the equal participation of the Gentiles and the joining together of Jew and Gentile in one universal church (McDonald 2008:273).

Die uitspraak διὰ τῆς ἐκκλησίας (Ef 3:10) beteken niks anders nie as: ‘dass die Kirche durch das εὐαγγελίζεσθαι und φωτίζω des Apostels vor den Augen der

Weltmächte und also in der kosmischen Öffentlichkeit in Erscheinung tritt‘ (Schlier 1971:157).

Die doksologie in Efesiërs 3:21 waarin die woord ἐκκλησία ook voorkom, en beide die frases ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ en ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, is die enigste voorbeeld in die Nuwe Testament waarin albei saam gebruik word (McDonald 2008:280, 284; Patzia 2011:227). In die Pauliniese-literatuur beteken om *in Christus te wees* ook *om in die kerk te wees*. Gesien in die lig van die feit dat die kerk ŉ belangrike tema is in die Efesiërsbrief, is dit opvallend dat die kerk vermeld word aan die einde van die eerste gedeelte van die brief. Die inhoud van die vers stel dit kragtig dat gelowiges geen vrees verder hoef te koester teen bose magte nie en onderstreep ook die prominente plek wat die kerk inneem in die wyse waarop God in Jesus Christus met die kerk en gelowiges in die totale kosmiese bestel omgaan. Andermaal word die kerk as universele kerk beklemtoon.

> Dann wäre in unserer Doxologie gemeint, dass die Glorie, die aus der Kirche und Christus Jesus strahlt, Gott in allen Geschlechtern des Äons gilt, der der Äon immer neuer und unverweslicher Zukunft, der Äon der erfüllten Zeiten ist (Schlier 1971:177).

Die laaste gedeelte waarin die woord ἐκκλησία ter sprake kom (Ef 5:23, 24, 25, 27, 29 en 32) is waar die huistafel (Ef 5:21-tot 6:9) vermeld word. Huistafels kom ook in ander gedeeltes van die Nuwe Testament (1 Pet 3:1-7) én in Christelike lektuur voor (McDonald 2008:326; Conzelman 1968:86). Die huwelik is as metafoor in die Ou Testament gebruik om die verhouding tussen God en Israel te illustreer soos by Hosea en Esegiël 16:8-14. Die profete het die Here as man van die volk Israel gesien wat in ŉ liefdesverbond met hulle gestaan het, selfs ten spyte van hulle ontrouheid. Dit is ook deur Jesus in gelykenisse (Matt 9:15; 22:2-13; 25:1-10) gebruik en kom na vore in Efesiërs waar dit gebruik word om die verhouding tussen Christus en sy kerk ook aan die hand van die huweliksverhouding tussen ŉ man en ŉ vrou te sien (Foulkes 2002:163). Die woord ἐκκλησία kom ses keer in dié gedeelte

(Ef 5:22-33) en nege keer in die brief as geheel voor. In Efesiërs 5:23 word die parallel getrek tussen die man as hoof (κεφαλή) van die vrou en Christus as Hoof van die kerk. Deurgaans word gewys op die verpligtinge wat mans en vrouens het sonder om enigsins op bepaalde regte te wys. Die verhouding tussen man en vrou en die onderdanigheid wat daaruit vloei word gekwalifiseer deur die byvoeging *soos aan die Here* (ὡς τῷ Κυρίῳ) (Ef 5:21). Liefde is ʼn tema in die brief (Ef 1:4; 3:17). Dit is opvallend dat die opdrag om mekaar lief te hê, gegee word in die werkwoord ἀγαπάω wat beteken om volkome, onselfsugtige toegeneentheid teenoor mekaar te toon, om nie eie belang te soek nie en die beste belang van die een wat die objek van die liefde is, na te jaag. Die aard van die liefde kan gemeet word aan die liefde van Christus vir die gemeente.

> It means not only a practical concern for the welfare of the other, but a continual readiness to subordinate one's own pleasure and advantage for the benefit of the other (Foulkes 2002:165).

Dit het Christus geïllustreer toe Hy homself oorgegee het vir die gemeente. Dit is tipies van sodanige huistafels dat die verantwoordelikhede van die man uitgespel word. Efesiërs 5:25 maak ʼn besonder belangrike uitspraak vir die verhouding tussen man en vrou wat nie daarin bestaan dat die man oor die vrou heers nie, maar so optree dat dit duidelik is dat Christus se liefde teenoor die kerk, die man se verhouding teenoor sy vrou bepaal.

In Efesiërs 5:26 en volgende verse volg daar drie *ἵνα*-sinne as aanduiding van die doel van die liefde van Christus vir die kerk. Die eerste is om die kerk te heilig, waarin iets van die agtergrond van die Ou Testament *om af te sonder*, deurskemer. ʼBelievers are frequently described as saints or holy ones (*hagioi*) in Ephesians (e.g., 1:1, 4; 2:19; 5:3)' (McDonald 2008:328). Die reiniging van ʼn Joodse vrou met water voor haar huwelik (Eseg 8-14), roep dooprituele na vore (1 Kor 6:11; Tit 3:5; Heb 10:22) wat gevolg word deur verdere handelinge waardeur die gemeente in heerlikheid gestel word, sonder vlek of rimpel of enigiets dergeliks, heilig en sonder

smet. Daar word beklemtoon dat die bruid haarself nie hier aantreklik maak vir die hemelse bruidegom nie, maar dat die bruidegom haar vorm na sy hand deur haar te reinig en te heilig. ŉ Man het sy vrou nie net lief omdat sy vir hom aantreklik is nie, die bruidegom maak dat sy nog mooier word (Foulkes 2002:166-167). Die verhouding tussen Christus en die kerk is daarvan ŉ uitnemende voorbeeld.

Daaruit volg die logiese gevolgtrekking: ŉ man moet sy vrou liefhê soos hy sy eie liggaam liefhet, met as voorbeeld die wyse waarop Christus die kerk liefhet. Niemand haat sy eie liggaam nie, inteendeel, hy voed en koester dit soos Christus met sy kerk doen. Die opdrag om jou naaste lief te hê soos jouself (Lev 19:18; Matt 22:40), eggo in die uitspraak dat niemand sy eie liggaam haat nie.

In Efesiërs 5:30 word die antwoord gegee waarom Christus sy kerk liefhet, *want hulle is lede van sy liggaam*. Die uitgangspunt dat die kerk liggaam van Christus is, funksioneer sterk in die brief. Dit is van betekenis dat daarna verwys word in die eerste persoon meervoud waardeur alle lidmate van die kerk betrek word.

> The ethical exhortations concerning marriage have a direct bearing on the Ephesians as they participate in this church – this sacred body – that is nourished and cherished by Christ (McDonald 2008:330).

Die debat setel rondom die betekenis van die woord μυστήριον en die vraag of dié geheimenis net die huwelik tussen man en vrou raak, of moontlik dalk ook die verhouding tussen Christus en die kerk impliseer, of beide. Die woord kom elders in die brief ook voor (Ef 1:9; 3:3; 4:9; 6:19) en word verbind aan die openbaring van die wil van God. Kenmerkend van die gebruik van die woord in die brief is dat die outeur die indruk skep dat dit bekend is wat hy met die woord bedoel en dat die woord nou verwant aan die kerk is, terwyl in Efesiërs 3:4-6 die vereniging van Jode en nie-Jode as ŉ geheimenis beskryf word. Die feit dat die skrywer stel dat die misterie groot is en dat hy dit sê met die oog op Christus en sy kerk, skep die indruk dat die verhouding tussen Christus en die kerk vir die skrywer ŉ geheimenis is (McDonald 2008:331).

Die indruk ontstaan dat die skrywer in die onderhawige gedeelte nie in die eerste plek oor die huwelik wil uitwei nie maar eerder stel dat die huwelik iets verwoord van die verhouding tussen Christus en die kerk. Die huwelik funksioneer as ŉ gelykenis, ŉ analogie, om die groter geheel na vore te bring en die noue verhouding tussen Christus en sy kerk as't ware te verbeeld in die huwelik (Bruce 2010:6110; Malina & Pilch 2013:28).

Die standpunt is deur meer navorsers toegedaan. McDonald (2008:328) wys daarop dat waar verwag word dat in die gedeelte ŉ sterk verwysing gevind moet word van die heerskappy van ŉ man oor sy vrou, die klem eintlik val op die paradigmatiese liefdesverhouding van Christus en die kerk. Hierin skuil daar ŉ bepaalde geheimenis (μυστήριον) wat die skrywer toepas op Christus en die kerk (Ef 5:32). Die indruk ontstaan dat díé geheimenis ŉ grondliggende eenheid in gedagte het, aangesien in Efesiërs 3:3-6 die eenheid tussen die volk van God en die ander wat bygevoeg is, inderdaad ŉ geheimenis is, terwyl in Efesiërs 5:22-33 die eenheid tussen Christus en sy kerk eweneens ŉ geheimenis is (Patzia 2011:268, 274). Foulkes (2002:162) stel dit selfs nog sterker:

> Marriage supplies an image of the relationship of the Church to Christ more adequate than the image of the Temple to its Foundation Stone, or even than the image of the Body and its Head.

Die aanhaling uit Genesis 2:24 verdien besondere aandag. Foulkes (2002:168) beklemtoon dat hierin God se uitspraak en bedoeling met die huwelik gevind word. Dit is vir hom ŉ bolwerk teen poligamie, die wesenlike argument teen promiskuïteit en die rede waarom die kerk nie vrede kan hê met egskeiding nie. Sampley (1971:147) wys daarop dat die outeur die aanhaling uit Genesis nie net van toepassing maak op die huwelik tussen man en vrou nie, maar ook op die verhouding tussen Christus en die kerk. Die aanhaling beklemtoon die verhouding tussen man en vrou, maar terselfdertyd word die noue verhouding tussen Christus

en sy kerk daardeur onderstreep. Schlier (1971:264) sien die verhouding tussen Christus en die kerk as 'n ἱερός γάμος. 'Er verwendet ihn dabei, ohne ihn einzufüren und zu erklären, mit Selbstverständlichkeit'.

Die verhouding tussen 'n man en sy vrou word in ewewig gehou deur die verwysing telkemale na Christus, of na die Here. Hulle moet aan mekaar onderdanig wees ἐν φόβῳ Χριστοῦ (uit ontsag vir Christus) (Ef 5:21) en dit beteken dat ondergeskiktheid of onderdanigheid in hierdie sin nie met oorheersing deur die ander party te make het nie. Vroue moet in die verhouding tot hulle mans staan, so asof dit die verhouding tot die Here is (ὡς τῷ Κυρίῳ) (soos aan die Here) (Ef 5:22). Die verhouding van die man as hoof van die vrou, gebeur op die manier waarop Christus Hoof van die kerk is (ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας) (soos Christus ook Hoof is van die kerk) (Ef 5:23). Vroue moet ondergeskik (ὑποτάσσεται) wees aan hulle mans soos die kerk ondergeskik is aan Christus (ὡς ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ) (soos die kerk ondergeskik is aan Christus) (Ef 5:24).

Dit is van betekenis dat die skrywer die liefde van 'n man vir sy vrou stel deur gebruikmaking van 'n bepaalde werkwoord (ἀγαπάω) wat die intensiteit daarvan verwoord, synde onselfsugtig, nie ingestel op eie belang nie, maar wat streef na die beste vir die een op wie die liefde gemik is (Foulkes 2002:165). Weereens is Christus die norm van die liefde vir die kerk (soos ook Christus die kerk liefgehad het) (καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν) (Ef 5:25) wat Homself boonop vir die kerk gegee het. Die liefde van Christus vir die kerk het tot gevolg dat die kerk heilig is, gereinig met die waterbad deur die Woord (Ef 5:26), in heerlikheid, sonder vlek of rimpel, heilig en sonder smet (Ef 5:27). Op dieselfde manier behoort mans hulle vrouens lief te hê soos hulle eie liggame, want wie sy vrou liefhet, het ook homself lief (Ef 5:28). Niemand haat sy eie liggaam nie maar voed en koester dit, weereens soos Christus met die kerk doen (καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν) (soos Christus die kerk) (Ef 5:29). In dié verband volg 'n belangrike uitgangspunt wat vir die kerk van besondere betekenis is naamlik, dat ons lede van sy liggaam is (ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ) (Ef 5:30).

Die verhouding tussen man en vrou, soos die verhouding tussen Christus en sy kerk, volg uit die handelinge van Christus en spruit uit sy liefde vir die kerk. Die huwelik

wat ’n gebeurtenis is wat beteken dat twee mense uiteindelik een vlees word (οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν) is ’n geheimenis en funksioneer vir beide huweliksgenote in die teken van Christus en sy kerk (Ef 5:31). Die teenwoordigheid van Christus, of liewer die wyse waarop Christus met sy gemeente omgaan, sluit alle heerskappy en magsmisbruik van mans oor vrouens uit. Die skrywer wil die verhouding van Christus en sy gemeente verwoord en gebruik die huwelik as gelykenis met die oog op begrip en belewenis van die intensiteit van dié verhouding.

Die standpunt ontstaan dat in die vyfde hoofstuk, veral met gebruikmaking van die huwelik tussen man en vrou as gelykenis van die ἱερός γάμος, die ἐκκλησία-debat ’n hoogtepunt bereik en dit is daarom nie vreemd nie dat die woord minstens ses keer in dié gedeelte (Ef 5:21-33) gebruik word.

4.2 Christus as κεφαλή in die Kolossense- en Efesiërbrief

Die woord κεφαλή word in die volgende teksgedeeltes gebruik:

Kolossense 1:18 en 2:10 en 19

Efesiërs 1:22, 4:15 en 5:23

Die eerste gebruik van die woord in die brief aan die Kolossense verskyn in die himne wat in die eerste hoofstuk opgeneem is in Kolossense 1:15-20. Die himne is opvallend in dié sin dat daarin woorde gebruik word wat enersyds nie in die res van die Pauliniese-literatuur gebruik word nie óf andersyds, met ’n ander betekenis (kyk Lohse 1971:41-46). Te midde van die dringende debat om die herkoms van die himne en alles wat daarmee saamhang na te vors, stel Lohse dat die himne in die lewe van gelowiges in Klein-Asië waarskynlik bekend was in so ‘n mate dat die outeur die himne bruikbaar vind as vertrekpunt wanneer hy dié brief skryf. Hy dui aan dat Christus die hele wêreld oorwin het en oor alle magte heers wat die mens van dié tyd bedreig het en dat Christus die Hoof is van sy liggaam, die kerk.

Daar is breë eenstemmigheid onder navorsers dat die himne ŉ selfstandige eenheid vorm sonder ŉ afdoende antwoord wie die oorspronklike outeur kon wees. Daar word ook deur sommige aanvaar dat die outeur van die brief twee invoegings in die lied gemaak het naamlik τῆς ἐκκλησίας en διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ (Kol 18a en 20) wat daarsonder eintlik geen verdere Christelike kenmerke sou vertoon nie (Käsemann 1968:149-168; Roberts 1997:481; Botha 1989:58-59). Ten spyte van verskeie vrae wat die himne omring en navorsers besig hou (Roberts 1997:477), is dit egter duidelik dat die himne aan Christene in Klein-Asië bekend was en deur die skrywer gebruik is as vertrekpunt vir sy argument. Hy gebruik dit om aan sy lesers te toon dat Christus heerskappy voer oor die totale kosmos en Hoof is oor sy liggaam, die kerk.

> Whoever belongs to this Lord and has received the forgiveness of sins has thus also been wrested from the enslaving dominion of the cosmic powers and raised from Christ to new life (Lohse 1971:46).

In die verband word in Kolossense 1:18 gestel dat
καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας (Hy is die Hoof van sy liggaam, die kerk) (Kol 1:18). Die siening om die hele kosmos as ŉ liggaam te verstaan was in die antieke tye bekend en gebruiklik, nie net in die filosofie nie, maar ook in die hellenistiese-Judaïsme. Philo van Alexandrië praat van die wêreld van die hemele as ŉ liggaam waaroor die *logos* as hoof geplaas is (kyk Lohse 1971:54). Die *logos* omvat alles en gee gestalte daaraan. Soos die liggaam van ŉ mens ŉ hoof nodig het om die liggaam te rig en te lei, benodig die liggaam ook die *logos* van die ewige God wat Hoof is van die kosmos. Soos die liggaam deur sy hoof regeer word, so is die kosmos ondergeskik aan die leiding van die goddelike *logos* en derhalwe onder die sorg van God. In die Ou Testament verwys die hoof-beeld dikwels na die hoof van die gemeenskap of na ŉ regeerhoof (Deut 28:13; Rig 10:18; 11:8).

Vir Paulus verwys die woord na iemand aan wie regeerbevoegdheid opgedra is (1 Kor 11:3). Nóg in die Ou Testament, nóg in die egte Paulus-briewe kom die verhouding tussen die hoof en die liggaam ter sprake; derhalwe moet die betekenis van κεφαλή hier verstaan word vanuit die hellenistiese betekenis en nie vanuit die Ou Testament nie.

Die kosmologiese verstaan waarin die kosmos as ŉ liggaam gesien word wat deur sy hoof regeer word, verleen aan die mens wat allerlei bose magte en kragte vrees, troos aangesien Christus die Hoof is wat die liggaam regeer en al sodanige magte oorwin het en in bedwang hou. Die hoof van die liggaam is in beheer van sy liggaam, die kosmos. Die skrywer interpreteer die mitologiese agtergrond in so mate dat die liggaam deur die kerk gedefinieer word. Die verhoogde Heer regeer oor die hele wêreld as die Hoof van sy liggaam wat die kerk is. Lohse stel dit soos volg:

> Rather, the understanding of the church expressed in Col must be determined by considering the religious presuppositions visible in die Hellenistic conception of the cosmic body (Lohse 1971:54-55).

Die woord *hoof* kom ook voor in Kol 2:10:
καὶ ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας (En in Hom, wat Hoof oor elke heerskappy en mag is, is julle met hierdie volheid vervul). Hieruit volg dat die lesers vervul is in die sin dat verlossing hier as ŉ vervulling gesien word, as verwysing na wat reeds gestel is (Kol 1:9). Dit staan in skrille kontras met een van die aksiomas van die heersende filosofie: nie kruipend voor die elemente van die heelal nie, maar in Christus alleen vervul.

Die heerskappy van Christus oor die magte word hier as ŉ afgehandelde gebeure beklemtoon wanneer bevestig word dat Hy Hoof is oor elke heerskappy en mag. Alles vind in Hom sy bestaan (Kol 1:17) want God het Christus as Hoof oor die owerhede en magte gestel toe Hy hulle ontwapen en in sy triomftog aan die kruis aan die kaak gestel het (Kol 2:15) (Lohse 1971:101).

Verder waarsku die skrywer die lesers daarteen dat hulle nie moet toegee aan diegene wat aandring op selfvernedering, die aanbidding van engele en verdieping in visioene nie, want só kan hulle van die prys beroof word (Kol 2:18). Sulke mense dink baie van hulleself en hou nie vas aan die Hoof nie (καὶ οὐ κρατῶν τὴν Κεφαλήν) (2:19a). Die aangeleentheid is eenvoudig in die sin dat die aanbidding van engele ŉ keuse beteken téén die Hoof, want alleen deur die Hoof ontvang die liggaam sy groeikrag wat van God kom. Die verhouding tussen hoof en liggaam vorm die kritieke moment in die beeld. Christus is Hoof oor die heelal. Sy liggaam, geniet lewe en groei in verhouding tot die Hoof van die liggaam.

> This means that a person can only adhere to the head insofar as he belongs, as a member of Christ’s body, to the ‘church’ which is the domain of his present lordship (Lohse 1971:122).

In die brief aan die Efesiërs (1:22) word die volgende formulering gevind:
καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ, καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ (Hy het alles onder sy voete gestel en Hy het Hom as Hoof bo alles aan die kerk gegee). Dié uitspraak herinner aan Psalms 8:6 en 110:1 waardeur die absolute gesag van Christus beklemtoon word. Die werkwoord δίδωμι kom op

verskeie plekke in die brief voor maar is hier van betekenis aangesien beklemtoon word dat God Christus as die Hoof van die kerk gegee het. Daardeur word die belangrikheid van die kerk as deel van die verlossingsplan van God beklemtoon. God het Christus as kosmiese Hoof, as Hoof van die kerk gegee. Die kerk is die liggaam waarvan Christus die Hoof is. Daar is ŉ noue verband tussen Christus as Hoof van die totale kosmos en Christus as Hoof van die kerk. ŉ Vergelyking tussen Kolossense 1:15-20 en Efesiërs 1:22-23 dui aan dat die liggaam van Christus, die kerk, die gevolg is van ŉ kosmiese versoening (Kol 1:18, 19), terwyl in Efesiërs aangetoon word wat die universele heerskap van Christus vir die lewe van die kerk beteken (McDonald 2008:220-221). Die beeldspraak in die brief aan die Romeine en die brief aan die Korintiërs word in Efesiërs uitgebrei in dié sin dat die hoof hier nie deel vorm van die liggaam nie, maar Christus is Hoof van die kosmos en derhalwe ook Hoof van die kerk. Alles is onder die voete en heerskappy van Christus omdat God Hom Heer van alles gemaak het en daarom is Hy ook Heer en Hoof van die kerk (Patzia 2011:172). Daardeur word ŉ bepaalde voorrang aan die kerk verleen aangesien die Hoof van die kerk nie net Hoof van die kerk is nie maar Hoof oor die totale kosmos (Foulkes 2002:74). In die Efesiërbrief word die hoofskap van Christus oor alles (πάντα) en die hoofskap oor die kerk, in een sin genoem in die mate dat Hy Hoof is oor alles, die kosmos en alle magte en kragte en derhalwe ook oor die kerk.

Die feit dat Jesus die Hoof is, word opnuut in Efesiërs 4:15 herhaal as motivering van die feit dat in liefde aan die waarheid vasgehou moet word en in alle opsigte na Christus gegroei moet word. Die beeld van die hoof speel ŉ bepalende rol tot samesnoering van gelowiges wat deur die waarheid verenig word. Gelowiges word sodoende vermaan om nie toe te gee aan valse leerstellings nie maar eerder in liefde te groei, want Hy is die Hoof van die liggaam wat goed saamgevoeg is. Daarmee is die doel van Christus beklemtoon in die sin dat vreemde leerstellings, slinksheid en gekonkel waardeur dwaling beplan word, geweer word deur in liefde aan die waarheid vas te hou. Daarom hoort ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ (terwyl ons in liefde aan die waarheid vashou) (Ef 4:15) by mekaar as lewenswyse wat uiting gee aan die intieme verbondenheid met die Hoof van die liggaam, die kerk (Schlier 1971:205). Die beeld van Christus as κεφαλή van die liggaam beklemtoon die appèl tot eenheid wat noodsaaklik is in ŉ wêreld waar gewaak moet word teen allerlei dwalinge.

> Finally, the concept of the 'head' plays a central unity-generating function. Christ is joined to the community as its head and ensures its well-being, but he also governs the body (and indeed rules the universe: Eph 1:21-31) (McDonald 2008:297).

Die woord κεφαλή word ten slotte nog in die vyfde hoofstuk gebruik in vers 23 waar ŉ model voorgehou word aan vroue wat aan hulle mans ondergeskik moet wees omdat die man die hoof is van die vrou soos Christus ook Hoof is van die kerk. Die huwelik as metafoor het ook ŉ Ou-Testamentiese agtergrond soos by Hosea (1 en 2) en Esegiël (16:8-14). Die woord ἐκκλησία word in dié gedeelte in Efesiërs ses keer gebruik saam met die huwelik as metafoor. Dit is insiggewend dat die verhouding tussen man en vrou gebaseer word op gemeenskaplike onderdanigheid aan mekaar wat ἐν φόβῳ Χριστοῦ (uit ontsag vir Christus) (Ef 5:21) geskied. Daarmee is die gesagsverhouding wat in die huwelik ter sprake kom nie opgehef nie, want dit is wesenlik in ŉ geordende samelewing. Diegene van wie ondergeskiktheid vereis word, moet dit doen asof dit aan Christus is. Ondergeskiktheid in die huwelik word geyk op die verhouding tussen Christus en sy kerk. Terselfdertyd moet hulle aan wie eerbied betoon word (mans) hulle vroue só liefhê soos Christus sy kerk liefhet. Hierin is dit duidelik dat ŉ man se gesag ingebed is binne die hoofskap van Christus vir die kerk. Dit is opvallend dat twee verskillende werkwoorde gebruik word vir enersyds vroue en andersyds kinders se rol in gesinsverhoudings. Van vroue word verwag om aan hulle mans ondergeskik te wees (ὑποτασσόμενοι) (Ef 5:21) teenoor kinders wat opgeroep word om aan hulle ouers gehoorsaam (ὑπακούετε) (Ef 6:1) te wees. Daardeur word die besondere verhouding tussen man en vrou verwoord wat nie gelyk is aan heerskappy van die man oor die vrou nie, aangesien dit in liefde geskied soos Christus se liefde aan sy gemeente. Die klem val dus nie op die hoof wat regeer oor sy liggaam nie, maar op die hoof wat groeimoontlikheid vir die liggaam skep. 'When a husband relates to his wife out of love (*agapé*), there will be no problems with respect to submission or obedience' (Patzia 2011:269).

Die skrywer is klaarblyklik bewus van die beperkings van die vergelyking aangesien ŉ man nie sy vrou so kan versorg soos Christus dit met sy kerk doen nie. Christus se sorg aan sy kerk kom in drie ἵνα-sinne (Ef 5:26 en 27) na vore wat die besondere sorg van Christus oor sy kerk aandui. Boonop word gestel dat Christus as Hoof ook die Verlosser van sy liggaam (σωτὴρ τοῦ σώματος) (Ef 5:23) is.

> Die Stellung Christi ist die der κεφαλή der Kirche. Das schliesst auf alle Fälle die Überordnung Christi ein. Diese Überordnung ist aktuell im Gehorsam der Kirche (Schlier 1971:253).

Daar is egter wye navorsing gedoen oor die betekenis van κεφαλή wat aandag verdien veral met betrekking tot die betekenis waarvoor die woord in 1 Korintiërs 11:3 en Efesiërs 5:23 gebruik word. Johnson (2009:35) verwys na ŉ artikel van Bedale (1954:211-216) waarin gestel word dat in die normale Grieks-metaforiese betekenis van die woord, κεφαλή nie vertaal sou word met *heerser* (*ruler*) of *hoof* (*chief)* nie en sodoende ontstaan die mening dat Paulus beïnvloed is deur die Septuaginta waar die woord gebruik is om die Hebreeuse *ro'sh* in die betekenis van *heerser* of *hoof*, weer te gee. Maar, *ro'sh* kan ook in ander kontekste vir ŉ tweede figuurlike betekenis gebruik word soos *eerste* of *begin* wat dan vertaal word met *archē* (ἀρχή). As gevolg daarvan het die twee woorde κεφαλή en ἀρχή in die Bybelse Grieks onder invloed van die Septuaginta oorvleulende betekenis gekry. Daarom is κεφαλή in die sin van *regeerder* of *hoof* in Kolossense 1:18 eintlik ŉ irrelevante indringing in die konteks wat hoofsaaklik gemoeid is met Christus as ἀρχή, die *begin* en *eerste beginsel* soos in skepping en verlossing (kyk Op 3:14: ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως). Om dieselfde rede is dit moeilik – indien die hoof (κεφαλή) as opperheer gesien word - om sin te maak van Kolossense 2:19 en Efesiërs 4:15 waar gestel word dat die liggaam sy groei en ontwikkeling put uit die hoof. Indien Christus as ἀρχή in verhouding tot die kerk gesien word, is dit moontlik om in te sien hoe Christene in Hom kan opgroei, as ŉ oorspronklike beeld van die tweede Adam wat toenemend in hulle vorm. Terselfdertyd is dit moontlik om te dink aan die liggaam as die volheid of vervulling van die κεφαλή (Ef 1:23). Verder is Bedale (1954:215) van mening dat κεφαλή ook soms dié betekenis kan hê en kan verwys na die heerskap

van Christus (Ef 1:22). In ander kontekste kan die woord ook verwys na die onderlinge verband tussen die twee in die sin van ἀρχή as *eerste* of *begin* en dat dié voorrang die idee van outoriteit onteenseglik verwoord (1 Kor 11:3; Ef 5:23). In dié opsig is die vrou volgens die skeppingsorde sosiaal ondergeskik aan die man, maar met betrekking tot geestelike status of bevoegdheid tog gelyk. Bedale (1954:215) gebruik die woord κεφαλή in die artikel slegs een keer in die betekenis van *bron* met betrekking tot Kolossense 2:19 en Efesiërs 4:15. In elk geval, sy praktiese gelykstelling van κεφαλή en ἀρχή bevestig die idee van *bron* as *oorsprong* of *eerste*, veel verder.

Hooker (1963:410-411) klaar eerstens die dubbele betekenis van κεφαλή in 1 Korintiërs 11:3-10 op met die siening dat Paulus beide na ŉ liggaamlike en ŉ metaforiese hoof verwys. Tweedens word aangedui dat die woord wat in 1 Korintiërs 11:10 met gesag (ἐξουσία) vertaal word, nie na ŉ teken van manlike gesag oor vroue verwys nie, maar eerder na die vrou se eie gesag of bevoegdheid om volledig deel te neem aan die erediens om God te verheerlik.

Scroggs (1972:283) aanvaar Bedale se siening dat κεφαλή met *bron* vertaal kan word maar meen dat in 1 Korintiërs 11:3 Christus nie as *opperheer* verstaan moet word nie. Na aanleiding van Galasiërs 3:28 is sy standpunt dat Christus sy groeibron (*source*) in God vind soos die man dit in Christus en die vrou dit in die man vind.

Hurley (1981:167) kom tot die slotsom dat κεφαλή in 1 Korintiërs 11:3 nie *bron* beteken nie maar eerder *hoof oor* in die sin van *gesag oor* ander. In Efesiërs 5:23 is die betekenis van *hoof oor* of *gesag* in verband met die man se verhouding tot die vrou gepas waarmee instemming betuig kan word. Terselfdertyd meen hy dat in Efesiërs 4:15 en Kolossense 2:19 die betekenis van *bron* meer gepas is.

Bilezikian (1985:235) is van mening dat κεφαλή verwys na ŉ persoon van wie of ŉ instansie waarvandaan iets anders ontvang word of waaruit iets ontstaan. Terselfdertyd gee hy toe dat dié betekenis nie wyd voorkom nie. Die woord word nie gebruik in ŉ man-vrou konteks in buite-Bybelse antieke Grieks nie. Dit is sy standpunt dat κεφαλή in 1 Korintiërs 11:3 *bron* of *oorsprong* beteken en in Efesiërs 5:23 *lewensbron* (*Saviorhood*), *bron van diensbaarheid* (*servanthood*; *gave himself*) en *bron van opbou* (*to make her holy*) beteken.

Mickelsen (1986:97-132) kom in sy navorsing tot die gevolgtrekking dat κεφαλή in die Nuwe Testament beter weergegee word met *lewensbron*, *hoogtepunt of kroon*, *verhoogde skepper*, *voleinder*, maar nie met *gesag oor* nie. Dit is betekenisse wat uit die Pauliniese-literatuur in bepaalde kontekste afkomstig is. Daarom beteken κεφαλή in 1 Korintiërs 11:3 *bron*, *basis* of *herkoms*. In Efesiërs 5:23 beteken die woord *die een wat alles tot ŉ einde bring* waardeur aan die een kant die eenheid van Christus en die kerk, man en vrou beklemtoon word en aan die ander kant die gemeenskaplike onderlinge afhanklikheid van beide partye in elke paar.

Liefeld (1986:139) daarenteen, verwerp die tradisionele betekenis van κεφαλή as heerser met die implikasie dat Paulus in 1 Korintiërs 11:3 ŉ bevelsketting opstel en suggereer dat daar nie ŉ enkele of dominante betekenis vir κεφαλή bestaan nie. Hy huldig ook die standpunt dat daar nie ŉ enkele metaforiese betekenis bestaan met ŉ hoër frekwensie as ander nie en sien κεφαλή as verwysend na dié deel van die liggaam wat ŉ prominente, aanvaarbare en gerespekteerde deel van die liggaam is. Verder is hy van mening dat die betekenis van *heerskap* nie buite rekening gelaat kan word nie en meen dat in 1 Korintiers 11:3 κεφαλή waarskynlik as *prominente of geëerde lid* beskou moet word eerder as dat dit *bron* of *heerse*r beteken.

Die bydrae van Kroeger (1987:267) bestaan daarin dat aangedui word dat hoof as *bron* goed gedokumenteer is in beide die klassieke en vroeë Christelike tyd en lank reeds deur navorsers aanvaar word. Sy verwys na Latyn-Griekse woordeboeke, asook na kerkvaders van die vierde en vyfde eeu na Christus. God is as die bron (ἀρχή) van Christus gesien en word in 1 Korintiërs 11:3 in dié verband aangehaal. Die indruk ontstaan dat ἀρχή met die Engelse woord *source (bron)* gelyk gestel word, maar dit word toegegee dat in die periode van die Nuwe Testament, κεφαλή soms die betekenis van *heer* (*boss*) of *hoof* (*chief)* het.

Cervin (1989:85-112) op sy beurt wys daarop dat veertien Griekse woordeboeke nie *gesag oor* as betekenis van κεφαλή weergee nie. Hy stem saam dat die betekenis van κεφαλή as *bron* nie algemeen is nie, maar verskil van die standpunt dat die betekenis hoegenaamd nie gebruik word nie. Hy vind vier teksdele waarin κεφαλή moontlik die betekenis van *regeerder* of *leier* kan hê waarvan *bron* by een van die tekste beter sou pas. Hy meen dat die betekenis van κεφαλή beter weergegee kan word met *voorrang* (*pre-eminance*).

Met gebruikmaking van bronne soos die Septuaginta en outeurs soos Philo en Josephus kom Fitzmeyer (1989:510) tot die slotsom dat iemand soos Paulus moontlik bedoel het dat κεφαλή in 1 Korintiërs 11:3 as *hoof* verstaan moes word in die sin van *gesag* en *heerskappy* oor iemand anders. Fitzmeyer (1993:52-59) is verder van mening dat κεφαλή inderdaad *bron* kon beteken, maar in verskeie voorbeelde dui hy aan dat die woord ook die betekenis het van *regeerde*r of *leier*. Laasgenoemde betekenis verskyn in die laaste voor-Christelike eeue en in die begin van die Christelike era. Hy noem twee Duitse woordeboeke vir antieke Grieks wat die betekenis van κεφαλή as *regeerder* of *leier* aandui.

Perriman (1994:613) het die tekste wat deur Grudem (1985:59) en Fitzmeyer aangebied is om *gesag* en *leierskap* weer te gee opnuut in oënskou geneem en oordeel dat eerder *verteenwoordiger*, *prominente* of ŉ *beroemde* daaronder verstaan kan word. Sy standpunt is dat geen teks aangebied kan word waarin κεφαλή die gesag of opperheerskappy van een teenoor die ander aandui nie. Hy meen dat κεφαλή in 1 Korintiers 11:3 as ŉ metafoor gesien moet word wat nie te make het met ŉ man se gesag teenoor ŉ vrou nie, maar eerder met die verleentheid wanneer ŉ vrou profeteer met ŉ onbedekte hoof. Die vraag is dus of die vrou se gedrag oneer aan die man doen. Hy oordeel dat *bron* en gesag ook leksikografies swak is, dat *prominensie* beter in die konteks pas en dat ander tekste nie gebruik moet word om 1Korintiërs 11: 3 uit te lê nie. Die betrokke teks legitimeer nie die bestaan van ŉ hiërargie nie.

Gundry-Volf (1997:159, 163) se navorsing kom onder andere daarop neer dat die betekenis wat in woordeboeke gevind word nie genoeg is nie aangesien Paulus se siening oor skepping, kultureel-sosiale en eskatologiese of nuwe skepping, ook in die eksegese ingesluit moet word. Paulus se bedoeling in 1 Korintiërs 8:1-11:1 is om gedragsprobleme in Korintiërs wat die geloofwaardigheid van die evangelie in die breër gemeenskap benadeel het, te korrigeer. In 1 Korintiërs 11:2-16 behandel hy die verhouding tussen *skaamte* en *oneer* (*shame / dishonor*) wat mans en vrouens vir mekaar veroorsaak in die bedekking, of nié, van hulle hoofde tydens aanbidding en die gevolge daarvan vir die missie van die kerk (1 Kor 12:4-6). Dit hou nie verband met disrespek, seksuele losbandigheid en dies meer nie, maar daarmee dat sommige die sosiale grense tussen man en vrou wat deur kulturele handelinge soos die bedekking van hulle hoofde bestaan, geïgnoreer het. Vroue het mans oneer

aangedoen en mans het aan Christus oneer bewys. Daarom moet κεφαλή vanuit 12:4-5 verstaan word. Die patriargale inslag van 12:3 verdwyn nie met ŉ ander vertaling soos *voorrang* teenoor *heerser* of *bron* nie. Verse 7-9 beskou die probleem van eer vanuit die skeppingsverhale (Gen 1 en 2), gelees deur ŉ geslagsgebaseerde, patriargale lens. Paulus beklemtoon dat in ŉ patriargale sosiaal-kulturele konteks, ŉ vrou se hoof bedek moet wees om eer en respek aan haar man te betoon.

Paulus dui ook aan dat hy volgens die skeppingsorde kan redeneer (1 Kor 11:11-12) wat beteken dat in die nuwe skepping, in Christus alles van God is, vrouens ingesluit, wat die kulturele voorrang van 1 Korintiërs 11:7-9 ophef. Die een bestaan nie sonder die ander nie, die een het nie voorrang bó die ander nie en derhalwe het die een geslag nie voorkeur in hulle verhouding tot die Here nie. Hy is téén ŉ geslagsgebaseerde hiërargie in die liggaam van Christus, sonder om die verskille tussen man en vrou op te hef. Die spanning tussen die bevryde orde waar geslagsverskille steeds bestaan maar sosiaal gerelativeer is en die manier waarop die waarheid tot uiting kom in die sosiaal-kulturele omstandighede van die patriargie, bly voortbestaan.

Dawes (1998:134, 233) se bydrae bestaan in sy verwysing na metafore. Hy tref die onderskeid tussen dooie metafore waarvan die betekenis vanuit en deur middel van woordeboeke bepaal word en lewende metafore, wat die resultaat is van die skeppende vermoë van die outeur waar die betekenis in verband gebring word met iets anders. Dit beteken dat ŉ outeur die betekenis van ŉ metafoor van teks tot teks kan wysig of selfs in dieselfde teks kan wysig. Daarom is hy van mening dat κεφαλή in Efesiërs 5:21-33 die betekenis het van *gesag oor* iemand anders. In die betrokke teks in die Efesiërbrief word van mans en vroue verwag om ŉ lewe van ondergeskiktheid aan mekaar te lei, in liefde volgens die voorbeeld van Christus. Die onderlinge verhouding tussen man en vrou word gekwalifiseer deur Christus, waardeur ongekwalifiseerde heerskappy en slaafse onderdanigheid uitgekanselleer word, want die maatstaf is: soos aan Christus. Dieselfde spanning bestaan dus in albei teksdele, naamlik gemeenskaplikheid en gelykheid van geslagte wat in liefde genormeer word en ŉ asimmetriese, patriargale onderwerping tot gevolg het. In die Korintiërteks is daar spanning tussen eenrigting onderwerping en gehoorsaamheid aan die patriargale orde (1 Kor 11:11-12).

Thiselton (2000:812-823) het na bestudering van meer as tagtig publikasies tot die volgende slotsom geraak: drie metaforiese betekenisse word gebruik, naamlik *gesag oor*, tweedens *bron*, *oorsprong*, *tydelike prioriteit* en derdens *voorrang, vooraanstaande* en *verteenwoordigend* (*preeminent, foremost, representative*). Met betrekking tot 1 Korintiërs 11:3-16 meen hy dat die drie gebruike van κεφαλή die beste weergegee word met *voorrang* (*pre-eminent*) (van God en Christus), *voorste* (*foremost*) (van die mens) terwyl κεφαλή steeds met *hoof* vertaal kan word maar in betekenis nie noodwendig presies ooreenkom met die Engelse woord *head* nie. Dit is nie enkelvoudig om afdoende te beweer dat *gesag oor* of *bron* noodwendig die enigste betekenisse is nie, as gevolg van die feit dat getuienis vanuit die antieke Grieks beperk is.

Payne (2006:8-18) is van mening dat die situasie in Korintiërs na haarstyle verwys waar mans lang hare gedra het wat die indruk van homoseksualiteit gewek het, teenoor vrouens se loshangende hare wat weer die indruk gewek het van onaanvaarbare seksuele praktyke. Hy verstaan κεφαλή in vers 3 as *bronverhouding* (*source relationships*) wat die respek vir die bron van elkeen beklemtoon en is daarom van mening dat κεφαλή die beste met *bron* weergegee word. Verse 4 tot 10 dui op grond van sosiale en teologiese redes aan waarom mans en vrouens nie die heteroseksuele huwelik met haarstyle in ŉ swak lig moet stel nie. Verse 11 tot 16 onderstreep tog die nie-hiërargiese eenheid op gelyke vlak en met dieselfde voorregte, ten spyte van geslagsverskille. Vers 11 beklemtoon die feit dat in die Here almal gelyk is, soos ook in Galasiërs 3:28 gestel word – dat almal een is in Christus. Mans en vrouens moet mekaar eer (1 Kor 11:12) en die gelykheid kom onder andere ook in haarstyle van elke geslag tot uiting (1 Kor 11:13-16).

Layman (1980) skryf ŉ artikel oor manlike hoofskap en dui aan dat Paulus nie skryf vanuit ŉ besturende of ontologiese hoek om ŉ hiërargiese verhouding tussen man en vrou, waar die een dominant en die ander ondergeskik is, aan te dui nie. Hy gebruik dit om ŉ behoorlike verhouding tussen die geslagte in die nuwe bedeling daar te stel en dring aan op seksuele onderskeidings en die waarde van die huwelik. Met verwysing na 1 Korintiërs 11:2-16 en Efesiërs 5:21-33 is hy van mening dat Paulus κεφαλή nie in die fisiologiese (die man is die hoof van die vrou) betekenis gebruik nie, ook nie ten opsigte van die hoof-liggaam beeldspraak nie. Die liggaam-metafoor vir die kerk word wel fisiologies gebruik as aanduiding van die verhouding

tussen Christene onderling, sonder dat heerskap oor mekaar ter sprake kom. Die liggaam-metafoor onderstreep gemeenskaplikheid onder geloofsgenote, terwyl die hoof-metafoor Christus as *bron*, *begin* en *bewaarde*r van die kerk in gedagte het.

Christus se heerskap en sy hoofskap is twee verskillende, maar verwante gedagtes vir Paulus. Alleen Christus se hoofskap is ter sprake in die verhouding tussen man en vrou. Christus se hoofskap met betrekking tot die kerk kom tot uiting in sy liefde, opoffering en voorsiening vir die kerk. In 1 Korintiërs 11:3 dui κεφαλή nie op vroulike ondergeskiktheid nie, maar is dit Paulus se manier om te beklemtoon dat die man die bron is vir die vrou (Eva is uit Adam geneem, Gen 2:18-25). Hy oordeel dat die probleem nie oor klere gegaan het nie maar oor haarstyle wat verwant was aan ŉ heidense kultus wat die verskil tussen man en vrou geïgnoreer het.

Tradisionele sienings van Efesiërs 5:21-33 sien κεφαλή in ŉ fisiologiese verband wat voorrang geniet as die gedeelte wat die liggaam beheers en regeer, asook reglynig daarop neerkom dat die man die hoof van die vrou is. Paulus gebruik κεφαλή sonder verwysing na ŉ liggaam (1 Kor 11:3; Ef 1:22; Kol 2:10). Die liggaam-metafoor verwys na gemeenskaplikheid tussen die lede van die geloofsgemeenskap, terwyl die hoof-metafoor Christus as *bron*, *begin*, *verlosser* en *bewaarder* van die kerk beklemtoon.

Christus se heer- en hoofskap is inderdaad twee verskillende begrippe wat met mekaar in verband staan. As Heer regeer Hy oor die hele skepping, terwyl sy hoofskap na Hom verwys as *begin*, *oorsprong, groeibron* en *grond* van alle bestaan. Vir die Christen- man is Christus se hoofskap die model wat vir die kerk uitgedruk word in sy liefde, selfopoffering en voorsiening vir die kerk.

Grudem (1985:59) lig die spanning tussen die verskillende standpunte van woordeboeke uit. Hy is daarvan oortuig dat geen voorbeeld gevind kan word in die nie-Bybelse Grieks, ingesluit die Septuaginta, waar κεφαλή as *bron* vertaal word nie. Hy maak ŉ saak daarvoor uit dat κεφαλή vertaal moet word met *gesag oor* as gevestigde en onderskeibare betekenis in die periode van die Nuwe Testament. Met die hulp van die Universiteit van California se databasis van Griekse literatuur oor die afgelope agt eeue voor Christus en daarna, vind hy twaalf duisend voorbeelde wat hy tot twee duisend verminder het en daaruit identifiseer hy drie honderd twee en dertig bykomende woordgebruike. Daaruit dui hy nege en veertig metaforiese gebruike aan waar κεφαλή die beste met *gesag oor* vertaal moet word.

In 'n verdere standpunt grens Grudem homself af teen menings van ander navorsers waarin hy stel dat selfs as *bron* of *prominente deel* as betekenis gesien word, kan *gesag oor* nie buite perspektief gelaat word nie. Na aanleiding van 1 Korintiërs 11:3 wys Grudem daarop dat κεφαλή inderdaad *gesag oor* iemand beteken, sonder om soos dwaalleraars na aanleiding van die teks tot die slotsom te kom dat Jesus 'n mindere God is. Hy beklemtoon dat Christus as God gelyk is aan die Vader, maar tog ook ondergeskik. Hy bind dié uitgangspunt aan die ról van Christus en grond dit nie op sy wesenlike identiteit as God nie (Grudem 1991:457).

Grudem (2001:29-33) haal verskillende voorbeelde van Chrysostomos aan waarin hy aantoon dat κεφαλή nie *bron* beteken nie. Chrystomos het ook nie beweer dat slegs dwaalleraars dink die woord beteken *gesag oor* nie, maar kies vir die betekenis van *gesag oor* of *heer*. Met verwysing na ses verskillende voorbeelde som Grudem Chrysostomos se standpunt op dat κεφαλή aanduiding is van die feit dat iemand *hoof* is oor 'n ander:

- God is die 'hoof' van Christus
- Christus is die 'hoof' van die kerk
- Die man is die 'hoof' van die vrou
- Christus is die 'hoof' oor alles
- Kerkleiers is die 'hoof' van die kerk
- 'n Vrou is die 'hoof' van haar bediende

Grudem is van mening dat Chrysostomos κεφαλή in geen teks wat hy ontleed het, gebruik het in die sin van *bron* nie.

Grudem (2001:35-46) gaan verder daartoe oor om Kroeger se verwysings na die Kerkvaders te noem, wat moes bewys dat κεφαλή met *bron* vertaal is, asook met verwysing na Kroeger voorbeelde uit die klassieke dat κεφαλή gelyk te stel is aan ἀρχή, (*bron* of *begin)*. Na alles verwys hy na verskillende woordeboeke wat eenstemmig is dat κεφαλή *leier*, *hoof* of *die persoon in beheer* beteken, en dat die betekenis van κεφαλή as *bron* eenvoudig nie bestaan nie (Grudem 2001:63). Grudem (2001:64) se standpunt bykans tien jaar later verwoord die gevolgtrekking dat die betekenis van κεφαλή as *gesag oor* 'firmly established' is.

Na alles kom Johnson (2006:27-28) tot die slotsom dat in die hele debat oor die betekenis van κεφαλή in woordeboeke die volgende aspekte met betrekking tot dié verskillende betekenisse in gedagte gehou moet word:

- Die buite-Bybelse getuienis vir die keuse van κεφαλή as *bron* of *gesag oor* in die Nuwe Testament, is besig om te krimp
- Die oorwig stem saam dat in sekere verbande κεφαλή *gesag oor* of *bron* kan beteken
- Aanvaarding van die algemene agtergrond van die metaforiese betekenis van κεφαλή wat spruit uit die anatomiese verhouding tussen hoof en liggaam as die mees prominente, gerespekteerde, uitmuntende en belangrikste deel
- Daar word saam gestem dat die betekenis van κεφαλή as metafoor uit die konteks bepaal word en soms meer as een betekenis kan hê in dieselfde konteks
- As Paulus κεφαλή gebruik as ŉ lewende metafoor (ŉ rare of unieke gebruik) op enige plek, kan die betekenis slegs vanuit die konteks bepaal word en nie uit die leksikale betekenis van dooie metafore nie
- Vooroordeel blyk uit studies wat in gebreke bly om verskillende betekenisse raak te sien en alle kontekste in te forseer in enkele primêre betekenisse
- Dit is ŉ dwaling wanneer huidige modelle in die klassieke tekste ingelees word, of wanneer resente, veranderde patriargale voorbeelde in Paulus se gebruik van κεφαλή gesien word
- As daar ŉ verandering is in LSJ om die betekenis as *gesag oor* in te voeg, sal dit ook in BAGD moet gebeur om *bron* of *oorsprong* as rare, maar moontlike betekenisse te akkommodeer
- Daar kan voortgegaan word om die woord κεφαλή met *hoof* (*head*) te vertaal, behalwe dat in gedagte gehou moet word dat die Engelse woord nie ŉ ekwivalent van die Grieks is nie

Na aanleiding van 1 Korintiërs 11:3 stel hy (Johnson 2006:28) dat ŉ gebrek aan vroulike onderwerping aan manlike gesag nie die primêre probleem is wat Paulus aanspreek nie. Dit het eerder gegaan oor beskamende gedrag in die vorm van kultureel onvanpaste haarstyle, hetsy van mans of vroue afwisselend in gebed en prediking tydens eredienste. Paulus gebruik κεφαλή as *prominent* of *geëerd* in die man-vrou verhouding saam met ŉ Joodse lesing van geslag in die lig van Genesis 1,

geïnterpreteer deur Genesis 2 om die onvanpaste gedrag uit te skakel (1 Kor 11:7-9). Die gebruik van κεφαλή sluit ondertone in van patriargaal-kulturele verwagtings met betrekking tot eerbetoning aan mans, wat deur Paulus behou wil word ter wille van die missie van die kerk. Daar moet in gedagte gehou word dat in huise saamgekom is wat toeganklik was vir die breër publiek. Enige afwyking van die patriargale norme van eerbetoning aan mans in die vorm van haarstyle, is gesien as ŉ radikale, sosiale ingryping wat die samelewingsorde bedreig, en dus onnodige weerstand teen die jong kerk kon aanwakker.

Sodanige lesing van 1 Korintiërs 11:3-10 spreek die eer en skaamte probleem aan en bewaar terselfdertyd die Bybelse onderskeid tussen man en vrou wat Paulus wil behou. Hy pas die evangelie aan by die omringende kultuur sonder om die wesenlike van sy boodskap te kompromitteer. Dit voorkom ook ernstige Christologiese probleme met die uitspraak ‘en God die Hoof is van Christus’ (1 Kor 11:3) wat daarop uitloop dat κεφαλή enersyds as *gesag oor* en andersyds as *bron* geïnterpreteer word. Dat Paulus in ŉ ander konteks, waar die werklike aard en funksie van die kerk ter sprake is, ten gunste is van ŉ bedeling wat nie gebaseer is op geslag nie en daarom gelyk is, kom in 1 Korintiërs 11:11-16 ter sprake (kyk ook Malina & Pilch 2006:106-109).

In die man as hoof (κεφαλή) van die vrou soos Christus die Hoof van die kerk is (Ef 5:23) word ŉ ander uitdaging gerig aan die verstaan daarvan. Die argument sou gevoer kon word dat omdat κεφαλή *gesag oor* beteken in verwysing na Christus in ander gedeeltes (Ef 1:22; Kol 2:10), moet dit in die onderhawige konteks dieselfde beteken. Dit word ondersteun deur die oproep aan vroue om die gesag van hulle mans oor hulle te aanvaar (Ef 5:22). Maar, die kulturele konteks van ŉ oordrewe patriargale siening word gerelativeer met betrekking tot die manier waarop die opdrag verstaan kan word in ŉ nie-patriargale of gelyke kultuur soos in die grootste deel van die Westerse wêreld hedendaags aangetref word.

ŉ Ander moontlikheid sou wees om die betekenis van *gesag oor* te behou in dié verband. Dit sou egter in die huidige veranderde kulturele konteks baat om die opdrag om ondergeskik te wees, te sien as ŉ gemeenskaplike en gedeelde lewenshouding. Johnson verwys na Giles (2002:203-208) wat die betekenis van *gesag oor* in dié verband aanvaar, maar argumenteer dat die man wat hoof is oor sy

vrou nie heers oor haar nie, maar dat dit gaan oor selfopofferende *agape*-liefde soos Christus aan die kruis gedoen het en daarop neerkom dat iemand spreekwoordelik bereid is om sy lewe vir iemand anders te gee. Die skrywer gee nuwe inhoud aan patriargale outoritêre leierskap wat neerkom op bevryding en as sodanig toegepas moet word in die hedendaagse samelewing.

ŉ Verdere moontlikheid sou wees om κεφαλή te verstaan soos in 1 Korintiërs 11:3 as *prominent* of *geëer*, verwysend na die man in die patriargale sosiale konteks relatief tot die vrou. Die skrywer herdefinieer die geëerde posisie van die man nie met betrekking tot Christus se heerskap oor die kerk nie, maar as κεφαλή wat sigbaar word in sy liefde, selfopoffering en versorging waardeur aspekte van die verhouding tussen Christus en sy kerk ter sprake kom. Die verhouding tussen Christus en sy kerk geld ook vir die verhouding tussen man en vrou en loop daarop uit dat dié verhouding sigbaar word in wedersydse respek en buigsaamheid. Die diepgang van sodanige verhouding word weerspieël in die berig van die voetwassing soos verhaal in Johannes 13:1-17.

McVay (1994:81) gee toe dat die betekenis van κεφαλή in die Nuwe Testament breedvoerige aandag geniet het. Hy verwys na die navorsing van Bedale waarin laasgenoemde aangedui het dat dit ŉ anakronisme is om κεφαλή te sien as ‘the seat of the brain which controls and unifies the organism’. In die Ou Testament verwys *ro'sh* na die anatomiese hoof waaruit die betekenis *hoof* of *bokant van alles*, die *eerste*, uitloop op die betekenis *hoof oor* alles. In dié verband het κεφαλή en ἀρχή nader aan mekaar beweeg as gevolg van die Septuaginta omdat *ro'sh* met beide woorde weergegee is. Bedale (kyk McVay1994:82) het sodoende tot die slotsom geraak dat κεφαλή en ἀρχή in die Pauliniese-literatuur sinonieme is, sy sogenaamde ‘*double-entente'* vir κεφαλή.

Navorsing in dié verband loop enersyds uit op die standpunt dat κεφαλή *bron* of *oorsprong* beteken en daarop neerkom dat betekenisse soos *gesag oor*, of *hoogste*, nie reg laat geskied aan die betekenis nie. In die verband word verwys na woordeboeke soos LSJ en BAGD en die Septuaginta wat relatief min van κεφαλή gebruik maak as weergawe van *ro'sh*. Die argument word gevoer dat tekste wat tradisioneel as voorbeelde van *gesag oor* gesien word, nie bruikbaar is nie (lewensbron: Kol 2:19; Ef 4:15; bokant, kroon, ekstreem Kol 2:10; Ef 1:20-23; bron,

basis, herkoms 1 Kor 11:3; verhoogde, begin, voleinder Kol 1:18; hy wat tot voltooiing bring Ef 5:23).

ŉ Ander standpunt (McVay 1994:84) staan direk teenoor die vorige en dit is dat κεφαλή in die Nuwe Testament *gesag oor* beteken. In dié verband word verwys na Bedale en Grudem se navorsing waar aanvaar word dat κεφαλή *heerser* beteken, dat die antieke wêreld van mening was dat die hoof die liggaam beheer en dat die Septuaginta nie aandui dat κεφαλή *bron* beteken nie. McVay (1994:84) wys daarop dat die debat, negatief gesproke, meer oortuigend was as positief. Daar is met groter oortuiging geargumenteer dat die teenoorgestelde standpunt verkeerd is, as dat die eie standpunt reg was. Die gevolg van die debat was dat die belangrikheid van die konteks beklemtoon is. Hy noem drie voorbeelde in dié verband wat te doen het met die regte verstaan van κεφαλή in die brief aan die Efesiërs. Efesiërs 1:22 is ŉ aanhaling van Psalm 8:6 uit die Septuaginta waarin alles onder die voete van Christus (καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ) dui op hulle ondergeskiktheid aan Hom en dié ondergeskiktheid bevestig word deur die beklemtoning dat God Christus gegee het as Hoof oor alles en derhalwe ook aan die kerk (αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ).

> The use of κεφαλή in 1: 22, then, would indicate that the sense of ‘authority over’ for the term is present in the Epistle to the Ephesians (McVay 1994:85).

ŉ Ander moontlikheid kom uit ander teksdele waar die huistafel ook voorkom (Kol 3:18; 1 Pet 3:1; Tit 2:5) en ὑποτασσόμενοι gebruik word om die verhouding tussen vroue en mans te bepaal. As dit ŉ verhouding is van *subjek* of *ondergeskikte* versterk die ander huistafels die betekenis van κεφαλή as *gesag oor* in Efesiërs 5. Verder, in Efesiërs 5:21-33 waar die man as κεφαλή van die vrou en Christus as κεφαλή van die kerk gesien word, bestaan die verhouding in liefde, versorging en self-opoffering. Terselfdertyd word Christus in Efesiërs 4:15-16 gesien as die bron (ἐξ οὗ) van harmonieuse samevoeging wat daarop neerkom dat, ongeag die feit of

die betekenis van *bron* inherent is aan κεφαλή al dan nie, dit tog met die woord geassosieer word.

Hoewel dit moeilik is om afdoende te bepaal wat die lesers van die brief verstaan het, lewer kontekstuele verwysings die volgende slotsom:

> κεφαλή in Ephesians, includes the meaning *authority over*, and is clearly associated with the significance *source* or *origin* (McVay 1994:85).

Die vraag ontstaan of κεφαλή gesien word as ŉ liggaamsdeel en of dit eerder dui op ŉ titel? ŉ Positiewe standpunt onderstreep die gebruik en betekenis *heer*, maar ook *bron van die lewe*, maar sonder die eksplisiete verbinding aan die anatomie van die liggaam. Christus is dus die heer en lewegewende prinsipe van die hele liggaam waarby ŉ anatomiese hoof ingesluit is. Yorke (1991:105, 109) stel die siening dat κεφαλή in Efesiërs

> 'does not place Christ in an organic or anatomical relationship with an acephalous σῶμα the church' … 'it is the whole body and not an acephalous σῶμα which is used as signifier for the church'.

Die standpunt is bruikbaar in dié sin dat voorkom word dat die kerkbegrip van Efesiërs slegs as ŉ *liggaam* of ŉ *lyfgedeelte van die liggaam* gesien word. Die standpunt word ondervang met gedeeltes in Efesiërs soos 1:22-23; 4:11-16 en 5:21-33. Die formulering in Efesiërs 1:22 plaas *hoof* en *liggaam* los van mekaar. Christus is nie Hoof oor die liggaam nie, maar Hoof oor alles en derhalwe ook Hoof oor die liggaam. In Efesiërs 5:23 waar die hoofskap van die man oor die vrou gestel word in vergelyking met Christus se hoofskap oor die kerk, bly dit ter sprake dat man en vrou twee verskillende liggame en persone is. Daarom lê dit in die verlenging van die

argument dat die verhouding Christus en die kerk ook nie in identifikasie bestaan nie. Die argument ter sprake is ŉ genuanseerde beskouing wat daarop neerkom dat Christus as Hoof funksioneer as ŉ sub-metafoor van die sentrale liggaam-metafoor, maar word omlyn deur beide die onmiddellike en breër kontekste van die brief. In Efesiërs 4:11-16 word gelowiges in besondere dienste (ampsdraers) en gemeentelede as ŉ groep, as gawes en ontvangers van gawes gesien.

Op dieselfde manier word Christus gesien as die gewer van die gawes. Daar is gesuggereer (McVay 1994:87) dat die ampsdraers van Efesiërs 4:11 in Efesiërs 4:16 ter sprake kom as ŉ sub-metafoor van die liggaam-metafoor in die frase διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας (deur elke gewrig van ondersteuning). Die argument word gevoer dat lede van die gemeente wat vroeër beskryf is met frases soos Ἑνὶ δὲ ἑκάστῳ ἡμῶν (vir elkeen van ons) (Ef 4:7), τῶν ἁγίων (van die heiliges) (Ef 4:12), en οἱ πάντες (almal) (Ef 4:13) funksioneer as sub-metafore van μέρος (gedeelte) (Ef 4:16). Soos persone in besondere dienste en gemeentelede later gesien word as sub-metafore, naamlik ἁφή (gewrig) en μέρος (dele), word Christus op dieselfde manier in die liggaam ingetrek as Hoof (Ef 4:15).

As Christus, besondere dienste en gemeentelede gesien word as gewer, gawes en ontvangers onderskeidelik, is die verskil duidelik. Christus is die gewer van die gawes aan die kerk, maar wanneer Hy ingetrek word in die metafoor as κεφαλή verskuif die klem. In plaas van verskillende aparte rolspelers soos Christus, ampsdraers en lidmate, word dit nou ŉ eenheid wat in die verskeidenheid saamgevoeg is (Ef 4:16). Nou kom die groei wat Christus as κεφαλή bewerk deur die ledemate in die liggaam se saamvoeging. In die figuurlike perspektief van die liggaam-metafoor in Efesiërs 4:15-16, word Christus as κεφαλή verstaan as deel van die liggaam. Christus as Hoof in Efesiërs 4:15 is ŉ beskermde sub-metafoor. Die konteks beskerm die sub-metafoor in die onderskeiding van die kerk as een liggaam en ontvanger van Christus, een Heer en gewer. Met ander woorde: Christus as κεφαλή is tegelyk onderdeel, maar ook meer as ŉ onderdeel van die liggaam (McVay 1994:87-88).

4.3 Die Gees as ἀρραβών τῆς κληρονομίας en die ἐκκλησία in die Efesiërbrief

Daar is reeds aangedui en dit word deur verskillende navorsers bevestig (Talbert 2007:3; McDonald 2008:4-6; Patzia 2011:124), dat daar besondere ooreenkomste tussen die brief aan die Kolossense en die brief aan die Efesiërs bestaan en dat die skrywer van Efesiërs in ŉ groot mate van Kolossense afhanklik was. Hoewel daar besondere ooreenkomste aangedui kan word, kom daar by Efesiërs ook ŉ mate van selfstandigheid voor wat onder andere na vore kom in die groter aanwending van die Gees, maar dan die Gees as waarborg (ἀρραβών) van die erfdeel (τῆς κληρονομίας) van gelowiges. In dié verband word geargumenteer dat die skrywer van die brief aan die Efesiërs put uit die brief aan die Kolossense maar tog redaksioneel met sy stof omgaan om sekere temas swaarder te beklemtoon waar dit na sy mening nodig was. Die verwysing na die Gees en meer besonder die Gees as waarborg van die erfdeel, is ŉ sprekende voorbeeld daarvan.

Die verwysing na die Gees (Πνεύμα) kom in Kolossense slegs in twee skrifdele (1:8 en 2:5) voor. In die brief aan die Efesiërs is die Gees meer male ter sprake (1:13, 17; 2:2, 18, 22; 3:5, 16; 4:3, 4, 23, 30; 5:18; 6:17, 18), maar slegs by een geleentheid (1:14) word gestel dat die Gees die waarborg (ἀρραβών) van die erfdeel (τῆς κληρονομίας) van gelowiges is. Die woord ἀρραβών word dus in die Efesiërbrief (en nie in Kolossense nie) by die een plek aangewend en verder slegs in die tweede Korintiërbrief (1:22; 5:5). Die woord word ook in die Septuaginta gebruik in die vertaling van Genesis 38:17-20 vir persoonlike eiendom wat as betaling van die res gedien het, terwyl dieselfde woord in moderne Grieks gebruik word vir ŉ verloofring (Foulkes 2002:65; Bruce 2010:4139; Dunn 2010b:3513).

Navorsers (Patzia 2011:159-160) is van mening dat die betekenis wat deur die woord ἀρραβών in die Griekse wêreld gekommunikeer word, afkomstig is van die Fenisiërs wat in die handel dikwels ŉ deposito, ŉ eerste paaiement betaal het as aanduiding dat die res ook betaal sal word en dat dit ŉ eerlike transaksie is. Daardeur was die koper en verkoper daartoe verbind om die transaksie af te handel tot bevrediging van beide partye. Die transaksie het ook die implikasie ingehou dat die goedere wat verhandel word, ware van kwaliteit sal wees. Wanneer die begrip toegepas word op die uitspraak dat die Heilige Gees die waarborg (ἀρραβών) van

gelowiges se erfdeel (κληρονομία) is, kom dit daarop neer dat God sy beloftes waar sal maak. Dit is waarskynlik die rede waarom die skrywer stel dat gelowiges deur genade gered is (Ef 2:5), maar meer nog, opgewek is en reeds in Christus saam in die hemel is (Ef 2:6). Saam met die verklaring dat die Gees die waarborg is, volg ook die klem dat die Gees waarborg van ons erfdeel (τῆς κληρονομίας) en verlossing of bevryding van sy eiendom (εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως) (Ef 1:14) is.

> Although redemption is a present gift, the holy Spirit assures the believer that ultimately God will redeem completely those who are his; he is a gaurantee until the complete freedom (redemption) of God’s own people (cf. 1 Pet. 2:9) (Patzia 2011:160).

Die twee woorde ἀπολύτρωσις en περιποίησις wat respektiewelik met *verlossing, bevryding* of redding en *eiendom* vertaal kan word, is waarskynlik twee tegniese begrippe wat hulle oorsprong in die Ou Testament het en verwys na die vrystelling van slawe en ook na die kwytskelding van sonde, om volledig God se volk te word. God het dit reeds gedoen, maar dit sal volledig wees aan die einde (Ef 4:30; Rom 8:23; Luk 21:28). God sal dan volledig sy eiendom, tot Hom neem (1 Pet 2:9; Eks 19:5; Jes 43:21; Mal 3:17) (Foulkes 2002:66).

Hierdeur kom die bekende siening na vore dat die verlossing gesien kan word as ŉ gebeurtenis wat alreeds plaasgevind het, máár ook nog nie. Efesiërs doen dit met sy versekering dat gelowiges reeds in die hemel is as gevolg van wat in Christus gebeur het, terwyl hulle nog hier is. In dié verband kan die klem wat deur die Efesiërbrief op die Heilige Gees geplaas word, met besondere verwysing na die Gees as waarborg, as van besondere belang vir hedendaagse kerk-wees beskou word.

In die Nuwe Testament word ŉ verband gelê tussen geloof en die Heilige Gees (Hand 19:2) en die Gees as die belofte wat deur die geloof ontvang word (Hand 2:17; Gal 3:14). Die Ou Testament praat van die teenwoordigheid van God se Gees in die laaste dae (Eseg 36:26-27; 37:14; Joël 2:28-30). In die lofrede aan die begin

van die Efesiërbrief (Ef 1:3-14) word die lesers onder die indruk gebring dat daar ŉ nuwe bedeling aangebreek het wat almal insluit waarvan die Gees as ‘t ware die waarborg vorm. McDonald (2008:212; kyk ook Talbert 2007:48; Patzia 2011:158) wys daarop dat sommige navorsers in die beseëling (ἐσφραγίσθητε) wat in Efesiërs 1:13 ter sprake kom ŉ verwysing na die doop vind wat daarop neerkom dat die Heilige Gees ŉ belofte is wat by die doop ontvang word en as die waarborg geld totdat ontvang is wat beloof is.

Die uitspraak in die tweede Korintiërbrief (1:21-22) toon ooreenkoms met dié siening wat hier verwoord word. Die betekenis van die werkwoord σφραγίζω bestaan in die gebruik van merktekens as ŉ bewys van identifikasie soos wanneer diere gemerk is. Behalwe eienaarskap hou die merkteken ook die belofte van beskerming vir die draer van die merkteken in. In die Bybelse tradisie het die beseëling gedien as bewys dat die draer daarvan vir God eenkant geplaas is (Eseg 9:4; Op 7:1-8; 9:4). Daarom kan ἀρραβών vertaal word as ŉ *eerste paaiement*, *deposito*, *afbetaling*, *die belofte*, *gedeeltelike vooruitbetaling van die aankoopprys*, waardeur daar ŉ regsaanspraak op die artikel ter sprake ontstaan of waardeur ŉ kontrak gewettig word (McDonald 2008:205; Talbert 2007:49).

Die begrip kom in regstekste en regshandelinge voor, maar in die konteks van die Efesiërbrief dui dit op God se belofte om die verlossing wat hulle rééds as eerste paaiement ontvang het, enduit gestand te doen. Die belofte van ŉ erflating (κληρονομία) wat reeds in Efesiërs 1:11 gesuggereer word, kom ook by Kolossense voor (Kol 3:24) naamlik: ŉ erfdeel as beloning, as verlossing wat spruit uit die kindskap van God (Ef 1:18; 5:5). Deur gebruikmaking van gedagtes en simbole wat reeds by Kolossense asook in die egte Paulus-briewe voorkom, kan die boodskap van Efesiërs 1:3-14 soos volg opgesom word:

> God has a plan for the universe that has been in existence since ‘before the foundation of the world’ (1:4). This plan is being fulfilled and revealed through God’s agent, Christ. Believers have received the Holy Spirit as a pledge of their ‘inheritance toward redemption’ (McDonald 2008:209).

Efesiërs deel met Kolossense ʼn kosmologiese perspektief waardeur die identiteit van Christus beskryf word in verhouding tot wat God in Christus reeds tot stand gebring het (Kol 1:15-20). Die gevolg is dat gelowiges as ‘t ware reeds in hemelse plekke (ἐπουράνιος) is (Ef 1:20; 2:6). Dieselfde strekking kom ook by Kolossense voor (Kol 3:1-4). In dié opsig vertoon Efesiërs iets van ʼn gerealiseerde eskatologie wat begryplik is wanneer liturgiese taal gebruik word as ʼn teenhanger van sienings wat met uitverkiesing te make het. Daarom is Efesiërs 1:3-14 dikwels vergelyk met Romeine 8:29-30 waar die gedagte van predestinasie voorkom in verband met opvattings oor kindskap. Efesiërs vertoon ʼn groter belangstelling in die toekoms en die verloop daarvan as Kolossense en die verwysing dat gelowiges met die Heilige Gees beseël is, as waarborg van die erflating wat in die toekoms volledig sal realiseer maar nou reeds ʼn werklikheid is, ken ʼn toekomstige dimensie toe aan die redding. Efesiërs 1:3-14 vind as ‘t ware sy hoogtepunt in die verwysing na die Heilige Gees as waarborg van gelowiges se erflating.

Hoewel daarteen gewaak moet word om latere ontwikkelinge terug te lees in die Nuwe Testament, is dit so dat beseëling nou verwant is aan doop, alhoewel Lincoln (1990:40) aangedui het dat doop met water nie met ontvangs van die Heilige Gees verwar moet word nie. Hy is tereg van mening dat beseëling met die Heilige Gees, doop met die Heilige Gees beteken en doop met water na bekering die omgekeerde van die munt is: ʼn belydenis van geloof as teken daarvan dat God sy Gees skenk.

Antropoloë wat navorsing gedoen het oor rituele, het die belangrikheid beklemtoon van die gebruik van fisiologiese fenomene soos bloed, dood en geboorte om simbole te vorm waardeur die individu in die gemeenskap opgeneem word (Turner 1974:55-56). Daarom roep beseëling ʼn fenomenologiese begrip na vore: ‘identifying with a sign, marking with a seal, branding’ (MacDonald 2008:213).

Dit is begryplik dat Paulus sodanige terminologie aanwend om oor die besnydenis van Abraham te praat (Rom 4:11) as aanduiding van ʼn inwydingsrite. Om dié rede wys diegene wat van mening is dat beseëling in die Efesiërbrief (1:13-14) ʼn verwysing na die doop is, daarop dat doop in Kolossense as ʼn besnydenis gesien word (Kol 2:11). Daarom is dit nie vergesog nie dat gesien in die breë bedoeling van

Efesiërs 1:12-13, waar die nuwe identiteit van gelowiges beklemtoon word, juis die doop gebruik word as bevestiging dat hulle deur God aangeneem is.

Wanneer Efesiërs 1:13-14 vanuit sosiaal-wetenskaplike hoek gelees word, is dit hoogs waarskynlik dat beseëling ŉ manier is om die doop te beskryf as ŉ omvattende verandering van gelowiges, ŉ verandering wat in Christus gebeur het. In 2 Korintiërs 1:22 word ook melding gemaak van salwing soos in Handelinge 10:38 waar salwing in verband met doop gebruik word. McDonald (2008:213) stel die volgende mening:

> It is possible that the author had reception of the Spirit primarily in mind when he composed 1:13-14, but no doubt in meditating upon God's purpose, the universe, and their membership in a holy people, those who heard Ephesians proclaimed in the midst of the assembly would also have thought of baptism. Reception of Spirit is very closely linked to water baptism in the NT.

Efesiërs 1:22-23 en Romeine 8:14-17 toon redelike ooreenkoms in dié sin dat ontvangs van die Heilige Gees en doop met water tot ŉ groot mate ooreenstem. Gedryf deur die Gees van God proklameer elke sodanige gelowige dat hy deur God aangeneem is en dus kan roep 'Abba, Vader!' (Rom 8:15).

Schlier (1971:72) lewer kommentaar op die moontlikheid dat met beseëling die doop as agtergrond in gedagte gehou moet word wat by MacDonald aansluit en van betekenis is:

> Im ganzen ist an unserer Stelle der Sache nach nichts anderes gemeint als im Galaterbrief, wo die Christen als Getaufte 'in Christus' sind – sie haben ihn 'angezogen' , 3:27 – und damit als 'Same Abrahams' κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι 3:29, und wo

> das dadurch geschehen ist, dass sie den verheissenen Heiligen Geist im Glauben empfangen haben, 3:14.

Die ruimer verwysing na die Gees in die Efesiërbrief is van besondere waarde, veral in die sin dat die Gees die waarborg is dat die erflating seker is, so seker asof dit alreeds ontvang is. Dit hou in dat aan hedendaagse gelowiges gekommunikeer word dat daar tans nie in ŉ godlose tyd geleef word nie, maar ŉ tyd waarin die belofte dat Jesus, Immanuel (Matt 1:23) is, onveranderd voortduur in die Gees as waarborg van die erfenis wat God belowe en beskik het. Bruce sê:

> The Spirit consciously received is 'the guarantee of our inheritance,' the pledge given to believers by God to assure them that the glory of the life to come, promised in the gospel, is a well-founded hope, a reality and not an illusion (Bruce 2010:4150).

Dit is verder nodig om die woord κληρονομία wat aan die Gees en aan ἀρραβών verbind is, van naderby te beskou, aangesien die betekenis daarvan sterk op die toekoms gerig is en die standpunt bestaan dat hierin die rede gevind word waarom gelowiges onder alle omstandighede volkome op God moet vertrou. Deur κληρονομία, as een van die sentrale Bybelse begrippe, word die kontinuïteit en diskontinuïteit van die geskiedenis tussen die Jodendom en Christendom geïllustreer, asook die dinamiese karakter van die teologiese refleksie oor die verhouding tussen Israel en die kerk (Hammer 1960:268).

Deur 'n vergelyking van die Pauliniese- en deutero-Pauliniese literatuur is dit opvallend dat Paulus die begrip gebruik met betrekking tot die verlede, terwyl Efesiërs die betekenis van die woord op die toekoms betrek (vergelyk Gal 3:18 met Ef 1:14, 18). Vir Paulus het die verlede in die hede in vervulling gegaan, in Christus waardeur die eindes van die eeue gekom het as ŉ eskatologiese moment (1 Kor 10:11).

> For Ephesians the content of the inheritance is not the historic event of Christ, as in Paul; the content is the final cosmic unity. Christ is the historic means to the inheritance beyond history (Hammer 1960:269).

Paulus begin met Abraham in die verlede en eindig by Christus, terwyl Efesiërs by Christus in die hede aanknoop om in die kosmiese eenheid in die toekoms te eindig as die erfdeel van gelowiges. Hammer (1960:270) formuleer soos volg:

> For Paul Christ is the historic event which is the eschatological *content* of the inheritance; for Ephesians Christ is the historic event which is the eschatological *means* to the inheritance whose content lies beyond history.

Efesiërs, soos Paulus, gebruik nie net κληρονόμος nie maar ook συγκληρονόμος (Ef 3:6) waardeur die verhouding tussen gelowiges as mede-erfgename in die kerk en sodoende die eenheid in die kerk beklemtoon word. Daarom is die kerkbegrip van die skrywer van die Efesiërbrief ŉ ekklesiologiese aanduiding teenoor Paulus wat die Christologie en soteriologie beklemtoon. In Efesiërs word die ekklesiologie beklemtoon as ŉ wyse waarop die kosmiese eenheid in die vooruitsig gestel word. Christologie en ekklesiologie is beide historiese uitgangspunte waardeur na ŉ bo-historiese einde beweeg word. Louw (sa:315) vat die verandering en nuwe bedeling wat ontstaan het deur Christus as Hoof van die kosmos en van die kerk, asook die Gees as waarborg van gelowiges se erfdeel, soos volg saam:

> Through Christ God also put his stamp of ownership upon you who believed by means of the Holy Spirit he had promised,

which is the guarantee that we shall receive our inheritance, so that we may experience freedom and praise his glory.

4.4 Kolossense en Efesiërs: komposisie-analities vergelyk

Daar is ter aanvang gestel (kyk Hoofstuk 2) dat die onderhawige studie gebruik maak van die sosiaal-wetenskaplike model van ’n meningsvormer se inspirasie tot die aanvaarding van nuwe insigte wat deur ’n alternatiewe staat van bewussyn gevorm is (Pilch 2011; Malina & Pilch 2013:223, 235). Daarmee saam word gebruik gemaak van die eksegetiese metode wat tipeer kan word as komposisie-analise. Die volgende standpunt in dié verband is ter sake:

> Redaction criticism is a type of biblical criticism that explores how an author’s theology is reflected in changes that the author makes to previous material. Since these changes are usually made to literary materials, they are editorial in nature. ‘Redaction’ and ‘redactional’ are technical terms used to describe such editorial changes (Holladay 2007:127; kyk ook Telford 2014:149-154).

Soos aangedui het dié eksegetiese metode die lig gesien in die vergelykende navorsing met betrekking tot die sinoptiese-evangelies, Matteus, Markus en Lukas. Dit was veral iemand soos Marxsen wat in sy navorsing oor die Markus-evangelie die metode na vore gebring het (Holladay 2007:133). Oor die bedoeling met die metode stel Hollady (2007:127): ‘redaction critics are interested in how a given story or tradition has undergone changes in its transmission history to reach its final stage’. Wanneer die teks bekyk word vanuit die oogpunt van komposisie-analise, geld die siening wat meen dat die nuwere hipotese van ondersoek op die volgende neerkom:

> The newer approach to the study of Ephesians is dominated primarily by the hypothesis that the document is a unique, syncretistic collection of a variety of traditions extant in the early church ... that Ephesians be understood as a mosaic of

> early Christian traditions and conventions that reach far beyond a compilation of fragments from the Pauline homologoumena. ... The entire letter appears to be a mosaic composed of extensive as well as tiny elements of tradition, and the author's skill lies chiefly in the selection and ordering of the material available to him (Sampley 1971:1).

ŉ Vergelyking van die briewe aan die Kolossense en die Efesiërs bring noodwendig bepaalde feite na vore wat nie geïgnoreer kan word nie. Die outeurskap van beide briewe, anders gestel die vraag of die twee briewe deur Paulus geskryf is al dan nie, is reeds ŉ jare lange debat. ŉ Vergelyking van die twee briewe met betrekking tot woordgebruik, konstruksie en teologiese inhoud plaas feite op die tafel wat moeilik ontken kan word. Wanneer die geskrewe tekste met mekaar vergelyk word, is dit opvallend hoeveel ooreenkomste na vore kom. Verder is dit ook duidelik dat die outeur van Efesiërs deeglik van Kolossense kennis geneem, benut en redaksioneel aangepas het.

Die gemeente Kolossense was geleë in die dal van die Lykosrivier in die destydse Klein-Asië, die huidige Turkye. Kolosse is in 61 na Christus deur ŉ aardbewing verwoes en het daarna van die literatuurtoneel verdwyn. Volgens uitsprake in die brief was die lesers nie-Jode (Kol 1:21, 27; 2:13; 3:5, 7) en hulle en die outeur het mekaar nie persoonlik geken nie (Kol 2:1) aangesien die gemeente tot stand gekom het deur Epafras, ŉ nie-Jood (Kol 4:12). Enersyds het die verkondiging van die evangelie goeie vrug gelewer, maar daar is ook mense wat die gemeente op ŉ dwaalspoor gebring het deur vorms van dwaalleer (Kol 2:4, 8, 16-18) wat daartoe aanleiding gegee het dat allerlei praktyke nagevolg moes word wat van nul en gener waarde was (Kol 2:20-23). Die outeur druk dit op die hart dat die gemeente saam met Christus opgewek is en moet streef na die dinge wat daar bo is, omdat hulle wêreld verander het en hulle al die dinge van die wêreld afgesterf het (Kol 3:1).

Sumney (2008:4088) is van oortuiging dat dit in Kolosse eintlik om een saak gaan, naamlik ŉ afgrensing teen die standpunt wat posgevat het dat daar ŉ ander noodsaak aan die orde gekom het, soos die verering van engele, wat die oplossing kon bring vir gesondheid en verskeie kwale.

> Colossians - like Galatians, but with less anger and invective - appears to have been written for one purpose: to convince its recipients that Christ is sufficient for their spiritual liberation and life (Gorman 2004:6082).

Die bykomende noodsaaklikheid moes dan bereik word deur visioenêre ervarings waarin ŉ persoon die hemelse liturgie sou sien en daaraan deelneem deur engele. Die implikasie is dat iemand wat nie daaraan deelneem nie redding en sondevergifnis ontbeer. Sumney (2008:1797) sien die lied (Kol 1:15-20) as ŉ liturgie waardeur aangedui word dat lesers se sonde vergewe is en dat hulle toegang het tot God deur Christus. Dit is bevestig in die doop waardeur dopelinge die versekering ontvang dat in Christus alles gebeur het en geen verdere belewenisse en ervaringe wat deur die aanbidding van engele verwag word, nodig is nie. Christus bring al die geestelike seëninge na vore wat nodig is as die manier waarop God alles met Homself versoen het (Kol 1:20).

> This poetic material supports the assertions of vv. 12 – 14, especially the claim that believers receive redemption and forgiveness of sins in Christ. It also supplies the basis for the reconciliation with God and standing of holiness that vv. 21 – 23 attribute to the readers. Thus vv. 15 – 20 undergird the writer's assertions about the secure place that believers possess with God because they are in Christ (Sumney 2008:1805).

Die indruk is derhalwe dat die outeur dit nodig ag om die bepaalde dwaalleer wat in die gemeente ontstaan het, te weerlê. Hoewel die invloed nie uit die Gnostiek afkomstig was nie, ag die outeur dit nodig om te waarsku teen misleidende filosofiese redenasies gegrond op menslike tradisie en teorieë oor kosmiese

elemente, wat nie in Christus gevestig is nie (Kol 2:8). Die skrywer gebruik ŉ minder gebruiklike woord (συλαγωγῶν) (Kol 2:8) wat dui op wegvoering in gevangenskap, as waarskuwende aanduiding van die bose bedoeling van diegene wat met hulle filosofie beheer oor die gemeente wil bekom.

Lohse (1971:94-99) wys daarop dat filosofie (φιλοσοφία) in dié verband ŉ veel wyer betekenis het as wat tans daaronder verstaan word. Wat die betekenis was van die sogenaamde kosmiese elemente (τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου), is ŉ onderwerp van verdere navorsing, maar dit is nie gepas nie want die inhoud daarvan, is nie versoenbaar met Christus (οὐ κατὰ Χριστόν) nie. ‘ “Element” is a common word in the language of the philosophers when they treat of the matter or the elements out of which everything is formed’ (Lohse 1971:96).

Die outeur maak groot erns met die feit dat kosmiese elemente of die resultate van die filosofie, selfs in sy breedste verband, in dié tyd, nie te rym is met Christus nie en derhalwe saam met Christus afgesterf moet word (Kol 2:20).

Naas die gevaar van dwaalleer en beïnvloeding van onbruikbare filosofieë (Kol 2:4, 8) maak die skrywer erns daarmee om die lesers gerus te stel in die loflied aan God en sy Seun (Kol 1:13-20). Die versekering setel daarin dat Jesus die beeld (εἰκών) van God is, die eersgeborene (πρωτότοκος) van die hele skepping wat wesenlik gegrond is op die feit Jesus die κεφαλή is. Dié lied vorm die troos vir die lesers en inwoners van Kolosse wat klaarblyklik uitgelewer is aan bepaalde dwalinge van dié tyd. Die betekenis daarvan moet nie onderskat word nie want die volheid van God woon in Hom (πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι) (Kol 1:19), wat beteken dat in Jesus die volle wese van God liggaamlik teenwoordig is
(ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς Θεότητος σωματικῶς) (Kol 2:9).

Derhalwe is dit nie nodig om met ander kragte te worstel nie, gesien die betekenis van Jesus se koms en die evangelie wat daarin verwoord word. Dié evangelie kom daarop neer dat gelowiges se status verander het omdat hulle saam met Christus opgewek is en daarom moet streef na dinge wat daarbo is, waar Christus aan die regterhand van God sit (Kol 3:1). Ten spyte van die volheid van die openbaring van God in Jesus Christus, is gelowiges egter steeds deel van die toenmalige bestel en omstandighede wat in Kolosse geheers het.

Daar het ŉ radikale verandering ingetree want hulle was voorheen van Hom vervreem en vyandiggesind waarvan hulle slegte dade getuienis lewer, maar nou het Hy hulle met Homself versoen sodat hulle sonder gebrek en onberispelik voor Hom kan wees (Kol 1:21-22). Die volmaaktheid het egter in hulle lewe op aarde nog nie volledig aangebreek nie want die outeur ly nog om hulle onthalwe die oorblywende deel van Christus se verdrukking tot voordeel van sy liggaam, die kerk (Kol 1:24-25). Hulle moet nog kom tot die volle rykdom van die allesomvattende insig van die geheimenis van God, naamlik Jesus Christus (Kol 2:2). Wanneer gelowiges hulle deel van die lyding verduur toon hulle dat Christus in beheer is en selfs deur gelowiges oor die wêreld regeer.

Die brief waarsku teen ŉ bepaalde filosofie wat teen Christus is (Kol 2:8), as dwaalleer beskou is en dui terselfdertyd die alternatief aan hoe daarteen weerstand gebied moet word. Die brief verwoord ŉ verhaal van Christus se wysheid, krag en volmaaktheid. Christus is die preëksistente beeld en wysheid van God waarin die volheid van God woon. Hy is die Middelaar van beide die skepping en verlossing. In Hom het God die vyandige magte van die kosmos verslaan en versoening wat die hele skepping raak, teweeg gebring (Gorman 2004:6116, 6277).

Die brief aan die Efesiërs stel in die aanhef van die brief (Ef 1:1) asook later (Ef 3:1) dat die outeur die apostel Paulus is en tog word ten spyte van die direkte aanduidings hedendaags aanvaar dat Paulus (soos reeds vroeër aangedui) nie die outeur was nie. Hy skryf aan heiliges (ἁγίοις) en gelowiges (καὶ πιστοῖς) wat *in Efese* is. Die plek-aanduiding is waarskynlik later ingevoeg en laat die indruk dat die brief eerder ŉ omsendskrywe was (soos reeds aangedui) wat vir meer as een gemeente bedoel was en heel moontlik saamhang met die veranderde en meer uitgebreide omvang in vergelyking met die brief aan die Kolossense. Laasgenoemde is bedoel vir ŉ bepaalde gemeente, maar Efesiërs plaas veel groter klem op die feit dat hier nie net sprake is van een kerk op ŉ bepaalde plek nie, maar die kerk in die algemeen, aangesien Jesus Hoof is oor alles. Die swaarder klem is duidelik wanneer die volgende twee teksdele uit die twee briewe met mekaar vergelyk word:

Efesiërs 1:22, 23

22 καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ, καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, **23** ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ

πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου. (**22** Hy het alles onder sy voete gestel en Hy het Hom as Hoof bo alles aan die kerk, **23** wat sy liggaam is, gegee, die volheid van Hom wat alles in almal vervul.) [8]

Kolossense 1:18

καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας (Hy is die Hoof van sy liggaam, die kerk)

Die skrywer dui aan dat kerk nie beperk is tot een kerk op ŉ bepaalde plek nie, maar die universele, kosmologiese kerk is wat as die een heilige, algemene kerk tog op verskillende plekke vergestalt. Daarom het navorsers reeds aangedui dat die sentrale tema van Efesiërs, die kerk is (Pelser 1995:661; Bultmann 1961:182; Dunn 2009:1106; Van Aarde 2005:27; Duling 2003:279). Behalwe dat die kerk liggaam van Christus is, is die kerk ook die volheid van Hom wat alles in almal vervul. Die skrywer gebruik die woord κεφαλή om te beklemtoon dat Jesus die Hoof oor alles en almal en derhalwe ook oor die kerk is. Hy is die Hoof oor die hele wêreld en die totale kerk.

> The dominant image, in that it is used ten times in the letter, is that of ‘the body of Christ’ (1:23; 2:16; 3:6; 4:4, 12, 16; 5:23, 29, 30). ... The body of Christ imagery serves as a reminder that Ephesians is supremely concerned about the unity of the church. The seven basic unities on which the existence of the church depends are set out in 4:4–6 – one body, one Spirit, one hope, one Lord, one faith, one baptism, one God and Father (Lincoln 2005:3301).

Die totale kerk bestaan nou uit Grieke en Jode omdat die skeiding oorwin is en die verdeeldheid daarmee opgehef is. Die middelmuur van skeiding wat afgebreek is (Ubieta 2001:276) verwoord ŉ bepalende vooruitsig van groei na Christus toe as die Hoof waarvan die Gees die waarborg vorm van die volheid wat op dié wyse bereik

[8] Direkte Vertaling van die Bybelgenootskap, 2014.

word. Die Gees maak die groei na Christus toe moontlik en die omgee vir mekaar bestaan in die *diakonia* wat tussen gelowiges ter sprake moet kom. Gelowiges groei nie net van onder na bo nie, maar ook van bo na onder - waarvan die Gees as waarborg (ἀρραβών) geld. Daar bestaan dus ŉ verhouding tussen ἐκκλησία en διακονία as die gemeenskap wat in die kerk posvat as ŉ roepende en bemoedigende geleentheid in die lig van die Gees as ἀρραβών. Christus is die Hoof van die kerk maar dit word anders as by Kolossense verder uitgebrei in die sin dat die kerk die volheid van Christus is (Ef 1:23) wat uit Hom en tot Hom groei as Hoof van die kerk (Ef 4:15-16). Die kerk in Efesiërs groei beide uit Christus en na Hom toe, sodat die kerk uiteindelik so volwasse sal wees soos ŉ volgroeide mens, soos Christus is.

Die plaaslike kerk in die brief aan die Efesiërs word as ‘t ware geïgnoreer ten gunste van die universele kerk. Sy visie van die kerk is een (Ef 4:4), heilige (Ef 5:26-27), algemene (Ef 1:22-23) en apostoliese kerk wat wesenlik ŉ hemelse verskynsel geword het omdat gelowiges reeds in die hemel is (Ef 2:6). Die kerk is reeds *hemels* maar ook *aards* in die sin dat gelowiges aangemoedig word om nie langer soos nie-Christene met leë gedagtes te leef nie (Ef 4:17). Die feit dat die kerk gebou is op die apostels en die profete bevestig dat die kerk ook aards is (Ef 2:20). Die kerk is hier ŉ tydlose grootheid en in die lig van wat oor gelowiges gesê word (Ef 4:23-24 en 5:8) ontstaan die indruk dat die hede van die gelowiges reeds anderkant die einde (*eschaton*) lê. Hoewel daar nie sprake is van ŉ nabye wederkoms van Jesus nie, word gelowiges opgeroep om hulle voor te berei op ŉ uitgerekte bestaanstryd in die wêreld en om in lewenskwaliteit te groei.

Die kerk as liggaam van Christus en Christus as Hoof van die liggaam is sentrale beelde van die kerk in die brief, soos ook die voorstelling van die kerk as bouwerk. Die kerk word nie net gesien as liggaam van Christus en wat dit wesenlik beteken nie, maar die beeld word ook gebruik om die groei van die kerk te beskryf. Die kerk is volgens die beeld ŉ groeiende gebeure wat na die Hoof toe groei. Die liggaam bewerk sy eie groei deur die bydrae van elke lid (Ef 4:16). Die vooruitgang en ontwikkeling van die liggaam word ook in die vooruitsig gestel met die doelwit om tot eenheid van geloof te kom, tot kennis van die Seun van God, soos ŉ volwasse man tot die mate van wasdom van die volheid van Christus (Ef 4:13). Die gebeure aangaande die kerk en Christus as Hoof van die liggaam laat gelowiges nie vry in ŉ

lugleegte nie, maar plaas hulle onder die appèl om, terwyl hulle in liefde vashou aan die waarheid, in alle opsigte na Hom toe te groei (Ef 4:15).

Dit is verder van betekenis dat die skrywer die relasie tussen man en vrou as gelykenis gebruik om die verhouding tussen Christus en sy kerk uit te beeld (Ef 5:21-33).

Sampley (1971:2), in sy benadering tot die Efesiërs in die lig van Käsemann se hipotese waarna reeds verwys is, kies juis Efesiërs 5:21-33 as gedeelte ter illustrasie van sy gestelde hipotese. As redes vir sy keuse noem hy dat dié gedeelte teoloë krities en dikwels geïrriteerd besig gehou het. Die gedeelte vertoon gebruiklike formules soos in die huistafels aangetref word, naamlik die heilige huwelik van Christus en die kerk. Verder hanteer die gedeelte die familie as mikrokosmiese eenheid synde die kosmiese doelwit van God. Die vraag kom na vore of dit nie uiters bruikbaar is nie om die kerkbegrip van Efesiërs te sien aan die hand van die huwelik as gelykenis, die verhouding tussen man en vrou, as bruikbare werktuig vir die verhouding tussen Christus en die een, universele en kosmiese kerk wêreldwyd, gesien in die lig dat die brief eintlik in groot mate oor die kerk handel. Sampley (1971:2) stel dit soos volg:

> Eph. 5:21-33 is also ideally suited for such detailed investigation since it is an identifiable and isolably literary unit whose themes and concerns are integral to the remainder of Ephesians and thereby provides a small vantage point for surveying the purposes and concerns of the author in the entire epistle.

Sampley (1971:153-157) kom tot die volgende slotsom met betrekking tot die skrywer se gebruik van die verhouding man en vrou as gelykenis vir die verhouding tussen Christus en die kerk. Die kenmerkende eienskap van die kerk in die gedeelte is die onderworpenheid van die kerk aan die Heer van die kerk, Christus. Die skrywer sien die oorsprong van die kerk in die feit dat Christus Homself deur sy dood vir die kerk afgesonder het

(καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς, **26** ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας) (en Homself ter wille van haar oorgegee het, **26** sodat hy haar kon heilig nadat Hy haar met ŉ waterbad deur die woord gereinig het) (Ef 5:25b, 26a). Hy gebruik die werkwoord παρέδωκεν wat verwys na Christus se dood in die aoristus. Sodoende word die ingressiewe moment van God se handeling, Christus se dood as aanduiding van die punktuele gebeurtenis in die verlede, aanduiding van die begin van die kerk. Naas die genoemde aoristus as verlede tyd, word ook die werkwoord in die praesensvorm benut as aanduiding van die duratiewe of voortdurende handeling van die kerk wat die gevolg is van die oorsprong van die kerk as ŉ gebeure in Christus. Die werkwoord in die praesens word benut as beklemtoning van verhoudings wat die outeur meen in die toekoms moet voortduur. Sulke uitsprake is:
καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας (soos Christus ook Hoof is van die kerk) (Ef 23b), ἀλλὰ ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν (hy voed en koester dit) (Ef 5:29b), asook ἀλλὰ ὡς ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ (Maar soos die kerk ondergeskik is aan Christus) (Ef 24a). Daar is deurgaans in dié gedeelte (Ef 5:21-33) ŉ eskatologiese spanning tussen dit wat reeds gedoen is vir die kerk en dit wat van die kerk in die toekoms verwag word. Die ondergeskiktheid van die kerk aan Christus wat karakteristiek en wesenlik van die kerk is, moet voortduur en die kerk moet sy vreeslose toewyding aan sy Hoof, Christus volhou. Selfs die reiniging van die kerk (Ef 5:26) in die verlede is deel van die toekomstige verpligtinge van die kerk.

Die outeur het dit in die begin reeds beklemtoon, dat God se verkiesing geskied met die oog op ŉ heilige en onberispelike lewe (kerk) wat in liefde bestaan (ἁγίους καὶ ἀμώμους) (heilig en onberispelik) (Ef 1:4). Die reiniging van die bruid deur Christus as voorbereiding dui op ŉ voortdurende relasie met Christus (καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι) (nadat Hy haar met ŉ waterbad deur die woord gereinig het) (Ef 5:26b). Die reiniging wat bestaan in die dubbele reiniging van die bruid en die doop, dui op ŉ suiwerheid wat bestem is om te duur tot die einde van die tye. Die verband tussen begin en einde verskaf die konteks waarbinne die reinheid, (ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν) (sodat Hy vir Homself die kerk in heerlikheid daar kan stel) (Ef 5:27a) verstaan kan word. Hierdeur word aangedui dat Christus die kerk vir Homself aanbied waardeur Hy terselfdertyd subjek en indirekte objek word. Die handeling is gegrond in sy liefde vir die kerk en om Homself vir die kerk te gee

καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς (soos ook Christus die kerk liefgehad het om Homself ter wille van haar oorgegee het) (Ef 5:25b).

> If the eschatological concern with purity is overlooked in 5:21-33, then v. 27a is indeed a curiosity. When that eschatological note is understood, however, the phrase 'present her to himself' suggests that Christ is understood not only as the bridegroom but also as the eschatological judge who will finally render a verdict concerning the splendor and purity of the church (Sampley 1971:155).

Christus is altyd die Hoof van die kerk en die kerk is altyd sy liggaam. Christus is die begin van die kerk maar ook die voleinding daarvan wanneer hy dan nie meer as bruidegom nie maar as eskatologiese regter die kerk sal beoordeel. Efesiërs 5:30 (ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ) (ons is immers lede van sy liggaam) is belangrik aangesien daarin gestel word dat lede van die kerk reeds deel van die kerk is as gelowige en gedoopte lede.

Van Aarde (1990b:261) stel die volgende standpunt na aanleiding van die huistafel in Efesiërs, meer in besonder vers 26 en 27:

> In Efesiërs 5:26, as deel van die ‘huistafel’ en met betrekking op waarskynlik die huwelik tussen Jode en nie-Jode, word dit eksplisiet gesê: die ἐκκλησία is ‘geheilig’ deurdat dit ‘gereinig’ is op grond van die Woord en doopgebeure. Die gevolg is dat die ἐκκλησία ‘heilig’ en ‘onberispelik’ is (Ef 5:27).

Hierin word die lesers herinner aan die feit dat hulle elkeen reeds lede van die kerk is wat in die gedeelte beskryf is. Die verwysing na die waterbad gereinig deur die

woord (Ef 5:26) verwys na die doop as ŉ wyse van toetrede en kenmerk van die gelowige. Volgens Efesiërs 5:21-33 is die kerk nie op homself ingestel nie maar verwag alle hulp van Christus. Hy versorg die kerk (Ef 5:29b) en is die Verlosser van die kerk (Ef 5:23c) deur sy dood (Ef 5:25b). Die kerk behou sy suiwerheid en luister in die mate wat die kerk gelowig vertrou op Christus om as Hoof van die kerk te lei soos ŉ man aan sy vrou sal doen wat hy liefhet.

Toegegee, die kerk volgens Efesiërs is die ideale kerk wat as roepende en bemoedigende getuienis om heilig en onberispelik te wees, uiting moet gee aan die vermoë om kerk te wees, ŉ vermoë wat Christus aan die kerk verleen het. Die kerk is die objek van Christus se liefde. Hy het die kerk geheilig en gereinig en daarom kan die kerk nie anders as om te wees wat Christus bedoel het nie. Die kerk is bedag daarop om in totale eer aan God te leef en pas volledig in die geheimenis van God wat eeue lank verborge was. Dit is nou bekend aan alle magte in die wêreld (Ef 3:9-10): die kerk het ŉ kosmiese funksie om God se plan en doel in die wêreld te proklameer. Dit is die rede waarom daar na die kerk verwys word as *ecclesia militans* (strydende kerk) (Richel 1942:150) aangesien dit reeds gebeur het, maar terselfdertyd nog uitstaande is.

In hierdie konteks moet die oproep om die wapenrusting van God (Ef 6:11) aan te trek verstaan word (ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ Θεοῦ) (Trek die volle wapenrusting van God aan). Gelowiges is in ŉ stryd gewikkel teen die owerhede en magte van die tyd en deur weerstand te bied, word uiting gegee aan die plan van God. Die kerk voer die stryd nie vir homself nie maar word deur die wapenrusting in staat gestel om weerstand te bied tot op die dag van onheil (Ef 6:13). Deur gebed en smeking (διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως) (deur elke gebed en smeking) (Ef 6:18) ontvang gelowiges die wapenrusting om weerstand te bied teen die kwaad soos Sampley (1971:156) dit stel:

> The Christians, as members of the church, Christ's body, will be empowered to stand firm in face of resistance to God's purpose. Only as he stands fast in the battle does the believer continue to manifest what God in Christ has done for the

> church of which he is a member; only by standing firm does he remain spotless and holy before God.

Die standpunt bestaan dat indien die teksgedeelte slegs gelees word deur die lens van oorheersing van die man oor die vrou en derhalwe vroulike weerstand (met reg) teen manlike oorheersing, die teks onderwaardeer word. Die hermeneutiese sleutel is telkens dat elke verhouding, dié tussen man en vrou én tussen Christus en sy kerk, gekwalifiseer word in elkeen se onderlinge verhouding met Christus. Verder: die teks is 'n gelykenis van die verhouding tussen man en vrou as aanduiding van die verhouding tussen Christus en sy kerk. Die klem lê by laasgenoemde. Derhalwe hoef vrouens nie te vrees nie en mans moet hulle posisie met grasie hanteer, want die norm is Christus, waardeur die vraag telkemale ter sprake kom, veral wanneer daar spanning is: wat sou Christus gedoen het?

Daardeur word aangedui hoe wesenlik die kerk in die lewe van gelowiges is wanneer die mees intieme menslike verhouding bruikbaar gemaak word om te illustreer hoe onontbeerlik die kerk vir gelowiges is. Anders gestel: hoe bepalend die verhouding tussen Christus en gelowiges is (Pelser 1995:661; Ridderbos 1971:423).

Die saak is wesenlik van aard aangesien daar maar net één Here, één geloof, één doop, één God en Vader van almal, wat óór almal en déúr almal en ín almal is (Ef 4:5). Gesien in die lig van die kerkbegrip soos geformuleer in Efesiërs 1:22, is dit vanselfsprekend. Pelser (1995:662) maak hieroor die volgende opmerking:

> Terwyl Christus volgens Paulus vir alle mense gesterf het (Rom 5; 2 Kor 5:14), het hy volgens Efesiërs vir die kerk gesterf (Ef 5:25). Die kerk het hier die doel geword van Christus se lewe en dood.

Die kerk het die doel van God se meesterplan geword (Ef 1:22-23), die verwerkliking van God se οἰκονομία, die eintlike Godsgetuienis in die wêreld.

> Im Herrn der Kirche waltet auch der Herr der Mächte. Im Herrn der Mächte hat alle Welt den Herrn der Kirche vor sich. ... Die Kirche, zu deren Haupt Gott Christus gegeben hat, wird zuerst 'Leib Christi' genannt (Schlier 1971:89).

Terwyl die twee briewe met mekaar vergelyk word en volgens resente navorsing die standpunt bestaan dat die skrywer van Efesiërs sterk gebruik gemaak het van Kolossense, word die onderlinge opbou van die twee briewe, soos gekonstrueer deur Sumney, Wright en Gorman naas mekaar geplaas ter vergelyking.

Kolossense (Sumney 2008:26-66)	**Efesiërs (Wright 2014:34-119)**
1:1– 2 Epistolary Greeting **1:3– 23 Introductory Thanksgiving and Prayer** 1:3–8 The Initial Thanksgiving 1:9–12 Intercession for the Colossians 1: 13–14 God's Saving Acts 1:15– 20 Poetic Confession of the Place of Christ 1:21–23 You Have Been Reconciled and Forgiven in Christ **Excursus 1**: Metaphors for the Work of Christ in Colossians 1:12–23 **Argument 1 Accept This Letter's Teaching and Instruction Because Paul Is the Trustworthy Bearer of the**	Ephesians 1:1–3 Blessings on the Sovereign God! Ephesians 1:4–10 The Choice and the Plan Ephesians 1:11–14 The Inheritance and the Spirit Ephesians 1:15–23 Knowing the Power of the King Ephesians 2:1–7 Warning Signs on the Wrong Road Ephesians 2:8–10 Grace, Not Works Ephesians 2:11–16 Two into One Will Go Ephesians 2:17–22 Unveiling the New Temple Ephesians 3:1–7 God's Secret Plan Unveiled at Last

True Gospel **1:24–2:5 Paul Is the Trustworthy Bearer of the True Gospel** 1:24– 29 Paul Suffers for the Benefit of the Church 2:1– 5 Paul Toils to Help the Church Remain Faithful to the True Gospel **Argument 2 Accept the Letter's Teaching and Instruction Because Only This Message Is Consistent with the Faith You Have Already Received** **2:6– 23 Remain Faithful to the Gospel You Received** 2:6–7 Hold On to the Faith 2:8–15 Reject the Visionaries' Teaching Because You Already Possess God's Blessings 2:16–23 Reject the Visionaries' Practices and Judgments against You 2:16–19 Reject the Visionaries' Judgments 2:20–23 The Visionaries' Teachings Have No Value **Argument 3 Accept the Letter's**	Ephesians 3:8–13 Wisdom for the Rulers Ephesians 3:14–21 God's Love, God's Power – In Us Ephesians 4:1–10 Live Up to Your Calling! Ephesians 4:11–16 Grown-Up Christianity Ephesians 4:17–24 Off with the Old, On with the New Ephesians 4:25–5.2 The Kindness that Imitates God Himself Ephesians 5:3–10 Darkness and Light in Matters of Sex Ephesians 5:11–20 Light and Darkness Ephesians 5:21–33 Wives and Husbands Ephesians 6:1–9 Children, Parents, Slaves and Masters Ephesians 6:10–17 God's Complete Armour Ephesians 6:18–24 Prayer and Peace **Efesiërs (Gorman 2004:6503)** **1:1-2 Opening** **1:3-3:21 God's Eternal Plan in Christ**

Teaching and Instruction Because You Have Been Granted Holiness in Baptism **3:1–4:6 Granted Holiness in Baptism, Live Holy Lives** 3:1– 4 Seek the Things Above 3:5– 11 Put Away the Old Life **Excursus 2**: The Scythians 3:12– 17 Put On the New Self (or, Since You Have Put On the New Self, Act Like It) **Excursus 3**: Reading the Household Code 3:18– 4: 1 The Household Code 4:2– 6 Concluding Exhortations **4:7–18 Final Greetings and Instructions**	1:3-14 Blessing for Heavenly Blessings in Christ 1:15-23 Prayer for Enlightenment 2:1-10 God's Grace in Christ 2:11-22 The Unity of Jew and Gentile in Christ 3:1-13 Paul's Role in God's Plan Paul's Second Prayer for His Readers 3:14-21 **4:1-6:20 Life in Christ: Worthy of God's Calling, Empowered by the Spirit** 4:1-16 The Unity and Maturity of the Church 4:17-6:9 Learning and Living Christ 4:17-24 No Longer Like the Gentiles 4:25-5:2 Loving Speech and Action 5:3-14 Countercultural Sexual Purity 5:15-6:9 Community Life 5:15-21 Community and Trinity 5:22-6:9 Life in Christ in the Household 6:10-20 Spiritual Warfare **6:21-24 Final Matters**

Die invoeging van die inhoudsopgawes van beide briewe toon aan hoe elkeen gestruktureer is, asook welke temas aan die orde gestel word. Die inhoudsopgawes staan in diens van die vergelyking tussen die twee briewe wat as ŉ sinoptiese-probleem hanteer word soos reeds aangedui is.

Samevatting

In die hoofstuk is uitvoerig gekyk na die gebruik van ἐκκλησία in die brief aan die Kolossense en die brief aan die Efesiërs. Die herkoms van die woord en agtergrond hoe die woord aanvanklik gebruik is en met verloop van tyd ŉ betekenis-verandering ondergaan het, is aangetoon. In die verband is ook gewys op bepaalde misverstande wat in die verlede benut is om die betekenis van die woord te verklaar. Behalwe dit is daar in die Nuwe Testament nie net een bepaalde kerkbegrip aanwysbaar nie, net soos die woord tussen Kolossene na Efesiërs ook aangepas en verruim is.

Daarnaas is die betekenis van die woord κεφαλή in beide briewe nagegaan wat in die lig van die titel van die studie van kritieke belang is. Die menings van verskeie navorsers is aangebied wat daarop uitgeloop het dat in gedagte gehou moet word dat die woord in sy konteks verstaan moet word, maar dat die betekenis van *gesag oor,* van besondere waarde is. Christus is die Heer wat lewe gee en wat heers oor sy skepping.

Vervolgens is gehandel met die Gees as ἀρραβών wat in Efesiërs na vore tree en ŉ besonder belangrike uitgangspunt vorm in die vergelyking van die twee briewe, maar veral in die tema van die onderhawige studie lewensvoorwaarde vorm as bousteen vir ŉ kerk wat in die kragveld van die Gees moet leef.

Ten slotte word aangedui waarom die eksegetiese metode wat as komposisie-analise tipeer word bruikbaar is in meegaande vergelykende studie van Kolossense en Efesiërs. ŉ Nadere beskouing van beide briewe toon die groei aan van Kolossense na Efesiërs wat getuig van uitbreiding met betrekking tot kerkbegrip en die meerdere gebruik van die Gees, asook besondere toepassing, veral die siening dat die Gees as waarborg van die erfdeel van gelowiges gesien word. In die slothoofstuk hierna word gevolgtrekkings gemaak uit dit wat sover aangebied is.

HOOFSTUK 5

EKSEGETIES-TEOLOGIESE IMPLIKASIES VIR KERK-WEES IN SUID-AFRIKA

5.1 Oorsigtelike verantwoording

Die oorspronge van meegaande studie kom enersyds voort uit die belangrike kerkregtelike uitgangspunt dat Jesus Christus Hoof van die kerk is. Hierdie vertrekpunt hou wesenlike gevolge in vir die lewe van die kerk aangesien vanuit die Kerkreg gepoog word om die kerklike lewe te orden aan die hand van die Skrif as primêre bron van die Kerkreg (Coertzen 1991:120), maar ook van die manier waarop die kerk in die wêreld leef en optree. Die doen en late van die kerk is voortdurend onder die loep van die Skrif en ontkom op geen stadium daaraan nie tensy afstand gedoen word van die wesenlike uitgangspunt dat kerk in die Reformatoriese tradisie noodwendig en vanselfsprekend niks anders kan wees as kerk van die Woord nie.

Uit die kerklike wandelgange kom soms ŉ kritiese weerstand na vore wanneer kerkordelike maatreëls op die helling geplaas word en ontkrag word met die kritieke vraag waar sodanige uitgangspunt in die Bybel voorkom. In die verbygaan word daarop gewys dat kerkordelike maatreëls nie pretendeer om elke besondere detail met ŉ Skrifbewys te versier nie. Dit beteken egter ook nie dat kerkordelike maatreëls los van die Skrif getref moet word nie en daarom word langs hierdie weg gepoog om ten minste rekenskap te gee van die belangrike kerkordelik-hermeneutiese uitgangspunt dat Jesus Christus Hoof van die kerk is. Ten oorvloede word daarop gewys dat die Skrif die primêre bron van die kerklike reg is en daarom is die resultaat van dié ondersoek nie in die eerste plek ŉ kerkregtelike antwoord nie, maar ŉ Bybelse ondersoek ter beantwoording van die vraag na kerkordelike singewing.

Naas sodanige prinsipiële ondersoek ter beantwoording en ondersteuning van die vraag na die hoofskap van Christus, word hedendaags veral kennis geneem van die wêreldwye tendens van kerkkrimping wat veral die drie sogenaamde hoofstroom

kerke in Suid-Afrika direk raak. Die oorsaak daarvan en die redes daarvoor is sekerlik sterk op die praktyk gerig maar is in die eerste plek ŉ Skriftuurlike vraag.

Hoe pessimisties na die kerklike toekoms gekyk kan word, blyk uit Heitink se opmerking (2007:Woord vooraf):

> Het gaat niet goed met de kerk. Als er in onze tijd niet een ingrijpende heroriëntatie plaatsvindt, is het met de kerk als instituut in ons land menslijkerwijs gesproken binnen enkele generaties voorbij.

Die feit dat hy aandui dat sy pessimistiese siening van die kerk na die oordeel van die mens geskied dui daarop dat die oplossing nie immanent van aard is nie, maar transendent gesoek en gevind moet word. ŉ Beroep op die Bybel as Woord van God en derhalwe as kerklike rigsnoer is ook ŉ belydende antwoord wat dui op ŉ bepaalde tradisie waar die Bybel as enigste maatstaf vir die kerklike lewe aanvaar word.

Derhalwe is die probleemstelling vir meegaande studie na die Skrif teruggevoer synde die normerende norm vir alle handelinge van die kerk. Die resultate waartoe gekom word, verwoord die wyse waarop die kerk sigself in die lig van die Skrif verstaan en in ŉ Skriftuurlike ekklesiologie neerslag vind.

Hierdie studie het gefokus op die brief aan die Kolossense en die brief aan die Efesiërs, die twee briewe in die Bybel waarin die hoofskap van Christus pertinent genoem word.

In meegaande studie is aangedui waaroor die ondersoek gaan naamlik, ŉ Bybelse raadpleging na aanleiding van die hedendaagse kerklike ongemak oor verskeie aangeleenthede, maar in besonder die verskynsel van kerkkrimping. Dit moet ook gestel word dat die onderhawige ondersoek ook nie kerkkrimping as sentrale tema het nie maar eerder die implikasie van die hoofskap van Christus as sodanig wat by implikasie ŉ antwoord bied op kerkkrimping, maar ook besondere betekenis het vir die hedendaagse kerk.

Aangesien die hoofskap van Christus in die twee genoemde briewe pertinent ter sprake kom, was die ondersoek afgestem op die twee deutero-Pauliniese briewe, Kolossense en Efesiërs. Eweneens moet in gedagte gehou word dat die ondersoek ook nie die twee briewe as geheel wou ondersoek nie, maar selektief afgestem was op Christus se hoofskap, asook op die Gees as waarborg van die erfdeel van gelowiges. Laasgenoemde twee hoofmomente is uiteraard ook nie in isolasie bestudeer nie maar binne konteks van die twee briewe afsonderlik én gesamentlik. Aangesien die oortuiging bestaan dat Efesiërs sterk van Kolossense gebruik gemaak het, fokus die studie uiteindelik op die resultate wat in die brief aan die Efesiërs ter sprake gekom het.

In die tweede hoofstuk is aandag gegee aan die eksegetiese metode gevolg deur die metode van ondersoek aan die hand van komposisie-analise saam met die sosiaal-wetenskaplike model: meningsvormer.

Vervolgens is in die derde hoofstuk ŉ aanduiding gegee van bestaande navorsing oor die twee briewe afsonderlik, die onderlinge verband tussen beide briewe, asook ten opsigte van bepaalde sleutelwoorde soos κεφαλή, ἐκκλησία en ἀρραβών.

Dit is in die vierde hoofstuk opgevolg met ŉ komposisie-analitiese beskouing van die twee briewe aan die hand van die genoemde sleutelwoorde in die lig van resente navorsing.

Daarmee kom die laaste hoofstuk ter sprake waar die resultate wat in die voorafgaande bekom is saamgevat en toegepas moet word om die vrae wat in die eerste hoofstuk gestel is te beantwoord, asook reg te laat geskied aan die inhoud van die titel waarin Jesus as κεφαλή en die Gees as ἀρραβών in verband gebring is met die ἐκκλησία. In die lig van die feit dat ŉ Nuwe-Testamentiese studie onderneem is, kom die samevatting en slotsom ook uit die Nuwe Testament as ŉ Bybelse *pars pro toto* antwoord verkry vanuit die briewe aan die Kolossense en die Efesiërs. In die lig van die navorsing wat gedoen is word sodanige bevinding grootliks vanuit die brief aan die Efesiërs van toepassing gemaak. Die vrae wat in die eerste hoofstuk aan die orde gestel is, is derhalwe ŉ Bybelse antwoord op die hedendaagse kerklike ongemak.

5.2 Samevatting en toepassing van resultate: Hoofstukke 2-4

Dit is deur navorsers aangedui dat Kolossense en Efesiërs nie los van mekaar beskou kan word nie. Die vergelyking van beide tekste dui die opvallende ooreenkomste aan, maar ook die verdere redaksionele uitbreidings wat deur die outeur van Efesiërs aangebring is op grond van die Kolossensebrief waarvan hy goeie kennis moes gedra het. Om hierdie rede is die eksegetiese metode wat bekend staan as komposisie-analise handig toegepas ten opsigte van die twee geskrifte. Daarmee saam is vanuit die sosiaal-wetenskaplike hoek gebruik gemaak van die model meningsvormer wat deur ŉ opdraggewer gedryf tot ŉ alternatiewe staat van bewussyn, verandering in die bestel teweegbring.

Met bogenoemde in gedagte is ŉ oorsig gegee van bestaande navorsing oor die twee geskrifte afsonderlik, maar ook gesamentlik. In die gesamentlike beskouing van die twee geskrifte blyk die noue verwantskap, maar ook eie redaksionele klem wat in die brief aan die Efesiërs na vore kom. Die ooreenkomste en verskille is breedvoerig aangedui wat nie weer hier herhaal word nie. Die grootste meerderheid van navorsers is dit eens dat ten minste Efesiërs nie deur Paulus geskryf is nie en derhalwe as deutero-Paulinies gesien word.

ŉ Oorsig is ook aangebied ten opsigte van bestaande navorsing oor die bepaalde sleutelwoorde wat ter sprake gebring is. Vir die onderhawige studie is die betekenis van woorde soos κεφαλή, ἐκκλησία en ἀρραβών van besondere betekenis aangesien die hoofskap van Christus en die werking van die Gees in die kerk belangrike uitgangspunte is wat in die hedendaagse kerklike situasie in ag geneem moet word. Dit word as ŉ navorsingsleemte beskou dat die verhouding tussen κεφαλή, ἐκκλησία en ἀρραβών nie sterk genoeg waardeer is met betrekking tot Christus en die kerk nie. Vroeë katolisisme waarvan Efesiërs as voorbeeld dien dui op die vroeë kerk se vermoë om in uiters troebel omstandighede te oorleef en die heersende situasie die hoof te bied. Dit is die rede waarom ook aan vroeë katolisisme aandag gegee is.

Daarna is die verhouding tussen die twee briewe komposisie-analities beskou nadat die betekenis van die genoemde sleutelwoorde nagegaan is na aanleiding van resente navorsing en elke sleutelwoord binne konteks van die twee briewe blootgelê

is. Die woord ἐκκλησία in die Nuwe Testament word doelbewus gebruik as aanduiding van die Christelike gemeenskap wat daartoe aanleiding gee dat die woord vir moderne gelowiges aanduiding van die kerk is. Dit beteken dat die gebruik van ἐκκλησία in Kolossense en Efesiërs aanduiding is van die bepaalde kerkbegrip wat in elke geskrif ter sprake is.

Eweneens is die woord κεφαλή nagegaan na aanleiding van resente navorsing wat as belangrik beskou word aangesien Christus as Hoof van die kerk in die briewe tipeer word. Daarnaas is ook na die verband gekyk waarbinne die woord in die geskrifte gebruik word.

ŉ Belangrike deel van die navorsing was ook om op die gebruik van ἀρραβών in verbinding met die Gees te wys wat vir die hedendaagse kerk van besondere betekenis is. Die Gees is die waarborg van die erfdeel van gelowiges waardeur ŉ besondere toekoms vir gelowiges in die vooruitsig gestel word ongeag heersende omstandighede.

In die slotgedeelte van die studie word die resultate van die navorsing samevattend van toepassing gemaak op die hedendaagse kerklike situasie en die antwoord op kerkkrimping, onder andere, gebied. In die lig van die studie as ŉ Nuwe-Testamentiese studie kan nie ontkom word aan die brief aan die Efesiërs wat Jesus Christus as Hoof van die totale bestel, maar derhalwe ook aan die kerk as *gesag oor* sy liggaam, sien nie. Dit, verbind aan die Gees wat die waarborg van gelowiges se erfdeel is, moet noodwendig - indien dit gehoor en van toepassing gemaak word - vir die hedendaagse kerk verrykende gevolge meebring wat alle weerstand en uitdagings te bowe kom.

5.3 Kerk – kragveld van die Gees: antwoorde op vrae

Die onderhawige studie het die aandag gevestig op Jesus as die Hoof van die kerk en op die Heilige Gees as die waarborg van gelowiges se erfdeel. In die ondersoek is deur die eksegetiese metode van komposisie-analise die punt bereik dat daar met Efesiërs volstaan word as die geskrif wat in vergelyking met Kolossense, die hoofskap van Christus verbind aan die kerk wat algemeen is en deur die Gees as waarborg van die erfdeel van gelowiges, ʼn bruikbare oplossing bied vir die huidige kerklike probleem wat sedert die tagtigerjare (vgl. Goodhew 2000) reeds sy verskyning gemaak het en as kerkkrimping tipeer word.

ʼn Herwaardering van die Gees as die manier hoe God in sy kerk teenwoordig is, is noodsaaklik sonder om in uiterstes te verval waar die Gees óf negeer, óf op beslag gelê word asof die kerk, of individuele lidmate, oor die Gees beskik (Noordmans: 1990:390). Lampe (1962) het ʼn waardevolle bydrae gelewer om aan te dui dat die kerk nie los van die Gees staan nie en nie eers sedert Pinkster deel van die kerk vorm nie. Eweneens het prominente teoloë soos Calvyn (1972:16) , Barth (1960:721,723,724), Moltmann (1975:340, 341), Küng (1986:233, 234) en Bonhoeffer (1966:268) deur hulle eksegetiese omgang met die Skrif aangedui dat daar ʼn onlosmaaklike verband tussen Gees en kerk bestaan.

Miskien is dit bruikbaar om Käsemann (2007:90) ernstig te neem dat die kerk homself in ʼn Babiloniese ballingskap bevind waarin hy homself oor jare heen rangeer het, dikwels gekenmerk deur kerkisme en oormatige klem op struktuur (Spoelstra 1986) en homself as die fokuspunt van verlossing en die hooftema van die evangelie, gesien het. Miskien is dit dan tog nodig dat dié kerk sterf (Dekker 2011) om in die lig van die Woord, dat Jesus die Hoof van die kerk is wat in die kragveld van die Gees leef, as kérk te herleef. Anders gestel sou dit bruikbaar wees om ʼn ‘vyftigste kerk’ (Pinnock 2006:151; kyk ook Snyder 1980) te wees wat die Pinkster-gebeure ernstig neem om ʼn Christologies-pneumatiese-ekklesiologie te vergestalt. Miskien is die grootste probleem van die kerk dat nie daarin geslaag word om kerk, dit wil sê kerk van die Wóórd te wees nie (Dreyer 2015).

In die artikel van De Klerk en Van Helden word vier golfbewegings elke vyf honderd jaar onderskei, waarvan die vierde gesien word as ʼn poging om in die een en twintigste eeu ʼn totaal nuwe uitlewing van godsdiens daar te stel (De Klerk & Van

Helden 2011:2-3; kyk ook Van Helden 2013). As redes vir kerkkrimping (menslik gesproke) word onderskei tussen moeilik meetbare en meetbare faktore. Eersgenoemde groep is denkstrome en –ismes wat bepaalde verskuiwings op alle vlakke van die samelewing laat plaasvind. Meetbare faktore is ontvolking, verstedeliking, kerkbesoek en geboorte-afnames, ekonomiese en politieke asook sosiale faktore, tegnologie, en naas ander faktore, ook ekklesiologiese faktore.

ʼn Institusionalistiese denkraamwerk het in die hoofstroomkerke ontstaan wat ʼn wanbalans in die ekklesiologie daargestel het. Die tradisionele klem op die Skrif as die positiewe vertrekpunt en bate, vertoon in krimpende hoofstroomkerke die teendeel. Daar word uit die oog verloor dat onstabiele tye die teelaarde is vir die voortgang van die evangelie en daar word in gebreke gebly om veranderde tye in die lig van die Bybel nuut te verstaan. Menslike denke verander immers nie die waarheid van die Bybel nie, maar wel die nuut lees en nuwe toepassing daarvan, ten einde sinvolle optrede te verseker (De Klerk & Van Helden 2011:12).

Die feit van kerkkrimping word derhalwe nie ontken nie. Die probleem is ook nie net plaaslik nie maar bestaan wêreldwyd. In Nederland was dit reeds in die vyftigerjare duidelik. Die kerk is uit die gemeenskap geskuif met al minder invloed in die gemeenskap wat neerkom op die privatisering van religie (De Hart en Dekker 2002:5). In Nederland verlaat ongeveer honderd duisend lidmate die kerk elke jaar wat ongeveer twee persent van die lidmate van dié hoofstroomkerk uitmaak. In 1960 het die helfte van die Nederlanders bykans elke week eredienste bygewoon, terwyl dit in 2002 slegs een vyfde was. Verder het organisasies van godsdienstige aard sedert 1960 grootliks verdwyn. Die kerk en staat is nie meer op gelyke vlak nie; die kerk is gedegradeer tot ʼn sosiale vereniging (De Hart en Dekker 2002:13).

Statistiek vertel in Suid-Afrika dieselfde verhaal. Die Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika (GKSA) se lidmaattal het gedaal van 90,000 in 1990 tot 68,842 in 2008. Dieselfde het ook in die Nederduitse Gereformeerde Kerk (NGK) plaasgevind met ʼn daling van ongeveer 150,000 lidmate tussen 1985 en 1993 (Van der Walt 2009:253). In die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika (NHKA) het ʼn soortgelyke daling plaasgevind van 132,483 in 1990 tot 91,516 lidmate in 2014 (NHKA 2015:214).

Die toestand waarin die kerk wêreldwyd verkeer, word deur Kuitert (1994:206) soos volg verwoord:

> De toestand waarin de christelijke kerk, althans in West-Europa, verkeert, heeft al tot heel wat klaagzangen en treurige voorspellingen aanleiding gegeven. Van 'ernstig maar niet hopeloos' tot 'hopeloos maar niet ernstig'. Het wettigt de vraag of het nog wat worden zal met de kerk.

Die onderhawige studie is nie op kerklike pessimisme gegrond nie aangesien ŉ Bybelse begronding ŉ optimistiese antwoord bied. Daarom is dit reeds in die eerste hoofstuk (1.2) gestel dat die begrippe soos aangedui in die opskrif van die studie tersaaklik is vir die oplossing waarbinne die kerk tans verkeer. Eenvoudig gestel setel die antwoord van die kerk tussen Jesus Christus as Hoof van die kerk en die Gees as waarborg van die erflating van gelowiges. Die tye waarin die brief aan die Efesiërs geskryf is, was veel erger as wat tans beleef word. Daarom word in die laaste hoofstuk van Efesiërs gelowiges opgeroep om soos ŉ soldaat, nie met militêre wapens nie, maar met die wapens van die gees weerstand te bied teen die duiwel, want die stryd is nie teen vlees en bloed nie. Die geestelike wapens is waarheid, geregtigheid, die evangelie vir vrede, geloof, verlossing en die swaard van die Gees naamlik, die Woord van God (Ef 6:10-17).

Die verhouding tussen Christus en die kerk is van besondere belang vir die skrywer van die Efesiërbrief en word deur middel van die verhouding tussen man en vrou as paradigma aangedui, as ŉ verhouding geyk op dié van Christus en sy kerk (Ef 5:21-33). Die verhouding is nie net in Christus as Hoof van die kosmos en sodoende ook as Hoof van die kerk nie (Ef 1:22). Maar die lesers as gelowiges van die kerk word betrek om te deel in die besondere uitgangspunt dat Jesus Christus Hoof van die kerk is. Daarom word daar in die tweede gedeelte van die Efesiërbrief die benaming *Heer* met betrekking tot Christus twintig keer gebruik, saam met ses en dertig werkwoorde in die imperatief in die tweede deel (Ef 4:25-6:10) van die brief. Daarmee saam word *gawes* (Ef 4:11) aan die kerk gegee om die heiliges toe te rus om die kerk op te bou (Ef 4:12).

Die vermelding van die Gees as waarborg beklemtoon dat die kerklike vooruitsig van die Efesiërbrief deur die bemoeienis van die Gees tot uiting kom en ŉ kerk tot gevolg het wat in die kragveld van die Gees leef.

Die besondere kerkbegrip van die Efesiërbrief as kerk tussen Christus as Hoof en die Gees as waarborg van gelowiges se erfdeel, het aan die lesers van die brief ŉ antwoord tot oorlewing gegee waarvan die hedendaagse kerk as bewys dien. Die kerk van Efesiërs en die hedendaagse kerk kan net kerk wees tussen Jesus Christus en die Gees as waarborg van die erfdeel van gelowiges. Laasgenoemde is die waarborg van die toekoms van die kerk.

Die Efesiërbrief is besonder toepaslik vir die eietydse kerk. Dit verwoord ŉ dinamiese kerk wat aan Jesus Christus en die Gees verbonde is en nie deur geykte menslike instellings gekniehalter word nie. Kritiek word hedendaagse uitgespreek dat die kerk sy spiritualiteit verloor het en 'has been deeply buried in mainstream churches under layers of dogmatic and other superficialities' (Van der Walt 2009:252). Van Aarde (2009:52) stel dit soos volg: '... the church should again become the place where human beings encounter the divine by remembering Jesus within the context of sharing faith experiences'. Gelowiges hoef dus nie oor alles saam te stem nie, maar kan God ontmoet deur sy Woord en gemeenskap met medegelowiges om die leemte in hulle lewe te vul.

In die begin (Hoofstuk 1.3) is die vraag gestel of die Bybel as Woord van God, met besondere verwysing na Kolossense en Efesiërs, die antwoord bied op die huidige kerklike onvergenoegdheid wat veral in die vorm van kerkkrimping na vore kom. Die antwoord word gevind in die Efesiërbrief se besondere gebruik van Jesus Christus as κεφαλή van die ἐκκλησία en die Gees as ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας van gelowiges. Die Efesiërbrief skets Jesus as Hoof van die kerk op ŉ direkte manier wat vir die eerste lesers, maar ook vir die kerk vandag, ŉ onontbeerlike bousteen van kerklike bestaan vorm. Die kerk se voortgang gebeur nie deur menslike toedoen nie, maar is in die bestaan van God as Hoof van die kerk, ŉ gegewenheid. Daarnaas is die besondere siening van die Gees, wat uniek is in die Pauliniese- en deutero-Pauliniese literatuur, die *paraenetiese* bevestiging van die antwoord op die kerk se impasse, dat die voortbestaan van die kerk buite sigself lê en wag om ín die kerk toegepas te word, asof dit vir die eerste keer gehoor word.

Soos wat die skrywer van die Efesiërbrief gedoen het met betrekking tot Kolossense en ook ten opsigte van die egte Paulus-briewe, is die uitdaging aan die resente kerk om die inhoud van verál die Efesiërbrief, in die huidige kerk toe te pas. Dat dit bruikbaar is en opnuut waardeer moet word, word bewus of onbewus bevestig deur die huidige kerk as sigbare bewys daarvan, ongeag die onvergenoegdheid wat onder andere deur kerkkrimping hedendaags beleef word.

Om die kerk in die kragveld van die Gees te sien kom daarop neer dat die bestaan van die kerk ŉ gegewendheid is wat nie herontdek hoef te word nie, maar bruikbaar benut moet word. Dit veral in die lig van die kerk wat deur die Gees gedryf word om die gawes van die Gees te benut en wal te gooi teen dit wat dreig om die besondere erfenis te ontsier. Heilige Gees, kerk en geloof lê in mekaar se verlenging (Pelser 1976).

Insgelyks het die studie ook die sosiaal-wetenskaplike agtergronde benut wat veral sterk na vore kom in die Efesiërbrief se meedeling dat die middelmuur van skeiding afgebreek is, en die gevolge daarvan. Insluitend is ook verwys na die figuur van die meningsvormer wat deur ŉ instansie groter as hy beweeg word om met ŉ alternatiewe staat van bewussyn die gedagtes, menings en gesindheid van sy hoorders te verander. Die bruikbaarheid van die resultate van die sosiaal-wetenskaplike metode van eksegese, asook die skrywer van die Efesiërbrief as meningsvormer, is nie beperk tot die geskrifte van die vroeë kerk nie. Die rol wat aan sodanige meningsvormer toegedig word (vgl. Malina & Pilch 2013:235) is van toepassing op die huidige kerk, asook sy besondere dienste en lidmate.

Die skrywer van die Efesiërbrief is van oortuiging dat die omstandighede van sy lesers móét verander in die lig van die besondere inhoud wat hy in die eerste gedeelte stel (Ef 1-3), want hulle moenie meer soos heidene met hulle leë gedagtes leef nie (Ef 4:17). Hy ruil gedagtes met hulle uit en stel die probleem aan hulle: hulle was dood as gevolg van hulle sonde (Ef 2:1). Die verandering wat deur Christus as Hoof en die Gees as waarborg ontketen word, plaas op sy lesers ŉ verpligting tot verandering in die toekoms wat daardeur geskep is, want hulle is nog hier, maar nou eintlik reeds tog daar waar hulle uiteindelik sal wees (Ef 2:6).

Indien dít die wese van die kerk is, kan verandering nie uitbly nie want ŉ lewe deur die Gees is ŉ verstandige lewe wat poog om die wil van die Here te ken. Dit bring

verandering wat van harte hoorbaar klink in die sing van psalms, lofgesange en geestelike liedere wat dank aan God die Vader, in die Naam van ons Here Jesus Christus vergestalt (Ef 5:19-20). Die Efesiërbrief stel die verandering in die vooruitsig naamlik, die toepassing van Jesus as Hoof en die Gees as waarborg in die kerk. Dit verg verandering en optrede met die oog op die toekoms. Daar moet verandering kom en afskeid geneem word van die onbruikbare insigte van die verlede.

Efesiërs se klem op Jesus as die Hoof van die kerk en die Gees wat die erfdeel van gelowiges in die kerk is, verwoord sy manier om aan sy hoorders, maar ook aan die wat daarna gekom het te sê: Jesus is Immanuel!

Wat is die oplossing vir kerkkrimping?

Jesus Christus is die Hoof van die kerk. Die kerk is sy liggaam. Die Gees is die dryfveer wat gelowiges in staat stel om alle vorme van weerstand in die wêreld die hoof te bied. ŉ Herontdekking daarvan beteken ŉ intense nuut-ontdekking van die Woord van God. Daarmee gaan gepaard ŉ opregte voorneme om die onbruikbare te versaak en die bekende waarheid soos die skrywer van Efesiërs dit geformuleer het, meningsvormend van toepassing te maak. Dit is ŉ persoonlike aangeleentheid, ŉ eie kritiese herwaardering, met ŉ intense voorneme om dit ten uitvoer te bring. ŉ Meningsvormer tree nie self op nie, maar is die gestuurde van iemand groter as die self.

Ten slotte: die ἐκκλησία van die brief aan die Efesiërs word gekwalifiseer deur Jesus as κεφαλή en die Gees as ἀρραβών van gelowiges se erfdeel. Die kerk wat in die huidige bestel sal oorleef, en derhalwe alle kerklike onvergenoegdheid die hoof sal kan bied, is díé kerk wat deur Christus as Hoof en die Gees as waarborg gekwalifiseer word. Dit is ŉ Bybelse kerkbegrip soos genormeer deur die brief aan die Efesiërs. Dit is eietyds, maar eintlik tydloos. Dit het vir die kerk van die Efesiërs gegeld, maar geld ook vir die kerk van vandag, derhalwe ook vir kerkkrimping in besonder.

Opsomming en sleutelterme / summary and key terms

Titel:
Jesus Christus as *kefalē* en die Gees as *arrabōn* vir die *ekklēsia*: ’n eksegeties-hermeneutiese studie

Title:
Jesus Christ as *kefalē* and the Holy Spirit as *arrabōn* for the *ekklēsia*: an exegetical-hermeneutical study

Sleutelwoorde / key words:

Christologie	Christology
Ekklesiologie	Ecclesiology
Pneumatologie	Pneumatology
Efesiërs	Ephesians
Kolossense	Colossians
arrabōn (ἀρραβών)	waarborg / guarantee
ekklesia (ἐκκλησία)	kerk / church
kefalē (κεφαλή)	hoof / head
pneuma (πνεῦμα)	gees / spirit
komposisie-analise	composition analysis
change agency	opdraggewer
change agent	meningsvormer

Opsomming:

In die lig van die titel fokus die proefskrif op die twee Nuwe-Testamentiese geskrifte Kolossense en Efesiërs waarin pertinent gestel word dat Jesus Christus die Hoof van die ἐκκλησία (kerk) is en vestig dus op ŉ *pars pro toto* (deel vir die geheel) basis die aandag op die uitgangspunt dat die Bybel die antwoord en vindplaas is waarin die hedendaagse kerklike onvergenoegdheid ŉ antwoord vind. Sodoende word veral op Efesiërs gefokus wat naas die hoofskap van Christus die Gees as waarborg van die erfdeel van gelowiges beskryf.

Die relevansie van dié twee briewe is egter nie net ekklesiologies van aard nie, maar die twee briewe toon ook ŉ onderlinge verwantskap wat as ŉ sinoptiese-probleem beskou kan word.

Een van die nuwe sake wat wel in die Efesiërbrief voorkom en in die Kolossensebrief afwesig is, is Efesiërs se verwysing na die Gees as ἀρραβών (Ef 1:14). Die studie se fundamentele vertrekpunt is dat hierdie verwysing besondere betekenis vir hedendaagse kerk-wees inhou. Om dié uitgangspunt te substansieer, is dit nodig om die raakpunte en verskille tussen hierdie twee Nuwe-Testamentiese briewe te ondersoek.

Hierdie vergelykende ondersoek word in die onderhawige ondersoek vanuit ŉ bepaalde eksegetiese *metode* met betrekking tot ŉ bepaalde sosiaal-wetenskaplike *model* gedoen. Die metode is *komposisie-analise* en die model is *meningsvormer* (‘*change agent’*). Met behulp van hierdie metode en model word ŉ bepaalde navorsingsleemte in die eksegetiese en teologiese ondersoek na die Kolossense- en Efesiërbrief gevul.

In die studie word ŉ oorsig gegee van bestaande navorsing ten opsigte van die twee briewe in die Corpus Paulinum. Daarnaas word die twee briewe komposisie-analities vergelyk en gefokus op bepaalde sleutelwoorde.

In die slothoofstuk word verwys na invloedryke teoloë sedert die Reformasie wat deur Bybelse eksegese die verband tussen Jesus Christus as Hoof van die kerk, asook die Gees as waarborg van die erfdeel van gelowiges aangetoon het. Die studie kom tot die slotsom dat die antwoord op die huidige kerklike impasse gesoek

en gevind moet word in die besef dat die kerk nie anders bestaan en oorleef as ŉ kerk in die kragveld van die Gees nie.

Summary:

In light of the title, this thesis focuses on the two New Testament letters to the Colossians and the Ephesians wherein it is pertinently stated that Jesus Christ is the head of the ἐκκλησία (church) and focuses the attention in a *pars pro toto* (a part of the whole) manner on the viewpoint that the Bible provides the answer and serves as the locality from which the modern ecclesiastical discontent finds answers. The Ephesians in particular emphasises the fact that in addition to the headship of Christ, the Spirit is the guarantor of the heritage of believers.

The relevance of these two letters is, however, not just of an ecclesiastic nature but also shows a mutual relationship which may be viewed as a synoptic problem.

One of the new matters that occur in the letter to the Ephesians but absent from the letter to the Colossians, is the reference to the Spirit as ἀρραβών (Eph.1:14) This study's fundamental point of departure is that this reference is of fundamental significance for the modern sense of being inherent to the church. To substantiate this viewpoint, it is necessary to investigate the various differences and similarities between these two New Testament letters.

This comparative investigation is approached by means of a certain exegetical-scientific method that has bearing on a defined social-scientific model. The method is composition analysis and the model is change agent. With the help of this method and model, a certain void in the exegetical and theological research in respect of the letters to the Colossians and Ephesians is filled.

In this study, an overview of the existing research in respect of the two letters in the Corpus Paulinum is provided. Hereafter, the two letters are compared from a composition-analytical point of view, with a special focus on certain key phrases.

In the closing chapter, reference is made to certain influential theologians from the time of the Reformation who have, through Biblical exegesis, shown the link between Jesus Christ as Head of the church as well as the Spirit as the guarantor of the heritage of believers. The study concludes that the answer to the current impasse in the church may be found in the belief that the church cannot exist in any form other than a church in the field of force of the Spirit.

Bibliografie

Abbott, T. K., 1897, *A critical and exegetical commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians*. International Critical Commentary, T & T Clark, Edinburgh.

Backus, I. & Benedict, P., 2011, 'Introduction', in I. Backus & P. Benedict, (*eds*.), *Calvin and his influence*, pp. 1509-2009, Oxford University Pres, Oxford.

Barth, K., 1947, *Dogmatik im Grundriss*, Zollikon, Zürich.

Barth, K., 1960, *Kirchliche Dogmatik*, IV/1, EVZ, Zürich.

Barth M., 1974, *Ephesians*, Introduction, Translation, and Commentary on Chapters 1-3, Anchor Bible, Doubleday & Company, New York.

Barth, M., 2011, *Ephesians 4-6*, Anchor Yale Bible, Yale University Press, London.

Bedale, S., 1954, 'The meaning of kephalē in the Pauline epistles', *Journal of Theological studies,* 50, 211-216.

Behm, D. J., 'ἀρραβών' in G. Kittel, 1933, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Erster Band, A-G.

Benko, S., 1986, *Pagan Rome and the early Christians*, Indiana University Press, Bloomington, IN.

Bilezikian, G., 1985, 'A critical examination of Wayne Grudem's treatment of kephalē in ancient Greek texts', in *Beyond sex roles*, pp. 97-132, Zondervan, Grand Rapids.

Bock, D. L., 1989, 'New Testament word analysis' in S. McKnight, (ed.), *Introducing New Testament interpretation*, Baker, Michigan.

Bonhoeffer, D., 1966, *Navolging*, Ten Have, Amsterdam.

Borg, M. J. & Crossan, J. D., 2009, *The first Paul: reclaiming the radical visionary behind the church's conservative icon,* HarperCollins, Kindle Edition.

Botha, J., 1989, 'Die Kolossense-himne (Kol 1: 15-20)', in J. H. Barkhuizen, (red.), *Hymni Christiani*, HTS (Supplementum 1), 54-82.

Bruce, F. F., 2010, *The epistles to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians,* Eerdmans, Grand Rapids. (Kindle edn.).

Bultmann, R., 1961, *Theologie des Neuen Testaments*, 4. Aufl., Mohr, Tübingen.

Calvyn, J., 1972, *Verklaring van de Bijbel door Johannes Calvijn*, Zendbrieven van Paulus, Deel 2, De Groot, Goudriaan.

Caldwell, R., 2003, 'Models of change agency: A fourfold classification', *British Journal of Management* 14(2), 131-142, doi/10.1111/bjom.2003.14.issue-2/issuetoc.

Campbell, J. Y., 1948, 'The origin and meaning of the Christian use of the word ekklesia', *Journal of Theological Studies*, 49, 131-142.

Carson, D.A. and Moo, D.J., [1992] 2009, *An introduction to the New Testament*, 2nd edition, Zondervan, Grand Rapids, MI.

Cervin, R. S., 1989, 'Does kephalē mean "source" or "authority over" in Greek Literature?', A rebuttal, *Trinity Journal* 10 NS, 85-112.

Clayton, F.W., 1947, 'Tacitus and Nero's persecution of the Christians', *Classical Quarterly* 41. 81-85.

Coertzen, P., 1991, *Gepas en ordelik*, RGN-Uitgewers, Pretoria.

Collins, R. F., 1988. 'Letters that Paul did not write: The Epistle to the Hebrews and the Pauline Pseudepigrapha', pp. 132-208, Good News Studies 28, Michael Glazier, Delaware.

Combrink, B., 2009, 'Redaction criticism', in A. du Toit, (ed.), *Focusing on the message*, pp. 341-380, Protea, Pretoria.

Conzelmann, H., 1968, 'Der Brief an die Epheser', in *Das Neue Testament Deutsch*, Dritter Band, pp. 56-91, herausgegeben von Gerhard Friedrich, Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen.

Conzelmann, H., 1968b, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, Kaiser, München.

Conzelmann, H. & Lindemann, A., 1982, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament,* Mohr, Tübingen.

Davies, S. L., 2011, *The New Testamant. An analytical approach,* Polebridge, Salem.

Dawes, G. W., 1998, 'The body in question: metaphor and meaning in the interpretation of Ephesians 5: 21-33'. *Biblical Interpretation* 30, Brill, Leiden.

De Hart, J. & Dekker, P., 'Churches as voluntary associations: their contribution to democracy as a public voice and source of social and political involvement', *WP Series Senior,* CATS, 2007:009, http://www.civilsociety.se/pubs/senior/.

Deissmann, A., 1923, *Licht vom Osten: Das Neue Testament und die neu-entdeckten Texte der hellenistisch-römische Welt*, Mohr Siebeck, Tübingen.

De Jonge, M. & Van Duyne, H. M. J., 1982, *Van tekst tot uitleg. Luisteroefeningen in het Nieuwe Testament,* Boekencentrum, Gravenhage.

Dekker, W, M., 2011, 'De kerk begraven?', in *HW-Confessioneel* 123 (9), 11-15.

De Klerk, B. & Van Helden, P., 2011, 'Oorsake van kerkkrimping binne die tradisioneel Afrikaanssprekende gereformeerde kerke in Suid-Afrika', *Verbum et Ecclesia*; Vol 32, No 1 (2011), 10 pages.doi: 10.4102/ve.v32i1.477.

Den Heyer, C. J., 1998, *Paulus man van twee werelden*, Meinema, Zoetermeer.

Derrett, J. D. M., 1973, *Jesus's audience: The social and psychological environment in which he worked*, A Crossroad Book, Seabury Press, New York.

Dewey, A. J. et al, 2010, *The authentic letters of Paul. A new reading of Paul's rhetoric and meaning,* Polebridge, Salem.

Dreyer, W. A., 2013, 'Missional ecclesiology as basis for a new church order: A case study', *HTS Teologiese Studies / Theological Studies, Vol* 69, No 1 (2013), 5 pages. doi: 10.4102/hts.v69i1.1368.

Dreyer, W., 2015, 'The real crisis of the church', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 71(3), Art. #2822, 5 pages. http://dx.doi.org/10.4102.hts.v71i3.2822.

Duling, D. C., 2003, *The New Testament: History, literature and social context,* Wadsworth, Belmont.

Dunn, J. D. G., 1996, *The epistles to the Colossians and to Philemon,* Eerdmans, Grand Rapids, (Kindle edn.).

Dunn, J.D.G., [1992] 2006, *The parting of the ways: Between Christianity and Judaism and their significance for the character of Christianity*, 2nd edition, SCM Press, London.

Dunn, J. D. G., 2006, *The theology of Paul the apostle,* Eerdmans, Cambridge, (Kindle edn.).

Dunn, J. D. G., 2009, *Beginning from Jerusalem,* Eerdmans, Cambridge.

Dunn, J. D. G., 2010, *Unity and diversity in the New Testament: an inquiry into the character of earliest Christianity*, 3rd ed., SCM, London.

Dunn, J. D. G., 2010b, *Baptism in the Holy Spirit*, SCM, London, (Kindle edn.).

Edrei, A. & Mendels, D., 2008, 'A split Jewish diaspora: its dramatic consequences', *Journal for the Study of the Pseudipigrapha*, 16, 19-137.

Elliott, J. H., 1969, 'A Catholic Gospel: Reflections on "Early Catholicism" in the New Testament', *Catholic Biblical Quarterly*, Vol 31, 213-223.

Engelbrecht, J. J., 1995, Opmerkings oor vroeë katolisisme in die Nuwe Testament, met besondere verwysing na die briewe aan die Kolossense en die Efesiërs en die Pastorale Briewe, HTS 51(3), 677-701.

Fitzmeyer, J. A., 1989, 'Another look at kephalē in 1 Corinthians 11: 3', *New Testament Studies* 35, pp. 503-511.

Fitzmeyer, J. A., 1993, 'Kephalē in 1 Corinthians 11: 3', *Interpretation* 47(1), 52-59.

Floor, L., 1995, *Efeziërs*, *Eén in Christus: Commentaar op het Nieuwe Testament*, Derde Serie, Afdeling: Brieven van Paulus, Kok, Kampen.

Foulkes, F. F., 2002, *The epistle of Paul to the Ephesians*. *An introduction and commentary*, Eerdmans, Grand Rapids.

Frend, W.H.C., 1967, *Martyrdom and persecution in the early church*, Doubleday, New York.

Giles, K., 2002, 'An egalitarian-complementarian reading of Scripture', in *the Trinity & Subordinationism: The Doctrine of God & the Contemporary Gender Debate*, Intervarsity Press, Downers Grove.

Glynn, D., 2002, *The authorship and destination of Ephesians*, Google search, 1way2God.net., http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download, geraadpleeg op 15 Oktober 2015.

Goodhew, D., 2000, 'Growth and decline in South Africa's churches, 1960-911', *Journal of Religion in Africa*, 30 (3), 344-369, DOI: 10.1163/157006600X00564.

Gorman, M. J., 2004, *Apostle of the crucified Lord. A theological introduction to Paul and his letters*, Eerdmans, Cambridge, (Kindle edn.).

Graafland, C., 1990, *Gereformeerden op zoek naar God: Godsverduistering in het licht van de Gereformeerde spiritualiteit,* De Groot Goudriaan, Kampen.

Grudem, W., 1985, 'Does kephalē (head) mean "source" or "authority over" in Greek Literature? A survey of 2,336 examples', *Trinity Journal*, 6, 38-59.

Grudem, W., 1991, 'The meaning of kephalē ("head"): A response to recent studies', in J. Piper, & W. Grudem (eds.), *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*, Wheaton, Crossway, pp. 425-68.

Grudem, W., 2001, 'The meaning of κεφαλή ("Head"): An evaluation of new evidence, real and alleged', *Journal of Evangelical Theological Society*, 44(1), 25-65.

Gundry-Volf, J., 1997, 'Gender and creation in 1 Corinthians 11: 2-16: A study in Paul's theological method', in J. Adna, S. Hafemann, & O. Hofius, (eds.), *Evangelium, Schriftauslegung: Kirche Festschrift für Peter Stuhlmacher*, pp. 151-171. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Haenchen, E., 1966, *Der Weg Jesu*, Alfred Töpelman, Berlin.

Hammer, P. L., 1960, 'A comparison of *klēronomia* in Paul and Ephesians', *Journal of Biblical Literature*, Vol 79, No 3, 267-272.

Harnack, A., 1910, *The constitution and law of the church in the first two centuries*, Williams & Norgate.

Heitink, G., 2007, *Een kerk met karakter: tijd voor heroriëntatie*, Kok, Kampen.

Hindley, D. C., 2014, 'Ephesians compared to Colossians, overlaps in Ephesians and Colossians', geraadpleeg op 22 September 2015, www.textexcavation.com/dch.htnl.

Holladay, C. R., 2007, *Biblical exegesis: A beginners handbook*, John Knox Press, Kentucky, (Kindle ed.).

Hooker, M. D., 1963, 'Authority on her head: An examination of 1 Cor. XI. 10', *New Testament Studies* 10, 410-416.

Hort, F. J. A., 1898, *The christian ecclesia,* MacMillan, London.

Hurley, J. B., 1981, *Man and woman in Biblical perspective,* Zondervan, Grand Rapids.

Jeffery, A., 1962, 'Aramaic', in G A Buttrick (ed.), *The Interpreters Dictionary of the Bible: An illustrated encyclopedia, 185-190, Abingdon Press, New York.*

Johnson, A. F., 2006, 'A meta-study of the debate over the meaning of "head" (kephalē) in *Paul's writings'*, *Priscilla Papers*, 20,(4), 21-29.

Johnson, A. F., 2009, 'A review of the scholarly debate on the meaning of "head" (κεφαλή) in *Paul's writings'*, *Ashland Theological Journal*, 35-57.

Joubert, S., (*red*.), 2007, *Die perfekte storm,* CUM, Vereeniging.

Käsemann, E., 1933, *Leib und Leib Christi: Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit,* Mohr, Tübingen.

Käsemann, E., 1958, 'Geist und Geistesgaben im NT', in *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)*, Zweiter Band D-G, pp. 1272-1279, Mohr, Tübingen.

Käsemann, E., 1963, 'Paulus und der Frükatholizismus', in *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, pp. 239-252, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Käsemann, E., 1968, *Essays on New Testament themes*, Studies in Biblical Theology 41, SCM, London.

Käsemann, E., 2007, *Jesus means freedom*, Fortress, Minneapolis.

Koch, K., 1967, *Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibelexegese,* Neukirchen-Vluyn, Neukirchener.

Koester, H., 2007, *Paul and his world: Interpreting the New Testament in its context*, Fortress, Minneapolis.

Kroeger, C. C., 1987, 'The classical concept of head as "source" ', in G. G. Hull, *Equal to serve*, pp. 267-283, Fleming Revell, Old Tappan.

Kuitert, H. M., 1994, *Het algemeen betwijfeld Christelijk geloof, een herziening*, Ten Have, Baarn.

Küng, H., 1962, *Structuren van de kerk*, Paul Brand, Antwerpen.

Küng, H., 1986, *The church*, Search Press, Kent.

Küng, H., 2010, *What I believe?*, Bloomsbury, London, Kindle Edition.

Kümmel, W. G., 1973, *Theology of the New Testament*, SCM, London.

Lampe, G.W.H., 1962, 'Holy Spirit', in G.A. Buttrick (ed.), *The interpreter's dictonary of the Bible: An illustrated encyclopedia*, pp. 626-639, Abingdon Press, New York.

Layman, F. D., 1980, 'Male headship in Paul's thought', *Wesleyan Theological Journal*, 15, 46-67.

Lemche, N.P., 2008, *The Old Testament between theology and history: A critical survey*, Westminster John Knox Press, Louisville, KY.

Liefeld, W. L., 1986, 'Women, submission & ministry in 1 Corinthians', in A. Mickelsen (ed.), *Women, Authority & the Bible*, pp. 134-153, Zondervan, Grand Rapids.

Lincoln, A. T., 1990, *Ephesians*, Word Books, Dallas.

Lincoln, A. T., 2005, ‘Ephesians’, in J. D. G. Dunn, (ed.), *The Cambridge companion to St Paul*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 3214-3376, (Kindle edn.).

Lohse, E., 1971, *Colossians and Philemon*, Fortress, Philadelphia.

Loisy, A., [1902] 2001, *The gospel and the church*, transl. C. Home, Wip. Stock, Eugene, OR.

Louw, J. P., s a., ‘A discourse reading of Ephesians 1: 3-14’, in S. E. Porter, & J. T. Reed, (eds.), *Discourse analysis and the New Testament: Approaches and results, Journal for the Study of the New Testament*, Supplement Series 170, Studies in New Testament Greek 4, pp. 309-315.

Louw, J. P. & Nida E. A., (eds.), 1988a, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, Vol 1, United Bible Societies, New York.

Louw, J. P. & Nida E. A., (eds.), 1988b, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, Vol 2, United Bible Societies, New York.

MacDonald, M. Y., 2008, *Colossians and Ephesians*, in D. J. Harrington, (ed.), Sacred Pagina Series, Vol 17, pp. 1-394, Liturgical Press, Miinesota.

Malina, B. J. & Pilch, J. J., 2006, *Social-science commentary on the letters of Paul,* Fortress, Minneapolis.

Malina, B. J. & Pilch, J. J., 2013, *Social science commentary on the deutero-Pauline letters,* Fortress, Minneapolis.

Mallon, C. M., 2010, *Traditioning disciples*, Pickwick, Oregon.

Marxsen, W., 1956, *Der Evangelist Markus,* VandenHoeck & Ruprecht, Göttingen.

McVay, J. K., 1994, *Ecclesial metaphor in the Epistle to the Ephesians from the perspective of a modern theory of metaphor*, PhD-Thesis, University of Sheffield.

Mickelsen, B. & A., 1986, ‘What does kephalē mean in the New Testament?’, in A. Mickelsen, (ed.), *Women, authority and the Bible*, pp. 97-132, Zondervan, Grand Rapids.

Moltmann, J., 1975, *Kerk in het krachtveld van die Geest, bouwstenen voor een messiaanse ekklesiologie*, Ambo, Baarn.

Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika, Algemene Kerkvergadering 2010, *So glo ons*, 2012, Sentik, Pretoria.

Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika, Algemene Kerkvergadering 2013, *Almanak*, Jaarboek van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika, Jrg 109, 2015, Sentik, Pretoria.

Nicol, W., 1986, 'Hoe direk lei die Gees? 'n Dogmatiese en eksegetiese ondersoek rondom Romeine 8:14', Skrif en Kerk 7(2), 173-197.

Niemandt, N., 2007, *Nuwe drome vir nuwe werklikhede, geloofsgemeenskappe in pas met 'n postmoderne wêreld*, Lux Verbi, Wellington.

Nijenhuis, W., 1959, *Calvinus oecumenicus: Calvijn en de eenheid der kerk in het licht van zijn briefwisseling,* Martinus Nijhoff, 'S-Gravenhage.

Noordmans, O., 1984, *Verzamelde Werken*, Deel 5, Kok, Kampen.

Noordmans, O., 1990, *Verzamelde Werken*, Deel 8, Kok, Kampen.

Osborne, G. R., 1992, 'Redaction criticism', in J. B. Green, & S. McKnight, (reds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels*, pp. 662-669, Downers Grove: Inter varsity Press, geraadpleeg op 3 Oktober 2013, apollos.squarespace.com.

Payne, P. B., 2006, 'Wild hair and gender equality in 1 Corinthians 11: 2-16', *Priscilla Papers*, Vol 20, no. 3, 8-18.

Patzia, A. G., 2011, *Ephesians, Colossians, Philemon,* BakerBooks, Michigan.

Pelser, G. M. M., 1976, 'Die verhouding Heilige Gees en geloof by Paulus', HTS Teologiese Studies 38, 42-48.

Pelser, G. M. M., 1995, 'Die kerk in die Nuwe Testament', HTS Teologiese Studies/Theological Studies 51(3), 645-676. http://dx.doi.org/10.4102/hts.v51i3.1421.

Perriman, A. C., 1994, 'The head of a woman: The meaning of kephalē in 1 Cor. 11: 3', *Journal of Theological Studies* 45, 602-622.

Perrin, N., 1974, *What is redaction criticism*?, SPCK, London.

Petersen, C. M., 2013, *Who is the church? An ecclesiology for the twenty-first Century,* Fortress, Minneapolis.

Pilch, J. J., 2011, 'Paul: a change agent: Model for the twent-first century', in P. Spitaler, (ed.), *Celebrating Paul: Festschrift in honor of Jerome Murphy-O' Conner, O.P., and Joseph A Fitzmeyer, S.J.,* pp. 81-99, Catholic Univertsity Press, Washington DC, (*Catholic Biblical Quarterly*, Monograph Series 48).

Pinnock, C. H., 2006, 'Church in the power of the Holy Spirit: the promise of Pentecostal Ecclesiology', *Journal of Pentecostal Theology*, http://JPT.sagepub.com, Vol 14(2), 147-165.

Portier-Young, A.E., 2014, *Apocalypse against Empire: Theologies of resistance in early Judaism*, forward by J.J. Collins, Eerdmans, Grans Rapids, MI.

Ridderbos, H., 1971, *Paulus ontwerp van zijn theologie,* Kok, Kampen.

Richel, P.J., 1942, *Het kerkbegrip van Calvijn*, Wefer, Franeker.

Ritschl, A., 1857, *Die Entstehung der altkatolischen Kirche,* Bonn.

Roberts, J. H., 1984,'Die Gevangenskapsbriewe', in A. B. Du Toit (*red.), Handleiding by die Nuwe Testament*, Volume 5, *Die Pauliniese briewe: inleiding en teologie*, pp. 114-155, NG Kerkboekhandel, Pretoria.

Roberts, J. H., 1988, Die bedreiging van die gemeente in Kolosse, HTS Teologiese Studies/Theological Studies; Vol 44, 812-828. doi: 10.4102/hts.v44i4.2241.

Roberts, J. H., 1997, 'Die belydenisuitspraak Kolossense 1: 13-20: Eenheid, struktuur en funksie', HTS Teologiese Studies/Theological Studies; Vol 53, No 3 (1997), 476-497. doi: 10.4102/hts.v53i3.1656.

Roukema,R., 1998, *Gnosis & geloof in het vroegste Christendom: Een inleiding tot de gnostiek*, Meinema, Zoetermeer.

Runia, K., 1988, *Waar blijft de kerk?*, Kok, Kampen.

Sampley, J. P., 1971, *'"*and the two shall become one flesh"*.* A study of traditions in Ephesians 5:21-33'*, Society for New Testament Studies*, Monograph Series 16, University Press, Cambridge.

Schlier, H., 1971, *Der Brief an die Epheser, Ein Kommentar,* Patmos-Verlag, Düsseldorf.

Schmoller, A., 1990, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament,* Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.

Schwarz, R., 1962, *Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen*, Dritter Band, Die Briefe der Jahre 1556-1564, Neukirchen Verlag, Kreis Moers.

Schweizer, E., 1961, *Church order in the New Testament*, SCM, London.

Scroggs, R., 1972, 'Paul and the eschatological woman', *Journal of the American Academy of Religion*, 40, 283-303.

Sewell, W.H. Jr., 1992, 'A theory of structure: Duality, agency, and transformation', *American Journal of Sociology* 98(1), 1-29.

Snyder, H. A., 1980, 'The church as holy and charismatic', *Wesleyan Theological Journal*, 15 (2), 7-32.

Spoelstra, B., 1986, 'Het ons kerk-wees in strukture gestol?', *In die Skriflig* 20(8), 4-17.

Stuckenbruck, L. T., 2005, 'Colossians and Philemon', in J. D. G. Dunn, (ed.), *The Cambridge companion to St Paul*, pp. 2817-3191, Cambridge University Press, Cambridge. (Kindle edn.).

Sumney, J. L., 2008, *Colossians:* a commentary, Westmister-John Knox, London. (Kindle edn.).

Sumney, J. L., 2014, *Paul: apostle and fellow traveler,* Abingdon. (Kindle edn).

Talbert, C. H., 2007, *Ephesians and Colossians,* Baker Academic, Michigan.

Telford, W. R., 2014, *The New Testament, A beginners's guide*, Oneworld, London.

Thiselton, A. C., 2000, 'The first epistle to the Corinthians', NIGTC, pp. 812-823, Eerdmans, Grand Rapids.

Trilling, W., 'Implizite Ekklesiologie', in W. Trilling, 1981, *Die Botschaft Jesu: Exegetische Orientierung*, pp. 57-72, Herder, Freiburg.

Turner, V., 1974, *Drama, fields, and metaphors: symbolic action in human society*, Cornell University Press, Ithaca.

Ubieta, C.B., 2001, '"Neither zenoi nor paroikoi, sympolitai and oikeioi tou theou" (Eph 2:19): Pauline Christian communities: Defining a new territoriality', in J. Pilch (ed.), *Social scientific models for interpreting the Bible: Essays by the Context Group in honor of Bruce J Malina*, pp. 260–280, Atlanta, GA. (Society of Biblical Literature).

Van Aarde, A. G., 1990, 'The struggle against heresy in the Thessalonian correspondence and the origin of the apostolic tradition' in R. F. Collins, (*ed*.), *The Thessalonian Correspondence,* pp. 418-425, Peters, Leuven.

Van Aarde, A G., 1990b, 'Die heiligheid van die kerk teen die agtergrond van die breuk kerk-sinagoge', *In die Skriflig*, 24(3), 251-263.

Van Aarde, A. G., 1996, 'The second letter to the Thessalonians re-read as pseudipigraph', *Journal of Higher Criticism*, 3(2), 237-266.

Van Aarde, A.G., 2005, *Inleiding tot en teologie van die deutero- en post-Pauliniese Briewe, NTW* (BTh) 452, Studente Studiegids, Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap, Universiteit van Pretoria.

Van Aarde, A. G., 2005b, *Inleiding tot en teologie van die Pauliniese Briewe*, NTW (BTh) 452, Studente Studiegids, Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap, Universiteit van Pretoria.

Van Aarde, A. G. & Joubert, S., 2009, 'Social scientific criticism', in A. Du Toit, (ed.), *Focusing on the message*, pp. 419-456, Protea, Pretoria.

Van Aarde, A., 2009, 'Theological trends in our postsecular age', *Verbum et Ecclesia* 30(3), Art. #178, 8 pages. DOI: 10.4102/ve.v30i3.178.

Van Aarde, A. G., 2013, 'The Ebionite perspective in the Infancy Gospel of Thomas', in J. Schröter, (ed.), *The Apocryphal Gospels within the context of early Christian Theology*, pp. 611-626, Peeters, Leuven.

Van der Walt, J. L., 2009, 'Spirituality: the new religion of our time?', *In die Skriflig* 43(2), 251-269.

Van Helden, P., 2013, 'Denke as krisisterrein in die verskynsel van kerkkrimping by tradisionele Afrikaanssprekende susterkerke', *Verbum et Ecclesia* 34(1), Art. #677, 12 pages. http://dx.doi.org/10.4102/ve.v34i1.677.

Van Roon, A., 1974, 'The authenticity of Ephesians', *Supplements to Novum Testamentum* 39, Brill, Leiden.

Vergeer, W., 1994, 'Die dwaalleer in Kolosse: 'n Konstruksie van die waarskynlike sosio-historiese en filosofiese konteks', *In die Skriflig* 28(1), 1-23.

Vergeer, W., 1995, 'Die dwaalleer in Kolosse (2): die boodskap van die Kolossensebrief', *In die Skriflig* 29(3), 413-442.

Via, D. O., 1974, 'Foreword', in N. Perrin, *What is redaction Criticism?*, pp. vii-x. SPCK, London.

Vorster, J.M., 2014, *Christelike etiek in 'n sekulariserende samelewing*, AOSIS, Durbanville.

Ward, R. B., 1958, 'Ekklesia: A word study', *Abilene Christian University, Restoration Quaterly*, Archives, Vol 2, No 4, 164-179.

Wells, J., [1999] 2004, *Ephesians: An introduction Bible stud*y, Salem Media Group, Xulon Press, Maitland, FL.

Wessels, G. F., 1988, *Early Catholicism in Colossians and Ephesians?,* doktorale proefskrif, Universiteit van Stellenbosch.

Witherington, B., 2007, *The letters to Philemon, the Colossians, and the Ephesians, A socio-rhetorical commentary on the captivity epistles*, Eerdmans, Cambridge.

Wright, N. T., 2003, *The resurrection of the Son of God,* SPCä. (Kindle edn.).

Wright, N. T., 2005, *Paul: fresh perspectives*, SPCK, London. (Kindle edn.).

Wright, N.T., 2008, *Surprised by hope: Rethinking heaven, the resurrection, and the mission of the church*, HarperCollins Publishers, New York.

Wright, N. T., 2014, *Paul for everyone: The prison letters. Ephesians, Philippians, Colossians and Philemon*, SPCK, London. (Kindle edn.).

Yorke, G. L. O. R., 1991, *The church as the body of Christ in the Pauline corpus: A Re-examination*, University Press of America, Lanham.