

DIE "HEILIGHEID" VAN DIE KERK TEEN DIE AGTERGROND VAN DIE BREUK KERK-SINAGOGE ¹

A.G. van Aarde
Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap (Afd. A)
Universiteit van Pretoria
PRETORIA

Abstract

It is shown that the binary reference to the ἐκκλησία as ἁγία καὶ ἄμωμος in Ephesians 5:27 has to be interpreted in terms of the words θλαδίας καὶ ἀποκεκομμένος in Deuteronomy 23:1, and that this antithetical articulation is the result of the preference of the early church for using the word ἐκκλησία instead of συναγωγή, accentuating thereby the inclusive Christian assembly rather than the exclusive cultic community. These conflicting beliefs about the presence of God within the community constitute one of the main features that produced the separation of Synagogue and Church. The thesis is explored by combining semantic information with the results of recent social-scientific studies of the New Testament. Theoretical and methodological issues, however, are not entered into.

1. INLEIDING

Die belydenis dat die kerk *een, heilig, algemeen* en *apostolies* is, word nie net so in die Nuwe Testament teruggevind nie. Die byvoeglike naamwoord *algemeen*, as kwalifisering van die naamwoord *kerk*, word nie eens in die Nuwe Testament aangetref nie. Sover ons kennis strek, was dit die kerkvader van Antiochië, Ignatius, wat in sy brief aan die gemeente in Smirna(8:2) aan die begin van die tweede eeu n.C., die uitdrukking ἡ καθολικὴ ἐκκλησία (die algemene/katolieke kerk) vir die eerste keer gebruik het. Die kwalifisering van die kerk as *één*, as *apostolies*, en as *heilig* word op 'n manier wel in die Nuwe Testament gevind, naamlik in onderskeidelik Efesiërs 4:4; 2:20 en

¹ Verwerking van 'n lesing gehou op 17 Mei 1990 as gasdosent van die Departement Grieks, PU vir CHO. Geldelike bystand gelewer deur die Instituut vir Navorsingsontwikkeling van die Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing as 'n *ad hoc*-toekening aan die outeur vir navorsing oor *Die breuk tussen die sinagoge en die kerk* word hiermee erken. Menings wat in hierdie artikel uitgespreek en gevolgtrekkings waartoe geraak is, is dié van die outeur en moet nie noodwendig aan die INO of die RGN toegeskryf word nie.

5:27. In laasgenoemde vers kom die verwysing na die ἐκκλησία as ἅγια (die kerk as heilig) voor in die sogenoemde "huistafel" waar die huweliksverhouding tussen man en vrou analogies beskryf word na aanleiding van die verhouding tussen Christus en die ἐκκλησία.

In hierdie studie gaan ons nie in op die vroeg-Christelike wortels van die belydenis dat die kerk "een" is (vgl. Ef. 4:4) en "gebou is op die fondament van die apostels en die profete" (vgl. Ef. 2:20) nie (vgl. wel Van Aarde, 1989a). Die interpretasie van Ignatius se siening dat die kerk "katoliek" is, is ook nie nou in die fokus van ons studie nie. Waarin ons geïnteresseerd is, is die opmerking in Efesiërs 5:27 dat die kerk "heilig" is. Aan die een kant aanvaar ons dat die verwysing na die "heiligheid" van die kerk nie los verstaan behoort te word van die ander verwysing in Efesiërs 5:27 nie, te wete dat die kerk "onberispelik" (ἄμωμος) is. Aan die ander kant is dit ons bedoeling om aan te toon dat daar 'n noue verband bestaan tussen die verwysing in die Efesiërbrief dat die ἐκκλησία heilig en onberispelik is en die breuk tussen die sinagoge en die kerk.

Op pad na die verwesenliking van dié genoemde tweeledige doelstelling, poog ons om in hierdie studie 'n saak te beredeneer waarom ons meen dat die woord ἐκκλησία in die Nuwe Testament doelbewus, naas Jakobus 2:2 as uitsondering, gebruik is om die woord συναγωγή as verwysing na die Christelike geloofsgemeenskap te vervang. Die wyse waarop hierdie aangeleentheid beredeneer word, is deur die semantiek in verband gebring met inligting wat op grond van sosiaal-wetenskaplike ondersoeke verkry is. Teoretiese en metodologiese kwessies word egter vermy.

2. ΕΚΚΛΗΣΙΑ AS TEGNIESE TERM

Die reformatoriese kerk glo dat die kerk as die gemeenskap van die gelowiges reeds van die begin van die wêreld daar was (vgl. Nederlandse Geloofsbelydenis, art. 27; Heidelbergse Kategismus, Sondagsafd. 21). Die vroegste kerk het hom ook heilshistories op een of ander manier as die voortsetting gesien van die volk van God in die Ou Testament. In die Nuwe Testament is daar talle aanduidings hiervan en daar bestaan ook baie studies hieroor. Die strekking van titels van boeke soos dié van H. Franckmöller, *Jawhebund und Kirche Christi* (1974), wat die verband navors tussen die Ou-Testamentiese volk Israel en die kerk waarvan die Matteusevangelie praat, is volop wat baie boeke van die Nuwe Testament betref. Wat die studie van die woord ἐκκλησία in hierdie opsig betref, is daar tradisioneel in byvoorbeeld teologiese woordeboeke (vgl. Schmidt, 1968), maar ook in teologiese werke van Nuwe-Testamentici (vgl. Richardson, 1958:284-286), geпоοг om die verband tussen die Ou-Testamentiese ver-

bondsvolk en die Nuwe-Testamentiese kerk op grond van die vermeende semantiese oorfleueling tussen die Hebreeuse woord לְהַקְרִיב en die Griekse woord ἐκκλησία aan te toon. Ook Bultmann [1929] (1969:195) verwys na die ἐκκλησία as die "ware לְהַקְרִיב ".

Bultmann, soos vele ander teoloë van sy tyd, is korrek om die Ou-Testamentiese לְהַקְרִיב saaklik, hoewel gewysig in belangrike opsigte (vgl. Bultmann, 1969:193-196), gekontinueer te sien in die Nuwe-Testamentiese ἐκκλησία . Tog is dit in die lig van die moderne semantiek as onhoudbaar uitgewys om hierdie heilshistoriese kontinuum te beredeneer aan die hand van die semantiese oorfleueling en etimologie van onderskeidelik die woorde לְהַקְרִיב en ἐκκλησία . Hierdie nuwe insigte veroorsaak egter nie dat die relevansie van die saaklike vraag waarom die vroegste kerk veral die woord ἐκκλησία as selfaanduiding begin gebruik het, oorbodig is nie. Intendeel, ons is van mening, soos hierbo reeds gesuggereer is, dat die antwoord op hierdie vraag ons kan help om die uniekheid van die Christene, as beweging te midde van die heterogene Joodse gemeenskap in die eerste eeu, beter te begryp.

Die Hebreeuse woord לְהַקְרִיב word in die Septuagint met onder andere ἐκκλησία en συναγωγή vertaal. Die Hebreeuse woord קָהָל word in die Septuagint hoofsaaklik met συναγωγή weergegee, maar nie met ἐκκλησία nie. Beide hierdie Griekse woorde kom egter in sekere kontekste in die Septuagint voor in die betekenis van *godsdienstige versameling van mense*. In die Nuwe Testament maak dié twee woorde deel uit van die semantiese woordveld *sosio-godsdienstige groepering van mense* (vgl. Louw & Nida, 1988:123). Van die ander Griekse woorde wat onder andere ook hierop betrekking het, is λαός (volk) σῶμα (liggaam) en ποιμνιον (kudde). Die woord ἐκκλησία , in onderskeid met die semantiese komponente van die genoemde en ander soortgelyke woorde, dien as aanduiding van Christene as 'n versamelde groep, behorende tot Christus (vgl. Louw & Nida, 1988:126), en dit het hoofsaaklik betrekking op die bymekaarkom met die oog op die erediens. Dit kan verwys na 'n spesifieke groep, soos byvoorbeeld in Korinte (1 Kor. 1:2) of na die "ganze Kirche als Einheit", soos byvoorbeeld in Matteus 16:18 (Conzelmann, 1977:394; vgl. ook Louw & Nida, 1988:127). Die gebruik van ἐκκλησία in Matteus 16:18 (en ook in Gal. 1:13 en Fil. 3:6) kan vergelyk word met die gebruik van ἐκκλησία in onder andere 1 Makkabeërs 2:56 en 4:59 waar die frase $\text{πᾶσα ἡ ἐκκλησία Ἰσραὴλ}$ betrekking het op die "gesamtgemeinde Israels" (Schrage, 1963:191). Wat waarskynlik met die woord ἐκκλησία in sy kollektiewe gebruik uitgedruk word, is dat wat van 'n spesifieke gemeente gesê kan word, ook op ander (konkrete) gemeentes van toepassing was. Rost (1938:155) formuleer dit soos volg: "Der Teil repräsentiert das Ganze, und das Ganze schliesst den Teil ein." Volgens Berger (1976:188) is die komponent "groep/versameling" in die gevalle met 'n

kollektiewe verwysing beslis nie losgelaat nie, hoewel dit lyk dat dit in hierdie gevalle nie slegs gaan "um eine zum Gottesdienst versammelte Gemeinde" nie.

Maar waarom sou die eerste Christene die woord ἐκκλησία so baie gebruik het om hulle soort groepering aan te dui en nie, behalwe in die geval van Jakobus 2:2 wat die Nuwe Testament betref (vgl. egter die saamgestelde woord ἐπισυναγωγή in Heb. 10:25), die woord συναγωγή nie? Albei hierdie woorde, het ons gesien, is tog in die Septuagint gebruik om onder andere na die volk Israel as 'n godsdienstige versameling van mense te verwys. Dit is ook op grond van Handeling 14:43 duidelik dat die woord συναγωγή se betekenismoontlikheid as godsdienstige byeenkoms wel in die vroeë kerk, naas die voorkoms daarvan in die Septuagint, bekend was (vgl. bv. Ignatius, *Pol* 4:2; Hermas, *mand* 11:9,13,14; Dionisius van Aleksandrië, in Eusebius, *Hist eccl* 7.9:2; 7.11:11,12,17; Justinus, *Dial* 63:5 - kyk Dibelius [& Greeven], 1976:133-134).

Christene het klaarblyklik in die vroegste periode van hulle geskiedenis as kerk, toe die breuk tussen die sinagoge en die kerk nog nie 'n voldonge feit was nie, maar ook in die tyd toe die strydbyl al gebêre was, na hulle byeenkoms verwys as συναγωγή. Ons tese is dat hierdie gebruik aanvanklik uitgesterf het vanweë die sosio-religieuse konnotasie wat daar tydens die breuk tussen die kerk en die sinagoge aan onderskeidelik die woorde ἐκκλησία en συναγωγή geheg is. Ek is ook van mening dat die beredenering van hierdie saak nie net lig sal werp op die verwysing na die ἐκκλησία in Efesiërs 5:27 as "heilig" en "onberispelik" nie, maar ook op die uitsonderlike gebruik van die woord συναγωγή in Jakobus 2:2 as verwysing na die Christelike gemeente in plaas van ἐκκλησία. Vereers bespreek ons egter die onhoudbaarheid om die heilshistoriese verband tussen die Ou-Testamentiese verbondsvolk en die Christelike kerk met behulp van etimologie en die vermeende semantiese oorvleueling tussen die woorde לֵךְ en ἐκκλησία aan te dui. Schrage (1963:188) verwoord hierdie oortuiging rakende 'n heilshistoriese kontinuïteit soos volg:

... die Wahl von ἐκκλησία ist primär nicht durch das Bewußtsein bestimmt, daß sich die Urkirche in heilsgeschichtlicher Kontinuität zu Israel damit als legitime Nachfolgerin des alttestamentlichen Bundesvolkes verstand.

Dit was egter veral James Barr (1961:119-129) wat op grond van moderne semantiese insigte die redes aangetoon het waarom die Griekse woord ἐκκλησία nie sonder meer etimologies teruggevoer moet word na die Griekse werkwoord καλεῖν (= om te roep) en vandaar na die stam קָלַע (= stem) in die Hebreeus nie. Daar is dus nie grond vir die bewering dat die woord "kerk" op grond van sy sogenaamde etimologiese oorsprong in die uitdrukking "die stem/woord van God", *uitgeroepenes* sou beteken nie. Die

uniekheid van die kerk behoort met ander woorde nie gebou te word op die etimologie van óf die woord $\kappa\eta\rho\upsilon\chi\eta$ óf $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ nie. Dit is interessant om daarop te let dat hoewel ook Bultmann (1969:193-195) die kerk se *geroepenheid* koppel aan die "etimologiese betekenis" van die genoemde Hebreeuse en Griekse woorde, hy nie die uniekheid van die kerk verstaan in terme hiervan nie. Hy self grond die uniekheid van die kerk in die Jesus-gebeure.

Eweens moet ons die stelling dat die kerk aan die Here behoort (vgl. o.a. Velthuysen 1988:502), nie etimologies grond op 'n siening dat die woord "kerk" afgelei is van die Griekse term $\kappa\upsilon\rho\iota\alpha\kappa\eta$ wat dan sou beteken "om aan die $\text{K}\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ te behoort" nie. Afgesien dat die woord $\kappa\upsilon\rho\iota\alpha\kappa\eta$ geen rol in die Nuwe Testament met betrekking tot die kerk speel nie (vgl. Roberts, 1984:286), is hierdie logosentriese en atomistiese tipe semantiek deur die strukturele semantiek agterhaal (vgl. Louw, 1982:23-31). Maar, om dit weer 'n keer te sê, dit beteken nie dat die ondersoek na die betekenis en die gebruik van die woord $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ onbelangrik is nie.

Schmidt (1986:516) het probeer om 'n saak daarvoor uit te maak dat die woord $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ vir die eerste keer deur die Joods-Hellenistiese Christene gebruik is as aanduiding van die eie aard van die Christelike beweging in onderskeid met die Joodse $\sigma\upsilon\nu\nu\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\alpha}$. Hy is hierin deur invloedryke Nuwe-Testamentici sterk ondersteun (vgl. o.a. Hahn, 1986:130-131). Hierteenoor het iemand soos Rost (1938:156) gemeen dat dit Jesus self was wat die woord $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ vanuit die Ou Testament ontleen het, en dat die vroeë kerk dit nie eers op grond van latere Hellenistiese invloed op hulleself van toepassing gemaak het nie.

Aan die een kant moet 'n mens egter daarteen waak om 'n te kompartementeel skeiding tussen die Jodedom en die Hellenisme op die eerste-eeuse Palestynse bodem te veronderstel, en dit geld ook Egipte en die res van die Diaspora. Aan die ander kant moet 'n mens jou dit kan indink dat die woord $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ tog nie in die tyd van die historiese Jesus reeds as *terminus technicus* gebruik kon gewees het nie. Ons kan ten opsigte van daardie tyd hoogstens van 'n dissipelgemeenskap praat en daar kon nie sprake wees van 'n georganiseerde kerk nie. Daarby moet onthou word dat die byeenkoms waarop $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ betrekking het, die formeel erediens-versamelde gemeente was.

Die rede vir die voorkeur van die term $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ bó $\sigma\upsilon\nu\nu\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\alpha}$ in die vroeë kerk hang baie nou saam met die sosio-historiese omstandighede van daardie tyd. Dit is 'n tyd wat gekenmerk is deur die Helleniseringsproses. Hierdie proses het reeds voor die geboorte van Jesus 'n aanvang geneem, soos dit gesien kan word in onder andere die

projek om die Ou Testament in Grieks te vertaal. Hellenisering het konflikte meegebring. Die konflik tussen die Christene en die sinagogale owerhede is juis veroorsaak deurdat die Christene ruimte gebied het vir Helleniste en die feit dat proseliete geakkommodeer is sonder dat daar van hulle verwag is om te naturaliseer. Die bestaan van 'n Aleksandrynse Jodedom by die aanbreek van die Nuwe-Testamentiese periode dui reeds daarop dat dié konflikte reeds vir Jesus op Galiliese bodem en vir die eerste Christene 'n akuele aangeleentheid was. Ons sal later aantoon dat die lering en optrede van Jesus ten diepste hiermee in verband staan.

In hierdie verband is dit daarom van belang om na te gaan hoe die Aleksandrynse Jood, Philo (wat deur Rost die "Septuagint-Jood" genoem word vanweë Philo se gebruik van die Septuagint), die woorde συναγωγή en ἐκκλησία aangewend het. Rost (1938:146-149) het so 'n studie gedoen. Hy het bevind dat συναγωγή net twee keer by Philo voorkom. Albei kere het dit die betekenis *sinagogegebou*, dit wil sê die *plek* van samekoms. Hierdie betekenisomtoekheid kom via die Palestyns-Aramese woord כְּתִיבָא אֲתִיבָא ook in die Mishna voor. Adolf von Harnack het die hipotese gehuldig dat daar juis op grond van dié Aramese woord se betekenisomtoekheid 'n verwarring tussen die woorde ἐκκλησία en συναγωγή ontstaan het (ἐκκλησία = כְּתִיבָא אֲתִיבָא = συναγωγή) met die gevolg dat dit *toevallig* deur Christene uitruilbaar gebruik is (vgl. Dibelius & [Greeven] 1976:134 n 59). Daar is ons insiens egter baie meer hierin geleë as blote toevallige verwarring van woorde deur Arameessprekende gebruikers van Grieks. Met die implikasie van eksklusiwiteit wat die betekenis *sinagogegebou* met hom saamdra, was dit vir alle praktiese redes onmoontlik vir Christene wat uit Jode en nie-Jode bestaan het, om hulleself as groep daarmee aan te dui (Rost, 1983:144-145, 156).

Wat ἐκκλησία betref, onderskei Rost drie gebruiksareas. Die een is 'n tipe Hellenistiese byeenkoms wat betrekking het op 'n byeenkoms van Griekse gode of burgers van Hellenistiese stadstate. Tweedens het dit betrekking op die sogenoemde Sinai-versameling in die Ou Testament en derdens is daar Philo se allegoriese gebruik daarvan na aanleiding van Deuteronomium 23:1-8. Dit is dus interessant en belangrik om daarop te let dat Philo die woord ἐκκλησία nie met verwysing na die *Joodse* gemeente/byeenkoms van sy tyd aangewend het nie. Hoe kan hierdie inligting ons help om agter te kom waarom die woord ἐκκλησία die tegniese term geword het om die Christene as groep aan te dui?

Ons het reeds daarop gewys dat Rost (1938:145) van mening is dat die Nuwe-Testamentiese gebruik van ἐκκλησία as aanduiding van die Christene as groep sy oorsprong

het in die Ou Testament en dus nie in die verwysing na die byeenkoms van Griekse gode of die burgers van Hellenistiese stadstate nie. Tog vorm die Hellenisme die agtergrond van dié spesifieke Ou-Testamentiese oorsprong, want dit is die Septuagint wat hier bedoel word en in die besonder Philo se interpretasie daarvan. Dit lyk of die sosio-religieuse agtergrond van die Nuwe-Testamentiese gebruik van ἐκκλησία as aanduiding van die byeenkoms van Jesus-volgelinge, gesoek moet word in die Aleksandrynse Jodedom se gebruik van die Ou Testament. Hiermee word egter nie beweer dat daar 'n direkte afhanklikheid tussen byvoorbeeld Philo en die skrywers van die Nuwe Testament bestaan het nie. Dit is eerder 'n saak van 'n gemeenskaplike verwyingsraamwerk, te wete die Hellenistiese Jodedom.

Rost (1938:151) is derhalwe waarskynlik reg deur te sê dat Deuteronomium 23:1-8 in hierdie verband 'n baie groot rol gespeel het. Die Hebreeuse uitdrukking לָהָרָה Jahwe word in hierdie Ou-Testamentiese gedeelte meer as een keer gebruik. In die Ou Testament het לָהָרָה betrekking op 'n "Aufruf zu einer Versammlung" (Rost, 1938:31).

Aufgebot umfaßt mit Ausnahme von Jer. 44,15 und Esr. 10,1: Neh. 8,2-17 nur den ... die Gesamtheit der männlichen Volbürger. Die ausgenommen Stellen ziehen auch Frauen (und Kinder) zum Aufgebot heran וְכָל Zweck des Aufgebots ist der Zusammentritt der Mannschaft zur kultischen Feier, zur Gerichtssitzung oder zum Heerzug (Rost, 1938:31-32).

Kritzinger (1957:11) stem met Rost saam dat daar vele tekste in die Ou Testament is wat daarop dui dat slegs volwasse mans of 'n deel van hulle as lede van die "volksvergadering" gereken is. Maar hy meen ook dat daar ander tekste is "waar nie met sekerheid vasgestel kan word of וְכָל slegs manne of ook wel vrouens en kinders aandui nie" (Kritzinger, 1957:11). Hoe dit ook al sy, in Deuteronomium 23:1-8 word die bepalinge gevind oor wie lid mag word van die לָהָרָה Jahwe as volksvergadering en wie nie. Onder andere was die volgende persone vir altyd uitgesluit: iemand wie se geslagsorgane verbrysel was of wat ontman is (LXX - θλαδίας καὶ ἀποκεκομμένος), kinders uit "gemengde huwelike", Ammoniete en Moabiete. Kinders uit die derde geslag Edomiete en Egiptenaars mag egter lid geword het. Die herhaaldelike gebruik van לָהָרָה in hierdie perikoop is in die Septuagint elke keer met ἐκκλησία weergegee.

Terwyl die woord συναγωγή naas die tegniese betekenis van *sinagogegebou* wat dit (onder andere?) by Philo begin kry het, elders steeds op die partikulier-Joodse eksklusiewe gemeente gedui het en normaalweg as die ol 'Ιουδαίοι bekend gestaan het (vgl. Rost, 1938:156; vgl. ook die Matteus- en Johannesevangelie), het die woord ἐκκλησία se gebruik in hierdie verband egter 'n ontwikkeling ondergaan. Hierdie verandering

ten opsigte van verwysing het klaarblyklik onder die invloed van die universeel-geïntegreerde Hellenisme plaasgevind. Waar die Ou-Testamentiese Godsbegrip hoofsaaklik ingevul is vanuit 'n partikulier-nasionale perspektief, daar was die invloed van die Hellenisme op die Jodedom met die aanbreek van die Nuwe-Testamentiese periode reeds so sterk dat die partikularisme in die Aleksandrynse Jodedom oorgegaan het in 'n soort universalisme (vgl. Aalders, 1985:17-18). Dit is veral in die werk van Philo sigbaar (vgl. o.a. Baur, [1853] 1860:19-20). Kenmerkend van hierdie fase was die ywerige proselietmakery deur die Jode. Philo het die doel daarvan nie gekoppel aan 'n magstrewte wat moes uitloop op die vernietiging van Israel se vyande nie. Volgens hom wou die Jode 'n "geestelike sending" vervul. Imperialisme was nie die bedoeling van die sending nie. Philo het die verhouding waarin die Jodedom tot die ganse mensdom staan, voorgestel as die verhouding tussen die priester en die staat (vgl. Aalders, 1985:29-30) - dit wil sê daar is raakpunte tussen hom en byvoorbeeld Paulus (en Luther) wat die kerk en die staat as aparte soewereine instellings gesien het hoewel die evangelie politieke konsekwensies het, maar "het hemelse moet het niet zoeken bij het aardse" (Vos, 1986:39-40).

Philo se houding kan onder andere gesien word in sy allegoriese uitleg van Deuteronomium 23:1-8. Dit is egter ook iets wat in Deutero-Jesaja (vgl. Jes. 56:37) en die Kronistiese geskrifte, naamlik Esra en Nehemia gesien kan word. Laasgenoemde geskrifte het in die oproep tot die kultiese byeenkoms (aangedui in die Septuagint met die woord ἐκκλησία) die vrouens en kinders nie meer uitgesluit nie (Rost, 1938:156; Van Aarde, 1989b:17-18). Philo self het provokerend die gelykheid van mense wat betref hulle aanneming deur God - afgesien van hulle sosiale posisie en rol - bepleit (vgl. Theissen, 1987:199 n 3). In sy allegoriese uitleg van Deuteronomium 23:1-8 het hy die eksklusiwisme ten opsigte van Ammoniete en Moabiete toegepas op politeïste en ateïste, terwyl hy die verwysing in Deuteronomium 23:8 na die toelating van die derde geslag Egiptenare en Edomiete aktualiserend toegepas het op die opneem van die proseliete in die ἐκκλησία (Berger, 1976:189-191). Naturalisasie was egter steeds 'n voorwaarde.

Die deurbreking van die partikularisme het in die Nuwe Testament op verskillende maniere neerslag gevind. Die verskil in hierdie verband tussen die Aleksandrynse Jodedom en die Joodse Christendom, geïnisieer deur Jesus in aansluiting by bepaalde Ou-Testamentiese tradisies (vgl. bv. Jes. 56:37; 66:1; Esra 10:1; Neh. 8:2-17; vgl. ook Jer. 44:15), is dat naturalisasie nie meer voorwaarde was nie. Waar die eksklusiwisme van Deuteronomium 23:1-8 op die Jerusalemse tempel toegepas is, deurdat dit die uitleg van die tempel se aparte voorhowe bepaal het, daar is dit opvallend dat Jesus byvoorbeeld in die Lukasevangelie geteken word as iemand vir wie die tempel sonder

verskillende voorhove was. Conzelmann (1963:123) formuleer Lukas se visie op die tempel soos volg:

Lk hat allerdings ein vereinfachtes Bild des Tempels und seine Areals (s zu 3¹ ff.): er unterscheidet nicht zwischen den verschiedenen Vorhöfen, sondern sieht das ἱερόν als einheitlichen Bezirk, zu dem nur die Juden Zugang haben.

In die Matteusewangelie (soos ook in Markus, Lukas en Johannes) word vertel dat Jesus die tempel verruim het. Matteus, byvoorbeeld, vertel nie net van die skeur van die voorhangsel van die tempel (Matt. 27:51) en die geloofsbelydens van 'n nie-Jood (Matt. 27:54) na aanleiding daarvan nie. Matteus vertel ook dat Jesus blindes en kreupeles, as "onrein" sosio-religieuse randpersone, ἐν τῷ ἱερῷ (= *in die tempel*) gesond gemaak het (Matt. 21:14) en dat kinders ἐν τῷ ἱερῷ (= *in die tempel*) Hom as die Seun van Dawid geloof het (Matt. 21:15). Die vertellings in Handeling oor die genesing van verlamdes en kreupeles in 'n Samaritaanse stad (Hand. 8:7) en die gelowig word en doop van mans én vrouens (Hand. 8:26-39; vergelyk ook die verwysing na Klemens van Aleksandrië in Berger, 1976:196, n 190), kan ongetwyfeld ook in verband gebring word met die deurbreking van eksklusiwisme en ostrasisme.

Net so steek daar baie meer in die allegorese van Efesiërs 5:27 waar daar oor die ἐκκλησία gesê word dat die kruisdood van Christus meegebring het dat die kerk ἁγία καὶ ἄμωμος (= *heilig en onberispelik*) is. Volgens Origenes is dit woorde wat antities sinspeel op die "verminking" (θλαδίας καὶ ἀποκεκομμένος) waarvan Deuteronomium 23:2 praat en wat juis die rede was waarom só 'n persoon geostraseer is en nie lid van die ἐκκλησία kon wees nie. Origenes (vgl. Berger, 1976: 190 n 120) het op grond hiervan die kerk van die sinagoge onderskei deur eersgenoemde ἁγία καὶ ἄμωμος (= *heilig en onberispelik*) te noem. En dit lyk of Origenes se interpretasie van Efesiërs 5:27 korrek is.

3. Αἴτια καὶ ἄμωμος in Efesiërs 5:27

In Efesiërs 1:4 sê die skrywer dat dit heel aan die begin God se bedoeling met die mens was dat die mens "heilig en onberispelik" voor Hom sal lewe. Om "heilig" te wees omdat God "heilig" is, is inderdaad die kernwaarde wat in die Judaïsme geld (vgl. Van Staden, 1990:1): "Ἅγιοι ἔσεσθε, ὅτι ἐγὼ ἅγιος, κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν (LXX Lev. 19:2) = "Wees heilig, omdat Ek, die Here julle God, heilig is". Hierdie *dictum* is vir die Jood dié kernwaarheid, omdat dit 'n analogiese formule is waardeur die mens in relasie met God, wat nie 'n mens is nie (Hos. 11:9b - διὸτι θεὸς ἐγὼ εἰμι καὶ οὐκ ἄνθρωπος. ἐν σοὶ ἅγιος, καὶ οὐκ ἐλευθεύσομαι εἰς πόλιν) gestel word.

In hulle alledaagse lewe het die Jode hierdie verhouding tot God uitgedruk gesien in die belydende *Shema*-gebed. Hierdie gebed bevat die belydenis dat die God van Israel die enigste God is. Dit bevat ook die implikasie dat God Israel onderskei van alle ander nasies (vgl. Neyrey, 1988:82). Die implikasie daarvan is dat God se "heiligheid" gerepliseer word in die alledaagse lewe. Alle dinge in die skepping behoort dus hiervolgens uitdrukking te wees van die goddelike orde met betrekking tot sowel klassifikasie as diskriminasie (Neyrey, 1988:68). Hierdie "goddelike orde" word besonderlik uitgedruk met die Griekse woord τέλειος: "Ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ Πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειος ἐστίν (Matt. 5:48) - "Wees daarom heel soos julle hemelse Vader heel is". Douglas (1966:54) stel dit soos volg: "... to be holy is to be whole, to be one; holiness is integrity, perfection of the individual and of the kind" (vgl. ook Van Staden, 1990:3). Hierdie "heelheid" het ook gegeld ten opsigte van byvoorbeeld die offerdier asook die offeraar.

Om dus "heilig" te wees soos God "heilig" is, is om by God te pas, dit wil sê om "onberispelik" te wees. Verminktes (θλαδίας καὶ ἀποκεκομμένος) en heidene is hiervolgens nie aanvaarbaar vir God nie, en is derhalwe ook nie toegelaat om in die kultiese ruimte waar God woon, die tempel (Neyrey, 1988:67), of die vergadering van die "heiliges", die ἑκκλησία/ἐκκλησία, te kom nie (vgl. weer Deut. 23:1-8). Dit kom daarop neer dat die Jode God se teenwoordigheid gereguleer het. Hulle Godsbegrip kom daarop neer dat God as beperk teenwoordig by die mense voorgestel is. Die regulasies waarmee God as afwesig of teenwoordig verklaar is, het uit die talle reinheidsvoorskrifte bestaan. Dit het veral die tempel, die tempeltoebehore, die tempelpersoneel en die aanbidders in die tempel gegeld (vgl. Neuser, 1973). In die tyd van Jesus was dit in hierdie verband 'n ernstige dispuutpunt tussen die Sadduseërs en die Fariseërs of die tempelmaatreëls ook in die alledaagse lewe behoort te geld (vgl. Saldarini, 1988:234). Die Fariseërs se teologie het veral gewentel om die strewe dat die tempel en wat daarmee saamgaan, in die alledaagse lewe gerepliseer moet word. Hiervoor het hulle nie net die "Ou Testament" ingespan nie, maar ook "die tradisies van die oudstes" (vgl. Mark. 7:3). Hulle het 'n omvattende klassifikasiesistiem opgestel waarvolgens feitlik alles in die alledaagse lewe in terme van aanvaarbaarheid, of "heiligheid", gerangskik is. Neyrey (1988:76) verwys in aansluiting by Mary Douglas (1966), hierna as "boundaries" en praat van *maps of time, maps of persons, maps of things* en "perhaps it is fair to say that their primary map was a map of meals". Maaltye is 'n belangrike sosiologiese meganisme wat kontrole uitoefen ten opsigte van reinheid al dan nie. Dit het ook direk betrekking gehad op die handhawing van "boundaries" met betrekking tot vermyding van 'n ondertrouery tussen Jood en nie-Jood sodat die integriteit van die familiale gemeenskap beskerm kon word.

Die Fariseuse replisering van die tempelgemeenskap na die alledaagse lewe het die religieuse implikasies gehad dat sosiale ostrasering gelegimiteer is met Godsvervreemding. Dit is in hierdie verband dat Matteus na die inwoners van Galilea, die land van die "heidene" (Matt. 4:15), verwys as diegene wat woon in die land van die skaduwee van die dood (Matt. 4:16). Vir dié sosio-religieuse geostraseerdes, die "volk wat in duisternis lewe", was die evangelie van Jesus, naamlik dat die koninkryk van die hemel naby gekom het, as 't ware 'n lig wat opgegaan het (Matt. 4:16).

Net soos die Fariseërs het Jesus ook gemeen dat die tempelgemeenskap na die alledaagse lewe gerepliseer moet word. Anders as sy Fariseuse opponente het Hy by die Ou-Testamentiese verruiming van die tempel aangesluit. Jesus het die sosio-religieuse ostrasering teëgestaan. Hy self, as sosiaal-veragte (vgl. Van Aarde, 1988:843), het nie Godsvervreemding ervaar nie, maar wel Godsteenwoordigheid. Sy boodskap dat God se koninkryk in en deur sy lewe 'n werklikheid geword het, getuig hiervan. Dit kan ook gesien word in byvoorbeeld die eksorsisme van die heidense vrou se kind (Mark. 7:24-30), die genesing van die doofstomme (Mark. 7:31-37) en die blinde aan wie se oë Jesus onrein spoeg smeer (Mark. 8:22-26). Hy *vervang* met ander woorde nie die tempel soos die Esseners beoog het nie (vgl. Van Aarde, 1990:12); net soos die Fariseërs repliseer Hy die tempelmaatreëls, maar anders as die Fariseërs *verruim* Hy die tempel met die gevolg dat die sosiaal-veragte by maaltye by huise (Mark. 12:39) sowel as in die tempel (Mark. 12:41-44) welkom is. Dit is waarop sy reiniging van die tempel neergekom het toe Hy volgens Markus 11:17 aanhaal uit Jesaja 56:7: hiervolgens is die tempel 'n huis van gebed vir *alle mense*.

Die Efesiërbrief kontinueer dié Jesus-saak. In Efesiërs 2:11-22 sê die skrywer pertinent vir wie hy sy brief bedoel het (vgl. Roberts, 1983:62-63). Hulle was mense wat tot onlangs toe heidene was ("onbesnedenes"), "uitgesluit van die burgerskap van Israel" (vgl. ook Deut. 7:6-9), "vreemdelinge", "sonder God", "ver van God". Maar die "muur wat skeiding maak", verwysend na die voorhangsel in die Jerusalemse tempel, is afgebreek. Christus het die tempel verruim met die gevolg dat 'n "geestelike huis" gebou is waarin "God woon" - 'n "heilige tempel" (*ναός ἅγιος ἐν κυρίῳ*). Nou hoef die heidene nie meer net die posisies van "bywoners" (*πάροικοι*) of "immigrante" (*ξένοι*) te beklee nie (vgl. ook Elliott, 1981). Op grond van die versoeningswerk van Christus het hulle deel geword van die gemeenskap van die "heiliges", lede van die "huisgesin van God". Hierdie gebeure geskied telkens opnuut in die Woord-gebeure. 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 die doopgebeure. Die gevolg is dat die *ἐκκλησία* "heilig" en "onberispelik" is (Ef. 5:27).

4. SAMEVATTING

Ons het gesien dat die vroeë kerk in aansluiting by die Septuagint onder andere die woorde *ἐκκλησία* en *συναγωγή* gebruik het om na die geloofsgemeenskap as 'n sosio-religieuse groepering te verwys. In die kringe van die Hellenistiese Jodedom het laasgenoemde woord die nasionaal-partikuliere konnotasie bly behou wat vroeër ook ten opsigte van die *ἐκκλησία* bestaan het. Hiervan is die vermeldinge oor die eksklusiewe lidmaatskap van die *ἐκκλησία* in Deuteronomium 23:1-8 'n aanduiding. As 'n eksponent van die Hellenistiese Jodedom het Philo Deuteronomium begin herinterpreteer. Teenoor die Joods-partikularistiese deelname aan die *συναγωγή* as godsdienstige versameling of as toelating tot die *συναγωγή* as kultiese ruimte, is die woord *ἐκκλησία* begin gebruik as aanduiding van die geloofsgemeenskap wat onder andere ook proseliete kon insluit. Daarom was dit 'n term wat veral bruikbaar geword het om na die Jesus-beweging te verwys. Die onderskeidende gebruik van die woorde *ἐκκλησία* en *συναγωγή* in die vroeë kerk kan met ander woorde verstaan word teen die agtergrond van die breuk tussen kerk en sinagoge. Hierdie konflik het veral verband gehou met die feit dat die Jesus-beweging mense begin akkommodeer het wat vroeër in die Joodse samelewing geostraseer is. In hierdie verband is die Efesiërbrief bekend vir sy pleidooi dat onder andere heiden-Christene onverhinderd as deel van die volk van God gesien behoort te word. Die breuk kerk-sinagoge vorm derhalwe die konteks van die besondere nuanserings wat die woord *ἐκκλησία* in die Efesiërbrief gekry het. Die verwysing in Efesiërs 5:27 na die *ἐκκλησία* as "helig en onberispelik" is 'n voorbeeld hiervan.

5. BIBLIOGRAFIE

- AALDERS, G.J.D. 1985. Synagoge, kerk en staat in de eerste vijf eeuwen. Kampen : Kok.
- BARR, J. 1961. The semantics of Biblical language. Oxford : Oxford University Press.
- BAUR, F.C. [1853] 1860. Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. 2. Aufl. Tübingen : L Fr Fues.
- BERGER, K. 1976. Volksversammlung und Gemeinde Gottes: Zu den Anfängen der christliche Verwendung von *ἐκκλησία*. ZThK, 73:167-207.
- BULTMANN, R. [1929] 1969. Church and teaching in the New Testament. (In Funk, R.W. ed. Faith and understanding, I. Transl. by L.P. Smith. London : SCM. p. 184-219.) (The Library of Philosophy and Theology.)
- CONZELMANN, H. 1963. Die Apostelgeschichte. Tübingen : Mohr. (HNT.)
- CONZELMANN, H. 1977. Geschichte des Urchristentums. (In Conzelmann, H. & Lindemann, A., Arbeitsbuch zum Neuen Testament. 3. Aufl. Tübingen : Mohr. p. 282-432.)
- DIBELIUS, M. [& GREEVEN, H.] 1976. James: A commentary on the Epistle of James. Edited by H. Greeven and translated by H. Koester. Philadelphia : Fortress. (Hermeneia.)

- DOUGLAS, M.T. 1966. Purity and danger. London : Routledge & Kegan Paul.
- ELLIOTT, J.H. 1981. A home for the homeless. Philadelphia : Fortress.
- FRANKEMOLLE, H. 1974. Jahwebund und Kirche Christi: Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des "Evangeliums" nach Matthäus. Münster : Aschendorf.
- HAHN, F. 1986. Die Einheit der Kirche und Kirchengemeinschaft in Sicht. (In Hahn, F. Exegetische Beiträge zum ökumenische Gespräch: Gesammelte Aufsätze, Band I. Göttingen : Vandenhoeck. p. 116-158.)
- KRITZINGER, J.D. 1957. O'hal Jahwe: Wat dit is en wie daaraan mag behoort. Kampen : Kok.
- LOUW, J.P. 1982. Semantics of New testament Greek. Philadelphia : Fortress.
- LOUW, J.P. & NIDA, E.A. 1988. Greek-English lexicon of the New Testament based on semantic domains, Volume I: Introduction and domains. New York : UBS.
- NEYREY, J.H. 1988. A symbolic approach to Mark 7. *Forum*, (4)3:63-91.
- NEUSNER, J. 1973. The idea of purity in Ancient Judaism. *JAAR*, 43:15-26.
- RICHARDSON, A. 1958. An introduction to the theology of the New Testament. New York : Harper & Row.
- ROBERTS, J.H. 1983. Die Brief aan die Efesiërs. Kaapstad : NG Kerk-Uitgewers.
- ROBERTS, J.H. 1984. Die kerk by Paulus. (In Du Toit, A.B. *red.*, Handleiding by die Nuwe Testament, Band V: Die Pauliniese briewe: Inleiding en teologie. Pretoria : NG Kerkboekhandel. p. 282-319.)
- ROST, L. 1938. Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament: Eine wortgeschichtliche Untersuchung. Stuttgart : Kohlhammer. (BWANT 76.)
- SALDARINI, A.J. 1988. Pharisees, Scribes, and Sadducees in Palistinian society: A sociological approach. Wilmington : Glazier.
- SCHMIDT, K.L. 1968. *σ ἐκκλησία*. *TDNT*, Vol. III. Third printing. Grand Rapids : Eerdmans.
- SCHRAGE, W. 1963. Ἐκκλησία und Συναγωγή: Zum Ursprung des urchristlichen Kirchenbegriffs. *ZThK*, 60:178-202.
- THEISSEN, G. 1987. The shadow of the Galilean: The quest of the historical Jesus in narrative form. Transl. by J. Bowden. London : SCM.
- VAN AARDE, A.G. 1987. Gedagtes oor die begin van die kerk - 'n geskiedenis van versoenende verskeidenheid. *HTS*, 43:325-373.
- VAN AARDE, A.G. 1988. Jesus en die sosiaal-veragtes. *HTS*, 44:829-846.
- VAN AARDE, A.G. 1989b. 'n Nuwe Testamentiese begroning van die eenheid van die kerk en die eis om kerkeenheid vandag. *HTS*, 45:461-475.
- VAN AARDE, A.G. 1989b. Hand 7:48 - "Die Allerhoogste woon nie in mensgemaakte konstruksies nie ...": Die relevansie van die Nuwe-Testamentiese wetenskap na aanleiding van die metafoor *tempel*. Pretoria : Van Schaik. (UP Nuwe Reeks Nr. 259.)
- VAN AARDE, A.G. 1990. "The Most High God does live in houses, but not houses built by men ...": The relativity of the metaphor *Temple* in Luke-Acts. New Testament Report delivered at the International Meeting of the Society of Biblical Literature, 5-8 August 1990 Vienna.
- VAN STADEN, P. 1990. Compassion - the essence of life: A social-scientific study of the religious symbolical universe in the ideology/theology of Luke. Pretoria. (D.D. Dissertation - UP).
- VELTHUYSEN, G.C. 1988. Die wese van die kerk: 'n Teologiese antwoord op 'n filosofiese vraag. *HTS*, 44:489-513.
- VOS, J.S. 1986. "Mijn koninkrijk is niet van deze wereld": Geloof en politiek in de vroegchristelijke theologie. (In Veenhof, J., Vos, J.S. & Werkman, L.A. *red.* Het rijk Gods en de aardse macht: Theologische visies op de verhouding van geloof en politiek. Kampen : Kok. p. 33-45.)

