

Die leierskap van die Jerusalem-kerk as weldoeners tydens die ontmoeting met Paulus: Galasiërs 2:10 en antieke Joodse resiprositeit

Stephan Joubert

Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap
Universiteit van Pretoria

Abstract

The leadership of the Jerusalem church as benefactors at the meeting with Paul: Galatians 2:10 and ancient Jewish reciprocity

From the perspective of Jewish reciprocity, the leadership of the Jerusalem church bestowed an important benefit on Paul at their meeting in the year 48 by recognising the contents of his gospel. This benefit placed Paul under the obligation to respond with a suitable benefit of his own as proof of his gratitude. The Jerusalem leadership indicated what an adequate response to their benefit would entail: a caritative undertaking to help solve the plight of the poor in their midst. In the same vein as Seneca in De Beneficiis, Paul now presents himself in Galatians 2:10 as the "ideal beneficiary" within this reciprocal relationship with Jerusalem. He knows how to show his gratitude in public and how to repay his debts to his benefactors

1. INLEIDING

Binne die antieke Mediterreense wêreld het resiprositeit (oftewel, wederekerige verantwoordelikhede) op alle sosiale vlakke tussen individue en groepe gegeld. Duidelik afgebakende verpligtinge, tesame met geaksentueerde verskille wat betref die status van

sowel die weldoeners as ontvangers van weldade, het gepaard gegaan met enige uitruil van dienste of geskenke. Alhoewel hierdie wederkerige verpligtinge gewissel het van situasie tot situasie, sou ons tog kon praat van 'n algemene interpretasie van resiprositeit binne die antieke Mediterreense wêreld wat gebaseer was op die beginsel dat individue en groepe verplig was om diegene te help wat een of ander diens aan hulle gelewer het (vgl ook Gouldner 1960:171). Trouens, volgens die bekende Stoïsynse filosoof, Seneka, het resiprositeit die bousteen van die Mediterreense samelewing gevorm wat harmonie tussen mense verseker het (*De Beneficiis* I.4.2).

In hierdie bydrae val die soeklig op die rol wat die leierskap van die Jerusalem-kerk vervul het tydens hulle “amptelike” ontmoeting met Paulus (en Barnabas) in die jaar 48. Volgens Paulus se weergawe van hierdie “apostoliese byeenkoms” in Galasiërs 2:1-10, waar uitsluitel verkry moes word oor die noodsaak van die besnydenis binne die vroeë kerk (Gal 2:4), vorm Jakobus, Petrus en Johannes die “pilare” (die sogenaamde *στύλοι*) van die Jerusalem-kerk. Die vraag waarmee ons ons in die besonder gaan besig hou, is of die posisie van pasgenoemde leierskorps tydens hierdie byeenkoms vanuit die perspektief van Joodse weldoenerskap verstaan sou kon word, en welke implikasies sodanige gesigpunt vir die verstaan van Galasiërs 2 inhou.

Uiteraard is dit nie so eenvoudig om die teologiese en ideologiese standpunte van die Jerusalem-gemeente te bepaal nie, soos wat Ludger Schenke (1990:9) tereg opmerk. Ons beskik helaas nie oor genoegsame historiese materiaal rakende die geskiedenis, sosiale instellings en teologiese denke van hierdie kerk nie. Maar ons moet nie te gou die handdoek ingooi nie. 'n Oorsig oor die funksionering van resiprositeit binne die Joodse wêreld behoort aan ons 'n nuttige raamwerk te bied ten einde 'n konstruk te vorm van die Jerusalem-kerk se verstaan van hulle eie posisie binne die vroeë Christendom.

2. RESIPROSITEIT IN DIE ANTIEKE JOODSE WÊRELD

2.1 Die unieke gesig van Joodse weldoenerskap

In Galasiërs 2:1-10, waar Paulus die retoriese pendulum laat swaai tussen sy eie onafhanklikheid van die leierskap van die Jerusalem-kerk en hulle aanvaarding van sy evangelie (vgl Dunn 1993:103), maak hy dit duidelik dat Jerusalem eventueel die inhou

van sy verkondiging, en daarmee saam sy apostelskap, erken het. Die vraag wat ons egter in hierdie verband interesseer, is of Jerusalem hierdie weldaad aan Paulus verstaan het binne die raamwerk van resiprositeit soos wat dit binne die antieke Joodse wêreld gefunksioneer het. Het hulle met ander woorde, deur hulle erkenning van Paulus se prediking, vir hom by hulleself as weldoeners in die skuld geplaas om te reageer met 'n gepaste teenprestasie van sy kant? Ons eerste inklinasie sou wees om negatief hierop te antwoord. Immers, in teenstelling met heersende praktyke rakende weldoenerskap binne die Grieks-Romeinse milieu, soos die oorhandiging van goue krone aan weldoeners, of die oprigting van standbeelde en inskripsies ter ere van hulle, was eerbewyse van sodanige aard verbode binne die Joodse wêreld. Josefus (*Contra Apionem* II.217), skryf byvoorbeeld dat diegene wat Joodse wette gehoorsaam, nooit aanspraak mag maak op belonings soos silwer, goud, of krone nie. Binne die Joodse milieu het mense, aldus Josefus, ook nie hoë openbare posisies bekom op grond van hulle weldade aan ander nie, soos wat wel binne Grieks-Romeinse gemeenskappe die geval was (CA II.185-6). Die enigste openbare eer wat die Jode ooreenkomstig tipiese Grieks-Romeinse weldoenerskap aan ander bewys het, was die daaglikse offer in die tempel vir die keiserlike familie (CA II.74-78). Ander openbare uitdrukkings van dankbaarheid jeens weldoeners, soos die oprigting van standbeelde (CA II.74f), of duur begrafnisse en monumente vir die dooies, was verbode (CA II.205).

Binne die Diaspora, waar weldoenerskap alle sosiale verhoudings grondliggend beïnvloed het, bestaan daar relatief min voorbeelde van Joodse betrokkenheid hierby. Weliswaar het navorsers soos Lifshitz (in Collins 1992:7ev) en Rajak (1996:310ev) ons aandag gevestig op die bestaan van 'n aantal Joodse ere-inskripsies in Palestina en in die Diaspora ter ere van Griekse en Romeinse hooggeplaastes. Maar Rajak (1996:319) wys ook daarop dat, alhoewel die Jode soms bepaalde individue volgens tipiese weldoenergebruike vanuit die "Umwelt" vereer het, die afwesigheid van sodanige tipe terminologie binne Joodse epigrafie nie toevallig is nie.

Alhoewel weldoenerskap, soos wat dit binne die Grieks-Romeinse wêreld gefunksioneer het, nie 'n belangrike rol binne die Joodse wêreld gespeel het nie, impliseer dit nie dat die beginsels inherent aan weldoenerskap heeltemal afwesig was binne die Joodse samelewing nie. Konkrete voorbeelde uit die Ou Testament en ander Joodse literatuur

onderstreep die feit dat wederkerige relasies tussen weldoeners en ontvangers oor baie eeue heen binne die Joodse wêreld bestaan het, maar dan in eiesoortige gestaltes, soos wat die volgende paar voorbeelde behoort te illustreer (vgl ook Bolkestein 1939; Peterman 1997):

Eksodus 2:15ev verwys na Moses se hulp aan die sewe dogters van Retiel by 'n put in Midian. By hulle tuiskoms vra Retiel vir sy dogters waarom hulle nie vir Moses vir ete genooi het nie. In sy interpretasie van hierdie teks vermeld Filo van Aleksandrië (*Mos* 1.58) dat Retiel sy dogters vermaan het omdat hulle ondankbaar was vir die weldaad wat Moses (as weldoener) aan hulle bewys het. Daarom stuur hy hulle terug om Moses vir ete te nooi ten einde sy weldaad met 'n gepaste weldaad te beantwoord.

In 1 Samuel 25, wat verwys na Dawid se interaksie met Nabal tydens eersgenoemde se verblyf in die woestyn, tref ons ook 'n goeie voorbeeld van Joodse weldoenerskap aan. Nadat Dawid beskerming aan Nabal se herders gebied het (= 'n weldaad van die kant van die weldoener), stuur hy 'n afvaardiging na Nabal (vers 4-8), om hom in te lig rakende die aard van sy weldaad en om te vra vir proviand vir sy soldate (= 'n versoek om 'n weldaad van gelyke waarde). Nabal weier egter (vers 10-11) en reageer met beledigings (= verwerping van die weldoener en die gepaardgaande wederkerige verhouding wat hieruit voortspruit). In reaksie op hierdie openlike vernedering besluit Dawid om vir Nabal en almal in sy huishouding dood te maak ten einde sy eie eer te herstel (vers 12-13; 22). Nabal se vrou, Abigail, verhinder hierdie ramp deur 'n groot geskenk aan Dawid te gee en hom te smEEK om haar man se ondankbaarheid oor die hoof te sien (vers 23-31).

2.2 Kenmerke van Joodse weldoenerskap

'n Groot aantal voorbeelde kom voor in die Ou Testament wat verband hou met die wederkerige uitruil van dienste en geskenke tussen individue en groepe (bv Rig 8:5-9 en 35; 2 Sam 14:22; 2 Kon 4:8-17; 2 Kron 20:10-11). Ten einde 'n beeld van die aard van sodanige wederkerige verhoudings te vorm, moet die volgende aspekte in ag geneem word:

- *Die posisie van noodlydendes.* Minderbevoorregtes op sosiale gebied, soos die armes, weduwees, slawe en vreemdelinge, het 'n belangrike plek ingeneem binne die etos van oud-Israel, veral vanaf die tweede helfte van die sewende eeu voor Christus (vgl bv Deut 15:1-18; 24:17-22). As deel van Israel se sterk nadruk op “die Verankerung der religiösen Gesetzgebung im Alltagsleben” (Bultmann 1992:37), het hierdie groepe die fokuspunt gevorm van Israel se versorging van sosiaal noodlydendes. Maar hierdie verantwoordelikheid het dikwels ook resiprositeit ingesluit. In Deuteronomium 15:8 word daar byvoorbeeld gewag gemaak van die feit dat geskenke wat aan die armes gegee word, in der waarheid lenings is wat later terugbetaal moet word.
- *Die rol van Goddelike beloning.* God is van vroeg af beskou as die implisiete objek van die Israëliete se weldade aan die minderbevoorregtes, veral binne wysheidskringe. In Spreuke 19:17 verneem ons byvoorbeeld dat die wyse persoon wat armes help in der waarheid 'n lening aan Jahwe maak. Binne hierdie konteks is dit dus nie meer die armes wat as ontvangers van weldade gereken word nie, maar God self. Hy word met ander woorde nou in die skuld geplaas by Joodse weldoeners.

Die feit dat die armes nie in staat was om die weldade wat aan hulle bewys is met een of ander adekwate teenprestasie te vergeld nie, het uiteraard 'n bedreiging vir die sisteem van weldoenerskap binne die Joodse wêreld ingehou. Maar hierdie struikelblok is spoedig oorbrug deur die opvatting van Jahwe se persoonlike betrokkenheid in resiproke verhoudings. Hy is die Een wat Hom ontferm oor die lotgevalle van die sosiaal uitgeworpenes. Daarom het Joodse weldoeners die versekering gehad dat Jahwe hulle sal beloon vir hulle goeie dae aan diegene wat hulle nie self kon vergoed met 'n gepaste teenprestasie nie.

Binne Joodse kringe in die Diaspora, met hulle sterk nadruk op gebed en die gee van aalmoese, sowel as hulle streng kos-, huweliks- en Sabbatswette (Overman 1992:63-78), was die vraag rondom Goddelike beloning vir goeie dae aan minderbevoorregtes steeds relevant. Die boek Tobit dien as 'n goeie voorbeeld in hierdie verband (vgl Marböck 1995:20). Te midde van Tobit se blindheid word hy beloon vir sy goeie dae aan die armes deurdat sy vrou by geleentheid 'n bok as geskenk ontvang (2,11-14). As

Tobit in ongeloof reageer op hierdie groot geskenk, herinner sy vrou hom daarop dat goeie daade aan ander eventueel 'n beloning bring (2,14). Later in die boek word die "teologiese" impak van die gee van aalmoese selfs nog duideliker uitgestippel: ἐλεημοσύνη ἐκ θανάτου ρύεται, καὶ αὐτὴ ἀποκαθαίρει πᾶσαν ἁμαρτίαν (12,9). Hier volgens blyk dit dat God se respons op die regverdige se weldade aan die armes nie slegs tot materiële vergelding beperk is nie. Trouens, ontferming jeens die armes word as so 'n groot weldaad beskou dat God sodanige weldoeners met die grootste moontlike gawe beloon waarvoor Hyself beskik, te wete vergifnis van sonde en eskatologiese verlossing. Hierdie religieuse verstaan van etiese gedrag word ook deur die bekende Joodse wysheidsleraar, Jesus Sirag, gedeel. In sy wysheidswerk benadruk hy dat goeie daade teenoor vaders versoening bewerkstellig vir sondes (3:14; vgl ook Sauer 1981:14). Dieselfde geld vir die gee van aalmoese aan armes (3:30), aangesien weldade aan hulle tot redding uit die dood lei (29:8-13).

2.3 Verskille tussen Grieks-Romeinse en Joodse vorme van weldoenerskap

Die enkele gevalle wat hierbo aangestip is, dui op die aanwesigheid van weldoenerskap binne die Joodse wêreld. Al is voorbeelde in dié verband nie naastenby so volop soos binne die Grieks-Romeinse milieu nie (Peterman 1997:42), blyk dit uit die beskikbare materiaal dat Joodse weldoenerskap inderdaad 'n eie gesig vertoon het. Die tipiese prentjie binne die Griekse wêreld van edelmannes wat kollektiewe weldade bewys het tot voordeel van almal in hulle gemeenskappe, het nooit prominent binne die Joodse wêreld gefunksioneer nie. Wederkerige interaksies van 'n meer persoonlike aard tussen mede-Israeliete sou waarskynlik die naaste aan sodanige vorme van Hellenistiese weldoenerskap kom, selfs al was die wederkerige verpligtinge tussen Israeliete nie so duidelik omlyn nie.

Bolkestein (1939:317-318) wys daarop dat die basiese motivering vir die bewys van weldade in die Romeinse wêreld verband gehou het met weldoeners se verwagting van 'n gepaste teenprestasie van die kant van die ontvangers; die nastreef van openbare eer aan die kant van die weldoeners, en politieke ambisie. Die ontvangers van die graan wat gereeld deur die keisers in Rome uitgedeel is (die sogenaamde *plebs frumentaria*), was byvoorbeeld 'n bevoorregte groep van sowat 150 000 mense in die tyd Julius Caesar

wat in reaksie hierop hulle dankbaarheid op uiteenlopende wyses jeens die keiser getoon het. Hierdie groepe was dus nie noodwendig vanuit die laagste sosio-ekonomiese strata van die samelewing afkomstig nie (Garnsey 1988:211-213). In die Hellenistiese wêreld het dieselfde beginsels gegeld. Wanneer Griekse weldoeners materiële hulp aan hulle gemeenskappe verleen het (soos om kos of graan uit te deel), is hierdie middele aan alle inwoners uitgedeel, sonder inagneming van die finansiële posisie van die onderskeie ontvangers daarvan. Garnsey en Saller is daarom korrek as hulle sê dat die ideologie van Grieks-Romeinse weldoenerskap nooit humanitêr van aard was nie – “very few euergetists would have described what they were doing as poor relief” (Garnsey & Saller 1987:101).

Teenoor die Grieks-Romeinse wêreld, waar die materiële ondersteuning van die armes nooit as 'n morele verpligting beskou is nie, het sosiaal noodlydendes deurentyd 'n belangrike plek binne wederkerige verhoudings in die Joodse milieu ingeneem. In die woorde van Klauck (1989:170): “Anders sah es im Judentum aus. Trotz mancher Datierungsprobleme, die uns die Quellenbelege aufgeben, kann man insgesamt doch festhalten, daß die jüdische Armenpflege für den Bereich der vor- und außerchristlichen Antiken vorbildlich war”. Vir die Jode het die materiële versorging van armes en die gee van aalmoese belangrike sosiale funksies vervul. Vanuit religieuse perspektief was hierdie hulpverlening ook van groot belang. Die gee van aalmoese het weldoeners immers in 'n resiproke verhouding met Jahwe self geplaas, wat hulle op sy beurt sou beloon.

Daar bestaan inderdaad 'n paar raakpunte tussen Grieks-Romeinse en Joodse vorme van weldoenerskap, veral binne die Diaspora. Alhoewel persone soos Josefus en Filo die openbare verering van weldoeners met geskenke soos goue kroone en pers klede verwerp het, was hulle heel tuis met sommige van die beginsels wat resiproke relasies binne die Grieks-Romeinse wêreld gekenmerk het. Wanneer Filo byvoorbeeld in *De Virtue* (82-84) die saak van lenings aanroer, sê hy dat enige geskenk in der waarheid 'n lening is (καὶ ἡ χάρις τρόπον τινα δάνειον ἐστίν) wat deur die ontvanger ter gelege-ner tyd terugbetaal moet word. In *Cherubim* 122-123, vergelyk Filo, getrou aan sy ideaal om Joodse ideologieë te universaliseer (Runia 1993:42), die uitruil van weldade met finansiële transaksies waar die weldoeners die rol vervul van verkopers wat hulle

ontvangers in die skuld by hulleself plaas. In so 'n situasie is dit nie alleen die “verkopers” wat op die uitkyk bly vir 'n terugbetaling nie, die ontvangers doen ook hulle uiterste bes om 'n terugbetaling te maak, wat sodoende die doen van weldade in verkooptransaksies verander.¹

3. WELDOENERSKAP EN DIE LEIERS VAN DIE JERUSALEM-KERK

In die lig van bovermelde opmerkings kan ons positief reageer op die vraag of die Jerusalem-kerk se leierskap 'n bepaalde weldaad aan Paulus bewys het tydens hulle ontmoeting wat hom onder die verpligting geplaas het om met 'n adekwate teenprestasie te reageer. Met ander woorde: vanuit die perspektief van Joodse weldoenerskap was Petrus, Jakobus en Johannes van mening dat hulle, as senior vennote in die wederkerige relasie met Paulus, as sy weldoeners opgetree het deur sy evangelieverkondiging amptelik te erken. Ten einde homself nou as 'n eerbare persoon binne hierdie wederkerige verhouding te bewys, moes Paulus reageer met 'n weldaad van gelyke waarde.

3.1 Die Jerusalem-leierskap as weldoeners tydens die ontmoeting met Paulus

Die δοκούντες, soos wat Paulus na die Jerusalem-kerk se leiers verwys (Gal 2:6, 9), se besluit oor sy evangelieverkondiging was van groot belang vir sy eie posisie binne die vroeë kerk. Enige weiering van hulle kant om sy prediking te aanvaar, sou openlike skande oor hom bring binne die Jesusbeweging. Paulus se stelling in Galasiërs 1:10 dat hy nie die erkenning van mense soek nie, mag miskien deel uitmaak van 'n effektiewe intra-tekstuele retoriese strategie binne die Galasiërbrief, maar binne die sosio-historiese raamwerk van die eerste eeu, waar individue se identiteit ten nouste gekoppel was aan hulle openbare eer (vgl Malina & Neyrey 1996:3vv), sou enige verwerping van hulle openbare aanspraak om eer deur persone van 'n hoër sosiale status ernstige gevolge vir hulle eie status en betrokkenheid by hulle onderskeie groepe inhou.

Deur die Jerusalem-leiers se “uitsteek van die regterhand van κοινωνία” na Paulus (en Barnabas) is die legitimiteit van sy verkondiging amptelik erken en beseël. Binne die

¹ Ter vergelyking: in *De beneficiis*, Seneka se geskrif oor die korrekte doen en ontvang van weldade, worstel hy as Romeinse filosoof ook met die vraag of weldade as geskenke of as lenings moet funksioneer (vgl *Ben* I.1.9; II.34.1- vgl ook Joubert 1999:1025).

Joodse wêreld het hierdie “gee van die regterhand” ’n aantal belangrike simboliese funksies vervul. In 2 Konings 10:15 lees ons byvoorbeeld van Jehu se ontmoeting met Jonadab. Nadat Jehu hom vergewis het van laasgenoemde se integriteit, vra hy hom om sy hand uit te steek as simbool van die nuutgevonde kameraadskap tussen hulle. In Esra 10:19 verneem ons hoedat Israeliete wat nie-Israelitiese vrouens gehad het, hulle hand gegee het as teken dat hulle hierdie vroue sou wegstuur (LXX: καὶ ἔδωκαν χεῖρα αὐτῶν...). In 1 en 2 Makkabeërs funksioneer die gee van die regterhand onder andere as die simboliese sluiting van vredesooreenkomste; as ’n vorm van verwelkoming; as ’n plegtige belofte; as ’n formele versekering van een of ander ooreenkoms tussen twee persone van gelyke status, of tussen sosiale meerderes en hulle minderes (vgl 1 Makk 6:58; 11:50 en 62; 13:45 en 50; 2 Makk 11:26). Flavius Josefus verstrekk ook ’n aantal voorbeelde in dié verband, soos koning Artabanus se uitsteek van sy regterhand (τὴν δεξιὰν ἐδίδου) as ’n teken dat ’n ooreenkoms bereik is (“omdat niemand ooit teruggaan op sy woord as hy sy regterhand gegee het nie” – *Ant* 18.328-9). Enige oortreding van ’n ooreenkoms wat met die uitsteek van die regterhand verseël is, is in ’n baie ernstige lig beskou. Selfs Jahwe spreek by geleentheid ’n oordeel uit oor diegene wat hulle woord breek nadat hulle hulleself simbolies verbind het tot ’n ooreenkoms by wyse van die gee van hulle hand (Eseg 17:18).

Uit bogenoemde voorbeelde blyk dit dat die uitsteek van die regterhand binne die Joodse wêreld gefunksioneer het as ’n teken van lojaliteit, vriendskap en vrede (na die beëindiging van vyandskap), of as ’n gesamentlike verbintenis tot ’n voorafgaande ooreenkoms. In kort, dit het die begin, vernuwing of versterking van ’n verhouding tussen individue en groepe sigbaar vergestalt. Dikwels is die inisiatief met die uitsteek van die regterhand deur die meerdere party binne die verhouding geneem, wat terselfdertyd ook ’n toesegging van eer aan die mindere party versimboliseer het.

Paulus se gebruik van die term *κοινωνία* in Galasiërs 2:9, waar die gee van die regterhand ter sprake is, omvat meer as die blote *societas* wat op grond van die konsensus tussen hom en Jerusalem bereik is (*contra* Smalley 1980:26-32). Hierdie handdruk versimboliseer die sluit van ’n bindende ooreenkoms tussen die verteenwoordigers van die twee vernaamste belangegroepes binne die vroeë Christendom. Terselfdertyd illustreer dit ook die sigbare verbintenis van beide partye om die wederkerige verpligtinge waarop

oreengekom is te eerbiedig binne hulle onderskeie werksterreine. Vanuit die perspektief van weldoenerskap dui die feit dat die sosiale meerderes die inisiatief neem in die uitsteek van die regterhand dat 'n bepaalde weldaad ook aan die ontvanger (as sosiaal ondergeskikte tydens die aanvang van hierdie byeenkoms) bewys is, te wete, die "offisiële" erkenning van sy apostelskap. Deur Paulus se reg te erken om dieselfde evangelie onder nie-Jode te verkondig as wat Petrus onder die Jode verkondig, verhoog die Jerusalem-leierskap (ten minste volgens Paulus se verstaan van dié gebeure) hom egter nou na dieselfde sosio-religieuse vlak met hulleself as die binnekring van apostels in die kerk. Paulus is dus van nou af amptelik beskou as 'n gelyke vennoot, as 'n apostel met die verantwoordelikheid om die sending onder nie-Jode te beheer (vgl ook Schlier 1971:78; McLean 1991:75).

3.2 Galasiërs 2:10: Die "korrekte" reaksie op Jerusalem se weldaad

3.2.1 Die weldoeners se versoek: Hulp aan die πτωχοί in Jerusalem

Jerusalem se weldaad aan Paulus het sy status amptelik binne die vroeë Christendom verander vanaf 'n plaaslike kerkleier na dié van 'n apostel, een van die klein groepie wat deur God self aangestel is om aan die hoof van sy kerk te staan. Terselfdertyd het hierdie weldaad ook 'n morele verpligting op Paulus se skouers geplaas om sy dankbaarheid in die openbaar met 'n gepaste teenprestasie te bewys. En, soos wat hy vir ons in Galasiërs 2:10 sê, het die Jerusalem-kerk se leierskap nie gehuiwer om hulle behoeftes in dié verband aan hom en Barnabas bekend te maak nie: *μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μηημονεύωμεν.*

In teenstelling met sommige navorsers se mening dat Paulus homself in vers 10 weerspreek na sy opmerking in vers 6d dat Jerusalem geen verdere eise aan hom gestel het nie (bv Betz 1979:101; Legrand 1995:162), moet ons hierdie versoek in vers 10 verstaan binne die raamwerk van antieke weldoenerskap, en nie as 'n verdere voorwaarde wat die Jerusalem-leierskap aan Paulus gestel het nie. Alhoewel weldoeners oor die algemeen nie aangemoedig is om voor te skryf watter tipe diens hulle in ruil vir hulle weldade te wagte was nie, meld Seneka in sy *De Beneficiis* dat weldoeners wel in 'n krisistyd kon spesifiseer wat hulle terug wou ontvang (V.20.7), maar dan ook net indien die ontvanger oor die nodige materiële middele beskik het om sodanige weldade te lewer

(V.21.3). Die Jerusalem-gemeente se versoek aan Paulus om die πτωχοί te versorg, was daarom nie 'n addendum tot die ooreenkoms wat met 'n handdruk beseël is nie, maar eerder 'n direkte versoek van die kant van die weldoeners aan hulle ontvanger om 'n konkrete weldaad in reaksie op hulle optrede.

Die vraag na die identiteit van die πτωχοί (“die armes”) in Jerusalem vir wie Paulus voortaan te hulp moes kom, is lank reeds 'n debatspunt in Nuwe-Testamentiese kringe. Karl Holl (1964:58vv) se beroemde tese dat die πτωχοί sinoniem is met die ἅγιοι (“die heiliges”) as amptelike titel van die Jerusalem-kerk, is goed bekend. Sonder om in detail hierop in te gaan, sou ek egter saam met Matera (1992:78) en Becker (1998:36-7) wou sê dat die term πτωχός ongetwyfeld ook op fisies arm persone in die Jerusalem-kerk gedui het. In lyn met die sogenaamde *anawim*-vroomheid binne die Joodse wêreld, sou dit nie vreemd gewees het indien sommige lede van die Jerusalem-kerk wel die term πτωχός benut het as 'n ere-benaming vir hulleself nie, maar rondom die laat veertigerjare van die eerste eeu het dit ongetwyfeld ook verwys na die fisiese nood van vele lede van die Jerusalem-kerk – ten minste dan vanuit Paulus se perspektief (vgl ook Rom 15:26).

Vanuit die beskikbare historiese bronne weet ons dat die oostelike Mediterreense wêreld gedurende die veertigerjare geteister is deur verskeie ekonomiese krisisse. Garnsey (1988:21) en Riesner (1994:113ff) verwys in hierdie verband na die vernietigende effek van hongersnood gedurende hierdie tyd in lande soos Italië, Egipte, Sirië en Griekeland. Eweneens weet ons ook van ernstige droogtes in Judea rondom die middel veertigerjare, soos wat Lukas (Hand 11:27-30) en Josefus (*Ant* 20:51) vermeld. Tesame met die kumulatiewe effek van hoë staatsbelastinge en swak ekonomiese infrastrukture in Judea, het hierdie ekonomiese krisisse 'n ernstige bedreiging vir die voortbestaan van die Jerusalem-kerk ingehou.

Soos binne Joodse gemeenskappe in die algemeen, het die nood van die plaaslike armes 'n groot rol binne die Christelike gemeenskap in Jerusalem gespeel (vgl Hand 2:42-7; 4:32-5; 5:1-11; 6:1-7). Hierdie noodlydendes moes deur gelowiges gehelp word wat oor die nodige materiële middele beskik het – natuurlik met die verwagting dat laasgenoemdes op hulle beurt deur God beloon sou word. Vanuit hierdie verstaansraamwerk het die Jerusalem-leierskap vir hulleself die reg toegeëien om aan Paulus voor

te skryf welke materiële reaksie hulle te wagte was na hulle erkenning van sy apostelskap.

3.2.2 Paulus as ideale ontvanger van 'n weldaad

Binne die (agonistiese) raamwerk van antieke weldoenerskap is wederkerigheid tussen weldoeners en ontvangers bewerkstellig deur die feit dat laasgenoemde gewoonlik nie daarmee geneë was om aan die ontvangkant van sodanige verhoudings te staan nie (vgl Joubert 1999:1026-8). Paulus openbaar egter geen sweem van onwilligheid om positief op Jerusalem se versoek te reageer nie, selfs al sou dit hom in 'n sosiaal ondergeskikte posisie binne hierdie verhouding plaas totdat hy die nodige materiële hulp aan Jerusalem gelewer het. Trouens, in hierdie verband is daar 'n paar interessante raakpunte tussen Paulus en Seneka in terme van beide se opvattings rakende resiprositeit en die gepaardgaande sosiale verhoudings wat hieruit voortspruit.² Paulus se reaksie in Galasiërs 2:10b (waar die verantwoordelikheid vir hierdie materiële ondersteuning aan Jerusalem reeds verskuif het vanaf die kerk in Antiogië na homself – vgl die wisseling van die eerste persoon meervoud na enkelvoud in vers 10a-10b) illustreer sy posisie as “ideale ontvanger van weldade”. Dit blyk onder andere uit:

- *Paulus se positiewe reaksie op sy weldoeners.* Seneka skryf in *De Beneficiis* dat 'n weldaad beskou moet word as 'n geskenk van die kant van 'n vriend, nie as 'n swaar las waaruit die ontvanger homself op die eerste moontlike oomblik moet loswikkell. 'n Ontvanger moet homself nie sien as iemand wat in die skuld by sy weldoener is nie, maar eerder as iemand wat in 'n vriendskapsrelasie staan met laasgenoemde (VI.41.1-2). Paulus se gebruik van κοινωμία om die ware aard van Jerusalem se weldaad aan hom te beskryf, verwoord ook iets van hierdie motief. Sy klem val hier nie soseer op sy ere-skuld jeens Jerusalem nie, maar eerder op die voortspruitende verhouding wat tydens die byeenkoms tussen hulle tot stand gekom het.
- *Die publieke vertoon van dankbaarheid.* Volgens Seneka moet dankbaarheid vir die ontvang van 'n weldaad altyd in die openbaar vertoon word (II.23-25). In

² Dit is dan ook geen wonder dat 'n tradisie spoedig in die vroeë kerk die lig gesien het van 'n briefwisseling tussen Paulus en Seneka nie – vgl Malherbe (1991:414-421).

hierdie verband huiwer Paulus dan ook nie om openlik in sy brief te praat oor die weldaad wat deur Jerusalem se leierskap aan hom bewys is deur hulle erkenning van sy apostelskap nie. Trouens, sy gebruik van die werkwoord *σπουδάσειν* in 2:10b dui op die entoesiasme waarmee hy die geleentheid aangegryp het om Jerusalem nou ten dienste te wees.

- *Die eerbare reaksie van 'n ontvanger by wyse van 'n adekwate weldaad.* Binne 'n ideale wederkerige relasie gee 'n weldoener volgens Seneka altyd twee dinge aan 'n ontvanger: 'n tasbare weldaad, sowel as 'n gepaardgaande gesindheid van welwillendheid. Daarom skuld die ontvanger in ruil ook twee dinge aan eersgenoemde: 'n materiële weldaad van sy eie, asook 'n gesindheid van dankbaarheid (II.35.1; VII.15.3). Ooreenkomstig die ideaal van gebalanseerde resiprositeit was dankbaarheid nog nie 'n voldoende respons jeens 'n weldoener nie. Ware dankbaarheid is eers werklik ten toon gestel wanneer 'n adekwate materiële weldaad deur die ontvanger gelewer is (aldus Cicero, *De Officiis* 1.48). Paulus se benutting van die aoristus vorm van die werkwoord in vers 10b (*ἔσπουδασα*), wat daarop dui dat hy reeds vir 'n geruime tyd by die organisering van 'n kollekte vir Jerusalem betrokke is as hy die Galasiërbrief skryf, bevestig dan ook sy gesindheid om ten alle koste 'n gepaste materiële respons te lewer. Hy doen met ander woorde alles in sy vermoë om sy positiewe gesindheid jeens Jerusalem met 'n materiële weldaad aan te vul.

4. SAMEVATTING

Binne die antieke Mediterreense wêreld, waar sosiale verhoudings gebaseer was op die beginsel dat individue verplig was om diegene te help wat een of ander diens aan hulle gelewer het, tree die leierskorps van die kerk in Jerusalem op as weldoeners jeens Paulus tydens hulle ontmoeting in die jaar 48. Hulle erken sy aanspraak dat hy sy evangelie van God ontvang het en verhef hom sodoende, wat sy sosiale status binne die Jesusbeweging betref, tot die binnekring van die apostels. In reaksie op hierdie weldaad verwag die Jerusalem-leierskap van Paulus om 'n gepaste respons te lewer, naamlik om verantwoordelikheid te aanvaar vir die versorging van die armes in hulle midde.

Paulus bied homself binne die retoriese situasie in Galasiërs 2 aan as 'n eerbare persoon wat bereid is om sy morele skuld te vereffen. Hy doen dit teenoor God, maar ook teenoor sy weldoeners in Jerusalem, selfs al vereis dit sy betrokkenheid by 'n tydrowende onderneming om in die verskillende Christelike gemeenskappe onder sy beheer 'n kollekte vir die gelowiges in Jerusalem in te samel. Aan die ander kant is Paulus egter ook bewus van die feit dat die suksesvolle voltooiing van sodanige kollekte sy openbare status as apostel en weldoener van Jerusalem regdeur die vroeë kerk sou bevestig. Daarom het hy dan ook kort na hierdie byeenkoms met die leiers van Jerusalem, en na die verbreking van sy band met die kerk in Antiogië (vgl Gal 2:11-14;) met 'n uitgebreide "ekumeniese" kollekte vir die armes in Jerusalem begin (vgl 1 Kor 16:1-4; 2 Kor 8-9; Rom 15:25-27).

Literatuurverwysings

- Becker, J 1998. Der Brief an die Galater, in Becker, J & Luz, U, *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser*. Göttingen: Vandenhoeck. (NTD 8/1.)
- Betz, H D 1979. *Galatians*. Philadelphia: Fortress. (*Hermeneia*.)
- Bolkestein, H 1939. *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*. Utrecht: Oosthoek.
- Bultmann, R C 1992. *Der Fremde im antiken Juda: Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff "ger" und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung*. Göttingen: Vandenhoeck. (*FRLANT 153*.)
- Collins, M S 1992. Money, sex and power: An examination of the role of women as patrons of the ancient synagogues, in Haas, P J (ed), *Rediscovering the role of women: Power and authority in rabbinic Jewish Society*, 7-22. Atlanta: Scholars Press.
- Dunn, J D G 1993. *The epistle to the Galatians*. Peabody: Hendrickson. (BNTC IX.)
- Garnsey, P 1988. *Famine and food supply in the Graeco-Roman world: Responses to risk and crisis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Garnsey, P & Saller, R P 1987. *The Roman Empire: Economy, society and culture*. London: Duckworth.

- Gouldner, A W 1960. The norm of reciprocity: A preliminary statement. *ASR* 25(2), 161-178.
- Holl, K [1928] 1964. *Die Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem Urge-
meinde: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Band 2: Der Osten*. Darm-
stadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Joubert, S J 1999. "Homo reciprocus": Seneka, Paulus en weldoenerskap. *HTS* 55(4), 1022-1038.
- Klauck, H J 1989. *Gemeinde, Amt, Sakrament*. Würzburg: Echter.
- Legrand, L 1995. "That we remember the poor" (Gal 2:10): The conclusion of the Jerusalem synod according to Gal 2:10. *ITS* 32, 161-173.
- Malherbe, A J 1991. "Seneca" on Paul as letter writer, in Pearson, B A (ed), *The future of Early Christianity: Studies in honor of H Koester*, 414-421. Minneapolis: Fortress.
- Malina, B J & Neyrey, J H 1996. *Portraits of Paul: An archaeology of ancient per-
sonality*. Louisville: Westminster John Knox.
- Marböck, J 1995. *Gottes Weisheit unter uns: Zur Theologie des Buches Sirach*. Freiburg: Herder. (HBS 6.)
- Matera, F J 1992. *Galatians*. Collegeville: Liturgical Press. (*Sacra Pagina* 9.)
- B H McLean, 1991. Galatians 2.7-9 and the recognition of Paul's apostolic status at the Jerusalem meeting: A critique of G. Luedemann's solution. *NTS* 37, 67-76.
- Overman, J A 1992. The Diaspora in the modern study of Ancient Judaism, in Overman, J A & MacLennan, R S (eds), *Diaspora Jews and Judaism: Essays in honor of, and in dialogue with A. T. Kraabel*, 63-78. Atlanta: Scholars Press.
- Peterman, G W 1997. *Paul's gift from Philippi: Conventions of gift exchange and Christian giving*. Cambridge, Cambridge University Press. (*MSSNTS* 92.)
- Rajak, T 1996. Benefactors in the Greco-Jewish Diaspora, in Schäfer, P (Hrsg), *Geschichte – Tradition – Reflexion, Band I: Judentum. Festschrift für Martin Hengel*, 305-319. Tübingen: Mohr.
- Riesner, R 1994. *Die Frühzeit des Apostels Paulus: Studien zur Chronologie, Missions-
strategie und Theologie*. Tübingen: Mohr. (*WUNT* 71.)

- Runia, D T 1993. *Philo in Early Christian literature: A survey*. Minneapolis: Fortress.
(*Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum* 3.)
- Sampley, J P 1980. *Pauline partnership in Christ*. Philadelphia: Fortress.
- Sauer, G 1981. *Jesus Sirach: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd 3*.
Gütersloh: Gerd Mohn.
- Schenke, L 1990. *Die Urgemeinde: Geschichtliche und theologische Entwicklung*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Schlier, H 1971. *Der Brief an die Galater*. Göttingen: Vandenhoeck. (KEK 7.)