
'n Herdefiniëring van Paulus se konflik in Galasië: Die brief aan die Galasiërs deur die bril van die sosiale wetenskappe

P F Craffert

Universiteit van Suid-Afrika

Abstract

Redefining Paul's conflict in Galatia: The letter to the Galatians through the lense of the social sciences

Traditional attempts at identifying Paul's opponents in the letter to the Galatians are methodologically stamped by a history-of-ideas approach; this is accompanied by at least two interpretive traditions (one focusing on the Reformation question of righteousness by works or by faith, and the second by the inclusion of Gentiles in the people of God). After a social-scientific methodology is introduced, three facets of Paul's social realities are discussed: communication in a predominantly oral culture, Judaism as a first-century religious phenomenon, and the household institution. It is suggested that these provide us with an opportunity for redefining the conflict as a conflict on Paul's honour and authority.

1. INLEIDING: OPPONENTE DIE SLEUTEL TOT GALASIËRS?

Hoewel daar in die navorsing geen eenstemmigheid oor die identiteit en agenda van Paulus se opponente in Galasiërs is nie, is daar breedweg gesproke konsensus oor ten minste die volgende sake: die feit dat Paulus in een of ander konflik met opponente betrokke was, asook die metode waarmee die opponente aan die kaak gestel kan word.

Weinig studies oor die brief aan die Galasiërs gaan nie daarvan uit dat dit wat Paulus te sê gehad het, direk in verband gestaan het met sy opponente nie – om die waarheid te sê, daar bestaan omtrent geen enkele studie oor Galasiërs waarin daar nie eksplisiet melding gemaak word van Paulus se opponente nie¹. Barclay (1988:36) som die algemene siening goed op:

* 'n Verwerkte weergawe van 'n referaat gelewer by die Simposium van Nederlandse en Suid-Afrikaanse Nuwe-Testamentici op 2 en 3 Augustus 1993 te Utrecht, Nederland.

It is clear that Galatians is Paul's response to what he considered to be an alarming crisis in the Galatian churches; and...the first step in understanding Paul's letter must be some attempt to reconstruct this Galatian crisis.

(Barclay 1988:36)

Dat Paulus die brief geskryf het in reaksie teen opponente se optrede (al word hulle soms agitators, *troublemakers* of net verdraaiers van die evangelie genoem), is een van die suksesverhale in Nuwe-Testamentiese navorsing.

2. DIE AARD VAN DIE KONFLIK IN GALASIËRS SOOS GESIEN IN OPPONENTEHIPOTESIS

Terwyl daar in die navorsing geen eenstemmigheid bestaan oor die presiese identiteit of opvattinge van Paulus se opponente nie², is daar breedweg gesproke eenstemmigheid oor die aard van die konflik in Galasiërs. Hoewel hierdie saak selde direkte aandag geniet, kan dit afgelei word uit navorsers se formulering van die rede vir Paulus se skrywe. Enkele voorbeelde sal voldoende wees.

Du Toit (1992:279) reken dat 'a set of religious convictions and values' in gedrang is in die brief; opponerende predikers/sendelinge het, volgens Paulus se siening, 'n dwaalleer verkondig wat afgesweer moet word (sien 1990:160). Lategan (1988:415) sê dat Paulus sy gehoor wil oorreed om 'a certain set of beliefs, a certain attitude' te aanvaar. Smit (1985:360) weer aanvaar dat 'de opvatting die zijn opponenten in Galatië propageren' die skyf van Paulus se reaksie was. Dit word meestal as vanselfsprekend aanvaar dat daar in hoofsaak 'n konflik van teologiese of dogmatiese idees tussen ('n goeie) Paulus en (slegte) opponente was.

As interpretatiewe strategie word hierdie benadering met reg beskryf as 'n *history-of-ideas* benadering. Paulus, die geleerde teoloog of ortodokse prediker, is òf besig om sy teologiese idees of geloofsopvattinge te verdedig teen dwaalleraars, òf om dit, gedagtig aan die dwaalleer in die lug, met groot oortuiging uit te spel. Die *fallacy of idealism* (kyk Holmberg 1978:201) is dat die konflik in Galasiërs uitsluitlik gesien word as 'n konflik tussen opponerende (teologiese) idees. Aan die een kant word miskien dat alle idees sosio-kultureel bepaal is en aan die ander kant word nagelaat om te erken dat 'n bepaalde sosiale sisteem in elk geval implisiet aanwesig is in sodanige interpretasies (kyk verder afdeling 3). Dit is dikwels 'n geval dat navorsers se eie bekende sosiale sisteem die raamwerk verskaf waarbinne die brief gelees word: op maniere wat nòg voorsien nòg verwag word, word die navorser se eie wêreld in die teks ingelees. Hierdie saak vra bietjie meer aandag.

Aangesien die leser se eie sosiale sisteem meestal implisiet aanwesig is, verg dit heelwat speurwerk om in die talle interpretasies die bepaalde aannames uit te lig. Daar is egter twee tendense wat 'n aanduiding gee daarvan.

Eerstens, die tendens 'to dress up Paul's opponents with the clothes of one's own theological foes' het in Protestantse kringe dikwels daartoe gelei dat Paulus se opponente gesien is as 'legalistic, mean-minded Jewish Christian with a streak of fundamentalist biblicism' (Barclay 1987:81). So word Jode, Rooms Katolieke en fundamentaliste op hul plek gesit. Hickling (1975:286) waarsku heel tereg dat leerstellige konflikte 'as it emerged in the church at later periods has been silently taken as a model for the time of Paul'.

Tweedens kan ten minste twee interpretasietradisies geïdentifiseer word wat stil-stil (maar baie effektief) bydra daartoe om die opponente van 'n identiteit te voorsien. Vir navorsers wat binne die Reformatoriese interpretasietradisie staan, het die konflik afgespeel binne die raamwerk van die vraag hoe die mens deur God geregverdig word, deur geloof of deur werke (kyk bv Du Toit 1990:162). Nie net die inhoud van die konflik nie, maar elke element in die brief ondersteun dan hierdie punt. Hier word die opponente geklee in reformatoriese gewaad.

Diegene wat afskeid geneem het van hierdie interpretasielyn, sien die insluiting van heidene in die volk van God as die sentrale tema in die brief. Hiervolgens was die opponente se siening dat heidene alleen maar deel van die volk van God kon word indien hulle tesame met geloof in Jesus, ook nog deur middel van die besnydenis en wetsonderhouding deel word van Judaïsme (kyk bv Smit 1985:361)³. Die toelating van heidene tot die volk van God bedek hier die opponente se naaktheid.

Dit is nie moontlik om al die historiese elemente wat met hierdie interpretasietradisies by die agterdeur ingesmokkel word, te bespreek nie. In die loop van die verdere argument sal dit wel duidelik word dat talle van die aannames nie noodwendig waar is van Paulus se wêreld nie.

Om saam te vat, 'n *history-of-ideas* metodologie lei daartoe dat nie net die identiteit en agenda van Paulus se opponente in Galasiërs nie, maar ook die aard van die veronderstelde krisis fundamenteel is tot die verstaan van die brief. Dit is teen hierdie agtergrond dat die sosiaal-wetenskaplike benadering poog om die aard van die konflik te herdefinieer.

3. DIE SOSIAAL-WETENSKAPLIKE BENADERING: HISTORIES EN HOLISTIES

'n Reaksie teen die *history-of-ideas* benadering het bygedra tot die ontwikkeling van die sogenaamde sosiaal-wetenskaplike benadering wat doelbewus poog om anakronistiese en etnosentriese interpretasies te vermy (kyk Craffert 1991).

In deliberate reaction to the unavoidable reductionism and anachronism of theologically oriented scholarship, the new social approach aims to be consistently historical and descriptively holistic.

(Stowers 1985:149)

Nie net 'n definitiewe teoretiese benadering nie, maar gevolglik ook 'n netwerk van sosiale realiteite is geïmpliseer in hierdie beskrywing.

Die afstand tussen die eerste-eeuse wêreld en vandag is nie net histories nie, maar veral kultureel van aard. Verder, interpretasie is altyd gebonde aan sosiale realiteite en enige interpretasie (met historiese aansprake) moet 'n sekere waarskynlikheidsbasis (*plausibility basis*) hê. Daarom, 'n historiese interpretasie van Paulus se korrespondensie met die Galasiërs moet erns maak met die sosiaal-kulturele realiteite daarvan. Sulke realiteite is beskikbaar slegs as die produk van interpretasie en is self oop vir diskussie. Die wat hier genoem sal word is bloot illustratief en pretendeer geensins om volledig te wees nie. Wat ononderhandelbaar is, is die metodologiese verdiskontering van sodanige realiteite vir historiese geldige aansprake.

3.1 Enkele metodologiese uitgangspunte

Lees is 'n sosiale aktiwiteit en die taak van die leser is veel meer as die ontdekking van die betekenis van 'n teks. As gevolg van die interaksie van die teks en die leser, word aanvaar dat die leser die teks aktualiseer. Lees, het Vorster (1987:383) dikwels beklemtoon, 'is 'n aktiewe proses van betekenis-toekenning'. Anders as die leser-georiënteerde benaderings wat so populêr is in Nuwe-Testamentiese navorsing, gaan die sosiaal-wetenskaplike benadering 'n stap verder met hierdie argument. Betekenis is nie geleë in die leser of die outeur nie, maar in 'n sosiale sisteem. Dit is so omdat aanvaar word dat die werklikheid sosiaal gekonstrueer en sosiaal geïnterpreteer word. Dit beteken dat voorverstaan, soos alle kennis, histories, sosiaal en kultureel bepaald is. In die woorde van Rohrbaugh (1987a:23): 'Human perception is selective, limited, culture-bound and prone to be unaware that it is any or all of the above'.

Daarom, vir suksesvolle kommunikasie moet 'n outeur en 'n leser dieselfde sosiale sisteem deel anders is die resultaat misverstand. In die woorde van Malina (1986a:190):

[M]eaning realised in language is rooted in a social system. Hence to derive meaning in some articulate way, one must somehow have recourse to a social system, *either one's own or that of the informants*

(Malina 1986a:190; my beklemtoning)

Indien 'n antieke sosiale sisteem nie eksplisiet aangeneem word nie, is die leser s'n in elk geval implisiet aanwesig (kyk verder Craffert 1992a:225).

Dit is nou reeds geïmpliseer: vir suksesvolle verstaan van eerste-eeuse tekste, word aanvaar dat doelbewus gepoog moet word om 'n nuwe sosiale sisteem aan te leer. 'n Aanvoeling vir die netwerk van betekenisvolle tekens, kodes en konvensies, en verhoudinge in terme waarvan hierdie tekste hul werk gedoen het, moet ontwikkel word (kyk Malina 1983; Meeks 1986:179). Die vraag is dus nie meer of een of ander model (in die sin van 'n geabstraheerde scenario oor hoe die wêreld werk, sien Malina 1983:14) op die teks toegepas word nie, maar *watter* een en op *watter manier* word dit toegepas⁴.

Gegewe die historiese en holistiese interesse van die benadering, is die oogmerk daarvan om anakronistiese en etnosentriese interpretasies te vermy. Dit wat Paulus met die teks wou sê en maak (sy *speech act*) moet geaktualiseer word aan die hand van 'n eerste-eeuse Mediterreense scenario. Kommunikasie, soos alle ander menslike aktiwiteite, vind plaas binne 'n kulturele raamwerk en wie in gebreke bly om die raamwerk te ontvou, sal waarskynlik die kommunikasie misverstaan. Dit hou in dat doelbewuste pogings aangewend moet word om die wêreld waarbime Paulus gekommunikeer het, te konstrueer. Hiervoor is kruis-kulturele navorsing in, onder andere, die sosiale antropologie onontbeerlik. Hoewel die toepaslikheid van sulke insigte gedemonstreer moet word en nie bloot aanvaar kan word nie, is die scenarios wat uit navorsingsinsigte oor kontemporêre Mediterreense en pre-industriële gemeenskappe verkry word, waarskynlik nader aan die eerste-eeuse Mediterreense wêreld as wat allerdagse insigte uit moderne Westerse kulture is⁵.

3.2 Die vreemde wêreld van eerste-eeuse sosiale realiteite

Paulus se wêreld (en die van sy *opponente*), was 'n pre-industriële⁶, pre-drukkuns en pre-tegnologiese wêreld. Meer nog, Paulus het geleef in 'n wêreld wat gedomineer is deur 'n orale kultuur, 'n wêreld van substantiewe godsdiens waar teologiese idees en dogmas 'n onbenullige rol gespeel het in godsdienstige sake en 'n tipiese voorbeeld van 'n agrariese wêreld waar nie net sosiale strukture nie, maar ook kulturele patrone omtrent in elke enkele opsig verskil van die in moderne, geïndustrialiseerde samelewings. Dit was, in kort, 'n ander, en vir ons, vreemde wêreld⁷. Hoewel dit nie in besonderhede uitgespel kan word nie, is dit belangrik om te besef dat die verskillende komponente almal komplementêr is binne 'n oorkoepelende sosiale sisteem⁸. Enkele van die komponente wat kan lig werp op die aard van die konflik in Galasiërs sal kortliks genoem word

My oogmerk is om eerstens aan te toon dat die algemeen aanvaarde aanname oor die aard van die konflik (as 'n konflik van teologiese of dogmatiese idees) onwaarskynlik was in daardie wêreld en tweedens, dat dit waarskynlik 'n konflik van 'n sosiaal-religieuse aard was. My suggestie is dat veral Paulus se gesag as bemiddelaar van goddelike krag en sy eer as middelaar tot die godewêreld in gedrang was en dat die teologiese of dogmatiese uitsprake gelees moet word as sekondêr tot hierdie konflik. Die moontlikheid van hierdie suggestie sal gedemonstreer word met behulp van slegs drie fasette van die sosiale realiteite waarbinne Paulus gekommunikeer het: die predominante orale kultuur, Judaïsme as eerste-euse godsdienstige fenomeen en die huishouding as sentrale instelling waarbinne Paulus opgetree het.

3.2.1 Kommunikasie in 'n predominante orale kultuur

Hoewel Paulus vir ons briewe nagelaat het, het sy kommunikasie aanvanklik plaasgevind binne 'n predominant orale wêreld⁹. Dit beteken dat insigte oor oraliteit 'n fundamentele komponent moet uitmaak van ons verstaan van sy kommunikasie. Ek stel nie hier belang in die aspekte in Paulus se brief wat tekens vertoon van orale kommunikasie nie, maar in die vraag na die sosiale realiteite wat uit hoofde van die orale wêreld waarbinne hy gekommunikeer het, as vanselfsprekend aanvaar is.

Ong (1982:78) argumenteer: 'More than any other single invention, writing has transformed human consciousness'. Slegs drie fasette hiervan sal aangeraak word: Mense wat nie kan lees en skryf nie is nie soveel gepla oor korrekte dogma nie, hulle is meer afhanklik van gesagsfigure om die waarheid te bevestig en leef in 'n wêreld waar woorde (magiese) krag uitoefen.

Korrekte dogma kan nie vir mense in 'n orale wêreld belangrik wees nie, want hulle kan dit nie weer gaan naslaan nie (kyk Ong 1982:31-33). Kennis is beperk tot dit wat onthou kan word. Die waarheidsbegrip hier is eerder een wat afhanklik is van gesagsfigure as van korrelasie met die *feite*. Sulke kulture

can believe themselves traditional no matter how far they stray from the past, because they gradually adjust their myths without knowing it, and no text will disabuse them.

(Hirsch 1985:26)

Waarheid bevestig huidige sosiale behoeftes eerder as om historiese weergawes te wees van die verlede¹⁰. Om die rede is gesagsfigure en gevolglik die groepsopinie van groot belang. Waarheid word in stand gehou deur die kollektiewe geheue en geleitimeer deur wyse manne (kyk Ong 1982:41; Botha 1991:6). In hierdie konteks is religieuse praktyke, en daarmee saam kosmologieë en geloofsoortuigings, bedreigde spesies (kyk Ong 1982:42). Nie net in hul omgang met kennis nie, maar

selves in lewenstyl vertoon dominante orale kulture 'n hoë vlak van strydligheid (kyk Ong 1982:43-45). Die wedywing tussen eerste-eeuse persone is deur ander navorsers uitgewys as kenmerkend en vind uitdrukking in die eer-skande konvensies (kyk Malina 1981:25-50).

Gegewe die omstandighede in 'n orale kultuur, is dit 'n vraag hoeveel van die inhoudelike argumentasie in Paulus se briewe deur die gemiddelde *gemeentelid* gehoor, om nie te praat van verstaan, is nie (kyk Phillips 1986:2742-2743). Is dit nie eerder 'n geval dat die verbale tweeveg tussen Paulus en opponente nie gerig was op geloofsinhoude nie, maar op die bevestiging van gesag en posisie? Terwyl mense in orale kulture oor die algemeen ervaar dat woorde kragtige (magiese) effek het (kyk Carney 1975:110; Ong 1982:32; Botha 1992:29-30), was Paulus se spraakhandeling nie eerder die van 'n magspel as van oorreding tot sy standpunt nie? Hy wou hulle met woorde *oorbring* na sy kant toe en nie *soseer oorreed* na sy standpunt toe nie.

3.2.2 Eerste-eeuse Judaïsme as sosio-religieuse fenomeen

Die belangrikheid van eerste-eeuse Judaïsme as enger matriks waarbinne Paulus opgetree het, blyk reeds duidelik uit opponentehipoteses. Met die oog op 'n historiese waarskynlikheidsbasis is dit egter belangrik dat 'n sodanige matriks iets sal reflekteer van die aard van Judaïsme as eerste-eeuse sosiaal-religieuse fenomeen.

Judge (1972:23) waarsku dat in Nuwe-Testamentiese navorsing te veel aannames gemaak word oor die aard van godsdiens en dat by voorbaat, sonder behoorlike besinning, 'n definisie van godsdiens aan die Nuwe Testament toegedig word. Soos alle ander menslike verskynsels, word godsdiens kultureel geproduseer en gevorm. Daarom, om godsdienstige fenomene in die antieke wêreld op te spoor en te verstaan, sê Elliott

it is necessary to analyse the totality of social and cultural phenomena and the manner in which symbols considered sacred permeate and affect the flow of the totality of social life.

(Malina 1986:16)

Dit geld eweneens van Judaïsmes¹¹ in die eerste eeu. Daarom dat aandag geskenk word aan die rol en funksie van Judaïsme as 'n godsdienstige fenomeen binne die eerste-eeuse sosiale sisteem¹². Joodse godsdienstige groepe het soos ander godsdienstige groepe ingepas in en voldoen aan die eise van religieuse strukture in die eerste-eeuse pre-industriële wêreld.

Anders as die spesifiek Westerse (Christelike) praktyk (kyk Smith 1962; Carney 1975:125) waar godsdiens veral te doen het met 'n stel geïnternaliseerde oortuigings of 'n sisteem van betekenis (oor God of die gode), tref ons in die eerste eeu 'n ander struktuur van godsdiens aan. Godsdiens is gemotiveer deur ander behoeftes as suiwer geloofsbehoefte; byvoorbeeld die voorsiening in sosiale en persoonlike behoeftes van vrees, nood, tekorte en bedreigings deur allerhande magte (kyk Malina 1986c; Carney 1975:126). Dit kan beskryf word as *substantiewe godsdiens* – dit is godsdiens wat ingebed is in ander lewensinstellings¹³ soos politieke en familiale (*kinship*) verbande. Vir funksionering en voortbestaan was godsdiens afhanklik van hierdie sosiale verbande (kyk Malina 1986c).

Binne hierdie godsdienstige struktuur is die argument van J Z Smith (1977:238), in navolging van Peter Brown, handig om iets te verstaan van die Joodse godsdienstige matriks waarbinne Paulus opgetree het. Buiten die enorme publieke tempels wat die godsdienstige landskap gedomineer het, het daar talle private kultusse naas die tempel gefunksioneer (kyk White 1990:26). Smith argumenteer dat so vroeg as die tweede eeu v C 'n sjamanistiese tipe godsdiens begin het om die tempel- en hofkultusse te vervang. In die plek van die tempel met 'n kultus en sakrale ruimte kom die sjamaan of goddelike man (*divine man*) met sy magiese krag (kyk Smith 1977:238). Met behulp van hierdie model kan Paulus se plek binne eerste-eeuse Judaïsme op 'n interessante manier beskryf word.

Die tempelkultus in Jerusalem wat Tora-heiligheid bied, het die sosiale konsentriese model verteenwoordig. Die tempelkultus het die simboliese wêreld van die gelowige Jood bepaal terwyl selfs die tempelargitektuur op die basis van konsentriese sirkels bygedra het om heilige tyd, ruimte en mense te struktureer:

The successive courtyards marked the boundaries of access to the cult's centre for Gentiles, clean Israelite women, clean Israelite men, Levites, ministering priests and the High priest respectively.

(Lightstone 1984:10)

Vanaf Jerusalem as die sentrum van die aarde het demografiese grense die kosmiese universum gevul (kyk Malina 1981:122-143).

Aangesien hulle tot die ruimte van die chaotiese en onreine gerelegeer is deurdat hulle 'n lewensruimte met die heidene gedeel het, kon diaspora Jode hulself moeilik onder invloed van die sosiaal-konsentriese invloed van die tempel beleef (kyk Lightstone 1984:7, 11, 90)¹⁴. Die heilige man of sjamanistiese model was meer geskik vir bemiddeling van die sakrale in die diaspora Joodse gemeenskappe.

Sinagoges, as huishoudingsinstellings, het perfek gepas as lokusse van die sakrale en instellings wat ruimte gebied het vir die bemiddeling tussen hemel en aarde (Lightstone 1984:113-116). Die Joodse goddelike man het deel uitgemaak

van die hartklop van Joodse diaspora gemeenskappe deurdat hy eksorsismes en beskerming teen bose magte gebied het. Indien omstandighede in Chrysostomus se tyd enigins 'n aanduiding is van die situasie in Paulus se tyd, is dit duidelik dat mense die sinagoge besoek het 'to use the service of Jewish Holy Men, who exorcise demons and provide incantations and amulets' (Lightstone 1984:119).

Gegewe hierdie sosiale struktuur van godsdiens in Paulus se wêreld, sou nie soseer Paulus se boodskap nie, maar sy mag en toegang tot en bemiddeling van goddelike krag 'n aanleiding tot konflik kon gewees het. Die suksesvolle bemiddeling van die sakrale en die beskikbaarstelling van goddelike krag was meer die soort aktiwiteite wat inpas in Paulus se wêreld. Geloofsoortuigings en verlossingskemas was nie 'n saak van geïnternaliseerde waarhede nie, maar was deel van 'n ingewikkelde netwerk van sosiale en menslike interaksie. 'n Religieuse aktiwiteit was, deels as gevolg van die dominante struktuur van godsdiens in die eerste-eeuse pre-industriële wêreld, veel meer 'n sosiaal-religieuse fenomeen.

Laastens sal enkele opmerkings gemaak word oor die huishoudingsinstelling as sosiale struktuur waarbinne Paulus opgetree het.

3.2.3 Bipolêre gesag binne die Pauliniese huisgemeenskappe

Pauliniese huisgemeenskappe was nie gemeentes in die moderne sin van die woord nie en Paulus se gesag was, in sy leeftyd, nie *apostoliese* gesag wat aan enige amp gekoppel was nie (kyk Best 1986). Dit was eerste-eeuse huishoudings¹⁵ wat van Paulus, die reisende sjamaan, se toegang tot goddelike mag en aanbod van verlossing gebruik gemaak het. Die huishouding instelling het die interne struktuur van die Pauliniese huisgemeenskappe sowel as die verhoudinge na buite bepaal (kyk Meeks 1983:76). Ek aanvaar dat dit ook deel van die sosiale realiteite in Galasië was. Om die rede moet die sosiale verhoudinge en konvensies wat Paulus se interaksie (en konflik) binne die huishoudingsopset bepaal het, ook in ag geneem word by die bepaling van die aard van sy konflik.

Dit mag baie spekulatief wees om 'n mening te waag oor die redes waarom Paulus ingang kon vind by hierdie huishoudings. Tog is dit nie onbelangrik vir hierdie vraagstelling nie, want sy status en posisie in die huishouding het waarskynlik 'n rol gespeel in die konflik waarin hy hom bevind het. Die interne struktuur van, en daarom ook die interaksie in, die Pauliniese huisgemeenskappe kan hier van waarde wees.

In 'n wêreld met 'n groot behoefte aan en konstante soeke na persone met mag, het toegang tot 'n goddelike man hoë prioriteit geniet¹⁶. As sjamanistiese tipe reisende prediker het Paulus geen tekort gehad aan eienskappe om toegang te verkry by huishere nie. Sy aansprake op genesingswonders (2 Kor 12:12; Rm 15:19; Gl

3:5), op die gawe van profesie (1 Ts 3:4; 1 Kor 15:51) en glossolie (1 Kor 14:18) was sekerlik indrukwekkende aanbevelings. Hy erken teweens dat hy met tekens, wonders en kragtige dade (2 Kor 12:12) kwalifiseer as apostel.

Die struktuur van huishoudingsgodsdien, ondersteun deur die bekering van hele huishoudings, dui daarop dat die uitbreiding van die Jesusbeweging in die Grieks-Romeinse wêreld nie soseer geskied het aan die hand van *bekering* tot 'n geloofsisteem nie. Uitbreiding geskied via werwing tot 'n sosiale netwerk, naamlik, die huishouding¹⁷. Dit was nie soseer 'n geval dat aanvaarding van die evangelie gelei het tot lidmaatskap van die Christelike huishouding nie, maar om deel te wees/word van 'n Christelike huishouding was om die evangelie te aanvaar. Binne hierdie raamwerk is dit nie so eenvoudig dat *sendelinge* (kyk bv Meeks 1983:115; Sanders 1983:18) net daar opdaag en die Galasiërs verwar nie¹⁸.

Indien hierdie scenario korrek is, behoort dit duidelik te wees dat 'n hele komplekse netwerk van kulturele konvensies die interaksie tussen Paulus en lokale huishoudings omvou het. White (1987:218) wys byvoorbeeld op die bipolêre gesagstruktuur wat tussen Paulus en die huishere (*house church patrons*) gegeld het. Hulle kon mekaar se rûe was want in terme van die sosiale sisteem moes Paulus gebruik maak van 'n huisheer se gasvryheid¹⁹, terwyl huisvesting aan iemand wat toegang gehad het tot goddelike mag, hoë eer en aansien kon verseker.

Aan die een kant was Paulus sosiaal ondergeskik aan die patroon en onderheg aan sekere sosiale verpligtinge wat die konvensies van gasvryheid op hom geplaas het²⁰. Aan die ander kant het Paulus aanspraak gemaak op goddelike gesag deur die krag van die Heilige Gees (Gl 1:16; 2:2)²¹. As goddelike man was Paulus se gesag en posisie bepaal deur dit wat hy kon aanbied. Sy gesag was nou gekoppel aan die evangelie wat hy aangebied het – solank ons sy *evangelie* nie uitsluitlik of primêr verstaan as die inhoud van sy boodskap nie. Dit het veel eerder toegang tot goddelike magte beteken wat die negatiewe kon uitwee en die positiewe kon bewerkstellig. As hierdie scenario water hou, was Paulus se vertrek uit Galasië net die begin van sy probleme.

4. 'N HERDEFINIËRING VAN DIE KONFLIK

Paulus se konflik met die Galasiërs het plaasgevind binne die raamwerk van daardie wêreld en 'n geldige historiese lees moet sy brief aktualiseer aan die hand van sodanige raamwerk. Hierdie feite is, om dit sagkens te stel, grootliks verwaarloos in Nuwe-Testamentiese interpretasie.

In die fig van die sosiaal-wetenskaplike benadering wat voorgestel is, is die belangrike vraag nie wie was die opponente of wat was hulle standpunte nie, maar wat was die aard van die konflik. Verder moet Paulus se brief aan die Galasiërs nie

net gesien word as 'n antieke dokument uit die eerste eeu nie, maar as 'n antieke dokument uit 'n pre-industriële en pre-drukkuns wêreld. As die afstand nie net temporeel is nie, maar veral kultureel, dan was die konflik nie maar net 'n konflik tussen eerste-eeuse rolspelers nie (histories), maar was dit 'n konflik in terme van die eerste-eeuse kulturele sisteem.

'n Belangrike implikasie van hierdie benadering is dat die tradisionele manier hoe die teks geaktualiseer word, op die kop gekeer moet word. Beide die struktuur van godsdiens en die orale aard van die sosiale sisteem dui daarop dat die brief nie geaktualiseer moet word in terme van konflikterende teologiese standpunte nie. Paulus se interesse was nie soseer om punte aan te teken teenoor ('n) alternatiewe teologiese standpunt(e) nie, maar om sy gesag en posisie te bevestig en daarvoor maak hy gebruik van alle middele tot sy beskikking: tradisies, gesagsimbole, goddelike gesag en selfs aansprake op openbaringe. Die oënskynde uiteensetting van die inhoud van sy evangelie is deel van hierdie strategie. Om dit nogmaals te sê: Hy wou hulle met woorde oorbriing na sy kant toe en nie oorreed na sy standpunt toe nie.

Soos met alle ander pogings om die interaksie in Galasië te verstaan kan hierdie poging niks meer wees as blote spekulasie nie. Nie alleen het ons net een kant van die gesprek nie, maar ons het net 'n gedeelte daarvan. Verder help dit ons nie juis om te vra wat die teks sê nie, want die teks is deel van die probleem. Afhangend van watter scenario opgestel word, sê die teks iets anders. In terme van die sosiale realiteite wat hier uitgelig is, is dit wel waarskynlik dat die krisis rondom gesag, eer en posisie gehandel het. Genoeg leidrade in die brief aan die Galasiërs suggereer so 'n konflik. Drie daarvan word kortliks genoem.

Eerstens is die rol van openbaringe en goddelike sanksie in die brief as geheel baie insiggewend (Gl 1:12). Paulus identifiseer die gesag van sy weergawe van die evangelie met die waarheid daarvan en weer so enige hersiening van sy weergawe uit. Sy boodskap het 'n goddelike oorsprong (Gl 1:11) en die eerste vervloeking in die Christelike geskiedenis vind ons teen die verwerping daarvan (Gl 1:8-9). Sy roeping was van goddelike oorsprong (Gl 1:15-17) en die respek wat hy opeis vir sy gesag is hy nie bereid om aan die ander apostels toe te ken nie. Paulus gaan so ver as om homself met die godheid te identifiseer (Gl 2:20; 4:14). Wie sy evangelie (gesag) verwerp, sal God se oordeel moet verduur (Gl 5:10).

Tweedens, kan die uitsprake oor Paulus se apostelskap en evangelie anders gelees word as die gebruiklike. Sy evangelie het nie onafhanklik van sy persoon bestaan nie en beide word deur goddelike openbaring geborg (Gl 1:2, 9, 11-12, 15). Hy en sy evangelie verteenwoordig die waarheid en representeer God se perspektief. Die *evangelie* gaan nie oor die inhoudelike daarvan nie, maar is 'n middel tot

mag – dit is die speerpunt van sy bemiddeling van goddelike mag. Tesame met aansprake oor sy apostelskap word dit in hierdie brief gebruik om sy gesag en eer te herstel of in stand te hou. Hierdie interpretasie word ondersteun deur sy gebruik van Ou-Testamentiese geskrifte. Paulus is die meester van die boodskap terwyl die retoriese effek van die gebruik van ou tradisies was om gesag te bevestig.

Die derde leidraad is in die bese oeg vervloeking wat Paulus uitspreek in die brief. Elliott toon aan hoedat bese oeg praktyke en geloof, buiten in die direkte verwysing daarna in Galasiërs 3:1, regdeur die brief ter sprake is (kyk Elliott 1990). Sulke beskuldigings het dikwels voorgekom in 'n stryd om leierskap en gesag (kyk Neyrey 1988).

ENDNOTAS

1. Du Toit waarsku dat die 'gepreokkupeerdheid met bepaalde gepostuleerde opponente' meebring dat die brief primêr gelees word as 'n soort strydgeskrif (kyk Du Toit 1990:156). Paulus se worsteling om die herwinning van die Galasiërs se lojaliteit teenoor die evangelie 'vergely op hierdie wyse in 'n teologiese dispuut oor botsende standpunte' (Du Toit 1990:156). Ten spyte van hierdie opmerkings is dit interessant dat Du Toit self, wanneer hy die brief interpreteer, opereer met gepostuleerde opponente. 'Conflicting convictions' en gevolglik 'conflicting loyalties' tussen Paulus en 'Judaizing activists' sê hy is die rede vir Paulus se skrywe (Du Toit 1992:279). Sy talle verwysings na die opponente bevestig die punt.
2. 'n Oorsig oor opponentehipoteses (sien Craffert 1992:10-12) dui op insiggewende feite in die navorsing. Daar is geen eenstemmigheid of die opponente van binne of van buite die gemeentes gekom het nie; ook nie oor die aard van hulle boodskap nie; die dispuut duur voort of Paulus se apostelskap, sy evangelie of beide die fokuspunt van die konflik was; die vraag oor Paulus se onafhanklikheid van die Jerusalemse apostels word op verskillende maniere geïnterpreteer; beide die etnisiteit van die ontvangers van die brief (Jode, heidene of voormalige godvresendes) asook die van die opponente (Joodse Christene, Hellenistiese-Joodse Christene, nie-Christelike Jode of dalk heidene) word indringend gedebatteer; en wat presies bedoel word met Judaiseerders is ver van 'n uitgemaakte saak.
3. Veral Sanders het hierdie standpunt bekend gemaak (kyk Sanders 1983:18) terwyl dit ook duidelik blyk uit Meeks (1983:115) se formulering van die aard van die konflik in Galasië.

4. Ek het elders aandag gegee aan modelle en die gebruik van modelle (Craffert 1992a). Die wyse hoe modelle gebruik word is afhanklik van sekere filosofiese en metodologiese keuses wat gemaak word. Alle eksegete gebruik modelle. Soos Malina tereg opmerk, 'the analogy of faith approach, like theological hermeneutics' (Malina 1983:19) is eweneens 'n model in terme waarvan die teks geaktualisier word. Die insig in die sosiaal-wetenskaplike benadering is dat sosiaal-wetenskaplike modelle eksplisiet en doelbewus gebruik word teenoor 'n implisiete en onbewuste gebruik van intuitiewe modelle in tradisionele Nuwe-Testamentiese navorsing (kyk Craffert 1992a:224).
5. Terwyl tradisionele Nuwe-Testamentiese navorsing 'n basiese ooreenstemming tussen moderne en antieke kulturele patrone veronderstel, veronderstel die sosiaal-wetenskaplike benadering 'n basiese nie-ooreenstemming (kyk Craffert 1992a:218-224). Daarom dat die modelle in terme waarvan die tekste geaktualiseer word, eksplisiet en doelbewus uitgespel word.
6. Dit is onmoontlik om enigsins stil te staan by 'n volledige beskrywing van hierdie aspek (kyk Carney 1975; Rohrbaugh 1978; Malina & Rohrbaugh 1992 vir meer besonderhede).
7. Nie alleen die probleem van sosiosentrisme nie ('the tendency to see things the other side of the industrial revolution as if that revolution changed nothing in our patterns of social perception'; Rohrbaugh 1987b:113), maar ook die aanname dat individue in ander kulture dieselfde psigologiese prosesse deurgaans as moderne mense, is onder andere hier ter sprake.
8. So byvoorbeeld merk Ong op dat primêre oraliteit persoonlikheidsstrukture bevorder wat meer kommunaal en ge-eksternaliseer is (kyk Ong 1982:69). Dit pas perfek by ander kenmerke soos die diadiese persoonlikheidsstipe en beklemtoning van die groepbelange in daardie wêreld (kyk Malina 1981:51-70).
9. Botha argumenteer dat die eerste-eeuse wêreld die beste beskryf kan word as 'n 'scribal culture' dit is, 'culture familiar with writing but in essence still significantly, even predominantly, oral. In scribal culture reading is largely vocal and illiteracy the rule rather than the exception' (Botha 1990:42).
10. Geslagsregisters is 'n goeie voorbeeld hiervan. Dit bevestig en legitimeer huidige behoeftes eerder as om historiese gewens weer te gee. Om die rede word dit ook voortdurend aangepas (kyk Goody & Watt 1968:33-34).
11. Die insig dat daar geen normatiewe Judaïsme was in die eerste eeu nie, kan beswaarlik vandag nie ernstig opgeneem word nie. Nickelsburg (1986:11) merk tereg op dat vroeë Judaïsme kultureel, sosiaal en teologies 'a complex and

variegated phenomenon' was. Nie alleen was daar geen normatiewe Judaïsme nie, maar dit is veel beter om te dink in terme van 'n onbeperkte diversiteit en variëteit van pre-70 Judaïsme (kyk Neusner 1983:59ff; Nickelsburg 1986:2). As daar geen monolitiese Judaïsme selfs in Palestina was nie, is dit eweseer waar van die diaspora (kyk Kraabel 1982:453; White 1985/6:108). Dit is nader aan die waarheid dat honderde verskillende diaspora Joodse gemeenskappe elk 'n eie opvatting van die tradisies gehad het en elk 'n eie akkomodasie binne die lokale gemeenskap en kultuur gekweek het (kyk White 1990; Saldarini 1992: xvii). Normatieweit lê nie in een Judaïsme nie, maar in die tipe funksies wat Judaïsme in die diaspora vervul het.

12. Tesame met die diversiteit binne eerste-eeuse Judaïsme bied die insigte oor die rol en funksie van Judaïsme as godsdienstige fenomeen die belangrikste bydrae tot die verstaan van Paulus se aktiwiteite binne 'n Joodse konteks. Myns insiens, is dit onwaarskynlik dat Paulus se konflik met Jode (of Judaïseerders) gehandel het oor sy verwerping van Judaïsme (kyk Craffert 1993). Hy kan eerder gesien word as nog 'n komponent van die eerste-eeuse Judaïsme.
13. Hiermee word nie gesê dat hulle geen oortuigings oor die gode daarop nagehou het nie. Net dat die struktuur van hul godsdienstige belewenis verskil het van die dominante patroon wat in die moderne wêreld ontwikkel het (kyk Smith 1962).
14. Hoewel sommige Jode in die diaspora die tempel gehuldig het (deur bv jaarlikse tempelbelasting te betaal), het hulle buite die ordeskeppende konsentriese sirkels daarvan geleef (kyk Lightstone 1984:54). Kraabel wys uit dat Jerusalem vir hulle wel die sentrum van hul wêreld gebly het, maar 'not necessarily the Palestine of their own times, but the biblical Israel elevated to mythical status' (Kraabel 1987:55). Eerste-eeuse Judaïsme het in elk geval nie op 'n monolitiese wyse gereageer op die tempel nie. Sommige groepe, soos die Fariseërs, het geen behoefte gehad aan die tempel nie (see Overman 1992:73) terwyl ander Judaïsme hul eie tempel en priesterskap tot stand gebring het (kyk Nickelsburg & Stone 1991:52).
15. Daar is wye konsensus dat die huishouding struktuur en gepaardgaande konvensies die basiese raamwerk verskaf het vir beide die uitbreiding en byeenkomste van die Pauliniese gemeenskappe (kyk Malherbe 1983:60-70; Stowers 1984:70; White 1990:103).
16. Die oogmerke van towerkuns (magic) en godsdienste in die Grieks-Romeinse wêreld was baie eenders 'as providing protection, healing, success and knowledge for magical practitioners and their clients, and harm for their opponents' (Aune

1980:1518; kyk ook Carney 1975:126). Towerkuns was nie net beoefen op alle vlakke van die samelewing nie, daar is ook geglo dat dit effektief was (kyk Smith 1980:241). Malina wys uit dat 'religion dealt with respect for those who controlled human existence, hence the non-human and human persons above us to whom we owe a debt of honor and respect' (Malina 1981:88).

17. Onderliggend aan hierdie argument is die belang van die uitgebreide huishouding as sentrale sosiale instelling (kyk Tidball 1983:79) en familiële bande as prominente kulturele waarde in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld (kyk Malina 1989:133-134).
18. Indien moderne individualistiese vooronderstellings en opvattinge oor waarheid en gesag opsy geskuif word, word dit moeilik om die idee oor sendelinge wat opdaag en die mense in die huishouding verwar, te koop. 'n Betroubare en gesaghebbende getuie moet met behulp van die regte geloofsbriewe (*credentials*) toegang verkry tot 'n posisie waar hy mag praat en waar sy woord as waarheid aanvaar sal word. Sonder sosiale aanvaarding binne die struktuur sou sulke sendelinge nie hond haaraf maak op Paulus se werf nie.
19. Konvensies oor gasvryheid, wat die verhouding tussen huisgenote en vreemdelinge gereël het, was nou verbind met patroon-kliënt verhouding en die eerskande kodes (kyk Malherbe 1983:92-112; Malina 1986b; Craffert 1992:202-206 vir meer verwysings).
20. In 'n wêreld waar mense fisies naby aan mekaar gewoon het, waar mure en drade hulle nie geskei het nie, het ander dinge wel. Stowers merk op dat onderskeide gemaak is op grond van 'ander dinge' soos sosiale klas, nasionaliteit, vaardighede en sosiale rolle (Stowers 1984:82). Terwyl fisiese afstande klein was, was kulturele en sosiale afstande aansienlik.
21. Hy spreek die lede van die huishoudings asook die patrone byvoorbeeld aan as sy kinders. Buiten die ouer-kind metafoor (bv 1 Kor 4:17; Phil 2:22) sien hy homself ook as stigterpatroon (*founding patron*; Gl 4:11) van die huishoudings.

Literatuurverwysings

- Aune, D E 1980. Magic in early Christianity. *ANRW* 2.23.2, 1507-1557.
- Barclay, J M G 1987. Mirror-reading a polemical letter: Galatians as a test case. *JSNT* 31, 73-93.
- 1988. *Obeying the truth: A study of Paul's ethics in Galatians*. Edinburgh: Clark.
- Best, E 1986. Paul's apostolic authority? *JSNT* 27, 3-25.

- Botha, P J J 1990. Mute manuscripts: Analysing a neglected aspect of ancient communication. *ThEv* 23/3, 35-47.
- 1991. Orality, literacy and worldview: Exploring the interaction. *Communicatio* 17/2, 2-15.
- 1992. Letter writing and oral communication in antiquity: Suggested implications for the interpretation of Paul's letter to the Galatians. *Scriptura* 42, 17-34.
- Carney, T F 1975. *The shape of the past: Models and antiquity*. Lawrence: Coronado Press.
- Craffert, P F 1991. Towards an interdisciplinary definition of the social-scientific interpretation of the New Testament. *Neotestamentica* 25/1, 123-144.
- 1992a. More on models and muddles in the social-scientific interpretation of the New Testament: The sociological fallacy reconsidered. *Neotestamentica* 26/1, 217-239.
- 1992b. A social-scientific key to Paul's letter to the Galatians: An alternative to opponent hypotheses as a cypher key. Unpublished DTh thesis, University of South Africa, Pretoria.
- 1993. The Pauline movement and first-century Judaism: A framework for transforming the issues. *Neotestamentica* 27/2, 233-262.
- Du Toit, A B 1990. Analise van die opbou, argumentasiegang en pragmatiek van die Galatebrief: 'n Eerste oriëntering. *Skrif en Kerk* 11/2, 155-165.
- 1992. Alienation and re-association as pragmatic strategies in Galatians. *Neotestamentica* 26/2, 279-295.
- Elliott, J H 1986. Social-scientific criticism of the New Testament: More on methods and models. *Semeia* 35, 1-33.
- 1990. Paul, Galatians, and the evil eye. *Currents in Theology and Mission* 17/4, 262-273.
- Goody, J & Watt, I 1968. The consequences of literacy, in Goody, J (ed), *Literacy in traditional societies*, 27-68. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hickling, C J A 1975. Is the second epistle to the Corinthians a source for early church history? *ZNW* 66, 284-287.
- Hirsch, E D (jr) 1985. Counterfactuals in interpretation, in *L'hermeneutique texte, lecture réception*, 15-28. Toronto: Texte Trinity College. (Texte: Revue de critique et du Theorie Litteraire nr 3.)
- Holmberg, B 1978. *Paul and power: The structure of authority in the primitive church as reflected in the Pauline epistles*. Philadelphia: Fortress.
- Judge, E A 1972. St Paul and classical society. *Jahrbuch für Antike und Christentum* 15, 19-36.

- Kraabel, A T 1982. The Roman Diaspora: Six questionable assumptions. *JJS* 33, 445-464.
- 1987. Unity and diversity among diaspora synagogues, in Levine, L I (ed), *The synagogue in late antiquity*, 79-91. Philadelphia: American School of Oriental Research.
- Lategan, B C 1988. Is Paul defending his apostleship in Galatians? The function of Galatians 1. 11-12 and 2. 19-20 in the development of Paul's argument. *NTS* 34/3, 411-430.
- Lightstone, J N 1984. *The commerce of the sacred: Mediation of the divine among Jews in the Graeco-Roman diaspora*. Chico: Scholars Press.
- Malherbe, A J 1983. *Social aspects of early Christianity*. Philadelphia: Fortress.
- Malina, B J 1981. *The New Testament world: Insights from cultural anthropology*. London: SCM.
- 1983. The social sciences and biblical interpretation, in Gottwald, N K (ed), *The Bible and liberation: Political and social hermeneutics*, 11-25. New York: Maryknoll.
- 1986a. *Christian origins and cultural anthropology: Practical models for Biblical interpretation*. Atlanta: John Knox Press.
- 1986b. The received view and what it cannot do: III John and hospitality. *Semeia* 35,171-194.
- 1986c. 'Religion' in the world of Paul. *BTB* 16/3, 92-102.
- 1989. Dealing with Biblical (Mediterranean) characters: A guide for U.S. consumers. *BTB* 19, 127-141.
- Malina, B J & Rohrbaugh, R L 1992. *Social science commentary on the synoptic gospels*. Minneapolis: Fortress.
- Meeks, W A 1983. *The first urban Christians: The social world of the apostle Paul*. New Haven: Yale University Press.
- 1986. A hermeneutics of social embodiment. *HTHR* 79/1-3, 176-186.
- Neusner, J 1983. *Formative Judaism: Religious, historical, and literary studies*. Chico: Scholars Press.
- Neyrey, J H 1988. Bewitched in Galatia: Paul and cultural anthropology. *CBQ* 50/1, 72-100.
- Nickelsburg, G W E 1986. Introduction: The modern study of early Judaism, in Kraft, R A & Nickelsburg, G W E (eds), *Early Judaism and its modern interpreters*, 1-30. Atlanta: Scholars Press.
- Nickelsburg, G W E & Stone, M E 1991. *Faith and piety in early Judaism: Texts and documents*. Philadelphia: Trinity Press International.
- Ong, W J 1982. *Orality and literacy: The technologizing of the word*. London: Routledge.

- Overman, J A 1992. The diaspora in the modern study of ancient Judaism, in Overman & MacLennan 1992:63-78.
- Overman, J A & MacLennan, R S (eds) 1992. *Diaspora Jews and Judaism: Essays in honor of, and in dialogue with, A Thomas Kraabel*. Atlanta: Scholars Press.
- Phillips, C R 1986. The sociology of religious knowledge in the Roman Empire to A.D. 284. *ANRW* 2.16.3, 2677-2773.
- Rohrbaugh, R L 1978. *The Biblical interpreter: An agrarian Bible in an industrial age*. Philadelphia: Fortress.
- 1987a. Models and muddles: Discussion of the social facets seminar. *Forum* 3/2, 23-33.
- 1987b. 'Social location of thought' as a heuristic construct in New Testament study. *JSNT* 30, 103-119.
- Saldarini, A J 1992. A Thomas Kraabel and Judaism, in Overman & MacLennan 1992:xvii.
- Sanders, E P 1983. *Paul, the Law, and the Jewish people*. Philadelphia: Fortress.
- Smit, J 1985. Paulus, de galaten en het judaïsme: Een narratieve analyse van Galaten 1-2. *TTh* 25/3, 337-362.
- Smith, J Z 1977. The temple and the magician, in Jervell, J & Meeks, W A (eds), *God's Christ and his people: Studies in honour of Nils Alstrup Dahl*, 233-247. Oslo: Universitetsforlaget.
- Smith, M 1980. Pauline worship as seen by pagans. *HThR* 73, 241-249.
- Smith, W C 1962. *The meaning and end of religion: A new approach to the religious traditions of mankind*. New York: Macmillan.
- Stowers, S K 1984. Social status, public speaking and private teaching: The circumstances of Paul's preaching activity. *NT* 26/1, 59-82.
- 1985. The social sciences and the study of early Christianity, in Green, W S (ed), *Approaches to Ancient Judaism: Studies in Judaism and its Greco-Roman context, Vol 5*, 149-181. Atlanta: Scholars Press. (Brown Judaic Studies 32.)
- Tidball, D 1983. *An introduction to the sociology of the New Testament*. Exeter: Paternoster Press.
- Vorster, W S 1987. Op weg na 'n post-kritiese Nuwe-Testamentiese wetenskap. *HTS* 43/3, 374-394.
- White, L M 1985/6. Adolf Harnack and the 'expansion' of early Christianity: A Reappraisal of social history. *The Second Century* 5/2, 97-127.
- 1987. Social authority in the house church setting and Ephesians 4:1-16. *RestQ* 29, 209-228.
- White, L M. 1990. *Building God's house in the Roman world: Architectural adaptation among pagans, Jews, and Christians*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.