

# Oor die interpretasie van Paulus se uitspraak in Galasiërs 3:28

Francois Tolmie

Francois Tolmie, Fakulteit Teologie, Universiteit van die Vrystaat

## Opsomming

Galasiërs 3:28 (“Dit is nie belangrik of iemand Jood of Griek, slaaf of vry mens, man en vrou is nie; want julle is almal een in Christus Jesus”) is een van die uitsprake in die Galasiërbrief wat baie aandag trek – nie net in kerklike gesprekke nie, maar ook in die akademiese besinning oor dié brief. Dit is ook die teksvers in die brief waaraan die meeste individuele studies gewy word. In hierdie artikel word ’n oorsig gebied van die tendense in die navorsing en van die navorsingsresultate van studies wat oor hierdie vers gedoen is. Die belangrikste aspekte waarvoor navorsing gedoen word, is die volgende: die vertaling van die teks; die herkoms daarvan (dooptradisies, al dan nie); die implikasies van die teks vir die verstaan van Paulus se siening van die kerk; die verband tussen die teks en ander uitsprake in die Nuwe Testament; die uitleggeskiedenis van die teks; nuwere benaderings tot die vertolking van Gal. 3:28, en die invloed van die teks vir kerk en samelewing. In ’n afsluitende gedeelte word enkele belangrike gevolgtrekkings gemaak oor die vertolking van dié teks vir die eietydse situasie.

**Trefwoorde:** Pauliniese literatuur, Brief aan die Galasiërs; Galasiërs 3:28; uitleggeskiedenis, hermeneutiek, eksegeese

## Abstract

### “No longer Jew or Greek, no longer slave or free, no longer male and female.” On the interpretation of Paul’s pronouncement in Galatians 3:28

In ecclesial debates Galatians 3:28 is often quoted, and rightly so, as it is one of the most important statements found in Early Christianity. In academic circles this statement is also regarded as important. In fact, a recent investigation has shown that Galatians 3:28 (hereafter “the text”) is the verse in Galatians on which the most studies (by far!) have been published. The aim of this article is to offer a survey of the most important scholarly research on the text, highlighting significant trends in this regard.

Seven aspects are discussed: First, the way in which the text is translated in available Afrikaans Bible translations is investigated. Although there are huge differences between these translations because of the fact that different strategies were used for translating it into Afrikaans, most of them offer a fairly accurate interpretation of the Greek. Secondly, the issue whether the text is based on Christian baptismal tradition or not, is addressed. It is shown that this is still the predominant view amongst scholars, although there are some dissenting voices. The third issue that is discussed is what the text implies regarding Paul’s views of the church. In this regard it is shown that most scholars were interested in the segment of the verse “no male and female” and that this was approached from different

perspectives: some argue that it should not be regarded as the great egalitarian text as often happens, whereas others focus on the implications that it has for gender issues. The next issue is the relationship between this text and the rest of the New Testament. It is shown that one can distinguish between two basic approaches among scholars: whereas some attempt to minimise the differences between the text and other views expressed in the New Testament, others argue that it is not possible to do so. The fifth issue is the *Wirkungsgeschichte* ("history of interpretation") of the text. It is shown that several overviews of the way in which the text was interpreted during the Patristic era were published providing clear evidence of the wide differences in the ways in which the text was approached. Attention is also drawn to the way in which the text has been interpreted in modern times, in particular by surveys of its interpretation in certain circles, such as Presbyterian churches and in the Roman Catholic Church. The sixth issue that is scrutinised is the way in which the interpretation of the text has benefited from new interpretative approaches. Feminist, queer, postcolonialist and other cultural approaches are discussed. These approaches made new interpretations of the text possible, since the angle from which the text is approached differs from those normally used. Lastly, the implications that the text has for contemporary church and society are looked into. The issue that has received the most attention is whether Galatians 3:28 implies that women should be allowed into the ministry or not. Although numerous studies have been published on this theme, there have not been many new insights to be found, as most of these studies do little more than recycle the same arguments for or against women in the ministry.

In a closing section of this article, three conclusions are drawn for contemporary interpretation of the text. First, the fact that so many studies have been published on it serves as an indication that in some way or another it refers to notions that are universally felt to be important. Exactly what these are, is difficult to summarise. In my attempt to do so I say that the ideas expressed in this text are of such a nature that it stirs people's imagination because the text imagines a world that differs clearly from what people normally experience in everyday life. Furthermore, the text expresses the notion that this other world is not an imaginary one, but can become reality by participating in Christ Jesus. To put it differently, the text expresses the view that in some way one's relationship with the Transcendent can create new and better realities. Secondly, the overview has shown that the text could be classified as an "open" text, owing to its succinct nature. This is also clear from the fact that it is often interpreted in opposing ways by equally competent scholars. In some cases it may be true that scholars abuse the text for their own purposes (e.g., for keeping women out of the ministry), but quite often it is rather difficult to choose between opposing interpretations of the text, which shows that it is indeed an "open" text. In fact, Mary D'Angelo may be correct when she says that there never has been a single universally accepted interpretation of the notions expressed in the text; not in Paul's time and not even when it still formed part of pre-Pauline tradition. Thirdly, it is argued that the fact that Galatians 3:28 is an "open" text may be abused in the sense that one can view it as an opportunity to interpret it in such a way that one's own interests are served. A better approach would be to approach the "openness" of the text in a positive and self-critical fashion. In practice, such an approach has at least the following two implications: First, one should regard the wide variety in existing interpretations of the text as a warning not to reach a decision on the meaning of the text too easily. Before claiming "According to Galatians 3:28, we should ..." it is imperative that one should spend enough time in investigating all the possible ways in which it could be interpreted and the different ways in which one can make sense of it. In particular, one should attempt to widen one's horizons by taking cognisance of newer interpretive approaches to the text, as they were developed to help prevent "blind spots" in our interpretation of Galatians 3:28. Secondly, one should try to determine the "atmosphere" of

one's own interpretation of the text. As the overview has shown, the text has often been interpreted in such a way that some people were excluded or turned away. Quite ironically, such interpretations often came from people who were regarded as the most brilliant scholars of their time, but who nevertheless failed to see the disastrous effect of their interpretation of the text. A better approach seems to be to deliberately opt for interpreting Gal. 3:28 in such a way that people are included, brought together, liberated, reconciled and embraced.

**Keywords:** Pauline literature; Letter to the Galatians; Galatians 3:28; history of interpretation; hermeneutics; exposition

## 1. Inleiding

In godsdienstige gesprekke, besinning en selfs twiste word Galasiërs 3:28 dikwels aangehaal; en ook tereg, want hierdie bekende uitspraak van Paulus verwoord een van die mees grondliggende insigte van die vroeë Christendom. In sekere sin het die volle implikasies van hierdie insig eers die afgelope eeu of twee werklik tot die Christendom begin deurdring.<sup>1</sup>

Interessant genoeg is dit nie net in kerklike gesprekke en debatte dat hierdie teks so baie aandag trek nie. In Nuwe-Testamentiese navorsing word dit eweneens dikwels belig. In 'n ondersoek wat ek gedoen het oor die navorsing wat in die periode 2000–2010 oor die Brief aan die Galasiërs gepubliseer is, het ek byvoorbeeld gevind dat Galasiërs 3:28 dié vers in die brief is wat verreweg die meeste aandag van navorsers gekry het (Tolmie 2012:130). Ongelukkig is dit egter ook so dat baie van hierdie navorsing onontgin lê, in sowel akademiese as kerklike kringe, omdat dit dikwels min aandag kry. Die normale manier waarop sulke navorsing die breër teologiese gemeenskap bereik, is deur middel van kommentare, maar dit is opvallend dat baie min resultate van hierdie navorsing hulle weg vind na kommentare op Galasiërs. Ongelukkig doen baie kommentators eintlik weinig meer as om reeds bestaande kennis (afkomstig uit vroeëre kommentare) onder 'n nuwe publikasiedatum te hersirkuleer. In die lig hiervan beoog die huidige artikel om die belangrikste navorsingsresultate ten opsigte van Galasiërs 3:28 (hierna meestal “die teks” genoem) op 'n bevatlike manier saam te vat sodat dit 'n groter impak op die teologiese en kerklike diskoers kan hê.

'n Oorsig soos wat in hierdie artikel beoog word, sou op twee maniere aangepak kon word: chronologies of tematies. Die voordeel van 'n chronologiese oorsig is dat 'n mens ontwikkelinge in die navorsing dan redelik maklik kan raaksien. Die nadeel is dat bydraes wat tematies by mekaar pas, nie altyd saam behandel word nie, omdat die publikasiedatums van studies wat op dieselfde aspek konsentreer, soms baie ver uitmekaar lê. Daarom het ek besluit om hierdie oorsig eerder tematies aan te bied. Navorsing wat oor dieselfde tema handel, word dus saamgegroepeer. Om die tersaaklikheid van elke tema duidelik te maak, het ek die opskrifte van die verskillende afdelings telkens in vraagvorm gestel.

Voordat die eerste tema behandel word, word die teks egter eers binne die oorkoepelende argument in die Galasiërbrief geplaas.

In Galasiërs probeer Paulus desperaat om die Christelike gemeentes wat tydens sy sendingwerk in Galasië tot stand gekom het, te oorreed om nie die evangelie soos wat hy dit

aan hulle verkondig het, te verruil vir 'n ander, Joods-Christelike, weergawe daarvan nie. Indien hulle die ander "evangelie" sou aanvaar, sou dit in die praktyk beteken dat tipies Joodse onderskeidingskenmerke, soos die onderhouding van die sabbat, Joodse feeste, besnydenis en eetvoorskrifte, 'n sentrale rol in dié Christelike gemeenskappe sou moes speel. Paulus se redenaarstrategie in die brief gaan deur ses fases, en die teks maak deel uit van die vierde fase in sy betoog. Dié fase kan opgesom word as 'n poging om sy opponente se siening te ondermyn deur hulle "evangelie" met geestelike slawerny in verband te bring, terwyl hy sy eie evangelie met kindskap van God en met geestelike vryheid vereenselwig. Dit gebeur in Gal. 3:26 tot 5:1, en bestaan uit die volgende stappe: in Gal. 3:26–29 bevestig hy dat die Galasiërs inderdaad kinders van God is; in Gal. 4:1–7 fokus hy op die onderskeid tussen geestelike slawerny en kindskap van God; in Gal. 4:8–11 berispe hy die Galasiërs omdat hulle Christelike slawerny verkies en is daar 'n skerp styging in die emosionele toon van sy betoog; in 4:12–20 volg 'n argument wat voluit emosioneel is; en laastens gebruik hy in Gal. 4:21–5:1 'n allegoriese argument om die basis te lê vir sy oproep dat die Galasiërs geestelik vry moet bly.<sup>2</sup> Gal. 3:28 vorm dus deel van die eerste stap in hierdie deel van Paulus se beredenering. In Gal. 3:26–9 bevestig Paulus dat die Galasiërs inderdaad kinders van God is op grond van die feit dat hulle in Christus gedoop is. Daarna spel hy die gevolge van hulle kindskap van God uit: tipiese menslike onderskeidings soos dié tussen Jood en Griek, slaaf en vry mens, man en vrou is nie meer ter sake nie. Verder sê hy dat die gelowiges in Galasiërs ook nakomelinge van Abraham is (al is hulle nie Jode nie) en erfgename kragtens God se belofte.

## 2. Gee Afrikaanse Bybelvertalings die Grieks akkuraat weer?

In die Afrikaanse Bybelvertalings wat tans beskikbaar is, word die teks as volg vertaal:

1953-vertaling: Daar is nie meer Jood of Griek nie, daar is nie meer slaaf of vryman nie, daar is nie meer man en vrou nie; want julle is almal een in Christus Jesus.

1983-vertaling: Dit maak nie saak of iemand Jood of Griek, slaaf of vry, man of vrou is nie: in Christus Jesus is julle almal één.

*Die Boodskap:* Omdat julle aan Christus behoort, is julle nou ook deel van sy nuwe familie. Binne hierdie familie maak dit glad nie saak aan watter volk jy behoort nie. Of wat jou status of jou geslag is nie. Hier gaan dit nie meer daaroor of jy 'n Jood of 'n Griek is nie, en of jy 'n slaaf of 'n baas is nie, en of jy 'n man of 'n vrou is nie. Binne sy familie is almal gelyk. Almal hier binne is nou soos een nuwe mens in Christus Jesus.

*Die Bybel vir almal:* Party van julle is Jode en party is Grieke, party van julle is slawe en party is nie slawe nie, party van julle is mans en party is vroue. Maar dit alles maak nie meer saak nie, want julle behoort almal saam aan Christus Jesus, julle is een.

*Nuwe Lewende Vertaling:* Omdat julle almal in Jesus Christus één is, kan julle nie langer teen mense diskrimineer omdat hulle Jood of Griek, slaaf of vry, man of vrou is nie.

*Die Bybel: 'n direkte vertaling:* Dit maak nie saak of iemand Jood of Griek, slaaf of vry, man of vrou is nie: in Christus Jesus is julle almal één.

*Interliniêre Bybel:* Daar is nie Jood of Griek nie, daar is nie slaaf of vry mens nie, daar is nie man of vrou nie, want julle almal is een in Christus Jesus.

Daar is groot verskille tussen die verskillende vertalings, maar dit word meestal veroorsaak deur die feit dat die vertalers verskillende vertaalstrategieë gevolg het. Indien die vertalings ten opsigte van die gekose vertaalstrategie beoordeel word, bied hulle oor die algemeen 'n goeie weergawe van die Griekse teks. In die lig van navorsing wat oor hierdie vers gedoen word, is daar egter twee belangrike sake wat na vore gebring moet word.

Die Griekse uitdrukking *ouk eni* (letterlik “daar is nie”) wat drie keer deur Paulus gebruik word, is baie deeglik deur Norbert Baumert nagevors (1992a:315–28). In sy artikel het hy aangetoon dat die vertaling van *ouk eni* wat normaalweg in Duits gebruik word, naamlik *Es gibt* of *Es ist*, nie die Grieks akkuraat genoeg weergee nie, en dat 'n beter Duitse vertaling *Es gilt* sou wees. In Afrikaans sou 'n mens die onderskeid wat Baumert hier maak, kon aandui met die verskil tussen “Daar is nie” en “Dit is nie belangrik nie” of “Dit is nie ter sake nie”, met laasgenoemde twee opsies as die beter vertaalekwivalent. Indien 'n mens kyk na die Afrikaanse Bybelvertalings wat hier bo gelys word, is daar 'n hele paar van hulle wat die toets slaag – veral dié wat probeer om in meer gemaklike taal te kommunikeer, byvoorbeeld die 1983-vertaling en die *Die Bybel: 'n direkte vertaling* se “Dit maak nie saak nie”; asook *Die Boodskap* se “Dit maak glad nie saak nie”.

'n Tweede saak wat uitgelig moet word, is dat nie al die Afrikaanse vertalings die derde paar in Gal. 3:28 (“man en vrou”) akkuraat weergee nie. Die interessante hier is dat die patroon in die Griekse teks op hierdie punt verander word. In die geval van die eerste twee pare gebruik Paulus in beide gevalle 'n Griekse uitdrukking (*oude*) wat in Afrikaans weergegee kan word met “of” of “nog” (“nie Jood of Griek nie”; “nie slaaf of vry mens nie”), maar in die derde geval gebruik hy *kai* (“en”), met ander woorde “nie man *en* vrou nie”. Dit mag na 'n nietigheid lyk, maar klaarblyklik is daar 'n goeie rede hiervoor, en dit word meestal deur vertalers misgekyk. Die drie woorde wat hier gebruik word (*arsen kai thelu*), is waarskynlik 'n aanhaling uit die Septuagint, en afkomstig uit Genesis 1:27c (die eerste skeppingsverhaal). Dit is onder meer deur navorsers soos Wayne Litke (1995:173–8) en Urs von Ax (1998:116–7) aangetoon. Die feit dat dié woorde egter nie in die Griekse teks wat meestal deur vertalers gebruik word (Nestle-Aland 27/28), as 'n aanhaling aangedui word nie, het waarskynlik daartoe gelei dat vertalers nie besef het dat dit 'n aanhaling uit die Ou Testament is nie. Streng gesproke behoort die vertaling van die derde paar dus “nie man en vrou nie” te wees, en moet dit tussen aanhalingstekens geplaas word, met 'n voetnoot daarby wat aandui dat dit 'n aanhaling uit Genesis 1:27 uit die Septuagint is.

### 3. Maak Paulus in Galasiërs 3:28 gebruik van Christelike tradisie?

Pauluskenners aanvaar reeds lankal dat die formulering wat in hierdie teks gebruik word, nie van Paulus self afkomstig is nie, maar Christelike tradisie verteenwoordig wat binne 'n doopkonteks oorgedra is.<sup>3</sup> Indien dit wel die geval is, beteken dit dat Paulus dié tradisie aanhaal om sy redenasie te ondersteun.

Hoekom is hierdie saak belangrik? Om twee redes: Eerstens, indien dit wel so is dat 'n mens hier 'n stukkie voor-Pauliniese tradisie het, is dit nog 'n belangrike boublokkie wat gebruik kan word om die voor-Pauliniese tradisie te vertolk en help dit 'n mens om saam met al die ander soortgelyke blokkies inligting 'n beter blik te kry op wat in dié tydperk in die Christelike kerk gebeur het. Tweedens het dit 'n invloed op die manier waarop 'n mens Paulus se retoriese strategie in hierdie gedeelte van die brief verstaan. Indien dit wel voor-Pauliniese tradisie is, beteken dit dat hy in hierdie geval die Christelike tradisie gebruik om aan sy argument in hierdie deel van die brief groter gewig te verleen. Omdat dit wyd binne die



Christelike tradisie aanvaar is en ook groot gesag gehad het, sou dít dus 'n baie effektiewe strategie gewees het. Indien dié gedeelte egter nie uit die Christelike tradisie afkomstig is nie, moet 'n mens Paulus se redenaarstrategie op 'n ander manier verstaan, byvoorbeeld dat hy dan self die treffende formulering geskep het, waarvan die impak verhoog is deur die opvallende manier waarop hy dit verwoord.

Soos reeds vermeld, is daar 'n redelik wye konsensus onder Pauluskenners dat Paulus in hierdie geval wel van die Christelike tradisie gebruik maak. Tog het daar by geleentheid studies verskyn wat hierdie konsensus bevraagteken. Twee voorbeelde hiervan is die volgende: Troy Martin (2003:111–25) het verskeie probleme met hierdie veronderstelling, onder meer dat dit sou beteken dat die teks dan nie deur Paulus aangepas is vir die spesifieke konteks waarbinne hy dit gebruik nie. Daarom stel Martin voor dat 'n mens die drie antiteses (Jood of Griek, slaaf of vry mens, man en vrou) liever moet koppel aan die briefkonteks, en dan spesifiek aan die feit dat al drie gekoppel kan word aan die besnydenisverbond wat as agtergrond vir hierdie deel van Paulus se argument dien. 'n Tweede voorbeeld: Bernard Lategan (2012:274–86) fokus veral op die feit dat die idee van 'n voor-Pauliniese oorsprong van die vers 'n logiese probleem veroorsaak: navorsers aanvaar dat Paulus in hierdie vers 'n baie unieke bydrae lewer, maar aanvaar terselfdertyd dat dit 'n vóór-Pauliniese herkoms het. Soos Lategan (2012:278) dit stel: “[I]f the essence of the statement is already contained in a pre-Pauline formula, what makes it so unusual?” Volgens hom is die teks 'n doelbewuste formulering van Paulus self.

Dit is moeilik om dié punte van kritiek te weerlê, en daar sal waarskynlik in die toekoms nog baie hieroor geredeneer word. Van al die argumente wat vir of teen hierdie hipotese aangewend word,<sup>4</sup> is daar veral een wat moeilik weerlegbaar is, naamlik die feit dat van die drie teenstellings wat hier genoem word, die een oor “slaaf of vry mens”, nooit enige rol in die brief speel nie, en dit dus baie moeilik verklaarbaar is hoekom Paulus self so 'n kontras sou skep wat eintlik nêrens elders in die brief ter sake is nie. Dit lyk of die mees aanvaarbare verklaring hiervoor is dat dit deel uitmaak van 'n tradisie wat hy aanhaal. Hy doen dit dan eintlik net met die bedoeling dat die kontras wat deur die eerste en derde paar veronderstel word (die kontras tussen Jood en Griek en tussen man en vrou), en wat wesenlik is vir die geskil oor die besnydenis, volgens die evangelie wat hy verkondig, irrelevant is – soos deur die doop bevestig word. Indien dit die geval is dat Paulus van tradisie gebruik maak, is Lategan natuurlik reg dat ons dit nie as 'n Pauliniese insig kan tipeer nie. Dit is dan iets wat reeds in die tradisie voorhande was en wat Paulus – natuurlik met instemming – as argument aanwend.

#### **4. Wat impliseer Galasiërs 3:28 vir Paulus se siening van die kerk?**

Een van die probleme wat die teks vir moderne uitleggers inhou, is dat dit so kort is en dat Paulus dit glad nie verder bespreek nie. Die punt wat hy wil tuisbring, is dat die Galasiërs wat in Christus glo, kinders van God is omdat hulle in Christus gedoop is en hulle met Hom bekleed is. Binne hierdie konteks noem hy dan die onderskeidinge wat nie meer ter sake is nie, juis omdat hulle een in Christus is. Ongelukkig brei hy glad nie verder hierop uit nie, en verskuif hy die lesers se aandag in Gal. 4:1 onmiddellik na 'n ander saak, naamlik die onderskeid tussen kindskap van God en geestelike slawerny. Die feit dat Paulus nie verder uitbrei op die uitspraak in Gal. 3:28 nie, het tot talle interessante studies aanleiding gegee. Ek lig slegs enkeles hiervan uit om die breë omtrekke van die navorsing aan te dui.

Ek begin eers met studies wat op die teks as geheel fokus. Lampe (2012) gebruik konstruktivisme om te probeer sin maak van hoe die teks prakties in die lewe van die vroeë Christene gewerk het. Hy wys daarop dat die teks tussen twee sienings van die werklikheid onderskei: (i) die Hellenisties-Romeinse konteks waarbinne die Christene elke dag moes leef en waarin die onderskeidings wat in die teks genoem word, 'n werklikheid was, en (ii) die Christelike gemeenskap waarin sulke onderskeidings nie meer ter sake was nie. In sy eie woorde:

Applied to early Christians this means: Outside, in the “world”, Christians moved about within the confines of the social context of Hellenistic-Roman culture by still playing their roles as slaves, free persons, as women and men. At the same time, however, they had the mental context in their head that such worldly distinctions count for nothing before God and in the church. This *mental* context became the *social* context as soon as these Christians got together and then – most often – treated one another as sisters and brothers, detaching themselves from the worldly distinctions of the old social context. (Lampe 2012:9; sy beklemtoning)

Daar was ook verskeie studies wat aandag geskenk het aan die bydrae wat die teks tot die verstaan van die Pauliniese teologie lewer. Ek lig slegs een uit, naamlik die bydrae van Douglas Campbell (2003:39–65). Hy beklemtoon wat hy die “evangelie van negering en transendensie” in die teks noem. In dié verband onderskei hy tussen drie belangrike aspekte: Eerstens beklemtoon hy dat die kern van die saak te doen het met die onverbiddelike logika van die moment van versoening in Paulus se evangelie; iets wat universeel bevrydende gevolge het. Verder redeneer hy dat die teks nie beteken dat Paulus negatief oor die skepping as sodanig is nie; en, derdens, dat 'n mens die inhoud van dit wat Paulus negeer (die tweetallige kategorieë Jood/Griek; slaaf/vry mens; man/vrou, wat tipies van die Hellenistiese sosiale opset was), kan losmaak van die Christologiese basis waarop Paulus se uitspraak gegrond word. Dit beteken dat dié Pauliniese stelling baie meer toepassingsmoontlikhede het as bloot dit wat binne die konteks van die Galasiërbrief voorsien is.

Nie almal voel egter so positief oor die teks nie. Ed Miller (2002:9–11) vra byvoorbeeld of die teks inderdaad die groot gelykmakende teks is soos wat mense gewoonlik aanneem. Volgens hom is dit nie. Hy beweer dat die teks bloot te doen het met die vraag wie as erfgename van Abraham sou kon kwalifiseer, en in daardie opsig is dit belangrik, aangesien dit beteken dat wêreldse onderskeidings nie 'n rol speel nie. Volgens Miller beteken dit egter nie dat die sosiale onderskeidings tussen gelowiges daarmee verwyder word nie; dit bly steeds bestaan. (Ek bespreek later in die artikel die vraag wat die teks vir die moderne konteks impliseer.)

Vervolgens skenk ek aandag aan studies wat op net een van die pare teenstellings fokus. In hierdie verband is die opvallend dat dit die “nie man en vrou nie”-kontras is wat verreweg die meeste aandag getrek het. Daar was enkele studies oor die “nie Jood of Griek nie”-kontras (bv. die studie van Stanley 1996:101–24), maar sover ek kon vasstel, het geen studie spesifiek aandag geskenk aan die kontras “nie slaaf of vry mens” nie.

In die geval van die derde paar (“nie man en vrou nie”) het verreweg die meeste navorsers belang gestel in die gevolge wat hierdie uitspraak gehad het. Meer konkreet gestel: Het die navorsing daartoe gelei dat genderverskille afgeskaf is? Hieroor het navorsers almal tot dieselfde gevolgtrekking gekom, alhoewel die argumente wat gebruik is, en die manier waarop die saak beredeneer is, verskil het. Volgens Baumert (1992b:264–87) is die teks

beslis nie die *Magna Carta* van gendergelykheid soos wat dikwels aangeneem word nie. Volgens hom kan 'n mens hoogstens van 'n "negatiewe gelykheid" (*negative Gleichheit*, bl. 275) praat, in die sin dat man- of vroues nie binne die Christelike kerk ter sake is nie. Judith Gundry-Volf (1997:439–77) glo ook nie dat Paulus van mening was dat genderverskille afgeskaf is nie. Volgens haar kan wat hy in gedagte gehad het, eerder beskryf word as "the adiaphorization of sex difference" (bl. 439), wat beteken dat man- of vroues geen voor- of nadeel inhou nie. Pamela Eisenbaum (2000:506-524) se oordeel oor die saak is min of meer dieselfde: Paulus het nie die afskaffing van menslike onderskeidings in gedagte gehad nie. Hy wou egter wel hê dat die verhoudinge tussen mense tussen wie daar 'n statusverskil was, moes verander. Volgens haar is die beste metafoor om hierdie gedagte te verduidelik, dié waarin die Christelike gemeenskap verstaan word in terme van die opbou van 'n huisgesin. Ben Witherington (2009:113–20) gee toe dat die retoriese funksie van die teks beskryf sou kon word as 'n poging van Paulus se kant af om die opponente se planne om die patriargale opset weer in te stel, te frui, maar volgens hom kan 'n mens nie daaruit aflei dat Paulus geglo het dat genderonderskeidings tussen mans en vroue verdwyn het nie; dit het steeds bestaan, maar dit het nie 'n mens se status binne die liggaam van Christus bepaal nie.

Twee ander studies waarin daar ook aan die frase "man en vrou" aandag gegee word, maar vanuit 'n ander hoek, moet ook hier genoem word. Brigitte Kahl (2000:37–49) betoog dat die verwysing na "man en vrou" in die teks nie toevallig is nie, maar dat dit 'n sentrale rol in Paulus se argument in dié brief speel: hy gee in die Galasiërbrief 'n nuwe siening van manlikheid en vroulikheid. Vir sommige mans in die gemeentes in Galasië was die ander "evangelie", die Joods-Christelike een, aanloklik, juis omdat dit aan mans 'n oorheersende posisie oor vroue gegee het. Volgens Kahl ondermyn Paulus doelbewus so 'n siening in sy brief, want die ou era is vervang deur die nuwe skepping. Só is die idee van manlike oorheersing bevraagteken en vervang deur 'n etiek van wederkerigheid ("mutuality") – iets wat vir sommige van die mans in die gemeente ontstellend sou wees. Soos sy dit stel:

If this were true, then Paul did not do much to confirm or comfort the frustrated masculinity of his Galatian brothers. His "queer" appearance as a mother in labor, his "matriarchal" reconstruction of Abraham's genealogy, his shamefully "unmanly" boasting of weakness as something to be imitated (4:12–5), his rejection of male honor and image games (5:26; 6:12), his nasty remark concerning castration, his model of a "household of faith" without patriarchal authority (6:10) – all this, which is firmly tied to his understanding of the cross as subversion of the old order by God's new creation (6.12–5), adds even more challenge. (Kahl 2000:49)

In haar studie oor Gal. 3:28 neem Mary Rose D'Angelo(2002:149–73) 'n interessante standpunt in. Sy voer aan dat daar geen rede is om aan te neem dat daar ooit 'n eenvormige interpretasie van dié doopformule was nie – nie in die gemeentes waarin dit gebruik is nie en ook nie in die Nuwe Testament nie. Sy toon dan verder aan dat die frase "man en vrou" in Paulus se tyd op minstens drie maniere vertolk kon word. Die eerste moontlikheid is dat dit bloot die betekenis kon hê van "almal", in die sin dat almal wat glo, deur die doop in Christus ingelyf is. Die tweede moontlikheid is dat dit na 'n situasie van benadeling kon verwys: vroue is benadeel op grond van die feit dat hulle nie mans was nie. Dit is dan dié gedagte wat deur Paulus in Galasiërs afgewys word. Die derde moontlikheid is dat dit kon verwys na 'n afwysing van seks en van die huwelik, 'n gedagte wat 'n mens in die Korintiërbriewe raakloop. Die belangrike bydrae wat D'Angelo lewer, is dus die moontlikheid wat sy opper dat die interpretasie van die gedagtes wat in die teks verwoord word, van die begin af – selfs



nog voordat dit deur Paulus gebruik is – meerdudig was en op verskillende maniere binne die vroeë Christendom verstaan is.

### 5. Hoe moet 'n mens Galasiërs 3:28 in die lig van die res van die Nuwe Testament verstaan?

Die sentimente wat in die teks verwoord word, word nie orals in die Nuwe Testament geëggo nie. Selfs met 'n oppervlakkige lees van die ander geskrifte van die Nuwe Testament kan 'n mens gou agterkom dat daar op ander plekke in die Nuwe Testament ander sienings en/of ander praktyke weergegee word. Om dit wat in die teks staan, op 'n verantwoordelike wyse in gesprek te bring met dit wat ons in die res van die Nuwe Testament lees, is dus 'n besondere uitdaging. Gelukkig is daar talle Nuwe-Testamentici wat bereid was om hierdie uitdaging aan te pak, en is daar heelwat goeie studies hieroor gedoen.

Ek gee eerstens aandag aan studies waarin die verband tussen die teks en ander Pauliniese geskrifte nagegaan is. Die studies wat hieroor gedoen is, vertoon gewoonlik een van twee kenmerke. Sommige navorsers probeer om die verskille tussen die teks en uitsprake/praktyke in ander Pauliniese geskrifte wat op die oog af daarmee bots, so klein as moontlik voor te stel. Enkele voorbeelde hiervan: In die geval van 1 Kor. 11 lyk dit asof die uitsprake oor 'n vrou se "hoofbedekking" met die teks bots. Iemand soos Murphy-O'Connor (1992:307–11) beredeneer dit as volg: alhoewel Paulus bekommerd was oor die vervaging van gendergrense tussen mans en vroue, bevraagteken hy nie die reg van vroue om te bid en te profeteer nie. Günter Röhser (1997:57–78) vergelyk ook die teks met 1 Kor. 11, en kom min of meer tot dieselfde gevolgtrekking as Murphy-O'Connor. Hy voer aan dat daar wel ietwat van 'n spanning tussen die twee tekste is, maar betoog dan ook dat 'n mens dit nie as 'n direkte teëstelling kan beskryf nie. 'n Ander saak wat ook problematies lyk, is hoe die uitspraak oor slaaf en vry mens in die teks sin maak as dit vergelyk word met Paulus se standpunt oor slawerny elders. Richard Horsley (1998:153–200) vergelyk die teks met 1 Kor. 7:21 en die Filemonbrief aan die hand van 'n sosiologiese benadering, en voer dan aan dat daar geen bewyse in hierdie tekste gevind kan word dat Paulus 'n behoudende standpunt oor slawerny ingeneem het nie.

Ander navorsers is egter nie oortuig dat 'n mens so maklik Paulus se uitsprake in die teks kan versoen met dit wat elders in die Pauliniese materiaal voorkom nie. 'n Goeie voorbeeld hiervan is die studie van Elisabeth Schüssler Fiorenza (1997:224–41). Sy vergelyk Paulus se siening oor vroue in Gal. 3:28, in 1 Korintiërs en in Kolossense, en beskryf dan die uitwerking van Paulus se idee van vroue-leierskap as tweesnydend van aard: aan die een kant het hy bevestig dat vroue en mans gelyk is, maar aan die ander kant het hy vroue binne die huwelik aan die mans ondergeskik gestel, asook ook binne die aanbiddingsituasie in die gemeente. Wat Kolossense betref, identifiseer sy 'n verdere ontwikkeling in dié sin dat die patriargale sisteem in huiskerke begin oorheers het, wat nadelige gevolge vir die posisie van vroue gehad het.

Daar het ook verskeie ander belangrike studies oor ander fasette verskyn. Ek noem enkele. Bruce Hansen (2010) vergelyk Paulus se visie vir die samelewing in die teks, in 1 Kor. 12:13 en in Kol. 3:11, maar dan vanuit 'n ander hoek, naamlik dié van etnisiteit. Hy stel dit dan dat 'n mens Paulus se visie die beste kan begryp as jy besef dat hy as 't ware aan gelowiges gedink het as 'n nuwe volkekundige groep wat tot stand kom op grond van hulle deelhê aan Christus – iets wat alle ander norme relatiewe. Marianne Kartzow (2010:364–89) het die teks en die *Haustafeln* in Kolossense met mekaar vergelyk met die *Acta Isodori* as

agtergrond, deur gebruik te maak van wat sy 'n "interseksionele benadering" noem. Sy toon dan aan dat identiteit in die antieke tyd 'n baie meer komplekse saak was as wat navorsers wat net op een tweetallige verhouding (bv. mans/vroue) fokus, gewoonlik besef. Sy betoog dan dat dit beter sal wees om so 'n saak te benader vanuit 'n perspektief wat ruimte laat vir 'n kruispunt van verskeie beskouings, byvoorbeeld etnisiteit, klas, gender en ouderdom.

Wat betref studies waarin aandag gegee is aan die wyse waarop die teks saamhang met die res van die Nuwe Testament, kry 'n mens in die navorsing soortgelyke tendense as dié wat hier bo uitgewys is. Ook hier was die saak wat die meeste aandag gekry het, die onderskeid tussen man en vrou, en dan meer spesifiek, die vraag hoe die manier waarop oor vroue in die teks gedink word, verband hou met die siening oor vroue in ander dele van die Nuwe Testament. Daar is drie tendense wat onderskei kan word. 'n Klein minderheid verdedig die standpunt dat alle Nuwe-Testamentiese tekste die visie wat Gal. 3:28 op vroue bied, ondersteun. 'n Voorbeeld van so 'n studie is die een wat deur Kenneth Bailey (1994:7–24) gedoen is. Die meer populêre siening is egter dat die positiewe blik op vroue in die teks nie orals in die Nuwe Testament geëggo word nie, en dat daar dikwels 'n spanning is tussen dit wat in die teks staan en dit wat in die res van die Nuwe Testament voorkom. Enkele voorbeelde van navorsers wat hierdie standpunt verdedig het, is Olive Genest (1997:297–314), Elma Cornelius (2002:50–65) en Donald Flanagan (1994:9–18). Daar is ook 'n derde standpunt, naamlik dat die teks inderwaarheid 'n negatiewe houding teenoor vroue verwoord (soos wat ook in ander gevalle in die Nuwe Testament gebeur). Soos in die geval van die eerste standpunt, kry hierdie siening ook nie baie aftrek nie. Dit word egter wel verdedig deur Willi Braun (2002:108–17), wat geredeneer het dat hierdie teks en ook ander verse wat gewoonlik as vrou-vriendelik geïnterpreteer word, in werklikheid 'n negatiewe perspektief op vroue bied, aangesien hulle almal wesenlik androsentries van aard is.

Daar is ook 'n paar studies met 'n ietwat breër fokus wat in hierdie afdeling genoem moet word. Heike Omerzu (2002:153–83) neem die verwysing na mans en vroue in die teks as uitgangspunt vir 'n oorsig van die rol van vroue in die vroeë Christendom. Volgens haar is dit 'n ooreenvoudiging van die situasie om te beweer dat 'n mens 'n definitiewe afwaartse kurwe kan aantoon vanaf die bevrydende blik op die rol van vroue in die Jesusbeweging na Paulus se chauvinistiese houding, en dan nog verder afwaarts na 'n vyandigheid teenoor vroue in die derde geslag van die Christendom. Sy toon aan dat daar eintlik deurgaans baie meer ambivalensie in die houding teenoor vroue was. Denis Fricker (2009:5–22) wys op sy beurt daarop dat baie eksegete die teks hanteer asof dit slegs oor die een of ander soort heilstaat of utopie gaan. Op grond van sy ondersoek van hierdie teks en Mark. 10:6–8 toon hy dan aan dat so 'n benadering nie 'n akkurate prentjie van die destydse omstandighede bied nie. David Aune (2010:153–83) ondersoek die vroeë Christendom vir tekens van gelykwaardigheid tussen alle mense. Hy wys dan hoe Christus 'n nuwe siening van gelykwaardigheid voor God kom uitbeeld het, en hoe Paulus se siening hiervan (wat hy tot die kerk beperk het) ook die gedaanteverwisseling van verhoudings in die gemeenskap in gedagte gehad het.<sup>5</sup>

## 6. Hoe is Galasiërs 3:28 in die verlede verstaan?

Heelwat tyd is ook gewy aan die ondersoek van die *Wirkungsgeschichte* ("vertolkingsgeskiedenis") van die teks; met goeie gevolg. Ek gee 'n aantal voorbeelde hiervan, en rangskik dit breedweg chronologies, beginnende by studies wat op die era van die Kerkvaders (die sg. Patristiese era) gefokus het.

Kari Kloos (2006:239–44) verwys na drie beklemtonings in Patristiese vertolking van die teks. Die eerste is 'n asketiese beklemtoning, waar die teks gebruik is om die huwelik af te wys. Hieronimus en Atanasius het die teks byvoorbeeld op hierdie manier verstaan. 'n Tweede groep het die klem op eenheid laat val. So het Augustinus byvoorbeeld die teks gebruik om die spirituele eenheid van alle gelowiges te beklemtoon. 'n Derde groep het die teks veral vanuit die perspektief wat dit op God bied, aangewend. Voorbeelde van so 'n benadering vind Kloos in die uitleg van die teks deur Gregorius van Nissa en Gregorius van Nazianzus.

In sy oorsig van Patristiese vertolkings van die teks toon Martin Meiser (2007:171–5) hoe die fokus veral op die woorde “een in Christus” geval het, en dat dit op verskillende maniere verstaan is: eskatologies, eties en ekklesiologies. Verder beklemtoon hy ook dat van die drie pare, die kontras “man en vrou” verreweg die meeste aandag gekry het. Hy toon ook aan dat die teks eintlik baie min in polemiëse kontekste gebruik is.

Pauline Hogan (2008) het 'n baie volledige en noukeurige studie van die uitleg van die teks in die vroeë Christendom die lig laat sien. Sy behandel verskeie eras: die na-Pauliniese era, die derde eeu n.C., Kappadosiese denke, en die situasie in die tyd van die Romeinse Ryk. Sy wys daarop dat die teks feitlik altyd vertolk is vanuit die oogpunt van Christelike perfeksionisme, maar dat die manier waarop hierdie perfeksionisme verstaan is, op verskillende maniere ingeklee is. Ek gee een voorbeeld hiervan uit haar boek:

[F]or those who followed the New Prophecy, “there is no longer male and female” appeared to mean that women had authority to speak publicly in leadership roles. For those who witnessed the exemplary martyrdoms of women, it seemed to mean that women were viewed as spiritual males. For those who advocated lives of celibacy, “no longer male and female” meant the end of sexual intercourse. (Hogan 2008:201)

In haar studie het Silke Petersen (2010:78–109) die teks vanuit 'n ander hoek benader, naamlik die mate waartoe “die hiërgargie-kritiese potensiaal” (soos sy dit noem, bl. 107) van die teks tot sy reg gekom het. Sy toon dat dit nooit werklik gebeur het nie, want baie gou is die vertolking van die teks oorheers deur ontologiese in plaas van sosiale sake. Gesila Uzuoku (2010:109–31) het die interpretasie van die teks deur die Kerkvaders en moderne eksegete met mekaar vergelyk ten opsigte van vier aspekte: die doop, menslike seksualiteit, skepping en gelykwaardigheid. Sy toon dan aan dat – anders as wat 'n mens sou verwag – die moderne verstaan van die teks nie baie verskil van die manier waarop dit deur die Kerkvaders uitgelê is nie, en dat dieselfde temas as dié wat reeds deur die Kerkvaders uitgelig is, aandag geniet.

Wanneer 'n mens na meer onlangse verklarings van die teks kyk, is dit veral interessant om te let op die manier waarop die teks binne bepaalde kringe vertolk is. Ek noem enkele voorbeelde hiervan. Earl Johnson (2003:73–89) het ondersoek ingestel na die manier waarop die teks in gereformeerde kringe beskou is. Hy begin by Calvin, wat die teks nie gelees het as 'n aanduiding dat mans en vroue gelyk is nie. Dan toon hy aan hoe sieninge hieroor in gereformeerde kringe begin verander het (min of meer in die helfte van die 19de eeu). Hy wys ook daarop dat daar nog heelwat uitdagings hieroor binne gereformeerde kringe bestaan. Demetrius Williams (2003:351–69) toon aan hoe die teks in Afro-Amerikaanse kerke gebruik is om rassisme en seksisme te probeer bekamp, en Paba Nidhani de Andrado (2010:65–75) bied 'n oorsig van die manier waarop die teks in Katolieke kerklike geskrifte en in feministiese studies vertolk is.

'n Laaste voorbeeld: In sy boek waarin die uitleg van Galasiërs deur die eeue bekyk word, skenk John Riches (2008:204–13) ook aandag aan Gal. 3:28. Hy gee verskeie interessante voorbeelde. Ek noem enkeles: Chrysostomus was van mening dat eenheid met Christus belangriker is as eenheid onder gelowiges; Augustinus het geglo dat die teks nie beteken dat sosiale onderskeidings tussen gelowiges verwyder is nie; Luther het dit kragtens die dialektiek wet-evangelie verstaan; Perkins het dit op so 'n manier gesien dat dit eintlik 'n waarborg vir sosiale verskille geword het; en Lightfoot het gevoel dat eenheid in Christus deur die teks beklemtoon word, maar was onseker presies wat dit in die praktyk beteken. Riches bied ook 'n voorbeeld van die manier waarop die teks gelees is deur iemand wat aan die ontvangkant van sosiale diskriminasie gestaan het. Die kragtige effek wat die teks op die lewe van Mary McLeod Bethune, 'n Afro-Amerikaner, gehad het, is veral treffend:

With these words the scales fell from my eyes and the light came flooding in. My sense of inferiority, my fear of handicaps, dropped away: "Whosoever", it said. No Jew nor Gentile, no Catholic nor Protestant, no black nor white; just "whosoever". It meant that I, a humble Negro girl, had just as much chance as anybody in the sight and love of God ... (Riches 2008:209)

## **7. Watter lig kan nuere vertolkings van die teks op die verstaan van Galasiërs 3:28 werp?**

In die bespreking tot dusver het hierdie saak al plek-plek aan die orde gekom, maar in hierdie afdeling sal dit deegliker belig word. Die nuere benaderings wat tydens die afgelope klompie dekades ontwikkel is, is ook met vrug aangewend in die vertolking van hierdie teks – veral ten opsigte van die onderskeid tussen man en vrou.

Ek begin met twee voorbeelde van 'n feministiese benadering. Elisabeth Schüssler Fiorenza het die teks reeds in haar bekende werk *In memory of her* (1983) bespreek, maar het in 'n later stadium nog 'n artikel gepubliseer waarin sy die siening oor gender wat onderliggend aan sekere feministiese interpretasies van die teks is, ondersoek (Schüssler Fiorenza 1999:212–20). Sy konsentreer op die vertolking van die teks deur drie bekende Nuwe-Testamentici: Lone Fatum (1989), Brigitte Kahl (2000) en Daniel Boyarin (1995), en wys dan hoe sekere voorveronderstelling oor gender telkens 'n rol speel. In die geval van Fatum, wat betoog dat die teks die afskaffing van seksualiteit op die oog het, wys Schüssler Fiorenza (1999:222–3) daarop dat haar uitleg van die teks gebaseer is op die voorveronderstelling dat gender en seksualiteit dieselfde is. Sy sê ook dat dit 'n essensialistiese manier is om oor gender te dink en dat dit nie rekening hou met die feit dat gender eintlik 'n sosiaal-kulturele verskynsel is nie. As 'n tweede voorbeeld van 'n feministiese benadering noem ek die studie van Angela Standhartinger (2003). Standhartinger (2003:339–49) verwys na drie hermeneutiese benaderings tot die teks in feministiese studies: Eerstens is daar die siening dat 'n mens in die vroeë Christendom sosiale praktyke wat uitdrukking gegee het aan die gedagte van gelykheid kan uitwys ('n voorbeeld hiervan is Schüssler Fiorenza); 'n tweede siening is dié dat die teks genderverskille negeer, maar dan manlike oorheersing bevoordeel – 'n ideologie wat afgebreek moet word (voorbeelde hiervan is Lone Fatum en Elizabeth Castelli); en in die derde plek word pogings aangewend om 'n bevrydende potensiaal in die teks te ontdek (bv. Judith Gundry-Volf en Brigitte Kahl). Standhartinger toets dan self hierdie drie benaderings deur die idee van vryheid van die wet soos 'n mens dit in Romeine 7:1–6 vind, te ondersoek. Volgens haar kan 'n mens daaruit aflei dat Gal. 3:28 nie net bepaalde sosiale praktyke rondom vroue in die vroeë Christendom weerspieël nie, maar dat dit ook 'n kritiek op naturalistiese sieninge van gender is.

Ook verskeie ander studies waarin gender 'n prominente rol gespeel het, is gepubliseer. Dale Martin (2006:77–90) begin sy studie van die “queer”-geskiedenis van die teks met 'n oorsig van die manier waarop die interpretasie van die teks verskuif het soos wat die situasie en belange van die uitlegger verskuif het. Hy vind radikaal feministiese benaderings van die teks die beste keuse, maar voer dan ook aan dat daar geen rede is om aan een benadering bo 'n ander voorkeur te gee nie. Hy stel dan 'n postmoderne “queer”-benadering voor. Dan kan die teks op verskillende maniere gelees word. Een hiervan is deur die vroulike ondergeskik aan die manlike te stel of deur die “en” in die frase “man en vrou” te verwyder, met die betekenis dat beide geslagte in Christus behoort te wees (Martin 2006:89). Joseph Marchal (2010:163–82) skenk aandag aan die manier waarop interseksuele aspekte 'n mens se interpretasie van die teks uitdaag, veral deurdat dit nuwe benaderings in die godsdienstige hantering van die liggaamlike na vore roep. In sy eie woorde: “Galatians can be just one example of how even Paul could not (and cannot still) tell people the exclusive meaning of their bodies” Marchal (2010:177). Jeremy Punt (2010:140–66) gee 'n voorbeeld van hoe 'n mens die teks vanuit 'n postkoloniale “queer”-perspektief kan lees. Punt glo nie dat Paulus die teks vir bevrydende praktyke gebruik het nie, aangesien hy oor die algemeen by die kulturele praktyke van sy tyd gebly het. Dit beteken egter nie noodwendig dat die teks daarom geen effek meer het nie. Volgens Punt (2010:163) behoort 'n mens te besef dat “[i]t is as and through bodies as sexual and gendered entities, within communities and societal systems at large, that the biblical texts are constituted, and today, read and interpreted”. Deur die teks op 'n postkoloniale “queer”-manier te lees, kan mense wat hulleself in grenssituasies bevind, die Bybel op 'n sinvolle manier lees.

Ten slotte noem ek twee studies wat sterk op die kulturele konteks van die lesers fokus. Alio Niang (2009) gebruik 'n sosiaal-postkoloniale hermeneutiek en lees dan Gal. 2:11–4 en 3:26–9 deur die lens van die ervaring van kolonialisme wat die Diolavolk in Senegal gehad het. Hy vergelyk byvoorbeeld die koloniale praktyk om die Diolavolk tot objekte te verlaag, met dit wat die Galasiërs ervaar het. Hy toon dan aan hoe Paulus gehelp het om dié situasie te verander. Vir Niang was Paulus 'n “countercolonist” wat gekolonialiseerde mense bevry het deur hulle daarvan bewus te maak dat hulle God se kinders is, ongeag etnisiteit, sosiale status of geslag – soos wat die teks aandui. John Prior (2010:71–90) vra aandag vir die manier waarop die teks uitgelê word in Christelike gemeenskappe in stede in Indonesië, waar hulle minderhede is. Hy toon dan aan dat daar 'n neiging is om die teks te vergeestelik, en dat dit tot gevolg het dat die Christelike kerk irrelevant word binne die Indonesiese opset. Daarom pleit hy vir 'n konteksgevoelige sosiale lees van Gal. 3:28 waardeur die radikale implikasies van dié teks vir 'n multi-etniese en multigodsdienstige konteks konkreet sal blyk.

## **8. Wat is die implikasies van Galasiërs 3:28 vir kerk en samelewing?**

Aan hierdie saak is geweldig baie aandag gegee, en 'n oorvloed van publikasies het al oor hierdie tema verskyn. Die saak wat die meeste aandag gekry het, is die vraag of die teks impliseer dat vroue tot die bediening toegelaat mag word. Anders as wat die geval was in die ander kategorieë wat tot dusver bespreek is, is daar egter min wat nuut is in die talle publikasies wat hieroor verskyn het, en is dit meestal dieselfde argumente wat herhaaldelik gebruik word. Daarom gee ek slegs enkele verteenwoordigende voorbeelde hiervan.

Navorsers wat die gedagte verwerp dat die teks aandui dat vroue tot die bediening toegelaat behoort te word, redeneer gewoonlik dat dit eintlik op geestelike sake betrekking het, soos verlossing en kindskap van God, en dat dit hier nie oor geslagsrolle gaan nie. 'n Voorbeeld van 'n studie waarin so geredeneer word, is dié van Richard Hove (1999). Die tipiese reaksie



op sulke argumente is dat 'n mens nie so maklik van die teks ontslae raak nie. As voorbeeld hiervan kan die studie van Doug Heidebrecht (2005:181–93) genoem word. Hy gee toe dat moderne sieninge oor gelykheid 'n vreemde konsep mag wees as 'n mens die konteks van die teks in ag neem, maar wys dan ook verder daarop dat mense wat die toepaslikheid van die teks vir die moderne kerk en samelewing so maklik afwys, eintlik daarmee sê dat verlossing geen implikasies het vir die manier waarop gelowiges elke dag lewe nie.

As 'n verdere voorbeeld van 'n teoloog wat die teks gebruik om ten gunste van die vrou in die bediening te redeneer, kan 'n mens die studie van David Scholer (1998:2–18) noem. Hy toon aan dat daar minstens vier goeie redes is hoekom die teks as die belangrikste Pauliniese uitspraak oor hierdie saak beskou kan word. Eerstens verwoord dit die hart van die Pauliniese teologie; tweedens maak Paulus gebruik van 'n drievoudige onderskeiding wat die algemeen bekende onderskeidings van sy tyd saamvat, met die bedoeling om aan te dui dat sulke onderskeidings in Christus te bowe gekom is; derdens verteenwoordig die drievoudige onderskeiding wat Paulus tref, juis die belangrikste onderskeidings wat in sy tyd bestaan het, waaruit dit duidelik is dat hy doelbewus téén sulke onderskeidings stelling inneem; en vierdens is daar genoeg bewyse dat Paulus in die praktyk in sy gemeentes probeer het om sulke onderskeidings uit te skakel.

Laastens is daar nog drie ander interessante studies wat ek wil noem: dié waarin gelet word op die betekenis van Gal. 3:28 vir die moderne situasie. Richard Liong-Seng Phua (2008:39–66) bied in die lig van die teks 'n kritiese bespreking van die twee kriteria wat gebruik word vir lidmaatskap van die SECBS (Society of Ethnic Chinese Biblical Scholars). Phua toon dan aan dat een van die kriteria, naamlik dat 'n mens 'n etniese Chinees moet wees om lidmaatskap te verkry, direk in stryd is met die teks, en voer aan dat dié kriterium afgeskaf behoort te word. In 'n ander studie baseer die skrywer Bernard Ukwuegbu (2008:305–18) sy pleidooi vir 'n Afrikaëse teologie in die ware sin van die woord op die onderskeid tussen “Jood” en “Griek” wat Paulus in die teks tref:

For this reason, the Pauline vision of “neither Jew nor Greek” can prove a veritable scriptural *cum* theological guide for African theologians in their attempt to chisel out (even amidst conflict and controversy with a dominant culture or dominant view of being a church) a self-understanding of the Church for their own people that is truly Christian, while at the same time respecting the peculiarities and particularities of their ethnic and cultural specificities. (Ukwuegbu 2008:316)

Op min of meer soortgelyke wyse redeneer Lung-Kwong Lo (2010:25–33) dat Nuwe-Testamentici die teks verkeerdelik verstaan as dat dit sou beteken dat etniese onderskeidings uitgewis moet word. Vir Lo impliseer die teks dat 'n mens sowel eenheid as verskeidenheid tussen verskillende etniese groepe ernstig moet opneem.

## 9. Gevolgtrekkings

Ek vertrou dat die oorsig in hierdie artikel aangetoon het hoe wyd en indringend daar oor Gal. 3:28 in Nuwe-Testamentiese geleedere besin word. Op grond van hierdie oorsig wil ek enkele gevolgtrekkings maak:

- Die feit dat daar so baie navorsing oor die teks gedoen word, en vanuit soveel verskillende gesigspunte, toon dat daar in Gal. 3:28 iets is wat maak dat dit soveel aandag trek. Presies wat dit is wat veroorsaak dat hierdie teks so uitstaan, kan op

verskillende maniere beskryf word. My poging sou wees om te sê dat daar sekere waarhede in die teks lê wat mense aangryp omdat dit 'n wêreld visualiseer wat soveel anders is as die wêreld waarin hulle elke dag leef – 'n wêreld waarin verskille tussen mense voorop staan en ingrypende implikasies het. Daarmee saam verwoord die teks die moontlikheid dat dié ander, beter wêreld (in Peter Lampe se taal) nie maar 'n blote utopie of gelukstaat is nie, maar bereikbaar is, en spesifiek dat dit deur Christus binne mense se bereik gebring word. Anders gestel: 'n deelhê aan die Transendente kan kerk en samelewing ingrypend omvorm, en nuwe werklikhede skep.

- Uit die oorsig het dit ook geblyk dat Gal. 3:28 'n “oop” teks is. Dit blyk nie net uit die velerlei maniere waarop dit vertolk word nie, maar veral ook daaruit dat akademici met baie goeie argumente standpunte oor die teks kan inneem wat radikaal van mekaar verskil. Dit is wel so dat 'n mens in sommige gevalle kan aanvoel dat eiebelang 'n deurslaggewende rol speel (byvoorbeeld wanneer die teks steeds gebruik word om vroue uit die bediening te hou) en dat sulke interpretasies nie ernstig opgeneem hoef te word nie. Daar is egter baie ander gevalle waar 'n mens eintlik nie tussen opponerende interpretasies van die teks kan kies nie, omdat albei kante ewe goed beredeneer word. Die rede hiervoor is dat Paulus nie die implikasies van die teks verder in Galasiërs uitgespel het nie, en dat dit wat ons het, inderdaad op verskillende maniere ingevul kan word, na gelang van hoe 'n mens die teks saamlees met ander tekste, al dan nie. Dalk is Mary Rose D'Angelo reg in haar standpunt dat daar nooit een universeel-aanvaarde betekenis was van die waarhede wat in hierdie teks verwoord is nie; selfs nie in die tyd vóór Paulus nie.
- Die feit dat die teks 'n “oop” teks is, sou misbruik kon word om dit vir eiebelang aan te wend. Daarvan is daar oorgenoeg tekens in hierdie oorsig en ook in kerklike geskrifte waar hierdie teks dikwels misbruik word. 'n Beter benadering sou wees om die oopheid van die teks op 'n positiewe en selfkritiese manier te gebruik wanneer 'n mens dit wil vertolk. In konkrete terme sou dit minstens twee implikasies hê: Eerstens moet die wye verskeidenheid van bestaande vertolkings van die teks vir 'n mens as 'n waarskuwing dien om nie sommer die teks sito-sito aan te haal nie. Daar moet goed en wyd geraadpleeg word voordat 'n mens die woorde in jou mond neem: “Volgens Gal. 3:28 moet ...” Dit is veral noodsaaklik dat akademici en gelowiges kennis neem van ander vertolkingsbenaderings as die geliefkoosdes wat maar altyd weer na vore kom, want die nuwere benaderings waarvolgens die teks vertolk word, wys juis op blinde kolle in die gewone manier waarop tekste uitgelê word – blinde kolle wat in die loop van die geskiedenis onberekenbare skade aan mense se lewe veroorsaak het. Tweedens is dit belangrik dat 'n mens die strekking – of miskien anders gestel, die “klimaat” – van jou uitleg van die teks noukeurig moet oorweeg. Soos die oorsig uitgewys het, is die teks al dikwels gebruik om te beperk, toe te sluit, uit te sluit, weg te wys – soms deur wat beskou is as die briljantste teologiese breine van hulle tyd. Om die waarheid te sê, min van die studies wat in hierdie oorsig genoem is, lees regtig die teks op 'n bevrydende manier. Dalk is dit egter juis wat ons in hierdie stadium in die geskiedenis van Suid-Afrika nodig het: om tekste op so 'n manier te lees dat hulle bevry, oopsluit, innooi, deelmaak ... Daar skyn min ander tekste te wees wat hulle so wonderlik dáartoe leen as Gal. 3:28. Inderdaad, in Christus is daar geen Jood of Griek, geen slaaf of vry mens, geen man en vrou nie ...

## Bibliografie

- Atkins, R. 2010. Contextual interpretation of the Letter to Philemon in the United States. In Tolmie en Friedl (reds.) 2010.
- Aune, D.E. 2010. Galatians 3:28 and the problem of equality in the church and society. In Walters 2010.
- Bailey, K.E. 1994. Women in the New Testament: A Middle Eastern cultural view. *Anvil*, 11(1):7–24.
- Baumert, N. 1992a. *Antifeminismus bei Paulus. Einzelstudien*. Würzburg: Echter. FzB 68.
- . 1992b. *Frau und Mann bei Paulus. Überwindung eines Mißverständnisses*. Würzburg: Echter.
- Bobertz, C.A. en D. Brakke (reds.). 2002. *Reading in Christian communities: Essays on interpretation in the Early Church*. Notre Dame: University of Notre Dame Press. Christianity and Judaism in Antiquity.
- Botha, P.J.J. 2000. Submission and violence: Exploring gender relations in the first-century world. *Neotestamentica*, 34(1):1–38.
- Boyarin, D. 1995. Galatians and gender trouble: Primal androgyny and the first-century origins of a feminist dilemma. *Protocol of the Colloquy of the Center for Hermeneutical Studies*, 1:1–38.
- Braun, W. 2002. Body, character and the problem of femaleness in early Christian discourse. *Religion & Theology*, 9(1–2):108–17.
- Campbell, D.A. 2003. Reconciliation in Paul: The gospel of negation and transcendence in Galatians 3.28. In Gunton (red.) 2003.
- Castelli, E.A. Paul on women and gender. In Kraemer en D'Angelo (reds.) 1999.
- Cornelius, E.M. 2002. Patriarchy and the New Testament. *Acta Patristica et Byzantina*, 13:50–65.
- D'Angelo, M.R. 2002. Gender refusers in the Early Christian mission. Gal. 3:28 as an interpretation of Gen. 1:27b. In Bobertz en Brakke (reds.) 2002.
- De Andrado, P.N. 2010. A Pauline paradigm of partnership. *Concilium*, 1:65–75.
- De Boer, M.C. 2011. *Galatians. A commentary*. Louisville: Westminster John Knox. New Testament Library.
- Downing, F.G. 1996. A Cynic preparation for Paul's gospel for Jew and Greek, slave and free, male and female. *New Testament Studies*, 42(3):454–62.

- Eisenbaum, P. 2000. Is Paul the father of misogyny and antisemitism? *Cross Currents*, 50(4):506-524.
- Fatum, L. 1989. Women: Symbolic universe and structures of silence. Challenges and possibilities. *Studia Theologica*, 43(1):61–80.
- Fischer, I. en C. Heil (reds.). 2010. *Geschlechterverhältnisse und Macht. Lebensformen in der Zeit des frühen Christentums*. Münster: LIT Verlag. Exegese in unserer Zeit 21.
- Flanagan, D. 1994. An apology to Eve. *Doctrine and Life*, 44(1):9–18.
- Fricker, D. 2009. “Il n’y a pas l’homme et la femme” (Ga. 3,28), utopie ou défi? *Revue des Sciences Relegieuses*, 83(1):5–22.
- Genest, O. 1997. Faut-il que Paul se taise dans la discussion sur la situation des femmes en christianisme? *Lumen Vitae*, 52(3):297–314.
- Grant, R.M. 1992. Neither male nor female. *Biblical Research*, 37:5–14.
- Gundry-Volf, J.M. 1997. Christ and gender. A study of difference and equality in Gal. 3,28. In Landmesser, Eckstein en Lichtenberger (reds.) 1997.
- Gunton, C.E. (red.). 2003. *The theology of reconciliation*. Londen en New York: T&T Clark.
- Hansen, B. 2010. “All of you are one”: *The social vision of Galatians 3.28, 1 Corinthians 12.13 and Colossians 3.11*. Londen en New York: T&T Clark. Library of New Testament Studies 409.
- Heidebrecht, D. 2005. Distinction and function in the church: Reading Galatians 3:28 in context. *Direction*, 34(2):181–93.
- Hogan, P.N. 2008. *No longer male and female: Interpreting Galatians 3:28 in Early Christianity*. Londen en New York: T&T Clark. Library of New Testament Studies 380.
- Horsley, R.A. 1998. Paul and slavery: A critical alternative to recent readings. *Semeia*, 83–84:153–200.
- . 1999. Gleichheit und Differenz: Gal. 3,28 im Brennpunkt feministischer Hermeneutik. *Berliner Theologische Zeitschrift*, 16(2):212–31.
- Horsley, R.A. (red.). 1997. *Paul and empire. Religion and power in Roman imperial society*. Harrisburg: Trinity.
- Hove, R. 1999. *Equality in Christ? Galatians 3:28 and the gender dispute*. Wheaton, IL: Crossway.
- Johnson, E.S. 2003. *Witness without parallel: Eight Biblical texts that make us Presbyterian*. Louisville: Geneva.
- Kahl, B. 2000. No longer male: Masculinity struggles behind Galatians 3.28? *Journal for the Study of the New Testament*, 79:37–49.

- Kartzow, M.B. 2010. "Asking the other question": An intersectional approach to Galatians 3:28 and the Colossian household codes. *Biblical Interpretation*, 18:364–89.
- Kloos, K. 2006. "In Christ there is neither male nor female": Patristic interpretation of Galatians 3:28. In Young, Edwards en Parvis (reds.) 2006.
- Lampe, P. 2012. *New Testament Theology in a secular world. A constructivist work in philosophical epistemology and Christian apologetics*. Londen: Bloomsbury T&T Clark.
- Landmesser, C., H.-J. Eckstein en H. Lichtenberger (reds.). 1997. *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums*. Berlyn en New York: Walter de Gruyter. BZBW 86.
- Lategan, B.C. 2012. Reconsidering the origin and function of Galatians 3:28. *Neotestamentica*, 46(2):274–86.
- Litke, W. 1995. Beyond creation: Galatians 3:28, Genesis and the hermaphrodite myth. *Studies in Religion*, 24(2):173–8.
- Lo, L.-K. 2010. "Neither Jew nor Greek". Galatians 3,28 revisited. *Annali di storia dell'esegesi*, 27(2):25–33.
- Marchal, J.A. 2010. Bodies bound for circumcision and baptism: An intersex critique and the interpretation of Galatians. *Theology & Sexuality*, 16(2):163–82.
- Martin D.B. (red.). 2006. *Sex and the single savior: Gender and sexuality in Biblical interpretation*. Louisville en Londen: Westminster John Knox.
- Martin, D.B. 2006. The queer history of Galatians 3:28. "No male and female". In Martin (red.) 2006.
- Martin, T.W. 2003. The covenant of circumcision (Genesis 17:9–14) and the situational antitheses in Galatians 3:28. *Journal of Biblical Literature*, 122(1):111–25.
- Matthews, S., C.B. Kittredge en M. Johnson-Debaufre (reds.). 2003. *Walk in the ways of wisdom: Essays in honor of Elisabeth Schüssler Fiorenza*. Harrisburg, Londen en New York: Trinity Press International.
- Meiser, M. 2007. *Galater*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. NTP 9.
- Miller, E.L. 2002. Is Galatians 3:28 the great egalitarian text? *Expository Times*, 114(1):9–11.
- Murphy-O'Connor, J. 1992. St Paul: Promotor of the ministry of women. *Priests & People*, 6(8–9):307–11.
- Niang, A.C. 2009. *Faith and freedom in Galatia and Senegal. The apostle Paul, colonists and sending gods*. Leiden en Boston: Brill. Biblical Interpretation Series 97.
- Omerzu, H. 2002. "Es gibt nicht mehr männlich und weiblich." Zur Bedeutung von Frauen im frühen Christentum. In Schmitt (red.) 2002.



- Petersen, S. 2010. Nicht mehr "männlich und weiblich" (Gen. 1,27). Die Rede von der Aufhebung der Geschlechterdifferenz im frühen Christentum. In Fischer en Heil (reds.) 2010.
- Phua, R.L.-S. 2008. Galatians 3:28, shalom, and ethnic Chinese Biblical scholars. *Sino-Christian Studies*, 5:39–66.
- Prior, J.M. 2010. Integration, isolation or deviation: Reading Galatians 3:27–8 in Indonesia today. *Mission Studies*, 27:71–90.
- Punt, J. 2010. Power and liminality, sex and gender, and Gal. 3:28. A postcolonial, queer reading of an influential text. *Neotestamentica*, 44(1):140–66.
- Riches, J.K. 2008. *Galatians through the centuries*. Malden en Oxford: Blackwell. Blackwell Bible Commentaries.
- Röhser, G. 1997. Mann und Frau in Christus: Eine Verhältnisbestimmung von Gal. 3,28 und 1 Kor. 11,2–16. *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, 22:57–78.
- Schmitt, S. (red.). 2002. *Frauen und Kirche*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag. Mainzer Vorträge.
- Scholer, D.M. 1998. Galatians 3:28 and the ministry of women in the church. *Covenant Quarterly*, 56(3):2–18.
- Schüssler Fiorenza, E. 1983. *In memory of her: A feminist theological reconstruction of Christian origins*. New York: Crossroad.
- . 1999. Gleichheit und Differenz: Gal 3,28 im Brennpunkt feministischer Hermeneutik. *Berliner Theologische Zeitschrift*, 16(2):212–31.
- Serres, M. 2006. Ego Credo. *Contagion*, 12–13:1–11.
- Standhartinger, A. 2003. Geschlechterkonstruktionen bei Paulus: Feministische Zugänge zu Galater 3,27f und Römer 7,1–6. *Una Sancta*, 58(4):339–49.
- Stanley, C.D. 1996. "Neither Jew nor Greek": Ethnic conflict in Graeco-Roman society. *Journal for the Study of the New Testament*, 64:101–24.
- Tolmie, D.F. 2005. *Persuading the Galatians. A text-centred rhetorical analysis of a Pauline letter*. Tübingen: Mohr Siebeck. WUNT 2.190.
- . 2012. Research on the Letter to the Galatians: 2000–2010. *Acta Theologica*, 32(1):118–57.
- Tolmie, D.F. en A. Friedl (reds.). 2010. *Philemon in perspective. Interpreting a Pauline letter*. Berlyn en New York: De Gruyter. BZBW 169.
- Ukwuegbu, B.O. 2008. "Neither Jew nor Greek". The church in Africa and the quest for self-understanding in the light of the Pauline vision and today's context of cultural pluralism. *International Journal for the study of the Christian church*, 8(4):305–18.

Uzukwu, G.N. 2010. The Church Fathers' interpretations and modern exegesis of Gal. 3,28c. A comparative analysis. *Annali di storia dell'esegesi*, 27(2):109–31.

Zweigeschlechtlichkeit des Menschen in schöpfungstheologischer und christologisch-soteriologischer Perspektive – ein exegetischer Beitrag. *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 88(2):94–131.

Walters, P. 2010. *From Judaism to Christianity: Tradition and transition. A Festschrift for Thomas H. Tobin*, S.J. Leiden en Boston: Brill.

Williams, D. 2003. African American Churches and Galatians 3:28. In Matthews, Kittredge en Johnson-Debaufre (reds.) 2003.

Witherington, B. 2009. *What's in the Word? Rethinking the socio-rhetorical character of the New Testament*. Waco, TX: Baylor University Press.

Young, F., M. Edwards en P. Parvis (reds.). 2006. *Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies, held in Oxford 2003. Historica, biblica, ascetica et hagiographica*. Leuven, Parys en Dudley: Peeters. Studia Patristica 39.

## Eindnotas

<sup>1</sup> Dink byvoorbeeld aan die stryd om slawerny afgeskaf te kry, en aan hoe moeilik sekere dele van die Christelike kerk dié gedagte wou aanvaar. Kyk Atkins (2010:205–22) vir 'n interessante oorsig van die stryd hieroor in die VSA.

<sup>2</sup> Vollediger uitgewerk in Tolmie (2005:233–40).

<sup>3</sup> Kyk byvoorbeeld na die goeie argumente wat De Boer (2011:245–7) hiervoor aanvoer.

<sup>4</sup> De Boer (2011:245–7) noem byvoorbeeld nie minder nie as ses argumente wat aangevoer kan word hoekom dit wel die voor-Christelike tradisie verteenwoordig.

<sup>5</sup> Daar het ook 'n hele aantal studies verskyn wat die teks binne die groter wêreld van destyds probeer plaas. Ek noem enkele voorbeelde hiervan: Robert Grant (1992:5-14) suggereer post-Aristoteliese kategorieë as agtergrond vir Paulus se stelling in die teks; Daniel Boyarin (1995:1–38) verbind Paulus se siening van gender aan die mite van die primale androgeen; F.G. Downing (1996:454–62) lees die teks in die lig van die leerstellings van die Sinici; Pieter Botha (2000:1–38) lees die teks teen die agtergrond van genderverhoudinge in die wêreld van die Nuwe Testament, en kom tot die gevolgtrekking dat dit 'n toevallige uitspraak is (“an unguarded quotation”, bl. 28) en dat die breë strekking van die brief manlik is; Michel Serres (2006:1–11) vind drie verskillende identiteite in Paulus: Joods, Grieks en Latyns. Volgens Serres het Paulus egter in die teks hiervan afgesien, en daar bly dus slegs een identiteit oor, wat Serres 'n “ek-identiteit” noem.