Perspektiewe op die Noagitiese wette by Paulus, en die belang daarvan vir Joods-Christelike dialoog

Philip du Toit

Philip du Toit, Fakulteit Teologie, Universiteit Stellenbosch

Opsomming

In die sogenaamde Radikale Nuwe Perspektief op Paulus (RNPP), wat verby die Nuwe Perspektief op Paulus (NPP) beweeg het, word Paulus se siening van identiteit beskou as deel van ’n “inter-Joodse” eerder as “inter-Christelike” polemiek. Binne die RNPP is daar ’n sterk beweging om Christus-gelowiges te sien as “Noagiete” wat op grond van die onderhouding van die sewe Noagitiese wette tot die “Joodse” gemeenskap toegelaat word. Die probleem is egter dat hierdie wette eers in latere rabbynse Judaïsme ontstaan het en dus wesenlik ’n anachronistiese model is wat op Paulus toegepas word. Dit is te betwyfel of die Noagitiese wette voor of tydens Paulus se leeftyd geplaas kan word, en so ook om spore daarvan in die Nuwe Testament of ander antieke geskrifte te probeer terugvind. Om beginsels vanuit latere rabbynse Judaïsme (soos die Noagitiese wette) te gebruik om die gapings by Paulus te probeer vul, is metodologies problematies.

Die eintlike probleem is egter dat die Noagitiese wette deel vorm van ’n denkwyse van meerderwaardigheid – iets wat deurgaans in die geskiedenis van sekere vorme van Judaïsme uitgewys kan word. Die gedagte dat een etniese groep meerderwaardig is bo ’n ander, staan immers in skerp teenstelling met die manier waarop Paulus sodanige onderskeid laat verdwyn het vir almal wat “in Christus” is. Vir Paulus was die merktekens van kindskap van God in die nuwe eskatologiese tydvak in Christus, slegs geloof en die inwoning van die Heilige Gees, en nié etniese status, die besit van die Tora of eksterne kentekens van identiteit nie. Enige aanspraak op die onderhouding van Noagitiese wette as voorwaarde om as “God se mense” gekenmerk te word, skep juis probleme in die Joods-Christelike dialoog in dié opsig dat dit Joodse meerderwaardigheid laat voortduur.

Hoewel die wedersydse bekragtiging van mekaar se status as God se mense in die Joods-Christelike dialoog dus steeds ’n probleem bly, moet nogtans daarna gestreef word om mekaar te respekteer, te verdra en in vrede saam te leef.

Trefwoorde: Noagitiese wette, Paulus, Radikale Nuwe Perspektief op Paulus, Joods-Christelike dialoog, wet

Abstract

Perspectives on the Noahide Laws in Paul, and its significance for Jewish-Christian dialogue

Pauline study has moved on considerably since James Dunn and others popularised the so-called New Perspective on Paul (NPP). In the so-called Radical New Perspective on Paul (RNPP) the focus is not only on Paul's "Jewishness" or a better understanding of the "Jewish" identity that Paul responded to, but on discontinuity in Paul's relationship to the Christian faith as it is known today. The approach of the RNPP is to understand Paul as completely Jewish and to understand Paul's gospel as part of intra-Jewish rather than inter-Christian polemic.

One of the approaches that has come to the fore within the RNPP is to see Christ-believers as "righteous gentiles" or "God-fearers" who adhere to the seven Noahide laws, a minimum set of laws (excluding, e.g., circumcision) or requirements (*halakhot*) expected of Gentiles. These Christ-believers would not be required to adhere to all 613 Jewish laws, but only to the Noahide laws. In this way they would be considered as guests within Judaism and earn a place in the world to come. This approach to Paul creates more room for Jewish-Christian dialogue and helps to create a basis for Jews and Christians to trace part of their tradition back to Paul. The ultimate aim of this view is to find a common platform for mutual validation of identity.

The aim of this article is to determine whether traces of the Noahide laws can be identified in Paul's thought. Although this issue touches on a larger understanding of law and identity in Paul, this article focuses on (a) the date of origin of the Noahide laws, (b) whether these laws or the principles behind them were present in Paul's thought, (c) whether the principle(s) behind the Noahide laws can be harmonised with Paul's understanding of identity, and (d) how the presence or absence of the Noahide laws in Paul's thought would affect Jewish-Christian dialogue.

One of the biggest challenges in this debate is the hermeneutical distance between Judaism and the Ἰουδαῖοι in Paul's lifetime. Judaism started as a religion only around 70 CE. One therefore has to view the Ἰουδαῖοι in Paul's lifetime as an *ethnos* rather than a religion in the strict sense (although an *ethnos* includes important elements of what is known today as a religion). It is therefore more appropriate to refer to the Ἰουδαῖοι as Judaeans. A similar hermeneutical problem applies to those in Paul's lifetime who believed in Christ and Christianity as it is known today, especially in terms of its institutional character as a world religion. The term *Christ-believer* (or a similar term) is thus used in this article, not *Christian*.

Noahide laws as a concept originated in rabbinic Judaism. The laws are contained in the *Mishneh Torah* (*Hilkhot Melakhim* 8:14, 12th century CE) and involve prohibitions on idolatry, blasphemy, murder, theft, sexual immorality, eating living flesh, and exhortations for the establishment of courts of justice. In rabbinic Judaism these laws are considered

binding on all humankind. A gentile that adheres to these laws is considered a "righteous gentile" and deserves a place in the world to come.

The oldest version of the Noahide laws can be found in *Tosefta Avodah Zarah* (8:4), which contains six of the seven laws. It has been argued that the missing law (prohibition on the eating of a limb from a living animal) can be derived from Genesis 9:4 and is omitted due to a copyist's error. Later rabbinic texts infer the first six laws on the basis of Genesis 2:16. But these laws are not inherently part of Genesis 2:16. They are probably inferred by way of mystical interpretation that is characteristic of the Talmudic era.

Both Nanos (1996) and Tomson (1990), however, argue that the idea behind the Noahide laws is present in the Book of Jubilees 7:20–1. Although the book can be dated around 160 to 150 BCE, the prohibitions in Jubilees hardly correspond to the seven Noahide laws. This claim is further weakened by the absence of any requirement that the laws would be binding on all people; that those concerned would be considered as "righteous gentiles"; or that they would earn a place in the world to come.

Others argue that the Noahide laws can be identified within the so-called apostolic decree in Acts 15:19–32; 16:1–5 and 21:25. The prohibitions listed in Acts (abstention from the pollution of idols, sexual immorality, meat of strangled animals and blood) do not, however, correspond well to the seven Noahide laws. The prohibition on sexual immorality shows the only close correspondence to one of the Noahide laws. The so-called apostolic decree rather had to do with a practical arrangement not to put pressure on Judaean Christ-believers regarding obedience to the Mosaic law, because this matter would not be resolved quickly. The idea that the practical arrangement would differentiate Judaean believers from Gentile believers in some way in terms of their status before God is not present in Acts.

Lastly, it has been argued that the Noahide laws are present in the Didaché. But the dating of the Didaché remains uncertain. A growing consensus is emerging that it was compiled around the 1st century CE. The Didaché's date of origin is inferred largely from its literary agreement with other early writings of Christ-believers. If the Didaché used Barnabas and Hermas, it must be dated later than 140 CE. Although most scholars today understand the Didaché to have developed independently of Barnabas and Hermas, it is conceivable that the textual agreement between Didaché 1:5 and Hermas represents a common tradition. The Didaché probably developed largely independently of other early writings of Christ-believers within a rural congregation in a Greek-speaking part of western Syria or, possibly, in the borderland between Syria and Palestine at the close of the 1st century. It thus seems safe to say that the Didaché originated after Paul's lifetime.

A claim to the existence of the Noahide laws in some form earlier than the Talmudic era rests in part on the rabbinic doctrine of the existence of the Oral Torah or Oral Law. As part of rabbinic teaching, the Oral Torah is held to be an orally transmitted legal tradition from Sages or *tanna'im* (those who communicated rabbinic teachings), and constitutes one leg of dual sources of Torah, the one oral and the other written (2nd century CE). The teaching behind

the Oral Torah carries esoteric overtones, as this rabbinic system rooted the being of the cosmos in an ultimately linguistic conception of mind.

In the final analysis the Noahide laws are interwoven with Jewish superiority, ranging from the rabbinic literature, through Medieval Jewish thought, to Modern Jewish thinking. The Cabbalistic literature (especially the *Zohar*) has taken on the most essentialist view of the superiority of the Jewish people, elevating it to an ontological principle.

Apart from the anachronistic nature of an attempt to harmonise Paul's thought on identity with the Noahide laws and the principles behind them, the subtle essentialist structure underlying the idea of the Noahide laws stands in sharp contrast to the way in which Paul removes the distinction between Judaeans and Greeks in Christ (Rom. 10:12; 1 Cor. 1:24; 12:13; Gal. 3:28-29; cf. Col. 3:11) and the way in which Paul understands Christ's work. Paul does not view external markers of identity or law observance as constitutive of the new identity in Christ. For Paul the new identity in Christ is marked by the indwelling Spirit and faith in Christ.

An attempt to harmonise a rabbinic Judaist concept (Noahide laws) with Paul's thought probably uncovers a Judaist *modus operandi* of subduing Christianity's claim on Paul to a conception of superiority inherent to forms of Judaism, and arguably of depriving Christianity of its unique identity and its claim on Paul. Although there is room for Jewish-Christian dialogue on the basis of the Old Testament, which constitutes a partly shared heritage, it is another question whether there could be mutual validation between Christianity and Judaism with respect to their claimed status as God's people.

Notwithstanding the hermeneutic distance between Christianity and Biblical identity, if Christians desire to redefine themselves more in terms of discontinuity with a Biblical (especially Pauline) identity, a notion where all religions should be "equal" in terms of their claim on being God's people is certainly possible. The same could be true regarding Jews' identity and their Jewish heritage. But if Christians hold on to the Bible (especially Paul) as normative in defining their own identity, and Jews hold on to their Jewish heritage in doing the same, I do not see the necessity of mutual validation of each other's status as God's people, as long as mutual respect, tolerance as human beings and the desire to live in peace with one another are present.

Keywords: Tora, Noahide laws, Paul, Radical New Perspective on Paul, Jewish-Christian dialogue, law

1. Inleiding

Sedert James Dunn (1983) en ander die sogenaamde Nuwe Perspektief op Paulus (NPP) bekend gestel het, het Pauliniese studie al heelwat aanbeweeg. In die sogenaamde Radikale Nuwe Perspektief op Paulus (RNPP) word die klem nie meer bloot gelê op groter begrip vir

Paulus se "Joodsheid" of die "Joodse identiteit" waarteen Paulus, volgens die NPP, gereageer het nie. Die RNPP sien juis meer diskontinuïteit tussen Paulus en die Christelike geloof. Die benadering van die RNPP is om Paulus te beskou as volkome Joods, en om dit waarvoor hy gestaan het, te sien as deel van die inter-Joodse, eerder as inter-Christelike, polemiek. Op laasgenoemde punt is daar oorvleueling tussen die NPP en die RNPP. Hierdie nuwe beskouing van Paulus is een van die redes waarom baie meer Joodse akademici sedertdien betrokke geraak het by die Pauliniese diskoers (bv. Nanos 2002; 1996; Boyarin 1994; Segal 1990).

Een van die benaderings wat binne die RNPP al sterker na vore begin tree het, is om mense wat tot geloof in Jesus Christus gekom het, te sien as "regverdige heidene" of "godvresendes", mense wat die sewe sogenaamde Noagitiese wette, of *halakhot,*onderhou het en op grond daarvan tot die "Joodse" gemeenskap toegelaat is. Van hierdie gelowiges is egter nie verwag om al 613 Joodse wette te onderhou nie, maar slegs die Noagitiese wette. Op hierdie manier kon hulle ook deel kry aan die toekomstige wêreld (Eisenbaum 2009:252; Campbell 2008:6; Nanos 1996:50–6; vgl. Tomson 1990:50).

In hierdie hermeneutiese model word Paulus se Damaskus-ervaring nie verstaan as ’n bekering nie, maar eerder as ’n roeping (Eisenbaum 2009:132–49; vgl. Stendahl 1976:3–27). Volgens dié siening sou Paulus steeds die Ou-Testamentiese Tora onderhou het en dus nie ’n wetvrye evangelie verkondig het nie (Nanos 2009:4), maar gelowiges uit die heidendom slegs vrygestel het van die besnydenis en van algehele wetsonderhouding.

Dit kom dus daarop neer dat Paulus twee verskillende stelsels van verlossing of regverdiging daargestel het: een vir Jode en ’n ander een vir Christus-gelowiges (Eisenbaum 2009:54; vgl. Gager 2002; Gaston 1987).

Hierdie benadering tot Paulus se teologie sou dan groter ruimte bied vir Joods-Christelike dialoog. Wat hierdie vertolking van Paulus aantreklik maak, is dat dit ’n grondslag help skep waarop Jode sowel as Christene die historiese wortels van hulle onderskeie geloofstradisies (deels) na Paulus kan terugvoer, en sodoende ’n gemeenskaplike platform kan vind vir wedersydse bekragtiging van mekaar se identiteit. Dit is dus ’n inklusiewe benadering wat ruimte laat vir albei godsdienste om onder een sambreel hulle identiteit as "God se mense" op ’n manier aan Paulus te verbind.

Die vernaamste oogmerk van hierdie artikel is om vas te stel óf daar by Paulus aanduidings gevind kan word van die beginsel van die Noagitiese wette waarin die identiteit van gelowiges uit die heidendom op ’n ander manier omskryf word as dié van gelowiges wat afstam van die Ou-Testamentiese Israel (soos hier bo uiteengesit). Hierdie saak het wel raakpunte met die breër verstaan van identiteit by Paulus, en spesifiek met sy siening van die identiteit van gelowiges in Christus in verhouding met die identiteit van die Ἰουδαῖοι (Judeërs) en/of Israel, maar dié aspek kan nie binne die bestek van hierdie artikel volledig uitgewerk word nie. Hier word gevolglik slegs gefokus op enkele hoofpunte wat meer direk

verband hou met die Noagitiese wette en die manier waarop dit inspeel op die verstaan van identiteit.[1]

Die ander saak wat verband hou met die probleem rondom die Noagitiese wette, is die rol van die Mosaïese wet in Paulus se denke oor identiteit.[2] Laasgenoemde moet egter onderskei word van die vraag of die Noagitiese wette en die beginsel(s) daaragter deel vorm van Paulus se verwysingsraamwerk (soos hier onder uiteengesit). Hierdie artikel fokus dus hoofsaaklik op die volgende vier vrae: (a) Wanneer het die Noagitiese wette ontstaan? (b) Is daar aanduidings van die bestaan van die Noagitiese wette en die beginsel(s) daaragter tydens Paulus se leeftyd? (c) Kan die beginsel(s) agter die Noagitiese wette gerym word met Paulus se beskouing van identiteit? (d) Hoe sou die teenwoordigheid of afwesigheid van die Noagitiese wette in Paulus se denke die huidige Joods-Christelike dialoog beïnvloed?

2. Hermeneutiek en identiteit

Een van die grootste uitdagings vir die manier waarop Pauliniese beginsels met die oog op vandag se konteks geïnterpreteer word, is die hermeneutiese afstand tussen die Judaïsme en die *Ἰουδαῖοι* van Paulus se leefwêreld. Die Judaïsme het eers omstreeks die tyd van die verwoesting van die tempel in Jerusalem in 70 n.C. as ’n godsdiens begin ontwikkel (Mason 2007:502; Langer 2003:258; Neusner 1984:1–5). Neusner (1984:5) verduidelik dat die rabbynse Judaïsme gebore is toe mense begin glo het dat hulle deur die studie van die Tora en deur die onderhouding van die gebooie ’n kritieke rol kon speel in die koms van die Messias. Judaïsme moet dus verstaan word as ’n geleidelike ontwikkeling wat hoofsaaklik ná 70 n.C. plaasgevind het. Selfs tot in die eerste eeu was die vernaamste instellings in Israel die priesterdom, koningskap, die Skrif en die lewenswyse wat daarmee gepaard gegaan het, die heilige tempel, die land en die mense.

Mason (2007:484) sê dat ’n mens daarom aan die *Ἰουδαῖοι* in Paulus se leeftyd as ’n *ethnos* (nasie/volk) eerder as ’n “godsdiens” moet dink. Elke *ethnos* het ’n eiesoortige karakter wat uitdrukking vind binne ’n unieke voorvaderlike tradisie. Hierdie tradisie weerspieël ’n gedeelde voorvaderlike geslagslyn met eiesoortige handves-stories waarin die gebruike, waardes, konvensies, sedes, wette en politieke bestel of grondwet van die bepaalde groep neerslag vind. Hoewel die kategorie *ethnos* belangrike onderdele bevat van dit wat vandag onder*godsdiens* verstaan word, kan dit nie met *godsdiens* gelyk gestel word nie.[3] Mason (2007) en Elliott (2007) stel dus voor dat ’n mens liewer die benaming Judeër(s)[4] moet gebruik met verwysing na die *Ἰουδαῖοι* in Paulus se leeftyd.

’n Soortgelyke hermeneutiese probleem kom na vore wat betref diegene wat in Paulus se leeftyd in Christus geglo het, en aanhangers van die Christelike geloof soos ons dit vandag ken (vgl. Campbell 2008:12; Mason 2007). Die hermeneutiese afstand geld veral ten opsigte van die verstaan van die Christendom as ’n “godsdiens” met strukture, instellings, konvensies en belydenisskrifte. Daar bestaan verskille met die Judaïsme wat betref die manier waarop die hermeneutiese afstand inspeel op die verstaan van Christus-gelowiges in Paulus[5] se tyd en

vandag. Ek gaan egter, weens die kompleksiteit van die debat hieroor, nie die kontinuïteit of diskontinuïteit van die Christendom met die eerste gelowiges in fyner besonderhede probeer omskryf nie. Vir praktiese doeleindes gaan ek die benaming *Christus-gelowiges*, of bloot *gelowiges*, gebruik om Christene in Paulus se leeftyd aan te dui.

3. Die ontstaan en aard van die Noagitiese wette

Noagitiese wette as begrip het tydens die rabbynse Judaïsme ontstaan (Langer 2003:267; Boyarin 1994:233; Schwartz 1990:770; vgl. Lundgren 2003:1732). Dié wette is vervat in die *Mishneh Torah* (*Hilkhot Melakhim* 8:14, 12de eeu n.C.) en behels ’n verbod op (a) afgodery, (b) godslastering, (c) moord, (d) diefstal, (e) seksuele losbandigheid, (f) die eet van lewende vleis (m.a.w. om vleis te eet van ’n dier terwyl dit nog lewe), en (g) aanmanings oor die oprigting van geregtelike howe. Hierdie wette word in rabbynse Judaïsme beskou as bindend op alle mense (Blickenstaff 2009:280; Konvitz 1996:31). Nie-Jode is dus ook verplig om hierdie wette te gehoorsaam as hulle as “regverdige heidene” erken wou word en hul plek in die toekomstige wêreld wou verseker.

Die oudste weergawe van die Noagitiese wette word teruggevind in die *Tosefta Avodah Zarah* 8:4 (3de eeu n.C.), maar bevat slegs ses van die sewe wette (Langer 2003:266). Langer (2003:266) voer aan dat die wet wat ontbreek, naamlik die verbod op die eet van lewende vleis, afgelei kan word van Gen. 9:4, en uitgelaat is weens ’n fout in die kopiëring van die oorspronklike manuskrip. Latere rabbynse tekste lei die eerste ses wette af van Gen. 2:16 (Sanhedrin 56b; Langer 2003:266). Sodanige wette is egter nie inherent deel van Gen. 2:16 nie, maar word waarskynlik daaruit afgelei op grond van mistiese uitlegmetodes wat kenmerkend is van die Talmoediese era (bv. die *Merkabah*-mistiek, een van die afdelings van Kabbala, vgl. Poncé 1988:47–9).

Beide Nanos (1996:55) en Tomson (1990:50) voer egter aan dat daar wel aanduidings van die Noagitiese wette gevind kan word in die Boek van die Jubileë 7:20–1. Alhoewel dié boek gedateer kan word in die omgewing van 160–150 v.C. (VanderKam 2001:17–21), kom die weergawe van die wette in die Jubileë beswaarlik ooreen met die sewe Noagitiese wette.[6] Hierbenewens word die aanspraak dat die Jubileë-teks ’n vroeër weergawe of ’n voorfase van die Noagitiese wette sou bevat, verswak deur die feit dat daar in die Jubileë-weergawe geen aanduiding is dat dié wette bindend sou wees vir alle mense, of dat diegene wat die wette onderhou as “regverdige heidene” geag sou word en ’n plek sou verkry in die toekomstige wêreld nie (vgl. Segal 2000a:122–4).

’n Ander redenasie wat aangevoer word, is dat daar ’n vorm van die Noagitiese wette voorkom in die sogenaamde apostoliese verordening soos gevind in Hand. 15:19–32; 16:1–5 en 21:25 (Bivin 2005:141–4; Nanos 1996:52; Tomson 1990:273–4). Die verbodsbepalings wat in Handelinge gelys word, het betrekking op die volgende vier sake: (a) die besoedeling van (of dinge wat geoffer is aan) afgode,[7] (b) ontug, (c) vleis van diere wat verwurg is,[8] en (d) bloed. Die verskille tussen die onderskeie tekste oor verbod (a) het ’n verandering in

betekenis tot gevolg. In Hand. 15:20 verwys dit na die onthouding van geestelike besoedeling wat spruit uit afgodery, terwyl Hand. 15:29 en 21:25 te make het met iets anders, naamlik die deelname aan heidense tempelfeeste, en nie bloot met die onreinheid wat volg op die eet van vleis wat by die mark gekoop is nie (Peterson 2009:433; vgl. Witherington III 1998:461–4). Verbod (b) verwys na seksuele losbandigheid in die breedste sin (*πορνεία*), eerder as geestelike afvalligheid in die praktyk van afgodsdiens (Peterson 2009:433–5). Hierdie verbod toon die enigste noue ooreenkoms met een van die Noagitiese wette (vgl. Wet (e) in die *Mishne Torah* hier bo). Die vleis van diere wat verwurg is (verbod (c)), verwys na vleis waarvan die bloed nie toegelaat is om heeltemal leeg te loop nie, as gevolg van die manier waarop die dier doodgemaak is (Eks. 22:31; Lev. 17:13–6; Peterson 2009:434; vgl. Barrett 2002:233). Verbod (d) verbied die inname van bloed in enige vorm (Gen. 9:4; Lev. 7:26–7; 17:10–4; Deut. 12:16,23; Peterson 2009:434). Die verwysing na Moses in Hand. 15:21 dui vanselfsprekend op vers 20, en veronderstel die onderhouding van sekere Mosaïese wette (Peterson 2009:435–6) eerder as Noagitiese wette.

'n Ander verklaring is dat die reëls van Lev. 17:8–18:18 van toepassing was op Judeërs en inwonende vreemdelinge in die land Israel, wat bindend sou wees op Christus-gelowige heidene in die verstrooiing. Dit sou beteken dat heidense bekeerlinge nie nodig gehad het om proseliete te word en die héle wet te onderhou nie, maar slegs daardie gedeeltes wat deur Moses verwag sou word van inwonende vreemdelinge (bv. Wilson [1983] 2005:85–102; vgl. Wall 2002:220). Dit sou egter daarop neerkom dat gelowiges uit die heidendom saam met Judese gelowiges in die verstrooiing sou woon op 'n manier wat vergelykbaar is met die saamleef met Judeërs in die Heilige Land. In beginsel sou dit dan die feit ignoreer dat God 'n nuwe eiesoortige volk onder die nasies gekies het (Hand. 15:14).[9] Daar is geen bekende Joodse ekwivalent van die gebooie van die Mosaïese wet wat op heidene bindend sou wees nie (Peterson 2009:435). Inteendeel, Witherington III (1998:464–5) maak 'n lys van verskeie faktore wat die verbintenis van Lev. 17–18 aan die "apostoliese verordening" teenspreek (vgl. Peterson 2009:435; Barrett 2002:234).

In die lig van dié woordestryd oor die wet van Moses – wat nie gou opgelos sou word nie – het konsensus ontwikkel dat die sg. apostoliese verordening eintlik 'n praktiese maatreël was om nie druk op die Judese Christus-gelowiges te plaas nie (Peterson 2009:436; vgl. Fitzmyer 1998:558). Buiten dat die tekste in Handelinge se weergawe en die Noagitiese wette nie besonder goed met mekaar vergelyk nie, bevat dit ook geen verwysing na Noag nie (Peterson 2009:434; Barrett 1998:734; vgl. Fitzmyer 1998:557; Witherington III 1998:464). Daar is ook nie 'n aanduiding dat dié praktiese maatreëls Judeërs en heidene wat tot geloof in Christus gekom het, op die een of ander manier van mekaar sou onderskei met betrekking tot hulle status voor God nie.

Laastens is daar aangevoer dat die Noagitiese wette in die Didaché voorkom: Didaché 3:1–6 bevat verwysings na die verbod op moord, owerspel, afgodsdiens, diefstal en godslastering, wat verstaan word as sou dit op die Noagitiese wette dui (bv. Flusser 1988:508), en Didaché 6:2−3 verwys na die dra van die hele "las van die Here" (die hele Tora) en waarsku teen die kos wat aan afgode geoffer is (bv. Van de Sandt en Flusser 2002:240). Die datering van die

Didaché bly egter onseker. Sommige dink dat dit opgestel is tussen 50 en 70 n.C. (Audet 1958:187–210; vgl. Robinson 1976:322–27). Ander stel 'n redaksionele datum teen die eerste helfte van die 2de eeu voor (bv. Niederwimmer [1989] 1993:79; Barnard 1966:99). Nog ander dateer die ontstaan van dié geskrif teen die tweede helfte van die 2de eeu (bv. Kraft 1965:76–7; Johnson 1946:108). 'n Groeiende konsensus is egter besig om te ontstaan (vgl. Van de Sandt en Flusser 2002:48) dat die teks reeds saamgestel is teen die draai van die 1ste eeu n.C. (bv. Rordorf en Tuilier 1998:91–9,232; Steimer 1992:20; Köhler 1987:29–30).

Die datering van die Didaché word grotendeels afgelei van die letterkundige ooreenkoms wat dit toon met ander geskrifte van vroeë Christus-gelowiges. Indien aanvaar word dat die Didaché gebruik gemaak het van Barnabas en Hermas se geskrifte, moet dit later as 140 n.C. gedateer word. Hoewel die meeste akademici egter vandag meen dat die Didaché onafhanklik van Barnabas en Hermas ontwikkel het, is dit wel moontlik dat die tekstuele ooreenkoms tussen Didaché 1:5 en Hermas blyke gee van 'n gedeelde tradisie (Van de Sandt en Flusser 2002:49). Ander geleerdes het dele van die Didaché vergelyk met die Evangelie van Matteus, veral die Ons Vader-gebed (bv. Köhler 1987:29–30). Dit is egter nie voor die hand liggend dat die Didaché literêr afhanklik was van hierdie geskrifte nie. Dit is meer waarskynlik dat dit aan die einde van die 1ste eeu onafhanklik ontwikkel het binne 'n plattelandse gemeenskap in 'n Griekssprekende deel van westelike Sirië, of moontlik in die grensgebied tussen Sirië en Palestina (Van de Sandt en Flusser 2002:52). Alles in ag genome lyk dit dus veilig om te sê dat die Didaché eers ná Paulus se leeftyd ontstaan het.

Behalwe probleme met die datering van die Didaché is dit ook moontlik dat die gedagte om die hele Tora te onderhou, met spesifieke verwysing na die voedselwette (6:2–3), 'n Joodse idee was wat eers later ingevoeg is (Stuiber 1961:327–29). As rede vir hierdie siening word aangevoer dat die laaste deel van die Didaché meer van 'n anti-Joodse karakter vertoon as die eerste (veral 8:1–2; Van de Sandt en Flusser 2002:241). Dit is 'n ope vraag of die verbodsbepalings in Didaché 3:1–6 (moord, owerspel, afgodsdiens, diefstal en godslastering) en 6:3 (voedsel aan afgode geoffer) genoeg ooreenkoms toon met sekere van die Noagitiese wette om as bewys te dien dat 'n soort eerste vorm van die Noagitiese wette in die Didaché voorkom. Sodanige vertolking skep verskeie probleme, om die volgende redes: (a) Daar is geen verwysing na Noag in die Didaché nie. (b) Die idee dat 'n ander stel vereistes (*halakhot*) vir heidene as vir Jode gegeld het, kan slegs deur middel van induktiewe argumente afgelei word. (c) Die blote ooreenkoms van sommige van die verbodsbepalings in die teks van die Didaché met sekere van die Noagitiese wette bied as sodanig nie genoegsame gronde om 'n vroeë vorm van die Noagitiese wette, en die beginsel(s) ten grondslag daarvan, in die Didaché aan te dui nie. Die probleem is dat die verbodsbepalings in die Didaché wat vergelyk word met die Noagitiese wette, deur die hele geskrif heen ingebed is tussen verskeie ander opdragte en verbodsbepalings (veral 1–7). In die lig van die reikwydte van die verbodsbepalings in Didaché 1–7 verteenwoordig dit eerder aspekte van die Mosaïese Wet.

Die aanspraak dat die Noagitiese wette in 'n stadium vroeër as die Talmoediese era ontstaan het, berus gedeeltelik op die rabbynse leer van die "mondelinge Tora" (vgl. Blickenstaff 2009:280). Volgens rabbynse leer is laasgenoemde 'n wetlike tradisie wat mondeling deur die

Wyses, of *tanna'im* (diegene wat rabbynse leerstellings oorgedra het), oorgelewer is. Dit vorm een been van die sg. tweeledige oorsprong van die Tora: die een mondeling en die ander een geskrewe (Schiffman 2009:336; Jaffee 1997:526). Hierdie tydperk kan aangedui word as die 2de eeu n.C. (Oral Law 2002). Die rabbi's het geglo dat dié aanvullende Tora by Sinai deur God aan Moses gegee is (Schiffman 2009:336). Hierdie leer bevat esoteriese ondertone, want die rabbynse sisteem wortel die wese van die kosmos uiteindelik in die taalbegrip van die denke (Jaffee 1997:527). Die mondelinge Tora word voorgestel as die siel van die geskrewe Tora, omdat die verduidelikings wat in eersgenoemde voorkom, lewe gee aan die geskrewe teks. Daarsonder sou talle wette en leerstellings onverstaanbaar gewees het. Die verduidelikings wat deel uitmaak van die mondelinge tradisie, verskil daarom dikwels merkbaar van die letterlike betekenis (*peshat*) van die Bybelse teks (Oral Torah 1991). Agter die begrip *mondelinge Tora* word dus esoteriese kennis veronderstel (Idel 1988:17–34; vgl. die Kabbala;[10] teenoor Jaffee 1997:527).[11]

4. Die Noagitiese wette en Paulus

Selfs al sou 'n saak daarvoor uitgemaak kon word dat die Noagitiese wette in 'n vroeër vorm reeds *in* die tydperk van rabbynse Judaïsme bestaan het, plaas die ontstaantyd van die rabbynse Judaïsme (ongeveer 70 n.C.) steeds die Noagitiese wette buite die bestek van Paulus se leeftyd.[12] Om die Noagitiese wette, of *halakhot*, na Paulus en sy tyd terug te voer is dus anachronisties, soos selfs Nanos (1996:23) erken. Dieselfde geld vir 'n moontlike vroeër vorm van die Noagitiese wette as deel van die "apostoliese verordening" in Hand. 15:19–32, 16:1–5, en 21:25 (Witherington III 1998:464; vgl. Fitzmyer 1998:557).

Paulus kan trouens beskou word as een van die min skakels wat toegang bied tot die verstaan van vroeë vorme van Farisese Judaïsme (Segal [2003] 2004:162–3; Dunn 1993:60). Afgesien van die anachronistiese aard van 'n benadering wat Christus-gelowiges as "Noagiete" beskou (Nanos 1996:50; Tomson 1990:272), is die idee om die Noagitiese wette aan Paulus se denke te verbind, wesenlik induktief. Dit bly dus deels 'n sirkelredenasie. Segal ([2003] 2004:162) waarsku teen die praktyk om by die rabbynse tradisie te leen om die gapings in Paulus se lewe te vul ten einde die "godsdiens" waaruit hy gekom het, te kenskets. Hy beskou so 'n werkwyse as metodologies verdag, en oordeel dat 'n mens liewer moet begin by 'n tekening van Fariseïsme by Paulus se bekeringservaring.

Hoewel Paulus nie 'n bekering van een "godsdiens" na 'n ander ondergaan het nie, maak dit meer sin om sy Damaskus-ervaring as 'n bekering te verstaan, eerder as bloot 'n roeping (bv. Segal 2000b:184–6; 1990:285–300; Dunn 2006:71; 1993:53; Longenecker 1990:26,28; Fung 1988:59,71). Die rede hiervoor is dat Paulus 'n wesenlike omvorming van identiteit ondergaan het (bv. Wright [2005] 2009:113–21; Hays 2000; vgl. Segal 2000b:185; Sanders [1983] 1989:178–9,207). Dit kan veral afgelei word uit die wyse waarop Paulus homself beskryf. Hy sien homself as "dood vir die wet" en getuig van hoe hy sy voormalige "ek" afgesterf het (Gal. 2:19–20). Sy identiteit in Christus sou voortaan bepaal word deur geloof in Christus (Hays 2000:244), en nie meer deur etnisiteit of onderhouding van die wet van Moses

nie (Wright [2005] 2009:118). Vir Paulus word kindskap van God (*υἱοθεσία*) bepaal deur die inwoning van die Heilige Gees (Gal. 4:5–6; Rom. 8:15–6), en die *kentekens* van kindskap en regverdiging is dus nou slegs geloof (Wright [2005] 2009:121) en die inwoning van die Heilige Gees (Fee 1996:88; 1994:469–70,553,564; Moo 1996:499; vgl. Gal. 4:5; Rom. 8:15–6), en nie meer die wet of enige ander eksterne kenteken van identiteit nie.

Bruce ([1977] 2000:195) is daarom waarskynlik reg wanneer hy aanvoer dat die pre-Mosaïese geskiedenis waartoe Paulus toegang gehad het, slegs Genesis en die eerste deel van Eksodus was, en vóór die Mosaïese Wet is daar in die Skrif geen vermelding van enige ander stel wette nie. Die Noagitiese wette, wat deel was van rabbynse denke, het dus nie ’n rol gespeel in Paulus se denke nie (vgl. Barrett [1962] 1975:52,99,111).

Die probleem strek egter nog veel dieper. Die beginsels agter die Noagitiese wette is uiteindelik verweef met die idee van Joodse meerderwaardigheid. Lundgren (2003:1731–6) toon dié beskouing aan in verskeie bronne in die Judaïsme. Dié bronne strek vanaf die rabbynse literatuur,[13] deur Middeleeuse Joodse denke heen,[14] en tot by vorme van moderne Joodse denke, al is dit ook in ’n meer subtiele vorm (vgl. Schwartz 1990:769).[15] Laasgenoemde wys daarop dat die *wesenlike verskil* tussen die Jood en nie-Jood steeds blyk in die gedagte van:

> … two covenants, the one with the Jews and the one with other nations. Every individual Jew has traditionally been obliged to follow 613 commandments. A non-Jew, on the other hand, is considered to be righteous – and thus to have a portion in the world to come – if he [sic] follows the seven commandments of the sons of Noah. (Lundgren 2003:1735; vgl. Gager 2002; Gaston 1987; Stendahl 1976)

Selfs die moderne verwerping van die leer van uitverkiesing in die Judaïsme kan verbind word met Mordegai M. Kaplan (1881–1983), stigter van die Rekonstruksionisme, en dit behels – ten spyte van aansprake op die teendeel – Joodse meerderwaardigheid (Lundgren 2003:1737; teenoor Langer 2003:276). Die Kabbalistiese literatuur (veral die *Zohar*) bevat waarskynlik die mees essensialistiese beskouing van die meerderwaardigheid van Joodse mense; dit verhef dit trouens tot ’n ontologiese beginsel (Lundgren 2003:1734).

Enige poging om Paulus se denke te probeer inpas by die leer van die Noagitiese wette is anachronisties, en daarbenewens staan die essensialistiese onderbou van dié wette (hoe subtiel ook al gestel) ook in skerp teenstelling met die manier waarop Paulus die onderskeid tussen Judeër en Griek laat verdwyn in Christus (Gal. 3:28–9; 1 Kor. 1:24; 12:13; Rom. 10:12; vgl. Kol. 3:11). In Christus se werk aan die kruis word die onderskeid tussen Judeër en nie-Judeër inderdaad uitgewis (Martyn 1997:335) en kom alle mense na God op dieselfde grondslag: geloof in Christus (Hays 2000:187; Longenecker 1990:157; Sanders [1983] 1989:203). Segal ([2003] 2004:166) merk op dat, selfs al sou Jubileë 7:20–1 beskou word as ’n voorfase van die Noagitiese wette, die heidene volgens dié gedeelte van Jubileë gered word op grond van die onderhouding van die Tora. Behalwe dat Jubileë 15:26–7 dit

uitdruklik stel dat slegs diegene wat op die agste dag besny is, gered kan word (Segal 2000a:122),[16] toon Segal verder dat Paulus 'n duidelike wig indryf tussen geloof en wet:

> Just as the exegesis [on the Torah] is based on Paul's own experience of salvation in Christ, so is his exegesis not based on specific rabbinic teaching but on his conviction and experience in preaching to Gentiles, that the redemptive death of Christ also guarantees the justification of Gentiles through their faith and not by comparing their practice to that of Jews. (Segal [2003] 2004:167)

Selfs vanuit die NPP word aangevoer dat Judeërs se fokus op hulle verbondstatus wat ander uitsluit (bv. Dunn 1988b:587), en hulle geregtigheid soos afgebaken deur die wet (bv. Dunn 1988b:588,590; Wright 2002:649), grondliggend deur Paulus gekritiseer is. Om heidene op 'n ander grondslag tegemoet te kom as Judeërs, sou immers Judese eksklusivisme laat voortduur, of slegs gedeeltelike verbondstatus aan heidene verleen.

5. Nanos en die "Noagiete"

Nanos (1996:289–336) vertolk Rom. 13:1–7 só dat die "Noagiete" (Christus-gelowiges) onder direkte gesag van die sinagoge gestaan het en sinagoges besoek het. Volgens hom sou hulle dan verplig wees om te voldoen aan die gedragsvereistes wat vir "regverdige heidene" gestel is (bv. die onderhouding van die Noagitiese wette en die betaling van belastings). Sodoende sou hulle nie die herstel van Israel verhinder nie. Alhoewel Joodse sinagoges tydens die verstrooiing in Rome selfstandig en selfversorgend kon bestaan ten spyte van die algemene afwesigheid van toepaslike geboue, is daar egter geen aanduiding dat sinagoges 'n gemeenskaplike netwerk gevorm het nie (Levine 2005:285–6). Beide Judeërs en Christus-gelowiges het eerder 'n versplinterde bestaan in Rome gevoer (Dunn 1988a:lii) in die jare nadat keiser Klaudius in 49 n.C. alle Judeërs uit Rome verdryf het (Carson en Moo 2005:395). Hoewel Nanos beweer dat slegs 'n kleinerige getal Judeërs deur die uitdrywing geraak is, voer Riesner (1998:199–200) grondige redes aan waarom die uitdrywing redelik omvangryk was (vgl. Carson en Moo 2005:395–6). Dit is dus onwaarskynlik dat Paulus in Romeine 13:1 die leiers van die sinagoge in gedagte gehad het. Die meeste Nuwe-Testamentici is dit eens dat Paulus in hierdie vers die Romeinse maghebbers as hoogste gesag in die oog gehad het (bv. Schreiner [1998] 2005:681; Moo 1996:793; Dunn 1988b:759–60, 769; Bruce [1985] 2000:230–3; Cranfield 1979:659; Barrett [1962] 1975:244). Volgens Witherington III ([2003] 2004:259–6) is Christus as sentraal en onmisbaar beskou in die heilsleer van beide Galasiërs en Romeine, maar veral in Galasiërs. Hy verwerp die idee dat Paulus se siening van die heidene in Romeine (veral 13:1–7) behels het dat hulle sekere gedragsvereistes (*halakhot*) sou moes nakom (teenoor Nanos 1996:336), want hy sien nie 'n verskuiwing in Paulus se denke tussen die skryf van die brief aan die Galasiërs en die skryf van die een aan die Romeine nie (vgl. Beker 1980; oorgeneem deur Thiselton 1992:239 en Donfried 2002:196,198).

Om in die lig van die brief aan die Galasiërs met ’n vertolkingsmodel vol te hou waarin die identiteit van heidene as gaste en “Noagiete” beskryf word (Nanos 1996:50; Tomson 1990:272), bly – om dit sagkens te stel – ’n uitdaging. Die enigste manier waarop hierdie model gehandhaaf kan word, is om Paulus se woorde in Galasiërs uit te lê as “to be other than what he actually said” (Nanos 2002:321). En dit is presies wat Nanos probeer doen het. Hy benader die brief aan die Galasiërs só dat hy die hoofinhoud van Paulus se vermaning sien as ’n “ironiese vermaning” (Nanos 2002:32–61). Ten spyte van Nanos se verbeeldingryke redenasie en sy waardevolle bydrae tot ’n moontlike verstaan van Paulus, is sy vertolkingsmodel oplaas onoortuigend (vgl. Carson en Moo 2005:465), en wel om die volgende twee hoofredes: (a) In die lig van Paulus se denke oor die wet in die Pauliniese versameling as geheel, is dit moeilik om Nanos se model oral toe te pas (veral Gal. 3). (b) Dit is onwaarskynlik dat Nanos se argument om gedeeltes soos Gal. 1:6–7[17] en Gal. 6:12[18] te laat dui op ongelowige “Joodse mense” (Nanos 2002:205) wat proseliete wou maak van gelowiges uit die heidendom, korrek is. Sy siening staan teenoor die heersende beskouing dat Paulus se teenstanders Christus-gelowiges was (Hays 2000:185).

Selfs by Rom. 14:1–15:13, wat deur Longenecker (1990:217) en Bruce (1982:225) aangehaal word om die onteiening van ongelowige Judeërs in Gal. 4:30 te versag, is die siening dat Christus-gelowiges “Noagiete” sou wees wat tot die Judaïsme toegelaat word, onoortuigend. Paulus beskou nóg die onderhouding van die wet nóg, in hierdie geval, sekere Judese voedselwette as sentraal in die bepaling van die identiteit van Judese Christus-gelowiges. Die teendeel is eerder in beide gevalle waar. Eerder as dat Christus-gelowiges toegelaat word tot die “Judaïsme”, word Christus-gelowiges wat steeds voedselwette of feeste onderhou, verdra – of hulle nou Judeërs of heidene is (Wright 2002:731). Meer waarskynlik was hulle Judese gelowiges wat bevry moes word van Ou-Testamentiese rituele vereistes (Schreiner [1998] 2005:712; Moo 1996:836; vgl. Dunn 1988b:797–8; Bruce [1985] 2000:244–5; Cranfield 1979:697; Barrett [1962] 1975:256). Hierdie gelowiges word aangedui as mense wat “in die geloof swak is” (Rom. 14:1–2; 15:1: *τῇ πίστει προσλαμβάνεσθε*). Hierdie “swak” persone is dus nie ongelowige “Jode” nie (teenoor Nanos 1996:85–165).

Nanos (1996:105) voer aan dat “die geloof van die swakkes” na die monoteïstiese “Joodse” geloof verwys. Gagnon (2000) lewer egter ’n uitgebreide pleidooi teenoor Nanos se voorstel om die swakkes in die brief aan die Romeine te sien as “Jode” wat nie in Christus glo nie. Van Gagnon se belangrikste argumente is dat (a) die een vir wie Christus gesterf het (Rom. 14:15; vgl. 1 Kor. 8:11), beperk word tot ’n medegelowige; (b) dat die opbou van mekaar (Rom. 14:19; 15:2) betrekking het op die opbou van die kerk (vgl. 1 Kor. 3:9–14; 8:1, 10; 10:23; 24:3–5; ens.); (c) dat die vermaning om die swakhede te dra van dié wat nie sterk is nie (Rom. 15:1), se naaste parallel die plig van gelowiges is om mekaar se laste te dra (Gal. 6:2); (d) dat die gebed en wens in Rom. 15:5–6 heelwat onderdele bevat wat sin maak slegs indien die “swakkes” gelowiges in Christus is; (e) dat Paulus se wederkerige formulering in 15:7 van die gebod in 14:1 om mekaar te aanvaar soos Christus hulle aanvaar, daarop sou dui dat die “swakkes” heidense gelowiges was (hoewel ek nie met Gagnon op hierdie spesifieke punt saamstem nie); en (f) dat in die tweede gebed (15:13) die “julle”, net soos “mekaar” (14:13; 15:5,7), beide die sterke en die swakke insluit.

Paulus was oortuig dat niks as sodanig ("vanself") onrein is nie (Rom. 14:14). Die rede waarom Paulus wel sulke uitsonderings kan maak, is dat hy hierdie gebooie nie as deel van die kern-identiteit van God se mense in die nuwe tydvak in Christus beskou nie. Die koninkryk van God is vir Paulus nie 'n saak van eet en drink nie, maar eerder van gehoorsaamheid aan God, vrede en die vreugde wat die Heilige Gees gee (14:17) – wat die teologiese kern uitmaak van Rom. 12–15 (Dunn 1988b:823).

Kortom: lewe en identiteit as God se mense word nie uit eksterne kentekens van identiteit afgelei nie, maar uit die inwonende Gees en die werk van die Gees in en deur gelowiges (vgl. Cranfield 1979:718).

6. Die Noagitiese wette en Joods-Christelike dialoog

Die oogmerk om 'n rabbyns-Joodse begrip (die Noagitiese wette) met Paulus se denke te rym, ontbloot waarskynlik 'n Joodse *modus operandi* (Langer 2003:267) om die Christendom (wat aanspraak maak op Paulus) ondergeskik te stel, weens 'n opvatting van meerderwaardigheid wat aan bepaalde vorme van Judaïsme verbind kan word (vgl. Boyarin 1994:233).[19] Moontlik dien dit ook die doel om die Christendom te beroof van hulle eiesoortige identiteit en unieke aanspraak op Paulus. Langer (2003:267) meen dat die Christelike opvatting dat alle mense slegs deur Christus gered kan word, in effek die ekwivalent daarvan kan wees om Christene as "Noagiete" te bestempel, selfs al weet hulle dit nie. In dieselfde trant skryf die Joodse akademikus Schwartz (1990:770) die volgende: "As rabbinic injunctions, the Noahide Laws are subject to debate, modification, and possible rejection." Schwartz (1990:769) betoog dan ook daarteen om Christene bloot as "Noagiete" te sien, en voer aan dat hulle beskou moet word as mense met 'n hartgrondige verhouding met God.

Hoewel daar vir seker ooreenkomste uitgewys kan word tussen Christene en Jode wat betref hulle onderhouding van bepaalde morele of etiese beginsels (vgl. Novak 2000), is dit 'n ander vraag of die soeke na sodanige ooreenkomste werklik die kern-identiteit van die onderskeie godsdienste aanraak. Anders gestel: Skep die vergelyking van die morele of etiese beginsels wat beide godsdienste navolg (bv. die Noagitiese wette) as sodanig 'n genoegsame grondslag waarop Christenskap en Judaïsme onder een sambreel omskryf kan word? Om die minste te sê: indien Christene as Noagiete beskou word, sou dit 'n kensketsing van Christenskap op Joodse voorwaardes wees. Dit is veelseggend dat die titel van die publikasie van 'n groep Joodse akademici wat deur die Institute for Christian and Jewish Studies (ICJS) in Baltimore geborg is, heet: *Christianity in Jewish terms* (Frymer-Kensky, Novak, Ochs, Sandmel en Signer 2000). In een van die bydraes in hierdie publikasie voer Novak (2000:123) byvoorbeeld aan dat die probleem met Paulus se metafoor van die olyfboom in Rom. 11:17–24 is dat die kerk ingeënt is op die olyfboom. Hy redeneer dat dit meer toepaslik sou wees indien Christus-gelowiges hulself eenvoudig sou beskou "as a group *subordinate* to the Jews because of their adoption of some of Jewish [*sic*] law" (klem bygevoeg). Die publikasie van Frymer-Kensky e.a. (2000) het kritiese reaksie uitgelok, onder meer van Levenson (2001),

wie se artikel dié veelseggende titel het: "How not to conduct Jewish-Christian dialogue" (in Langer 2003:275).

Vir sinvolle dialoog tussen Jode en Christene sou aanspraak op meerderwaardigheid deur enige deelnemer aan die gesprek teenproduktief wees. Wat Jode betref: beide die idee dat die Noagitiese wette 'n grondslag skep vir die toelating van "regverdige heidene" en die gedagte dat hulle 'n plek sou hê in die toekomstige wêreld as hulle dié wette onderhou, kan die onderliggende denkbeeld van die meerderwaardigheid van Jode oor ander nasies laat voortduur. Indien Christene die kruis van Christus wil behou met betrekking tot Paulus se bepaling van hulle identiteit (bv. 1 Kor. 1:17–23; 2:2; Gal. 6:14), kan dit egter nié lei tot meerderwaardigheid nie. Die sentrale beginsel van die kruis lei eerder tot die kruisiging van die "self" of die "ek" (bv. Rom. 7:24; Gal. 2:20; 2 Kor. 5:15), die erkenning van Christus se liefde vir alle mense (2 Kor. 5:14; 8:8–9), en die begeerte om in vrede met alle mense te lewe (Rom. 12:18). In hierdie sin moet die volkslagting van die Jode tydens die Tweede Wêreldoorlog alle mense bly herinner aan wat die gevolge kan wees as meerderwaardigheid nagestreef word ten koste van liefde en menswaardigheid. En dan noem 'n mens nog nie eens die Kruistogte wat 'n blywende klad op die geskiedenis van die Christendom gelaat het nie.

Om wedersyds ruimte vir mekaar te skep, of verdraagsaam te wees, is egter een ding, maar dis 'n ander vraag of daar wederkerige bekragtiging tussen Christene en Jode moet wees met betrekking tot hul *status as God se mense*,[20] waarop albei groepe aanspraak maak. Dít is sekerlik die mees omstrede aspek van Joods-Christelike dialoog. In hierdie verband lyk dit nie of Paulus ondubbelsinnig enige ander beginsel *buiten* geloof in Christus stel waarvolgens mense ná die Christus-gebeure die status as God se mense kan geniet nie.[21] Of 'n ander grondbeginsel buiten geloof in Christus gesoek moet word, is weer 'n ander vraag. Dit beteken egter nie dat daar nié dialoog tussen Jode en Christene kan of moet wees nie.

Jode en Christene se gedeeltelik gemeenskaplike erfenis in die vorm van die Ou Testament is waarskynlik die beste grondslag vir voortdurende dialoog, eerder as om 'n gemeenskaplike identiteit uit Paulus se geskrifte te probeer formuleer. Dit is egter 'n vraag of hierdie gedeeltelik gemeenskaplike erfenis en die verskillende vertolkings daarvan (veral met betrekking tot die vervulling daarvan in Christus) genoegsame grond skep vir die wedersydse bekragtiging van mekaar se status as God se mense.

Vanuit 'n evangeliese oogpunt sou die toelating van meer as een eiesoortige kern-identiteit onder die sambreel van Christenskap die gevaar inhou van godsdienstige meervoudigheid. Dit sou die hart van die evangelie aantas (vgl. Watson 2007:354–60), wat as sodanig buite 'n Bybelse (veral Pauliniese) verantwoording van identiteit sou lê. Indien Christene hulle identiteit wil heromskryf sodat dit in groter diskontinuïteit met 'n Bybelse identiteit staan, is dit sekerlik moontlik dat hulle alle godsdienste as "gelyk" kan beskou met betrekking tot hulle aanspraak om God se mense te wees.

Dieselfde geld natuurlik vir die Joodse identiteit ingevolge hulle eie erfenis. Daar sou byvoorbeeld aangetoon kon word dat die toelating van Christene kragtens hul onderhouding

van die Noagitiese wette streng gesproke 'n kompromie inhou. Die verbod op afgodery deur Christene word immers verbreek deurdat hulle God as drie-enige wese verstaan (vgl. Cohen 1997:329).

Indien Christene egter in weerwil van die hermeneutiese afstand vanaf die Bybel nogtans aan die Bybel, en veral aan Paulus en die res van die Nuwe Testament, wil vashou as normatief vir die omskrywing van hulle eie identiteit, en Jode aan hulle Joodse nalatenskap terwyl hulle dieselfde doen, kan ek nie sien waarom hulle mekaar se status as God se mense hoef te bekragtig nie – solank daar onderlinge respek, verdraagsaamheid, medemenslikheid en die begeerte om in vrede saam te leef, by albei groepe teenwoordig is.

Bibliografie

Audet, J.-P. 1958. *La Didachè: Instructions des apôtres.* Parys: J. Gabalda.

Barnard, L.W. 1966. *Studies in the Apostolic Fathers and their background.* Oxford: Blackwell.

Barrett, C.K. [1962] 1975. *A commentary on the epistle of Romans.* Black's New Testament commentaries. Londen: Adam & Charles Black.

—. 1998. *A critical and exegetical commentary on the Acts of the apostles: Introduction and commentary on Acts XV-XXVIII.* The international critical commentary. Edinburgh: T & T Clark.

—. 2002. *The Acts of the apostles: A shorter commentary.* Londen, New York: T & T Clark.

Beker, J.C. 1980. *Paul the apostle: The triumph of God in life and thought.* Philadelphia: Fortress Press.

Bivin, D. 2005. *New light on the difficult words of Jesus.* Holland, MI: En-Gedi Resource Center.

Blickenstaff, M. 2009. Noahide Laws. In Sakenfeld (red.) 2009.

Boyarin, D. 1994. *A radical Jew: Paul and the politics of identity.* Berkeley, Los Angeles, Londen: University of California Press.

Bruce, F.F. [1977] 2000. *Paul: Apostle of the heart set free.* Carlisle, Cumbria: Paternoster; Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

—. 1982. *The epistle of Paul to the Galatians: A commentary on the Greek text.* The new international Greek Testament commentary. Exeter: Paternoster.

—. [1985] 2000. *Romans: An introduction and commentary.* Tyndale New Testament commentaries. Downers Grove, Nottingham: Inter-Varsity Press.

Campbell, W.S. 2008. *Paul and the creation of Christian identity.* Londen: T & T Clark.

Cohen, S.J.D. 1997. The unfinished agenda of Jewish-Christian dialogue. *Journal of Ecumenical Studies*, 34(3):326–9.

Cranfield, C.E.B. 1979. *A critical and exegetical commentary on the epistle to the Romans.* Vol. II. International critical commentary. Edinburgh: T & T Clark.

Cross, F.L. (red.). 1961. *StudiaPatristica 4.* Texte und Untersuchungen 79. Berlyn: Akademie Verlag.

Donfried, K.P. 2002. *Paul, Thessalonica, and early Christianity.* Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

Dunn, J.D.G. 1983. The New Perspective on Paul. *Bulletin of the John Rylands Library*, 65:95–122.

—. 1988a. *Romans 1–8.* Word Biblical commentary. Vol. 38a. Dallas: Word Books.

—. 1988b. *Romans 9–16.* Word Biblical commentary. Vol. 38b. Nashville, Dallas, Meksikostad, Rio de Janeiro, Beijing: Thomas Nelson.

—. 1993. *A commentary on the epistle to the Galatians.* Black's New Testament commentaries. Londen: Adam & Charles Black.

—. 2006. *Unity and diversity in the New Testament: An inquiry into the character of earliest Christianity.* Derde uitgawe. Londen: SCM Press.

Dunn, J.D.G. (red.). [2003] 2004. *The Cambridge companion to St Paul.* Cambridge: Cambridge University Press.

Campbell, W.S. 2008. *Paul and the creation of Christian identity.* Londen: T & T Clark.

Carson, D.A. en D.J. Moo. 2005. *An introduction to the New Testament.* Tweede uitgawe. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.

Eisenbaum, P. 2009. *Paul was not a Christian: The original message of a misunderstood apostle.* New York: HarperCollins.

Elliott, J.H. 2007. Jesus the Israelite was neither a "Jew" nor a "Christian": On correcting misleading nomenclature. *Journal for the study of the historical Jesus*, 5(2):119–54.

Fee, G.D. 1987. *The first epistle to the Corinthians.* The new international commentary on the New Testament. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

—. 1994. *God's empowering presence: The Holy Spirit in the letters of Paul.* Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.

—. 1996. *Paul, the Spirit, and the people of God.* Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.

Fitzmyer, J.A. 1998. *The Acts of the apostles: A new translation with introduction and commentary.* The anchor Bible. New York, Londen, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday.

Flusser, D. 1988. *Judaism and the origins of Christianity*. Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University of Jerusalem.

Frymer-Kensky, T., D. Novak, P. Ochs, D.F. Sandmel en M.A. Signer (reds.). 2000. *Christianity in Jewish terms.*Oxford: Westview Press.

Fung, R.Y.K. 1988. *The epistle to the Galatians.* The new international commentary on the New Testament. Michigan, Cambridge: Eerdmans.

Gager, J.G. 2002. *Reinventing Paul.* New York: Oxford University Press.

Gagnon, R.A.J. 2000. Why the "weak" at Rome cannot be non-Christian Jews. *The Catholic Biblical Quarterly*, 62(1):64–82.

Gaston, L. 1987. *Paul and the Torah.* Vancouver: University of British Columbia Press.

Hays, R.B. 2000. The letter to the Galatians: Introduction, commentary, and reflections. In Keck e.a. (reds.) 2000:181–348.

Heen, E.M. 2002. Nanos, Mark D.: The irony of Galatians: Paul's letter in first-century context. *Review of Biblical Literature*, 9. http://ww as 'n godsdiens begin ontwikkel.bookreviews.org/pdf/1842_846.pdf (6 Desember 2012 geraadpleeg).

Horsley, R.A. (red.). 2000. *Paul and politics: Ekklesia, Israel, imperium, interpretation. Essays in honor of Kirster Stendahl.* Harrisburg, Pennsilvanië: Trinity Press International.

Idel, M. 1988. *Kabbalah: New Perspectives.* New Haven: Yale University Press.

Jaffee, M.S. 1997. A rabbinic ontology of the written Torah and spoken word: On discipleship, transformative knowledge, and the living texts of Oral Torah. *Journal for the American Academy of Religion*, 65(3):525–49.

Jewett, R. 2007. *Romans: A commentary.* Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press.

Jipp, J.W. 2009. Rereading the story of Abraham, Isaac, and "us" in Romans 4. *Journal for the study of the New Testament*, 32(2):217–42.

Johnson, S.E. 1946. A subsidiary motive for the writing of the Didache. In Shepherd & Johnson (reds.) 1946.

Kabbalah. 1991. *Dictionary of Jewish lore and legend.* Londen: Thames & Hudson.http://www.credoreference.com.ez.sun.ac.za/entry/thjll/kabbalah (6 Desember 2012 geraadpleeg).

Keck, L.E., B.C. Birch, J.J. Collins, K.P. Darr, W.L. Lane, T.G. Long, J.E. Massey, G.R. O'Day, D.L. Petersen en M.L. Soards (reds.). 2002. *The new interpreter's Bible: General articles & introduction, commentary, & reflections for each book of the Bible including the apocryphal/deuterocanonical books.* Vol. X. Nashville: Abingdon Press.

Keck, L.E.; B.C. Birch; J.J. Collins; K.P. Darr; J.A. Keller; W.L. Lane; T.G. Long; J.E. Massey; G.R. O'Day; D.L. Petersen en M.L. Soards (reds.). 2000. *The new interpreter's Bible: General articles & introduction, commentary, & reflections for each book of the Bible including the apocryphal/deuterocanonical books.* Vol. XI. Nashville: Abingdon Press.

Köhler, W.D. 1987. *Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus.* Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 24. Tübingen: Mohr.

Konvitz, M.R. 1996. Natural law and Judaism: The case of Maimonides. *Judaism*, 45(1):29–45.

Kraft, R.A. 1965. *Barnabas and the Didache.* The Apostolic Fathers. Vol. 3. Toronto, New York, Londen: Thomas Nelson & Sons.

Langer, R. 2003. Jewish understandings of the religious other. *Theological Studies*, 64:255–77.

Levine, L.I. 2005. *The ancient synagogue: The first thousand years.* Tweede uitgawe. New Haven, Londen: Yale University Press.

Levenson, J.D. 2001. How not to conduct Jewish-Christian dialogue. *Commentary*, 112(3):31–7.

Longenecker, R.N. 1990. *Galatians.* Word Biblical commentary. Vol. 41. Dallas: Word Books.

Lundgren, S. 2003. Election of Israel. In Neusner e.a. (reds.) 2003:1729–41.

Martyn, J.L. 1997. *Galatians: A new translation with introduction and commentary*. The anchor Bible. New York, Londen, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday.

Mason, S. 2007. Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of categorization in ancient history. *Journal for the study of Judaism*, 38:457–512.

Moo, D.J. 1996. *The epistle to the Romans.* The new international commentary on the New Testament. Michigan, Cambridge: Eerdmans.

Nanos, M.D. 1996. *The mystery of Romans: The Jewish context of Paul's letter*. Minneapolis: Fortress Press.

—. 2002. *The irony of Galatians: Paul's letter in first-century context.* Minneapolis: Fortress Press.

—. 2009. The myth of the "Law-free" Paul standing between Christians and Jews. *Studies in Christian-Jewish relations*, 4:1–21.

Neusner, J. 1984. *Messiah in context: Israel's history and destiny in formative Judaism.* Philadelphia: Fortress Press.

Neusner, J., A.J. Avery-Peck en W.S. Green (reds.). 2003. *The encyclopedia of Judaism.* Vol. IV. Leiden, Boston: Brill.

Niederwimmer, K. [1989] 1993. *Die Didache*. Kommentar zum Neuen Testament. Vol. 1. Tweede uitgawe. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Novak, D. 2000. Mitsvah. In Frymer-Kensky e.a. (reds.) 2000:115–26.

Oral Law. 2002. *The new encyclopedia of Judaism.* New York: New York University Press.http://www.credoreference.com.ez.sun.ac.za/entry/nyupencyjud/oral law (24 Februarie 2013 geraadpleeg).

Oral Torah. 1991. *Dictionary of Jewish lore and legend.* Londen: Thames & Hudson.http://www.credoreference.com.ez.sun.ac.za/entry/thjll/oral_torah (6 Desember 2012 geraadpleeg).

Pawlikowski, J.T. en H.G. Perelmuter (reds.). 2000. *Reinterpreting revelation and tradition: Jews and Christians in conversation.* Franklin, Wisconsin: Sheed & Ward.

Peterson, D.G. 2009. *The Acts of the apostles.* The pillar New Testament commentary. Michigan: Eerdmans.

Poncé, C. 1988. *Kabbalah: achtergrond en essentie.* Ankh-Hermes: Deventer.

Pop, F.J. 1965. *De eerste brief van Paulus aan de Corinthiërs.* Nijkerk: G.F. Callenbach.

Riesner, R. 1998. *Paul's early period: Chronology, mission strategy, theology.* Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

Robinson, J.A.T. 1976. *Redating the New Testament.* Londen: SCM Press.

Rordorf, W. en A. Tuilier (reds.). 1998. *La doctrine des douze apôtres (Didachè).* Tweede uitgawe. Sources chrétiennes 248 bis. Parys: Cerf.

Sakenfeld, K.D. (red.). 2009. *The new interpreter's dictionary of the Bible.* Vol. 4. Nashville: Abingdon Press.

Sanders, E.P. [1983] 1989. *Paul, the Law, and the Jewish people.* Minneapolis: Fortress Press.

Schiffman, L.H. 2009. Oral Law, Oral Torah. In Sakenfeld (red.) 2009.

Schreiner, T.R. [1998] 2005. *Romans.* Baker exegetical commentary on the New Testament. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.

Schwartz, G.D. 1990. Explorations and responses: Noahide Laws, Christian covenants, and Jewish expectations.*Journal of Ecumenical Studies*, 27(4):767–72.

Segal, A.F. 1990. *Paul the convert: The apostolate and apostasy of Saul the Pharisee.* New Haven: Yale University .

—. 2000a. Conversation four: One covenant or two? Paul and early Christianity on universalism and cultural pluralism. In Pawlikowski en Perelmuter (reds.) 1995.

—. 2000b. Response: Some aspects of conversion and identity formation in the Christian community of Paul's time. In Horsley (red.) 2000.

—. [2003] 2004. Paul's Jewish presuppositions. In Dunn (red.) [2003] 2004.

Shepherd, M.H. en S.E. Johnson (reds.). 1946. *Munerastudiosa: Studies presented to W.H.P. Hatch on the occasion of his seventieth birthday.* Cambridge: Episcopal Theological School.

Staples, J.A. 2011. What do the gentiles have to do with "all Israel"? A fresh look at Romans 11:25-27. *Journal of Biblical literature*, 130(2):371–90.

Steimer, B. 1992. *Vertex traditionis: Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen.* Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 63. Berlyn, New York: De Gruyter.

Stendahl, K. 1976. *Paul among Jews and Gentiles and other essays.* Philadelphia: Fortress Press.

Stuiber, A. 1961. "Das ganze Joch des Herrn" (Didache 6,2–3). In Cross (red.) 1961.

Thiselton, A.C. 1992. *New horizons in hermeneutics.* Grand Rapids, Michigan: Zondervan.

Tomson, P.J. 1990. *Paul and the Jewish law:* Halakha *in the letters of the apostle to the Gentiles.* Assen: Van Gorcum.

VanderKam, J.C. 2001. *The book of Jubilees.* Guides to apocrypha and pseudographia. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Van de Sandt, H. en D. Flusser. 2002. *The Didache: Its Jewish sources and its place in early Judaism and Christianity.* Assen: Royal van Gorcum; Minneapolis: Fortress Press.

Wall, R.W. 2002. The Acts of the apostles: Introduction, commentary, and reflections. In Keck e.a. (reds.) 2002.

Watson, F. 2007. *Paul, Judaism, and the Gentiles: Beyond the New Perspective.* Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

Wilson, S.G. [1983] 2005. *Luke and the Law*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Kaapstad, Singapoer, São Paulo: Cambridge University Press.

Witherington III, B. 1998. *The Acts of the apostles: A socio-rhetorical commentary*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans; Carlisle: Paternoster.

—. [2003] 2004. Contemporary perspectives on Paul. In Dunn (red.) [2003] 2004.

Wright, N.T. 2002. The letter to the Romans: Introduction, commentary, and reflections. In Keck e.a. (reds.) 2002.

—. [2005] 2009. *Paul: In fresh perspective.* Minneapolis: Fortress Press.

Zoccali, C. 2008. "And so all Israel will be saved": Competing interpretations of Romans 11.26 in Pauline scholarship. *Journal for the study of the New Testament*, 30(3):289–318.

Eindnotas

[1] Een van die prominente Pauliniese gedeeltes wat te doen het met Paulus se siening van ’n Christus-gelowige se identiteit in verhouding met Israel, is Rom. 9-11 (veral 11:25–7). Die vertolking van Rom. 11:25–7 is egter só uiteenlopend (vgl. Staples 2011; Zoccali 2008) en onderhewig aan induktiewe redevoering dat dit nie hier binne rekening gebring gaan word nie.

Daardeur word egter nie ontken dat dit integraal deel vorm van Paulus se verstaan van identiteit nie.

[2] Nanos (2009:4) voer aan dat Paulus nie ’n wetvrye evangelie verkondig het nie en self die hele wet onderhou het. Hy noem 2 Kor. 11:22, Fil. 3:3–6, Gal. 2:15 en 5:3, asook 1 Kor. 7:17–24 ter ondersteuning van sy standpunt. In 2 Kor. 11:22 en Fil. 3:3–6 gebruik Paulus egter die woorde *Ἰσραηλίτης* en *Ἰσραήλ* (nie *Ἰουδαῖος* nie) om sy fisieke herkoms en etnisiteit te beskryf. Paulus se onberispelikheid “in die onderhouding van die wet van Moses om vryspraak te kry” (Fil. 3:6) beskryf sy vorige identiteit voordat hy tot geloof in Christus gekom het. Sedert sy bekering tot die Christelike geloof beskou hy egter sy vorige identiteit as “waardeloos” en “verwerplik” (Fil. 3:8). In Gal. 2:15 dui Paulus bloot sy etnisiteit aan en gaan voort om in die volgende vers uitdruklik te sê dat “niemand van sonde vrygespreek word deur die wet van Moses te onderhou nie, maar alleen deur in Jesus Christus te glo” (Gal. 2:16; vgl. Segal 1990:130). As Paulus in vers 15 sê dat hy ’n Jood is, verwys hy na sy status tydens geboorte (die 1983-vertaling lui: “ons is Jode van geboorte”; vgl. bv. Longenecker 1990:83), en nie om Joodse wetsonderhouding aan te dui nie. Ook Gal. 5:2 plaas wetsonderhouding nie in ’n positiewe lig nie, maar stel dit trouens dat as ’n mens jou laat besny, jy verplig is om die hele wet te onderhou. Paulus het vroeër in dieselfde brief geskryf dat diegene wat staatmaak op die onderhouding van die wet, onder die vloek van die wet geplaas is (3:10, 13). In 1 Kor. 7:19 sê Paulus dat nóg besnydenis nóg onbesnedenheid van belang is, maar waarop dit wel aankom, is die onderhouding van die *ἐντολῶν θεοῦ*. Laasgenoemde term dui egter nie noodwendig op die Tora as sodanig nie, maar kan verstaan word as (nakoming van) die wil van God (bv. Fee 1987:314) of die gebod van liefde (Pop 1965:141).

[3] Mason (2007:481–88) bestempel die begrip *godsdiens* as ’n Westerse kategorie sonder vergelyking in die antieke kulture. Hy noem verskeie grondbeginsels waaruit ’n “godsdiens” saamgestel word: *ethnos*, kultus, filosofie, deurgangsrites (bv. by ’n geboorte, huwelik en afsterwe), vrywillige deelgenootskap (bv. kerk of sinagoge), sterrewiggelary en towerkuns. Die term *godsdienstig(e)* (byvoeglike naamwoord) bly egter ’n geldige uitdrukking om Bybelse identiteite mee te beskryf.

[4] Ten spyte daarvan dat die meeste Nuwe-Testamentici terminologie soos *Jood*/*Jode*/*Joodse* gebruik, gaan in hierdie artikel verwys word na *Judeër(s)*/*Judese*, selfs met verwysing na ander wat dit nie gebruik nie (tensy anders aangedui).

[5] Die vernaamste verskil is die feit dat die Nuwe Testament na alle waarskynlikheid uit die eerste eeu dateer, terwyl die geskrifte wat aan Judaïsme sy eiesoortige karakter verleen, eers daarná ontstaan het.

[6] Volgens Jubileë 7:20–1 het Noag sy kleinseuns beveel om die verordeninge, gebooie en oordele wat hy geken het, te onderhou. Hy het hulle gemaan om regverdigheid na te jaag; die skaamte van hulle vlees te bedek; hulle Skepper te eer; hul vader en moeder te eer; hul naaste lief te hê; en om hulleself te bewaar van losbandigheid, onreinheid en onreg.

[7] Daar bestaan wisselende getuienis in Hand. 15:20, 29 en 21:25 wat betref woordorde en terminologie. Die frase "om te onthou van die besoedeling van afgode" (*ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων*) in 15:20 lees "om te onthou van [vleis/kos] aan afgode geoffer" (*ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων*) in 15:29, en "om hulleself te onthou van [dinge/kos] wat aan afgode geoffer is" (*φυλάσσεσθαι αὑτοὺς τό τε εἰδωλόθυτον*) in 21:25. Witherington III (1998:461) merk op dat daar nie 'n behoorlike ekwivalent vir die woord *εἰδωλόθυτον* in die Judese literatuur bestaan nie. Dit moet dus 'n uitdrukking wees wat in die vroeë Christus-gelowige gemeenskap ontstaan het.

[8] In Hand. 15:20 laat sommige Westerse tekste die frase *καὶ τοῦ πνικτοῦ* weg, en voeg ná *αἵματος* by: *καὶ ὅσα μὴ θέλουσιν ἑαυτοῖς γίνεσθαι ἑτέροις μὴ ποιεῖν* ("en moenie aan ander doen waarvan hulle nie sou hou om aan hulself gedoen te word nie") by. Laasgenoemde is 'n negatiewe vorm van die sogenaamde Goue Reël. Hierdie byvoeging is waarskynlik gedoen om die lys vir 'n latere tydstip aktueel te maak (Wall 2002:220). Soortgelyke wysigings kom voor in Westerse tekste van Hand. 15:29 en 21:25.

[9] Die "oprigting van die vervalle huis van Dawid" (Hand. 15:16) dui op die vervulling van die Skrif in die universele heerskappy van die gekruisigde Messias. Dit het reeds gebeur deur die opstanding en verhoging van Christus aan die regterhand van God (Peterson 2009:431). Dit sluit dus die heidene by God se volk in (vgl. Peterson 2009:432; Barrett 2002:231−2).

[10] Baie van hierdie mondelinge oorlewerings is verwerk in die *Zohar* (laat 13de eeu n.C.) wat deur Kabbaliste as die "Bybel" van Kabbalisme beskou word (Kabbalah 1991).

[11] Hoewel Jaffee argumenteer teen 'n esoteriese lyn van mondelinge oorlewering wat aan die rabbynse tradisies verbind kan word, maak sy besorgdheid nie die term *mondelinge Tora* los van die synsleer nie, selfs al sou die rabbynse Wyses dit nie erken het nie.

[12] Hoewel die presiese datum van Paulus se dood onbekend is, word dit bereken op ongeveer 65 n.C. (Carson en Moo 2005:370; Bruce [1977] 2000:475).

[13] Hoewel die Israeliete in die Ou Testament beskou word as God se uitverkore mense (bv. Deut. 7:6; 10:15; 14:2), is dit opmerklik dat die idee van Joodse meerderwaardigheid eers in rabbynse Judaïsme posgevat het. In die rabbynse leer word Jode sogenaamd van oorerflike menslike boosheid bevry deur die wonderwerk wat gepaard gegaan het met die ontvangs van

die Tora. Aangesien dié beskouing aanspraak maak op ’n mistieke of metafisiese kern wat in ’n Jood sou woon en hom of haar onderskei van nie-Jode (Lundgren 2003:1732), is dit wesenlik ’n essensialistiese siening (die siening dat ’n bepaalde groep mense sekere noodsaaklike, inherente eienskappe het wat hulle identiteit onderskei van dié van ander mense).

[14] Die gedagte dat daar ’n rangorde is wat Joodse mense van ander onderskei, kan gesien word in die geskrifte van Juda Halevi (5:20) wat ’n essensialistiese beskouing van uitverkiesing gehuldig het. Ook volgens die Middeleeuse Joodse filosoof Maimonides was die Jode verhewe bo nie-Jode, ’n meerderwaardigheid wat volgens hom spruit uit die besit van die Tora. Ook die Talmoediese geleerde Maharal het Jode beskou as van ’n verhewe godsdienstige en morele kaliber (Lundgren 2003:1732–4).

[15] Die essensialistiese beskouing en mistieke oorlewering van Juda Halevi is behou in die Chassidisme. Rabbi Israel Baäl Shem Tov (1700–1760), die stigter van die Chassidiese Judaïsme, het dieselfde essensialistiese siening gehad van Jode in die Kabbala; hy het ’n vonk van heiligheid in elke Jood gesien. Hoewel baie moderne Jode essensialisme verwerp, kan ’n meer subtiele vorm daarvan steeds in hoofstroom moderne Joodse denke geïdentifiseer word (Lundgren 2003:1735).

[16] Segal (2000a:122) voer aan dat dit onverstandig sou wees om die beginsel van welwillende universalisme in die boek Jubileë te probeer vind. Die boek vertoon volgens hom ’n gesplete wêreldbeskouing op beide Goddelike en menslike vlak. Israel word beskou as ’n goeie koninkryk, wat beteken dat die bekering van heidene feitlik onmoontlik is.

[17] Gal. 1:6−7 lui: “Ek verwonder my dat julle so gou afvallig word van hom wat julle deur die genade van Christus geroep het, na ’n ander evangelie toe, terwyl daar geen ander is nie; behalwe dat daar sommige mense is wat julle in die war bring en die evangelie van Christus wil verdraai” (1933/1953 Afrikaanse vertaling). Nanos (2002:56–61) het egter ’n komplekse verstaan van hierdie gedeelte. Hy verstaan *θαυμάζω* (“ek verwonder my”) in Gal. 1:6 as deel van ’n gevestigde retoriese oorlewering van ironie, wat daarop sou sinspeel dat Paulus nóg verstom was, nóg dat die teenstanders ’n ander “evangelie” (*εὐαγγέλιον*) verkondig het. Volgens Nanos sou Paulus bedoel het dat hy teleurgesteld was met die optrede van die heidene in Galasië en hulle voorspelbare reaksie teenoor die “Joodse” aanbod van insluiting (dit was die maklike uitweg uit hulle identiteitskrisis). Dit wat die Galasiese heidene as “goeie nuus” (evangelie) in Christus sou beleef (om besny te wees en “Joods” te word), sou inderwaarheid ’n afwyking wees van die evangelie se bedoeling. Die besluit om “vorentoe” te beweeg in “Judaïsme” in, sou dan eintlik ’n terugval tot in die denke en optrede van die “ou tydvak” beteken (kyk Heen 2002).

[18] Nanos (2002:217–33) verklaar Gal. 6:12 op so ’n wyse dat diegene wat die Galasiese gemeenskap beïnvloed het, “Joodse mense” was wat proseliete wou maak van heidense Christus-gelowiges. As hulle nie hulle gesag uitgeoefen het nie, sou die “Joodse” gemeenskap in Galasië die gegriefdheid en aanval van die nie-“Joodse” inwoners ten prooi

val. As die gelowiges in Christus nie tot proseliete gemaak kon word nie, sou die "Joodse" gemeenskap vervolg word ter wille van die kruis van Christus (kyk Heen 2002).

[19] Boyarin (1994:233) gee dit gedeeltelik toe wanneer hy met verwysing na die Noagitiese wette skryf dat die versoeking tot meerderwaardigheid ingebou is in so 'n stelsel.

[20] Hierdie begrip moet onderskei word van die gedagte van wedersydse bekragtiging van elkeen se *bestaan*. Laasgenoemde word deur Campbell (2008:133) en Cohen (1997:328) tot probleem gemaak en indirek gestel teenoor 'n behoudende Christelike verstaan van identiteit, maar dit wil voorkom of so 'n siening die dieper kwessie systap. Ondanks die hermeneutiese afstand tussen Judese en Joodse identiteit, kan daar selfs nie vanuit 'n evangeliese interpretasie van Paulus aangevoer word dat hy teen die *bestaan* van Judeërs gekant was of dat hy gemeen het hulle moet ophou bestaan nie. Veel eerder was sy oortuiging dat *God se mense* (kinders deur aanneming) in die nuwe eskatologiese tydvak slegs aan geloof en die inwoning van die Heilige Gees uitgeken kan word.

[21] Dit is natuurlik 'n omstrede kwessie hierdie. Een van die gedeeltes waar daar dikwels gesoek word na 'n grondslag, buiten *geloof in Christus*, waarop persone as "God se mense" beskou kan word, is Rom. 4 (veral verse 12 en 16). Die gedagte dat *πατέρα περιτομῆς τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον* (vers 12) 'n afsonderlike groep vorm, moet feitlik vir seker afgewys word – dié woorde moet eerder saam met *ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσιν τοῖς ἴχνεσιν τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ πίστεως τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ* gelees word. Met ander woorde: een groep word aangedui wat nie alleen fisiese afstammelinge van Abraham is nie, maar óók glo (bv. Moo 1996:270; Dunn 1988a:210–1). Hoewel verskeie vertolkings van vers 16 moontlik is, dui *οὐ τῷ ἐκ τοῦ νόμου μόνον ἀλλὰ καὶ τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ*waarskynlik op beide Christus-gelowige Judeërs én heidene (bv. Jewett 2007:331), eerder as op "gelowige" Judeërs los van Christus (teenoor Dunn 1988a:216). Jipp (2009) argumenteer byvoorbeeld dat Romeine 3:27–4:1 'n vooruitskouing bied op die Abraham-verslag in 4:2–25, waar op vier onderdele gefokus word: (a) die uitsluiting van werke in regverdigmaking (Rom. 3:27–8; vgl. 4:2–8); (b) Abraham se regverdigmaking as voorafgaande tot sy besnydenis (3:29–30; vgl. 4:9–12); (c) die samehang tussen wet en geloof (3:31; vgl. 4:13–5), en (d) die aard van Abraham se vaderskap (4:1; vgl. 4:16–25). In hierdie verklaring moet die Abraham-verslag verstaan word in die lig van Paulus se vorige Christologiese verbintenisse, waar Abraham dien as verteenwoordigende figuur wie se verhaal tipologies eienskappe van Paulus se evangelie afbeeld (Jipp 2009:239). Dit is dus waarskynlik dat Paulus in Rom. 4 geloof in die evangelie in gedagte het (Wright 2002:492, 502; Moo 1996:270, 277–9, 287; vgl. Jewett 2007:331, 342). Die ander teks wat dikwels in hierdie debat aangevoer word, is Rom. 11:26. Maar die vertolkings daarvan is só wyd uiteenlopend (sien bv. Zoccali 2009) dat 'n beginsel van kindskap op enige ander grond as geloof in Christus nie onomwonde daaruit afgelei kan word nie.