

Moraliteit anderkant familieverband: die opkoms van vroeë Christendom

Cilliers Breytenbach

Cilliers Breytenbach, Fakulteit Teologie, Universiteit Stellenbosch

Opsomming

Hierdie studie ondersoek eerstens hoe die vroeë Christendom morele identiteit herdefinieer het sodat dit die grense van die tradisionele Grieks-Romeinse familie en van burgerlike lojaliteit oorskry en tweedens in hoeverre hierdie moraal meegewerk het tot die uitbreiding van die Christendom. Deur die konsep van 'n "familie van God" het Christene etiese gedrag en sosiale verbintenisse op geloof en gehoorsaamheid eerder as die bloedlyn gebaseer. Aan die hand van geselekteerde teksgedeeltes vanuit die vroeë Christelike literatuur word vier aspekte van die tema voorgestel en gekomplementeer met uitsprake van teenstanders van die Christendom. Daarop volg telkens 'n vergelyking met relevante epigrafiese materiaal. Inskripsies op grafte van Christene uit die derde en vierde eeue bevestig dat inklusiewe gemeenskappe, liefdadigheid teenoor armes en weduwees, en liefde oor die grense van die familie heen reeds voor die heerskappy van keiser Konstantyn tot die kern van vroeë Christelike morele lewe behoort het. Die nuwe definiëring van affiliasie en lojaliteit het 'n morele paradigma geskep wat tradisionele familie, groep en sosiale grense oorskry het. Dit het bygedra tot die ontstaan van georganiseerde liefdadigheid in die Westerse beskawing en het die invloed van die Christendom binne verskillende kulturele kontekste gevestig.

Trefwoorde: apologete; barmhartigheidsdiens; epigrafie; familie; grafinskripsies; Jesus van Nasaret; moraliteit; Paulus; vroeg-Christelik

Abstract

Morality beyond family ties: the rise of early Christianity

The study examines how early Christianity redefined moral identity beyond traditional family and civic structures in the Greco-Roman world, and how this transformation contributed to the expansion of Christianity. The article argues that the emerging Christian movement constructed a new moral paradigm centred on the concept of the “family of God”. Within this framework, ethical behaviour and social relationships were grounded not in blood ties, ethnicity, or civic status, but in faith in Christ and obedience to God. This new conception of community produced distinctive moral practices – particularly in relation to charity, social inclusion, and attitudes toward enemies – that challenged prevailing social norms and contributed to the development and durability of Christian communities.

The article begins by defining morality as the set of values guiding behaviour with social consequences for both individuals and communities. In the ancient Mediterranean world, kinship formed the basic organising principle of society. Family, household, and city defined an individual’s identity and obligations. Moral conduct therefore involved honouring the head of the household, preserving the family line, respecting ancestral customs, and fulfilling duties tied to kinship and civic membership. Religious devotion was inseparable from these obligations, since the gods were regarded as protectors of families, cities, and districts.

Against this backdrop, early Christianity introduced a significant reinterpretation of social belonging. The movement developed a moral framework that extended beyond biological kinship and civic loyalty. This article analyses this development through four main aspects drawn from early Christian literature, supplemented by testimony from critics of Christianity and by epigraphic evidence, especially funerary inscriptions from the third and fourth centuries. These inscriptions serve as a litmus test to determine whether the ideals expressed in Christian texts were actually practised in everyday life.

The first aspect concerns the redefinition of family through the teachings of Jesus and the practices of his followers. Certain sayings attributed to Jesus appear to challenge traditional family obligations. Statements such as the call to prioritise discipleship over loyalty to parents or children implied a radical shift in the hierarchy of social commitments. The Gospel of Mark recounts how several disciples left their families and occupations to follow Jesus. Jesus himself redefined kinship by declaring that those who do the will of God constitute his true family. This reinterpretation extended even to the crucifixion narrative in the Gospel of John, where Jesus entrusts the care of his mother to the “beloved disciple”, symbolically replacing biological ties with spiritual ones.

Early Christian writers developed this idea further. The apostle Paul described Christ as “the firstborn among many brothers”, emphasising that believers formed a new community of siblings adopted by God through baptism. In this understanding, both Jews and non-Jews could belong to the same spiritual family. Paul repeatedly encouraged believers to treat one another with brotherly love, and he referred to himself as a spiritual father to the communities he founded. Consequently, the Christian church came to be described as the “household of God”. This concept represented a profound departure from traditional Jewish and Greco-Roman views of kinship, which strongly emphasised ancestry and lineage.

External observers noticed this unusual social identity. By the second century, Christians regularly addressed one another as brothers and sisters. Critics such as Celsus mocked the movement for attracting slaves, women, and children and for undermining established hierarchies. Nevertheless, even hostile writers acknowledged the strong bonds within Christian communities. Christian apologists such as Aristides described how slaves who converted were treated as spiritual siblings rather than as mere property. Such descriptions suggest that early Christians consciously sought to construct an egalitarian social identity based on faith.

Epigraphic evidence confirms that these ideals were reflected in practice. Christian tomb inscriptions and burial arrangements show that wealthy believers sometimes shared family burial spaces with poorer members of the community. In some cases, burial places were provided for strangers or impoverished Christians who had no family support. Such practices indicate that the notion of a broader spiritual family had tangible social consequences.

The second aspect of Christian moral identity concerns love for one's neighbour and care for the poor. In the Greco-Roman world, generosity was generally associated with honour, prestige, and reciprocity. Benefaction was typically directed toward social equals and aimed at enhancing the benefactor's reputation. Poverty was often regarded as a sign of misfortune or personal failure rather than as a moral responsibility for others.

Jewish tradition, however, placed greater emphasis on compassion toward the poor within the community. Biblical laws encouraged assistance to the needy, and prophetic and wisdom literature condemned exploitation of the vulnerable. Jesus intensified this tradition by focusing particularly on the poor and marginalised. His teachings encouraged generosity without expectation of repayment, and his parables (e.g. the Good Samaritan) extended the concept of neighbourly love beyond ethnic or cultural boundaries.

Early Christian communities attempted to embody these principles. According to the Acts of the Apostles, believers in Jerusalem shared their possessions and organised the distribution of food to widows. Paul's collection for impoverished Christians in Jerusalem likewise demonstrated solidarity across geographical and ethnic lines. Christian texts from the second century onward emphasise charity as a central moral duty. Writers such as Aristides, Justin Martyr, and Tertullian describe communities that collected voluntary contributions to support widows, orphans, prisoners, and travellers. Such practices were widely recognised; Tertullian even reported that outsiders remarked on how Christians loved one another.

Inscriptions from Christian graves reinforce this literary evidence. Several tombstones commemorate individuals praised for caring for the poor or supporting widows. Some inscriptions honour women who served as benefactors or caregivers within the community, demonstrating that charitable activity formed an integral part of Christian social life.

The third aspect concerns the ethic of non-retaliation and love for enemies. Jesus' teaching to love one's enemies and to respond to persecution with forgiveness significantly shaped early Christian moral ideals. Paul echoed this principle by urging believers not to repay evil with evil but to overcome wrongdoing with goodness. Early Christian manuals and theological writings repeatedly highlighted this ethic as a defining feature of Christian conduct.

Accounts of martyrs illustrate how believers sought to embody this teaching. Many narratives describe persecuted Christians praying for their executioners and forgiving those who harmed them, following the example of Jesus and the martyr Stephen. However, these ideals were not always consistently realised. Graffiti discovered in a former prison in Corinth reveal that some Christians prayed for divine punishment against their accusers. Such evidence demonstrates the tension between moral ideals and lived practice within historical communities.

The final aspect concerns Christian identity in relation to citizenship and political loyalty. In the Roman Empire, social identity was closely tied to civic status and legal classification. By contrast, early Christians emphasised a different form of belonging. Paul described believers as citizens of heaven, suggesting that their ultimate loyalty lay not with earthly political structures but with a transcendent community. Early Christian writings similarly portray believers as “strangers” or “sojourners” living temporarily within earthly societies.

Nevertheless, Christians did not reject civic responsibilities entirely. Writers such as Justin Martyr and Tertullian emphasised that believers prayed for emperors and obeyed laws, provided these did not conflict with their loyalty to God. This dual identity allowed Christians to participate in social and economic life while maintaining distinct moral commitments.

In conclusion, the article argues that early Christianity developed a new moral paradigm that transcended traditional boundaries of family, ethnicity, and civic status. Through the concept of the “family of God”, believers formed inclusive communities characterised by solidarity, charity, and a distinctive ethic of forgiveness. Epigraphic evidence indicates that these ideals were not merely rhetorical but were reflected in concrete practices such as shared burial spaces and organised care for the poor. This redefinition of social relationships played a significant role in the spread and resilience of Christianity and contributed to the emergence of organised charity within Western civilisation.

Keywords: apologists; charitable service; early Christian; epigraphy; family; Jesus of Nazareth; morality; Paul; tomb inscriptions

1. Inleiding

Onder *moraliteit* verstaan ons die stel waardes wat mense lei om op maniere op te tree wat sosiale gevolge vir hulself en vir ander het – hetsy as individue of as lede van ’n gemeenskap (vgl. Breytenbach en Tzavella 2023). In hierdie bydrae fokus ek uitsluitlik op moraliteit buite die sfeer van familieverband; met ander woorde, op die rol wat sulke moraliteit gespeel het in die vorming van verhoudings buite bloedverband – binne geloofsgemeenskappe sowel as tussen hierdie gemeenskappe en hul nie-Christelike tydgenote.

In die antieke Mediterreense wêreld het verwantskap die fundamentele organiserende beginsel van die lewe gevorm. Gesin, huishouding, familie en stad was die boustene van die samelewing – die raamwerk waarbinne individue moes leef, optree en hul plek vind. Om *moreel* te wees, het dus beteken om die hoof van die huishouding te eerbiedig, die voortsetting van die familielyn te verseker, die voorvaderlike gebruike van stam, stad en distrik te handhaaf, en die pligte wat hierdie bande meegebring het getrou te vervul. Hierdie pligte was onlosmaaklik verbind aan die eerbied vir die gode wat as beskermers van die huishouding, familie, stad of distrik gedien het (vgl. Parker 2011 en 2017).

In deel 2 van hierdie artikel ondersoek ek, aan die hand van die Nuwe Testament en ander vroeë Christelike tekste, vier sleutelaspekte wat tot en met die vierde eeu n.C. moraliteit buite verwantskap illustreer. Waar antieke bronne dit toelaat, bied ek ook 'n eksterne perspektief deur te verwys na opmerkings van nie-Christelike tydgenote oor die gedrag van gelowiges. Daar kan, aan die een kant, verskille wees tussen die moraliteit wat verkondig, onderrig, of deur Christelike apologete gepropageer is en, aan die ander kant, die moraliteit wat werklik beoefen is. Daarom is dit nodig om 'n soort lakmoestoets toe te pas om te bepaal of moraliteit buite verwantskap werklik 'n geleefde praktyk was, en nie net bloot ideale van vroeë Christelike outeurs nie.

Aan die einde van elkeen van die vier afdelings bied ek gevolglik kort gevallestudies aan wat hoofsaaklik gebaseer is op inskripsies wat op Christelike grafmonumente [toeganklik binne *Inscriptiones Christianae Graecae (ICG)*]¹ voorkom om die praktyke en houdings binne plaaslike Christelike gemeenskappe te illustreer. Waar moontlik fokus ek op getuienis uit die tydperk vóór die bewind van keiser Konstantyn (306–337 n.C.).

In die finale, korter deel (deel 4) maak ek enkele algemene gevolgtrekkings met betrekking tot die aanvanklike opkoms én volhoubaarheid van die Christendom.

2. Hoe die gelowiges in Christus hulself gesien het – en hoe hulle van buite gesien is

2.1 Die nuwe familie van Jesus

2.1.1 Uit die vroeg-Christelike literatuur

Jesus van Nasaret word onthou vir sy treffende uitsprake, waarvan sommige in die vroegste dae van die evangelietradisies identifiseerbaar is. Een van sy bekendste woorde lui: “Laat die kinders na My toe kom; moenie hulle verhinder nie” (Mark. 10:14). Tog word daar ook uitsprake aan Hom toegeskryf wat veel meer ontwrigtend klink: “Wie nie vader en moeder haat nie, kan nie my dissipel wees nie; en wie nie sy seun en dogter haat nie, kan nie my dissipel wees nie” (Matt.^Q 19:37//Luk.^Q 14:26; vgl. Evangelie van Thomas 55).² Ons lees ook: “Ek het gekom om seun teen vader te draai en dogter teen haar moeder en skoondogter teen haar skoonma” (Matt.^Q 10:35//Luk.^Q 12:53; vgl. Mark. 13:12, Evangelie van Thomas 16:3b). Hierdie uitdagende uitsprake het die potensiaal gehad om die kern van familiebande te versteur.

En inderdaad, dit blyk presies te wees wat gebeur het. Die Evangelie volgens Markus, waarskynlik vroeër geskryf as dié van Matteus en van Lukas, vertel dat Petrus en Andreas, Johannes en Jakobus hul vissersbote, hul families en hul bestaanswyse agtergelaat het om Jesus te volg (Mark. 1:16–20). Selfs binne sy eie familiekring het die roeping deur Jesus spanning veroorsaak. Markus beskryf hoe sy moeder en broers Hom in Kapernaüm opgesoek het. Hy herdefinieer verwantskap radikaal deur dit nie meer op biologiese verwantskap te baseer nie. Terwyl Hy na diegene rondom Hom wat na sy onderrig geluister het, gekyk het, het Hy verklaar: “Hier is my moeder en my broers! Want elkeen wie ook al die wil van God doen, dié is my broer en suster en moeder” (Mark. 3:34–35). In die lig van die geloof in Jesus se opstanding vertel die Evangelie van Johannes oor die kruisiging: “Toe Jesus sy moeder sien, en die dissipel wie Hy liefgehad het by haar staan, sê Hy vir die moeder: ‘Vrou, daar is u seun.’ Daarna sê Hy vir die dissipel: ‘Daar is jou moeder’” (Joh. 19:26–27). Maria, hoewel sy ander seuns gehad het, se versorging word aan die geliefde dissipel toevertrou. Volgens Johannes neem 'n niebiologiese “seun” nou die verpligting van die eersgeborene Jesus oor.

Soos Jesus self, was sy vroegste volgeling Jode, hoofsaaklik uit Galilea afkomstig. Hul geloof dat God die gekruisigde Jesus opgewek het, het gelei tot 'n nuwe interpretasie van Jesus se woorde buite die grense van oorspronklike kringe wat hom gevolg het. Paulus, byvoorbeeld, beskryf die opgestane Christus as “die eersteling onder baie broers” (Rom. 8:29). Alle gelowiges word broers en susters (*adelphoi*). Hulle almal is tydens die doop as kinders van God aangeneem. Deur doop in Christus is selfs nie-Jode ingelyf in die nageslag van Abraham (Gal. 3:26–28), “ingeënt” in Israel (Rom. 11:17). Paulus dring gevolglik daarop aan dat die gelowiges mekaar met broederlike liefde moet liefhê (1 Tess. 1:4 en 4:9–10). As 'n apostel beskryf hy homself as die “vader” van die gemeentes wat hy gestig het (Gerber 2005). Met verwantskapsgrense wat herafgebaken is om nie-Jode in te sluit, het die kerk begin bekend staan as “die huisgesin van God” (1 Tim. 3:15, 1 Pet. 1:22, 2:17 en 5:9).

Die Joodse tradisie het sterk klem gelê op natuurlike familiebande. In die eerste eeu n.C. beskou die Joodse filosoof Filo van Alexandrië verwantskap en afstamming as intrinsiek tot 'n vroom lewe (Spesiale Wette 2.224–25), terwyl die Joodse historikus Flavius Josefus 'n paar dekades later die sentrale belang daarvan vir Joodse identiteit beklemtoon (Teen Apion 1.30, 60). Vanuit hierdie perspektief was die Christelike herinterpretasie van familiegrense soos die verbreking van gevestigde verhoudings tussen ouers en kinders, tussen broers en susters, en veral die aanspraak dat nie-Jode sonder afkoms of verbondspilte tot die “familie van Israel” kon behoort, in direkte stryd met oorgeërfde sosiale en religieuse strukture (vgl. Neusner 1993).

Teen die tweede eeu n.C. het hierdie nuut gedefinieerde verwantskap klaarblyklik normatief in Christelike gemeenskappe geword. In geskrifte uit dié tyd spreek gelowiges mekaar konsekwent aan as “broers” en “susters”. Selfs buitelanders het reeds vroeg kennis geneem van hierdie nuwe sosiale identiteit. Reeds onder keiser Nero (54–68 n.C.) is volgelingen van Christus as 'n onderskeibare groep geïdentifiseer (Merkt 2023:95–6).³

'n Vroeë Griekse fragment van die Apologie van Aristides, 'n Christelike filosoof uit Atene in die eerste kwart van die tweede eeu, het die ideaal van 'n meer egalitêre gemeenskap eksplisiet verwoord. Aristides beskryf hoe Christene wat slawe of slavinne in hul huishoudings gehad het, probeer het om hulle tot geloof te bring, “sodat hulle saam in vriendskap kon leef”. Ná bekering is hulle regverdig behandel en “broers” genoem – “nie volgens natuurlike afkoms nie, maar volgens die gees”.⁴ Teen die middel van die derde eeu beskryf Siprianus van Kartago die Kerk self as die “moeder” van die gelowiges (Eenheid van die kerk 5). Hierdie siening gaan terug op die tradisies van Jesus. Volgens die Bergpredikasie in Matteus het Hy sy dissipels geleer om nie bloot tot die “Vader” te bid nie, maar inklusief tot “ons Vader wat in die hemele is” (Matt. 6:9). So beklemtoon Matteus die enge bande binne die nuwe geestelike huisgesin. Almal wat God as Vader erken en gedoop is, is broers van mekaar (so Tertullianus, Apologie 39.9).

2.1.2 Perspektiewe van buite

Vanuit die Grieks-Romeinse kant is hierdie herkonstruering van verwantskap dikwels bespot. Celsus het Christene uitgelag omdat hulle “slawe, vroue en kinders” aangetrek het en daarmee natuurlike hiërargieë ondermyn het (Origenes, Teen Celsus 3.55 en 3.59). Die tweede-eeuse satirikus Lucianus het hul sogenaamde broederskap as naïef en belaglik afgemaak, hoewel hy terselfdertyd hul opregte toewyding aan mekaar erken het (Peregrinus 13). In die vroeë derde eeu kla Caecilius, die skeptiese stem in Minucius Felix se dialoog Octavius, dat die Christene hulleself van die breër samelewing isoleer – hulle woon nie teateropvoerings by nie en neem nie aan openbare optogte of spele deel nie (Octavius 12.6). Hierdie nuwe definiering van verwantskap, en die unieke sosiale praktyke wat daaruit voortgevloei het, het die Joodse verbondsidentiteit sowel as die Grieks-Romeinse sosiale orde ondermyn.

Aristides meld verder dat die Christene nie slegs onder mekaar goed doen nie, maar ook teenoor buitelanders. Hy skryf dat hulle geen weduwe aan haar lot oorlaat nie en weeskinders beskerm; wanneer hulle 'n arm man sien wat sonder hulp sterf, begrawe hulle hom op hul eie koste (Apologie 15.7). Die Christelike voorkeur vir ter aarde bestelling bo verassing het 'n groot aantal grafmonumente nagelaat. Hierdie nalatenskap maak dit moontlik om die aanspraak wat ons in die literêre dokumente lees aan die hand van argeologiese en epigrafiese getuienis te toets. Dit bring ons by die eerste lakmoestoets.

2.1.3 Nieliterêre getuienis

In Rome het welgestelde Christene reeds in die tweede eeu hul familiegrafte in die katakombes met dié van armer geloofsgenote gedeel, en nisgrafte in die gange geskep vir minderbevoorregte lede van die gemeente. Teen die vroeë derde eeu het sommige gemeenskappe selfs kollektiewe kerkhove besit (vgl. Merkt 2023:242).

In Klein-Asië dui verskeie grafinskripsies daarop dat nuwe Christelike “families” nie slegs hul eie minderbevoorregte lede begrawe het nie, maar ook vreemdelinge (*xenoi*). Gedurende die derde eeu in die Frigiese stad Apamea byvoorbeeld, het biskop Valens voorsiening gemaak in sy en sy vrou se graf vir nieverwante en verarmde lede van die Christelike gemeenskap (ICG 972⁵; vgl. Mitchell 2023:325–7). Ander inskripsies op grafstene uit dieselfde tydperk dui daarop dat grafte dikwels met niefamilielede gedeel is. Hoewel families steeds 'n sentrale rol in begrafnisrituele gespeel het, het dit nou binne 'n nuwe konteks van Christelike broeder- en susterskap plaasgevind (vgl. Mitchell 2023:339).

Die uitbreiding van die familiekring om verhoudings buite verwantskap in te sluit, blyk inderdaad 'n kenmerkende tendens van die opkomende Christendom te wees. Tog roep dit 'n verdere vraag op: Het hierdie nuwe vorm van gemeenskap ook met 'n nuwe, onderskeibare moraliteit gepaard gegaan? 'n Ander gevleuelde uitspraak van Jesus van Nasaret kan as volgende vertrekpunt dien: die liefde vir die naaste.

2.2 Liefde vir die naaste, sorg vir ander

2.2.1 Uit die vroeë Christelike en ander literatuur

Griekse en Romeinse moraliste het oor die algemeen nie aangedring op sorg vir die armes nie.⁶ In die Antieke was vrygewigheid en mededeelsaamheid gebonde aan eer, prestige en status. Dit het berus op wederkerigheid en was gerig op sosiale gelykes: *do ut des* – “Ek gee sodat jy mag gee” (vgl. Van der Horst 2016:142–3). Armes is selde met barmhartigheid bejeën; armoede is eerder dikwels gesien as 'n teken van goddelike ongenade of eie morele tekortkoming.

Die Jodedom, daarteenoor, het barmhartigheid teenoor die behoeftiges binne die volksgemeenskap beklemtoon. Die Tora gebied goedheid teenoor die armes (Lev. 19:15 en Deut. 15:7–8), terwyl die profete en skrywers van die wysheid onderdrukking van die swakkes verwerp en liefdadigheid as eerbied teenoor God beskou (Spr. 14:31, Esegieël 16:49, Amos 2:6, Pseudo Foukilides 22–9 en Van der Horst 2016:146–7).

Jesus het sy eie Joodse tradisie toegespits. In die toespraak op die vlakte in Lukas sê Hy vir die armes: “Geseënd is die armes, want julle s'n is die koninkryk van God” (Luk.^Q 6:20; vgl. Matt.^Q 5:3). Hy noep sy volgelinge: “Aan enige een wie van jou vra, gee” (Matt.^Q 5:42//

Luk.^Q 6:30). God en Mammon is vir Hom onversoenbaar: “Julle kan nie God en Mammon dien nie” (Matt.^Q 6:24//Luk.^Q 16:13). Sy bekende hiperbool – “Dit is makliker vir ’n kameel om deur die oog van ’n naald te gaan as vir ’n ryke om die koninkryk van God binne te gaan” (Mark. 10:25) druk sy skeptiese instelling teenoor rykdom treffend uit.

Op die vraag na die belangrikste gebod, meld Markus dat Jesus die Shema Yisra’el aanhaal (“Hoor, Israel, die Here jou God is één ...”) en dan sonder dat Hy daarna gevra is, byvoeg: “Jy moet jou naaste liefhê soos jouself” (Mark. 12:29–31; vgl. Lev. 19:18). Die gelykenis van die barmhartige Samaritaan in Lukas se Evangelie maak hierdie gebod oor kulturele en sosiale grense heen geldig. Die Samaritaan het medelye met sy beseerde Joodse “naaste” en help hom (Luk. 10:25–37). In die apokaliptiese rede in Matteus maak Jesus mededeelsaamheid teenoor die swakkes die maatstaf vir die eindoordeel: “Soveel julle dit aan een van die geringstes van hierdie ... gedoen het, het julle dit aan My gedoen” (Matt. 25:31–46).

Vroeë Christene het hierdie instruksies van Jesus onthou en probeer volg. Die Jerusalemse kerk het aanvanklik uit Aramees- en Griekssprekende gelowiges bestaan wat alles wou gedeel het (Hand. 2:45). Sewe diakens is aangestel om die regverdige, daaglikse verspreiding van kos aan die Griekssprekende weduwees te beheer (Hand. 6:1–6). Paulus leer Joodse en nie-Joodse gelowiges dat naasteliefde die Wet vervul (Rom. 13:8–10 en Gal. 5:13–14). Sy kollekte onder die nie-Joodse gelowiges in Galasië, Masedonië en Korinthe ten behoeve van die arm Joodse volgelinge van Christus in Jerusalem, druk solidariteit oor geografiese en kulturele grense heen uit (2 Kor. 8:9).

Dit was die impak van die Joodse tradisie, geradikaliseer deur Jesus, wat die eerste geordende vorme van liefdadigheid in die Westerse kultuur laat ontstaan het. Dit het met die opkoms van die Christendom saamgehang. Van die vroeë tweede eeu af, was die praktyk wyd verspreid. Soos ons reeds gesien het, beskryf Aristides van Atene dat Christene sorg vir weduwees, weeskinders, vreemdelinge, die hongeriges en die gevangenes (Apologie 15.6–7). Die so-genaamde Herder van Hermas leer dat wanneer Christene vas hulle niks anders as brood en water in die mond moet neem nie en die prys van die kos wat hulle wou eet moet bereken en in deemoed die ooreenstemmende bedrag vir ’n weduwee, weeskind of arme gee. Wie dit doen, sal gelukkig wees (Gelykenisse 5.3.7–9).⁷ Later moedig Siprianus die gee van aalmoese aan behoeftiges as ’n boetedoening vir sonde aan (Aalmoese 5).

Dat Jesus hom gewend het aan die armes asook dié wat as sosiale uitgeworpenes gestigmatiseer is, het ’n duidelike spoor in die Christelike herinnering nagelaat. Markus vertel van sy innige medelye met ’n melaatse wat Hy toe genees het (Mark. 1:40–44). Jesus se volgelinge het veragte belastinginvorderaars en sondaars ingesluit. In stryd met beide Joodse en Griekse konvensies om die geselskap met persone wat moreel tekortskiet te vermy, het Hy selfs saam met hulle geëet (Mark. 2:15–17; vgl. Eschner 2019:507–15). Johannes vertel van Jesus se gesprek met ’n egbreekster (Joh. 4:4–30) en Jesus se ingryping om ’n ander van steniging te red (Joh. 8:1–11).

In Christelike dokumente word daar beklemtoon dat liefdadigheid van die begin af ’n bepalende kenmerk van ’n Christelike lewe was (Hand. 4:34–35, Didage 4:8 en Hermas, Gelykenisse 5.3.7). ’n Belangrike punt wat gemaak word, is dat hierdie vrygewigheid verder gestrek het as die eie huishouding of groep. In die tweede eeu skryf Aristides van Atene: “Vrygewig verskaf hulle (sc. die Christene), die een wat het aan die een wat nie het nie. As hulle ’n vreemdeling sien, neem hulle hom onder hul eie dak en verwelkom hom soos ’n ware broer” (Apologie 15.6; Griekse teks by Pouderon en Pierre 2003).

Vanuit Rome verseker die latere martelaar Justinus die keiser: “Ons het die middele om geld en eiendom te bekom bo alles liefgehad, maar nou stel ons dit wat ons het tot beskikking van die gemeenskap en deel dit met elkeen wat in nood is” (1. Apologie 14.2; Griekse teks by Minns en Parvis 2009). Teen die einde van die eeu verklaar Tertullianus dat Christelike gemeenskapsfondse in Kartago uit vrywillige maandelikse bydraes gekom het, nooit uit verpligte fooie nie. Hierdie bydraes is nie vir feesvieringe of plesier gebruik nie, maar om die armes, weeskinders, bejaardes, slawe, skipbreukelinge en gevangenes te ondersteun – liefdadigheid wat aan hulle geloof gestalte gee (vgl. Apologie 39:5–6). Hy vermeld selfs dat nie-Christene gesê het: “Kyk, sê hulle, ‘hoe hulle mekaar liefhet!’” (Apologie 39.7; Latynse teks by Dekkers, Borleffs, Willems, Refoulé, Diercks en Kroymann 1954). Sulke sorg aan die armes op grond van godsdienstige oortuiging word ’n Christelike ideaal (vgl. Didage 4:8; Apostoliese Konstitusies 7.12.5) en kontrasteer skerp met Grieks-Romeinse gewoontes.

Daar was van Jesus se volgelingen verwag om ’n streng morele kode te handhaaf en afstand te neem van verkeerde optrede, en van dié wat dit aangehits het. Baie van die nie-Jode onder hulle het hulle voorheen so gedra. Hul doop is verstaan as ’n tweede geboorte, wat verkeerde optrede uit die verlede afwas. Soos Paulus die Korintiërs herinner: “Sulke was sommiges onder julle. Maar julle is gewas, maar julle is geheilig, maar julle is geregverdig in die naam van die Here Jesus Christus en deur die Gees van ons God” (1 Kor. 6:11). Justinus het beweer dat die gelowiges daarin geslaag het om om te keer: “Ons wat eens ons verlustig aan die ontug, omhels nou kuisheid” (1. Apologie 14.2; Griekse teks by Minns en Parvis 2009).

Die nuwe familie van God het wyer gestrek as die grense van familieverband, maar dit het nie nuwe inkomers onvoorwaardelik toegelaat nie. Op grond van geloof in Christus én morele transformasie kon ’n mens deel van die gemeenskap word. Alles word gedeel, maar nie die vroue nie, want die huwelik bly onaantasbaar.⁸ Enigiemand, uit enige statusgroep, kon in beginsel toetree, maar hulle moes hul leefwyse verander. Die Apostoliese tradisie van die vroeë derde eeu sluit soldate, seksueel losbandiges, towenaars, sterrekundiges, oproeriges, byvroue en ander uit van voorbereiding vir die doop, tensy hulle van sulke beroepe en gedrag afstand doen (16.15).

Dus, terwyl die opkomende Christendom deur familie- en sosiale grense gebreek het, het dit terselfdertyd die nuwe geestelike familie met etiese grense beskerm.⁹ Soos in 2.1.1, word die ideale en die selfvoorstelling in die vroeë Christelike literatuur nou teen materiële oorblyfsels uit die verlede getoets.

2.2.2 *Nieliterêre getuienis*

Die toewyding om jou naaste lief te hê en vir die armes te sorg, word in inskripsies op Christelike grafte weerspieël. Op ’n derde-eeuse grafmonument van Akroinos (Afyonkarahisar) het ’n welgestelde familie toestemming gegee dat dié wat vir die armes gesorg het, in hul familiegraf begrawe kan word (*ICG* 1086).¹⁰ Die armes het weduwees en hul kinders ingesluit, persone wie se lewensomstandighede oor die algemeen beroerd was. Vroue uit welvarende huishoudings het ’n beduidende rol in liefdadigheidswerk gespeel (*ICG* 2103).¹¹ Byvoorbeeld, ’n derde-eeuse grafinskripsie van Laodisea Combusta (*ICG* 81),¹² prys die Christen Aurelia None van Gdanmaa, noordoos van die moderne Konya in Turkye, as “mees edele en goeie, mees ywerige voedster van die armes, onberispelik en wys”. ’n Eeu later het Gelasius sy vrou Glykere as “die onberispelike verpleegster van die armes” geëer (*ICG* 1498). In Kotiaeu (*ICG* 1355) reflekteer die grafinskripsie van Domnus die hoë agting wat die Christelike gemeenskap vir hom “wat die

armes liefhet weens sy vroomheid” gehad het. Gedurende sy leeftyd het die ouderling Eugenius, wat noord van Laodisea Combusta begrawe is, wyd bekend gestaan as “’n bemoediging vir die armes” (ICG 52). Suidwes van Listra herinner ’n grafsteen uit die vierde eeu die verbyganger aan Nestor, “sterk beskermheer van arm weduwees” (ICG 762). Veral asketiese gemeenskappe het hulle aktief met armesorg besig gehou. Ander getuienis kom later voor. In Korykos aan die suidkus van Klein-Asië was daar ’n huis van Konon vir armes (Pilhofer 2018:247–50) en tydens die vyfde eeu kon die boonste vertrek van die herberg van Iuliana van Atene (ICG 1930) vir liefdadigheid gebruik word.

2.3 Die “familie van God” se nievergeldende optrede na binne en buite

2.3.1 Uit die vroeë Christelike literatuur

Die opdrag van Jesus “wees lief vir julle vyande” (Matt.^Q 5:44//Luk.^Q 6:27–28) het ’n diepgaande invloed op Christene van die eerste paar eeue se optrede gehad. Hierdie beginsel het die morele visie van die gemeenskap wyer laat strek as die gebruikelike verwagting van wederkerigheid: Gelowiges moes nie slegs sorg en vergifnis betoon teenoor familie en mede-Christene nie, maar ook teenoor dié wat hulle vyandiggesind was. Paulus het in sy briewe hierdie moraal versterk deur gelowiges aan te moedig om die kwaad met die goeie te oorwin en hulle van vergelding te weerhou: “Seën dié wat julle vervolg; seën hulle, moenie vervloek nie” (Rom. 12:14). In lyn met Griekse morele voorstellings gaan hy voort: “Vergeld nie kwaad met kwaad nie, maar oorweeg wat goed is in die oordeel van alle mense. Indien moontlik, sover dit van julle afhang, leef in vrede met alle mense.” Hy sluit af met ’n aanhaling uit die Septuaginta: “As jou vyand honger is, voed hom; as hy dors het, gee hom iets te drinke ...” Met sy eie woorde sluit hy af: “Moenie deur die kwaad oorwin word nie, maar oorwin die kwaad deur die goeie” (Rom. 12:17–21; vgl. 1 Tess. 5:15).

Die vroegste Christelike leraars het Jesus se radikale morele eis van nievergelding en vyands-liefde, soos in Matteus 5:38–48 verwoord, opgeneem. Van kategesehandleidings en apologetiese geskrifte tot in die kommentaartradisies is hierdie gedeelte konsekwent beskou as ’n kenmerkende eienskap van Christelike moraliteit. As morele riglyn het dit ’n wyse van optrede aangemoedig wat die nuwe volk van God duidelik van sowel Jode as nie-Jode onderskei het, so byvoorbeeld in die geskrifte van sogenaamde Apostoliese Vaders.¹³ Die Didage begin sy “Twee Weë” met Jesus se woorde as rigsnoer vir die “Weg na die Lewe” (vgl. Matt.^Q 5:44): “Seën die wat julle vervloek, en bid vir julle vyande, en vas vir die wat julle vervolg ... Wees lief vir die wat julle haat en julle sal geen vyand hê nie” (Didage 1:3).

Jesus se opdrag om die vyand lief te hê (Matt. 5:44), het dus konkrete gestalte gevind binne die gemeenskapslewe van die kerk. Justinus druk die radikale verandering uit. “Ons het mekaar gehaat en mekaar vermoor en vanweë gebruike geen gemeenskaplike maaltye met mense wat nie van dieselfde stam was gehad nie; nou, ná die verskyning van Christus, het ons tafelgenote geword, biddend vir die vyande” (1. Apologie 14.3; Griekse teks by Minns en Parvis 2009; vgl. Dialoog 96). Tertullianus meld dat die Christene beveel is om tot God vir hulle vyande te bid en vir die wat vervolg om goeie dinge te pleit (Apologie 32.2 en 37.1). Hy vra dan: “Vir wie sal ons dan haat?” En as die gelowiges verbied word om teenoor die wat hulle benadeel te vergeld, sodat hulle nie netso word nie, “Vir wie kan ons dan skade berokken?” (Apologie 37.1; Latynse teks by Dekkers e.a. 1954). Origenes beklemtoon dat om die vyand lief te hê nie beteken dat boosheid goedgekeur word nie, maar dat die sondaar as skepsel van God steeds met liefde bejeën moet word (vgl. sy uitleg van Matt. 5:44 in fragment XII van sy Kommentaar op Matteus).¹⁴

2.3.2 Ander getuienis

Vroeë verhale oor martelare beeld konsekwent uit hoe hulle na aanleiding van Lukas se weer-gawe van Jesus se woorde (“Vader, vergeef hulle”, Luk. 23:34) en Stefanus se laaste gebed in Handeling (“Here, reken hulle hierdie sonde nie toe nie”, Hand. 7:60) hul vervolgers vergewe en vir hulle bid. Daar word vertel dat die martelaar Polykarpus, voordat hy verbrand is, nie net vir die kerk nie, maar ook vir sy vyande en vervolgers gebed het (Martelaarskap van Polykarpus 8.2). Eusebius vertel dat die martelare van Lyon en Vienne in 177 n.C. in Gallië gebed het vir dié wat op die punt was om hulle tereg te stel (Geschiedenis van die Kerk 5.1). Omstreeks 180 n.C. het die martelare van Sisilië geweier om die keiser te vervloek en eerder vir hom gebed. So ook Apollonius teen die einde van die tweede eeu in Rome (Handeling van Apollonius 1–2).

Hierdie gedrag het nie onopgemerk verbygegaan nie. Heidense skrywers soos Lucianus en Celsus verwys met minagting na die gelowiges se vreesloosheid teenoor die dood (Peregrinus 13, Origene Teen Celsus 8.50).

Nietemin was die nakoming van Jesus se onderrig in die Bergrede, of die navolging van Jesus en Stefanus se voorbeeld, nie algemeen nie. Christelike inskripsies uit Korinte toon ’n meer komplekse werklikheid. Graffiti wat in die vyfde of sesde eeu op die vloerteëls agter die sogenaamde “Boudroumi”-boë – waarskynlik ’n voormalige tronk – uitgekerf is, dateer uit ’n tyd toe die Christendom reeds die oorheersende geloof in die stad en ryk was (vgl. Breytenbach 2016). Hierdie inskripsies dui daarop dat Paulus se vermaning (1 Korintiërs 6:1–11) en Tertullianus se waarskuwings teen die uitlewering van medegelowiges aan sekulêre regspraak teen dié tyd grootliks vergete was.

Die graffiti toon dat Christene steeds verantwoordelik was vir die gevangening van ander, terwyl hulle terselfdertyd God om regverdige vergelding gesmeek het. Party het God se hulp vir hul vrylating ingeroep (*ICG* 2799, 2803–4), maar ander het gebed vir straf of selfs ’n afgryslieke dood vir hul aanklaers: “Here, wees *nie* barmhartig teenoor dié wat ons hierheen gebring het nie” (*ICG* 2809)¹⁵; “Here, vernietig Leonarius, deur wie ons hier beland het” (*ICG* 2806); “[Roep] die God van geregtigheid aan wat regverdig oordeel, om die Grieke gou te gesel ... en om die vyande van [??]urus¹⁶ en Marinus, seuns van Johannes, die barbier, te vernietig” (*ICG* 2802).

Hierdie inskripsies wys dat sommige Christene, ten spyte van die ideaal van nievergelding, gesukkel het om konsekwent volgens die leer van Jesus en die vroeë kerk te leef. Dit illustreer die spanning tussen morele ideale en werklike menslike gedrag – selfs binne ’n oorwegend Christelike samelewing.

2.4 Burgerskap en lojaliteit anderkant die aardse stad

2.4.1 Uit die vroeë Christelike literatuur

In die tyd van die Romeinse keisers is ’n persoon se identiteit bepaal deur verwantskap, burgerskap van ’n stad en regstatus. ’n Persoon se posisie as vrygebore burger, vrygelatene of slaaf het sy regte en verpligtinge bepaal. Baie inskripsies toon dat mense in diens van hul familie, stam, stad of distrik (*dēmos*) opgetree het.

Daar bestaan goeie gronde om die weergawe in Handeling te aanvaar waar Paulus as burger van Tarsus én 'n Romeinse burger beskou word (vgl. Hand. 9:11, 21:39, 16:37–38, 22:25–29, 23:7, 25:16 en 28:17). Paulus self maak egter nooit in sy briewe melding daarvan nie, aangesien sy primêre self-definisie dié van 'n “slaaf van Christus” is. Sy verbondenheid aan Christus het sy vorige status gerelativeer. In Filippense stel hy dit duidelik dat hy sy voorregte prysgee: “Besny op die agtste dag, uit die volk Israel, van die stam van Benjamin, 'n Hebreër uit die Hebreërs ... maar wat vir my wins was, beskou ek nou as verlies ter wille van Christus” (Fil. 3:5–7). Hy verklaar verder: “Ons burgerskap (*politeuma*) is in die hemel” (Fil. 3:20). Lojaliteit is dus herskep: Hoewel gelowiges vir aardse owerhede gebid het, het hulle aan 'n nuwe *politeuma* behoort waarvan die gesag uit die hemel, en nie uit verwantskap, stedelike afkoms, of die Romeinse Ryk nie, gekom het.

Die tema dat die gelowige nuut geskape is, loop soos 'n goue draad deur Paulus se briewe (vgl. Breytenbach 1988). In Galasiërs noem hy dat vir dié wat in Christus gedoop is “daar nie meer Jood of Griek nie, nie 'n slaaf of vrygelatene nie, nie manlik of vroulik nie; want julle is almal een in Christus Jesus” (Gal. 3:28). In Efesiërs word nie-Joodse gelowiges beskryf as “medeburgers van die heiliges en lede van die huisgesin van God” (Ef. 2:19). Die aardse grense van verwantskap, stam, stad en streek word dus getransendeer deur die hemelse burgerskap.

Outeurs uit die tweede eeu illustreer hierdie visie. Die eerste brief van Petrus is aan tydelike vreemdelinge gerig (1 Pet. 1:1 en 2:11), en die brief aan Diognetus beskryf Christene as vreemdelinge (*paroikoi*): “Hulle woon in hul eie vaderland, maar soos vreemdelinge ... Elke vreemde land is vir hulle 'n vaderland, en elke vaderland 'n vreemde land” (Diognetus 5.5 Griekse teks by Ehrman 2003a). Christene het lojaal gebly solank aardse verpligtinge nie gebots het met dié van hul hemelse *politeuma* nie. Hierdie lokaliteitsverskuiwing het verreikende gevolge vir hul verhouding met aardse owerhede meegebring. Justinus beklemtoon weliswaar die Christene se gehoorsaamheid aan die owerheid en hul bereidwilligheid om belasting te betaal, maar wys tegelykertyd daarop dat die hoogste lojaliteit slegs aan God en Christus verskuldig is (1. Apologie 17:1, 3). Teen die einde van die eeu herhaal Tertullianus hierdie dubbele verhouding: Christene bid opreg vir die veiligheid en lang lewe van die keisers, vir die stabiliteit van die ryk, die vrede van hul huise, die sterkte van die leer, die integriteit van die senaat en die welvaart van die volk (Apologie 30:4). Tog plaas hy die majesteit van die keiser onder dié van God en weier om die keiser “goddelik” te noem (Apologie 33:2–3).

Hoewel hulle nog teenswoordig op aarde geleef het, het Christene hul lojaliteit aan die hemelse gemeenskap uitgedruk deur dade van liefde en barmhartigheid wat verder gestrek het as die grense van familie, stam of stad. Tog het hulle nie morele onderskeidings laat vaar nie. Die destydse deug-ondeug-lyste het 'n raamwerk vir optrede gebied en het gelowiges voortdurend aangespoor om volgens die waardes van die nuwe familie van God te leef en die pad van ondeugsamheid te vermy.¹⁷

Christene het die burgerlike ruimtes van hul tyd – markpleine, baddens, winkels en die ekonomiese lewe – met hul stadgenote gedeel. Tog het hulle om godsdienstige en morele redes van sekere praktyke afgesien: Hulle het nie aan burgerlike offers, gladiatorspele, teateropvoerings of godsdienstige prosesies ter ere aan die gode deelgeneem nie. In plaas daarvan het hulle liefdadigheid beoefen. Aristides merk op dat wanneer Christene slawe of dagwerkers was, die ander “twee of drie dae vas en dit wat hulle vir hulself bedoel het opsysit en dit aan ander stuur, en beskou hulself as opgebeur, asof hulle na 'n fees genooi is” (Apologie 15.7). Op soortgelyke wyse rapporteer Tertullianus dat hulle weggebly het van die bloedige arenagevegte en uitspattige feesvieringe wat met die keiserlike kultus geassosieer is (Spektakels 21, Apologie 35:1–13, 38:4 en 42:4–9).

2.4.2 Nie-Christelike stemme

Plinius die Jongere, Romeinse goewerneur van Pontus-Bitinië, berig omstreeks 110 n.C. dat Christene apart vergader het, en dat hulle 'n eed afgelê het om volgens die gemeenskap se moraal te leef en afgodery te verwerp (Brief 10.96). Binne 'n politeïstiese wêreld het hulle weiering om diere te slag en te offer, die plaaslike ekonomie benadeel en hulle boonop die beskuldiging van ateïsme op die hals gehaal. Die Christelike apologete het op hulle beurt tot verdediging aangevoer dat gelowiges vir die owerhede bid, die wette gehoorsaam en hul burgerlike pligte nakom: Dit het egter vir hulle daar opgehou, want volgens hulle is daar net een ware Skepper-God; die ander sogenaamde gode is bloot beelde. Omdat eerbied vir die keiser en diens aan die gode met mekaar verbind was, is die Christene se weiering om aan die tradisionele kultusse deel te neem, wat bedoel was om die gode te paai sodat hulle die stede en die ryk sou beskerm, as ernstige ontrouheid beskou. Tacitus beweer selfs dat Christene met hulle gedrag “haat teenoor die menslike geslag” geopenbaar het (Annale 15.44).

Die Christendom was dus tegelykertyd inklusief en eksklusief: Dit het mense uit alle agtergronde ingesluit, maar die aanbidding van gode van hulle voorouers uitgesluit. Celsus (Origenes, Teen Celsus 3.5) en Lucianus (Peregrinus 13) het Christene daarvan beskuldig dat hulle die burgerlike samehörigheid ondermyn. Teen die einde van die tweede eeu is Christene belaster, geteister en vervolgd bloot oor die naam “Christen” self (Athenagoras, Verdedigingsrede). Tertullianus skryf dat hul aanklaers hulle beskuldig het as “die oorsaak van elke ramp wat die staat tref, van elke ongeluk van die volk” (Apologie 40.1-1). 'n Duidelike vorm van Christenofobie was aan die toeneem.

2.4.3 Nieliterêre getuienis

Wat openbaar die nieliterêre bronne? 'n Oorsig van nie-Christelike inskripsies uit die keiserlike tydperk toon hoe sentraal dit was om aan die stam (*phyle*), stad (*polis*) en distrik (*dēmos*) te behoort (vgl. IG II/III³ 4, II/III² 5 en IG X 2, 1s). Het die opkoms van die Christendom hierdie tradisionele bande verswak? Van die begin af het die Jesus-beweging die goeie nuus van God se heerskappy buite Judea en Galilea versprei. Apostels wat almal Jode was, Paulus, Barnabas, Johannes Markus, Petrus, Filippus, om enkeles te noem, het deur die Romeinse provinsies gereis en die evangelie verkondig.

Die Nuwe Testament getuig van talle Jode wat uit die diaspora na verskillende stede gekom het en by die eerste Christelike gemeentes aangesluit het.¹⁸ Ook nie-Jode was inkommers in ander stede.¹⁹ Hulle is sonder onderskeid in die plaaslike “huishoudings van God” geïntegreer en reisende gelowiges is met gasvryheid ontvang (Aristides, Apologie 15.6). Die gemeentes van God in die Griekse stede was dus nie geslote of homogene gemeenskappe nie.

Vanaf die laat tweede eeu, en meer prominent in die derde, bevestig grafinskripsies wat deur, of vir Christene opgerig is, hierdie patroon verder. Sommige vermeld die oorledene se herkoms of geboortestreek – 'n aanduiding van die groot mobiliteit gedurende die regeringstyd van die Romeinse keisers. 'n Ondersoek na plekname en verwysings na herkoms op grafinskripsies in Anatolië toon aan dat gedurende die derde en vierde eeue baie Christene in Likaonië en Frigië uit ander dele van die ryk afkomstig was.

Die grafinskripsies van Christene in bepaalde streke bevestig dat die Christendom sosiale en kulturele grense oorskry het. In die landelike gebiede van suidelike Galasië het die Christelike geloof onder Romeinse en Italiaanse setlaars, wat reeds met inheemse Likaoniërs en Isauriërs vermeng was, versprei. In Listra weerspieël Christelike name op grafstene die profiel van die breër gemengde bevolking, insluitende afstammelingen van Romeinse koloniste wat keiser Augustus vanaf 25 v.C. daar gevestig het. In Ikonium toon die oorheersing van Griekse name dat die geloof veral onder die stedelike bevolking van Griekse oorsprong gewild was. Terselfdertyd dui die meermalige voorkoms van die familienaam *Aelius* aan dat sommige van die Christene uit families kom wat onder keiser P. Aelius Hadrianus (117–138 n.C.) Romeinse burgerskap verkry het.²⁰

In Frigië bied die stad Akmonia ’n voorbeeld van die komplekse sosiale milieu van die derde eeu: Italiaanse immigrante, Christene, Jode en aanhangers van die Hoogste God (*Theos hypsistos*) het saam daar geleef. Grafstene uit nabygeleë Eumeneia toon dat oorlede Christene belangrike posisies in die gemeenskap beklee het: lede van die stadsraad (*ICG* 1029, 1057), die *gerousia* (*ICG* 1050, 1025), of van stamme binne die stad (*ICG* 1035, 1050, 1055, 1066). In die kleiner dorpe van die boonste Tembrisvallei het welgestelde Christelike grondbesitters as magistratre en gemeenskapsleiers opgetree (*ICG* 1265, 1270, 1977). Net so het Christene in Ikonium, Laodisea Combusta en ander Frigiese stede gesiene burgerlike ampte beklee (*ICG* 474, 371, 1267).

Hierdie gegewens toon duidelik dat Christene geensins geïsoleer was nie: Hulle was deeglik geïntegreer in die breër sosiale en ekonomiese lewe van hul stede.²¹ Inskripsies wys dat biskoppe en ouderlinge dikwels uit invloedryke landelike families gekom het. Met verloop van tyd word families Christelik. Binne sulke families het kerklike ampte soos dié van ouderling of diaken dikwels van een geslag tot die volgende oorgegaan. Mettertyd het die aanvanklike ontwrigting wat die Christelike geloof vir familie- en stadslewe ingehou het, dus grotendeels afgeneem – behalwe in tye van vervolging.

’n Treffende voorbeeld hiervan is Marcus Iulius Eugenius van Laodisea Combusta (*ICG* 371; teen 340 n.C.).²² Hy was die seun van ’n stadsraadslid, die eggenoot van ’n Romeinse senator se dogter. ’n Man uit ’n Romeins-burgerlike familie met genoeg rykdom om ’n openbare amp te beklee, waarskynlik ook ’n eienaar van sy eie landgoed. Tydens die bewind van keiser Maximinus Daia (305–313 n.C.) het hy in die provinsiale administrasie gedien. Toe die keiser deelname aan heidense offers verpligtend maak, het Eugenius in verset sy amp neergelê. Die inskripsie beskryf sy lyding tydens vervolging, sy vlug na Laodisea, en sy vinnige opgang in daardie plaaslike Christelike gemeenskap. Hy het biskop geword, dié amp vyf-en-twintig jaar lank beklee, die heropbou van die kerk gelei en grootliks uit sy eie sak betaal.

Ten slotte: Christene het hul lojaliteit aan die hemelse gemeenskap gehandhaaf, terwyl hulle aktief aan die burgerlike lewe deelgeneem het. Tog was daar ’n grens. Soos Tertullianus opmerk: “Daarom is Christene openbare vyande (*hostes publici*) omdat hulle aan die heersers nog ydele, nog valse, nog roekelose eerbewyse bring” (Apologie 35:1; Latynse teks by Dekkers e.a. 1954).

3. Het moraliteit anderkant familieverband bygedra tot die opkoms en verspreiding van die Christendom?

Die vier aspekte van Christelike moraliteit wat die literêre bronne in deel 2 ontnem is, naamlik die herdefiniëring van familiebande, naasteliefde wat deur sorg vir armes uitgedruk word, niewraaksugtige optrede en lojaliteit teenoor ’n hemelse burgerskap, stem ooreen met latere nieliterêre materiaal én met uitsprake van kritici van die Christendom. Hierdie kenmerke was dus nie net interne ideale nie, maar het weens optrede sigbaar geword vir buitelanders en het die beeld van Christelike gemeenskappe na buite gevorm.

’n Treffende voorbeeld hiervan is die brief wat tradisioneel toegeskryf word aan keiser Julianus die Afvallige (360–363 n.C.), gerig aan Arsacius, die heidense hoëpriester van Galasië. In dié brief besin Julianus oor die morele praktyke van die Christene. Hy wys drie kenmerke van hul optrede uit wat bewondering onder die breër bevolking ontlok het: welwillendheid teenoor vreemdelinge (*tous xenous philanthrōpia*), sorg vir die grafte van die dooies (*hē peri tas taphas tōn nekrōn promētheia*), en wat hy minagend beskryf as die “geveinsde vroomheid van hul lewenswyse” (*hē peplasmēnē semnotēs kata ton bion*) (Julianus, Brief 84.8–10; Griekse teks by Bidez 1960).

In die brief beveel Julianus Arsacius om toe te sien dat soortgelyke deugde deur alle heidense priesters in Galasië uitgeleef word. Geen priester, sê hy, mag ’n teater betree, in ’n taverne drink, of ’n beroep uitoefen wat as minderwaardig of oneerbaar beskou word nie (Julianus, Brief 84.18–22). Nog opvallender is sy opdrag: “Stig in elke stad herberge, sodat vreemdelinge voordeel mag trek uit ons goedhartigheid; en ek bedoel nie net ons eie mense nie, maar ook ander wat hulp nodig het” (Brief 84.23–5).

Hierdie opdragte – om deurlopende sorg vir arm vreemdelinge te verskaf – is duidelik op die Christelike filantropiese en liefdevolle praktyke teenoor vreemdelinge geskoei. Soos Julianus self erken, het hierdie sorg tradisionele grense van familieverbande en die godsdienstige gemeenskap oorskry. “Dit is ’n skande dat, terwyl die goddelose Galileërs (sc. die Christene) nie net hul eie armes nie, maar ook óns s’n onderhou, alle mense kan sien dat ons eie mense nie hulp van óns ontvang nie” (Brief 84.33–5). En hy voeg by: “Laat ons nie, deur toe te laat dat ander ons oortref in goeie werke, ons gode in oneer bring deur ons nalatigheid nie – of liever, heeltemal die eerbied wat hulle toekom, prysgee nie” (Brief 84.44–6).

Daar word steeds onder kenners gedebatteer of hierdie brief, soos sommige beweer, nie dalk later ontstaan het nie.²³ Tog getuig dit, selfs as ’n moontlike vervalsing, van die morele kenmerke van die Christendom wat aan die einde van die vierde eeu ’n blywende indruk gelaat het, naamlik liefdadigheid, gasvryheid teenoor die *xenoi* (vreemdelinge in die sin van rondtrekkende of vlugtelingen) en die aanbied van hulp met ’n begrafnis. Dit was optredes wat wyer as familiebande gestrek het en selfs verder as godsdiensterverband. Julian staan nie alleen nie: Teen die einde van die vierde eeu raai die nie-Christelike filosoof Libanius die gevangenes in Antiogië aan om by die Christelike diakonesse te pleit om vir hulle kos te bring (Rede 45.10).

Gesamentlik illustreer hierdie praktyke dat moraliteit wat familieverband oorskry nie ’n marginale kenmerk nie, maar wel ’n beslissende kenmerk van die vroeë Christendom was. Sodanige leefwyse het die nuut gedefinieerde familie van God sigbare gestalte gegee. Jesus se opdragte om die naaste lief te hê, om nie wraak te neem nie en vrygewig teenoor alle behoeftiges te wees, is prakties uitgeleef. Die vertrouwe op hulle hemelse burgerskap is reeds in die leefwyse sigbaar gemaak. Meer as enige apologetiese argument het sulke geleefde moraal buitelanders én kritici oortuig dat die Christene ’n unieke lewenswyse het.

Dit is dus duidelik dat, saam met ander algemene en plaaslike faktore,²⁴ moraliteit anderkant familieverband weselik bygedra het tot die uitbreiding van die vroeë Christendom. En dit was die paradoks wat Julianus self – of, indien die brief ’n latere vervalsing was, die onbekende outeur – nie kon ontken nie: Morele gedrag wat beperk bly tot die gesin, familie, stam, stad, streek, burgerskap of godsdienstige verbondenheid kon eenvoudig nie bereik wat liefde wat die familieverband oorskry, reggekry het nie. Daardie goedheid het meegehelp om die magtige Romeinse Ryk te oorweldig.

Hierdie praktyke was nie innovasies van die vierde eeu nie, maar die praktiese toepassing van die woorde en opdragte van Jesus van Nasaret – soos onthou en uitgevoer in die alledaagse lewe van sy volgelinge. In hedendaagse tye van hoë mobiliteit en intense vyandigheid teenoor vreemdes behoort die Christendom nooit sy morele tradisie te vergeet om filantropies en liefdevol teenoor vreemdelinge op te tree nie, sonder wraak, met ’n oop hart vir dié buite die grense van die familieverband en burgerlike samelewing. Om dit in moderne terme te sê: Die antieke Christendom was nie deur familie, of “etniese” of “nasionale” grense ingeperk nie. In die lig van die Nuwe Testament en die tradisie van die vroeë kerk is die gedagte van “Christelik-nasionaal” histories en teologies ’n vreemde oksimoron.

Vanuit sy DNS kan die Christendom nie begin terugklap nie, of slegs net “ons mense” liefhê en net aan hulle goed doen nie. Daardeur loop Christene die gevaar om die vermoë te verloor om in vrede te leef (Mark. 10:50 en Rom. 12:18), te faal in die roeping as die vredemakende kinders van God (Matt. 5:9) en sodoende ’n eeueoue identiteit te verloor.²⁵

Bibliografie

Berlyn-Brandenburgse Akademie van die Wetenskappe (red.). 1873–2026. *Inscriptiones Graecae (IG)*. Berlyn: De Gruyter. <https://pom.bbaw.de/ig> (26 Februarie 2026 geraadpleeg).

Bidez, J. 1960. *L'empereur Julien. Oeuvres complètes*, Vol. 1.2, 2de uitgawe. Parys: Les Belles Lettres.

Bremmer, J.N. 2010. *The rise of Christianity through the eyes of Gibbon, Harnack and Rodney Stark*. Groningen: Barkhuis.

Breytenbach, C. 1988. Die identiteit van ’n Christenmens – in aansluiting by Paulus. In Breytenbach (red.) 1988.

—. 2016. Christian prisoners: Fifth and sixth century inscriptions from Corinth. *Acta Theologica*, 36(23):302–9.

—. 2023. Examples of conceptualisation of morality in emerging Christianity. *Verbum et Ecclesia*, 44(1):a3011. <https://doi.org/10.4102/ve.v44i1.3011>.

Breytenbach, C. (red.). 1988. *Kerk in konteks. Die vroeë Christendom in sosiale verband*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.

- Breytenbach, C. en E. Tzavella. 2023. *Early Christianity in Athens, Attica, and adjacent areas* (AJEC 114 / ECG 1). Leiden: Brill.
- Breytenbach, C. en C. Zimmerman. 2018. *Early Christianity in Lycaonia and adjacent areas: From Paul to Amphilochius of Iconium*. Leiden: Brill.
- Breytenbach, C. en C. Zimmermann (reds.). *Inscriptiones Christianae Graecae (ICG): A database of early Christian inscriptions*. <https://ICG.uni-kiel.de> (26 Februarie 2026 geraadpleeg).
- Dekkers, E., J.G.P. Borleffs, R. Willems, R.F. Refoulé, G.F. Diercks en A. Kroymann (reds.). 1954. *Tertullianus. Opera I. Opera catholica. Adversus Marcionem* (Corpus Christianorum 1). Trunhout: Brepols.
- Ehrman, B.D. (red.). 2003a. *The Apostolic Fathers, Volume I: I Clement. II Clement. Ignatius. Polycarp. Didache* (Loeb Classical Library 24). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . 2003b. *The Apostolic Fathers, Volume II: Epistle of Barnabas. Papias and Quadratus. Epistle to Diognetus. The Shepherd of Hermas* (Loeb Classical Library 25). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Eschner, C. 2019. *Essen im antiken Judentum und Urchristentum. Diskurse zur sozialen Bedeutung von Tischgemeinschaft, Speiseverboten und Reinheitsvorschriften* (AJEC 108). Leiden: Brill.
- Furstenberg, Y. (red.). 2016. *Jewish and Christian communal identities in the Roman world* (AJEC 94). Leiden: Brill.
- Gerber, C. 2005. *Paulus und seine "Kinder": Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe* (BZNW 136). Berlyn: De Gruyter.
- Leppin, H. 2023. *The early Christians: From the beginnings to Constantine*. Cambridge: University Press.
- Merkt, A. 2023. *Die religiöse Verwandlung der Welt: Die Anfänge "moderner" Religion in der Spätantike*. Freiburg i.Br.: Herder.
- Minns, D. en P. Parvis (reds.). 2009. *Justin, Philosopher and Martyr, Apologies* (Oxford Early Christian Texts). Oxford: Oxford University Press.
- Mitchell, S. 2023. *The Christians of Phrygia from Rome to the Turkish Conquest* (AJEC 117 / ECAM 4). Leiden: Brill.
- Nestle-Aland. 2012. *Novum Testamentum Graece*. 28ste hersiene uitgawe. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Neusner, J. 1993. *A rabbi talks with Jesus*. New York: Doubleday.
- Parker, R. 2011. *On Greek religion*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

—. 2017. *Greek gods abroad: Names, natures, and transformations* (Sather Classical Lectures 729). Oakland, CA: University of California Press.

Pilhofer, P. 2018. *Das frühe Christentum im kilikisch-isaaurischen Bergland: Die Christen der Kalykadnos-Region in den ersten fünf Jahrhunderten* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 184). Berlin: De Gruyter.

Pouderon, B. en M.J. Pierre. 2003. *Aristide, Apologie* (Sources chrétiennes 470). Paris: Du Cerf.

Robinson, J.M., P. Hoffmann en J.S. Kloppenborg (reds.). 2001. *The Sayings Gospel Q in Greek and English with parallels from the Gospels of Mark and Thomas*. Leuven: Peeters.

Tzamalikos, P. 2020. *Origen: New fragments from the commentary on Matthew*. Paderborn: Schöningh.

Van der Horst, P.W. 2016. Organized charity in the ancient world: Pagan, Jewish, Christian. In Furstenberg (red.) 2016.

Van Nuffelen, P. 2002. Deux fausses lettres de Julien l’Apostat (La Lettre aux Juifs, Ep. 51 [Wright], et la Lettre a Arsacius, Ep. 84 [Bidez]). *Vigiliae Christianae*, 56(2):131–50.

Eindnotas

¹ Aanlyn by <https://ICG.uni-kiel.de>. Deur middel van hulle ICG-nommers, kan alle inskripsies waarna in hierdie bydrae verwys word in ICG nageslaan word. Teken asb as “Guest” in.

² Markus is hoogs waarskynlik die oudste evangelie en dit blyk dat Matteus en Lukas afsonderlik van mekaar Markus se teks gebruik het. In gevalle waar hulle nie op Markus baseer nie, oorvleuel Matteus en Lukas ook dikwels. In sulke gevalle het hulle waarskynlik onafhanklik van mekaar ’n evangelie met spreuke van Jesus, ook Q genoem, gebruik. Vir ’n moontlike rekonstruksie van Q en die parallelle tussen Q en die evangelie van Thomas (vgl. Robinson, Hoffmann en Kloppenborg 2001). Die vertalings uit die Nuwe Testament is gebaseer op Nestle-Aland 2012.

³ In 49 n.C. het keiser Claudius hulle saam met die Jode uit Rome verban – sonder onderskeid – maar ’n paar jaar later het Nero spesifiek Christene tot die dood veroordeel (Suetonius, Claudius 25.4 en Nero 16.2), onder andere deur kruisiging (Tacitus, Annale 15.44). Teen 110 n.C. het keiser Traianus uitdruklik na hulle as “Christene” verwys (Plinius, Brief 10.97). Vir apologete soos Aristides en die skrywer van die brief aan Diognetus het Christene ’n aparte *genos* gevorm – ’n nuwe geslagslyn. Albei outeurs gebruik die term *Christianoi* vrylik. Die brief aan Diognetus beskryf hulle as ’n nuwe geslagslyn (*kainon genos* 1:1), Aristides plaas hulle tussen vier *genē*– Jode, Grieke, Barbare en Christene (Apologie 2.2) – en Justin (Dialogo 119.3; teks by Marcovic 2005) noem hulle “’n heilige volk” (*ethnos*).

⁴ Aristides, Apologie 15.6: “Hulle aanbid nie vreemde gode nie. Hulle is sagmoedig, regverdig, beskeie en rein, en hulle het mekaar lief. ’n Weduwee laat hulle nie agterweë nie, en ’n weeskind red hulle. Hulle voorsien milddadig: Die een wat het, gee aan die een wat nie het nie.

Vreemdelinge, wanneer hulle hulle sien, neem hulle onder hul eie dak op en verheug hulle oor hulle soos oor 'n ware broer, want hulle noem hulleself broers – nie volgens natuurlike afstamming nie, maar volgens die gees. Wanneer hulle sien dat 'n arm man sterf, versamel hulle milddadig geld, elkeen volgens sy vermoë, en begrawe hom.” (Vir Griekse teks vgl. Pouderon en Pierre 2003.)

⁵ Teks, beskrywing, foto: https://icg.uni-kiel.de/icg/ICG_webapp/inscription/show/972.

⁶ “For exhortations to give alms to the poor one looks in vain in Greek and Roman literature” (Van der Horst 2016:214).

⁷ Die herder van Hermas word saam met onder andere die Didage, die Barnabasbrief, die brief aan Diognetus en die martelaarskap van Polykarpus tot die sogenaamde Apostoliese Vaders gereken. Hierdie tekste uit die tweede eeu n.C. is in die oorspronklike Grieks en met Engelse vertalings beskikbaar by Ehrman 2003a en 2003b.

⁸ Vir die komplekse teksoorlewering van die Apostoliese tradisie, vergelyk Bradshaw 2002.

⁹ In hierdie oorskryding van die grense van familie bly Matteus 5:28–29 'n rigsgaander ter beskerming van die monogame huwelik (vgl. Justinus, 1. Apologie 15.5–8, Tertullianus, Apologie 46.10, Athenagoras en Verdedigingsrede32:1–2).

¹⁰ Teks, beskrywing, foto: https://icg.uni-kiel.de/icg/ICG_webapp/inscription/show/1086.

¹¹ Teks, beskrywing, foto: https://icg.uni-kiel.de/icg/ICG_webapp/inscription/show/2103.

¹² Teks, beskrywing, foto: https://icg.uni-kiel.de/icg/ICG_webapp/inscription/show/81.

¹³ Vergelyk voetnota 7.

¹⁴ Dit is die moeite werd om sy kommentaar op Matteus^Q 5:44 in volle omvang aan te haal: “Maar ‘om julle vyande lief te hê’ beteken nie om die boosheid self lief te hê nie, nog godloosheid, egbreek of diefstal. Dit beteken eerder om die dief, die goddelose en die egbreker lief te hê – nie omdat hy sondig en deur sy daade die waardigheid van die menslike wese besmet nie, maar omdat hy 'n menslike wese is en 'n werk van God. Inderdaad lê sonde in die handeling, nie in die wese nie; daarom is dit nie 'n werk van God nie. Laat ons ons vyande liefhê, nie in soverre hulle egbreker of moordenaars is nie, maar in soverre hulle mense is. Want sonde behoort aan die daad, nie aan die wese nie. Daarom is sonde nie 'n werk van God nie” (Kommentaar XIII, op Matt. 5:44. Griekse teks in Tzamalikos 2020:77).

¹⁵ Teks, beskrywing, foto: https://icg.uni-kiel.de/icg/ICG_webapp/inscription/show/2809.

¹⁶ Drie letters ontbreek op die klip, soos hier deur die vraagtekens aangedui.

¹⁷ Hierdie lyste gaan terug op Joodse apokaliptiese en wysheidstradisies, Grieks-Romeinse etiek, die Nuwe Testament en die kerkvaders. Sien Paulus (Gal. 5:19–23 en Rom. 13:13–14), die briewe wat in sy naam geskryf is (Kol. 3:5–14 en Ef. 5:3–10), die Didage (1–5), en Klemens van Alexandrië (Pedagoog 2.1–5, Allerlei 18 en Vermaning 4.7). Deugde het gelowiges na die lewe gelei, terwyl ondeugde die verkeerde pad aangedui het. 'n Deugsame lewe het vrede,

geduld, vriendelikheid, milddadigheid, betroubaarheid en sagmoedigheid ingesluit. Dinge soos gierigheid, bedrog, hoogmoed, jaloesie, wellus, boosheid, geweld en ydelheid het hierdie doelwitte belemmer.

¹⁸ Apollos van Alexandrië (Hand. 18:24), Akwila van Pontus en later met sy vrou Priscilla uit Rome (Hand. 18:2 en 1 Kor. 16:19), Simon van Sirene (Mark. 15:21) en mans van Siprus en Sirene wat in Antiogië aangekom het.

¹⁹ Affia van Frigië (Fil. 2), Lidia van Tiatire in Filippi (Hand. 16:14, 16:40), Persis in Rome (Rom. 16:12) en Figelus van Figela naby Efese (2 Tim. 1:15).

²⁰ Armenië (ICG 151, 173), Sisilië (1899), Iberië (1524), Masedonië (82), Sirië (354). In laat antieke Atene was daar Christene afkomstig uit Anatolië (ICG 1948), Byzantium (2198), Likië (2094), Menadia (1932), Thessaloniki (1971, 2059), Tessalië (2058) of Trageë (1943). Selfs in Atene, waar ou Ateense name onder die Christene in die meerderheid was, het die gemeentes mense van diverse herkoms buite die tradisionele Ateense families ingesluit.

²¹ Die beskeie pre-Konstantynse grafmonumente in die Frigiese Sandikli-vlakte (omstreeks 212–260 n.C.) illustreer dat Christelike broederskappe langs hoofweë gevestig was. Hulle was goed geïntegreer in landelike gemeenskappe, het in landbou, wingerde en veeteelt gewerk, en sommige was in die handel of vervoer betrokke. Ryker families het toegang tot onderwys gehad. Hul grafstene, dikwels met vervloekings en beskermingsformules daarop, kan nie van nie-Christene s'n onderskei word nie (vgl. Mitchell 2023:110).

²² Teks, beskrywing, foto: https://icg.uni-kiel.de/icg/ICG_webapp/inscription/show/371.

²³ Verdere navorsing is nodig alvorens 'n mens Van Nuffelen (2002) kan volg. 'n Voorlopige en beperkte stilometriese KI-analise ondersteun die egtheid van Brief 84 sterk. Beide vorm en inhoud stem met Julianus se egte briewe ooreen.

²⁴ Vir algemene faktore, vergelyk Bremmer 2010, Leppin 2023 en Merkt 2023:241–3; vir lokale oorsake, Breytenbach en Zimmermann 2018:818–27 en Breytenbach en Tzavella 2023: 352–65.

²⁵ My dank aan Annekie Joubert vir talle verbeteringe van die teks.