

Opmerkings oor Stephan Joubert se benadering tot manlike en vroulike rolle in die Bybel

GDS Smit

16 Januarie 2026

1. Waardering en akademiese posisionering

Enige verantwoordelike gesprek oor die rol van mans en vroue in die Bybel vereis teologiese noukeurigheid, historiese bewussyn en hermeneutiese voorveronderstellings. Prof. Stephan Joubert het oor jare heen 'n beduidende bydrae gelewer tot die verstaan van die Nuwe Testament binne sy sosiaal-historiese konteks, en sy werk het tereg by baie studente en predikante 'n groter sensitiwiteit vir die Mediterreense leefwêreld gekweek. Ek het self in die laat 1990's by UP by hom klas gekry, en sy klem op eer en skaamte, Nuwe-Testamentiese groepsdinamika en die gevaar van 'n anachronistiese lees van die Bybelse teks, het 'n blywende invloed op my eie akademiese vorming gehad. Prof. Joubert en my mentor, prof. Hennie Stander, was instrumenteel in my besluit om my doktorale proefskrif in Grieks oor eer en skaamte by die kerkvaders te doen.

Joubert se artikel ["Is mans en vroue regtig gelyk? Kantlynaantekeninge oor manlike en vroulike rolle en leierskap in die Nuwe Testament"](#) toon dat hy goeie navorsing oor die tekste wat hy aanhaal, gedoen het. Soos ek hom leer ken het, het hy altyd 'n bewuste poging aangewend om die Bybelse teks binne sy oorspronklike konteks te lees. Die artikel is duidelik gemik daarop om sekere vorme van ongenuanseerde lees van die Skrif krities te bevraagteken, 'n doelwit wat op sigself legitiem is en selfs nodig is binne die huidige kerklike gesprekke. Dit is egter net so nodig dat ons oor meer tekste in die Bybel praat as die paar waarna hy verwys ten einde 'n konsekwente Bybelse antwoord oor die sosiale rolle van mans en vroue te beredeneer.

Die vraag wat in hierdie bespreking gestel word, is nie bloot of Joubert belangrike en selfs geldige waarnemings maak nie, maar of die gevolgtrekkings wat hy uit hierdie waarnemings trek, konsekwent deurgetrek kan word binne die breër raamwerk van die hele Skrif, asook binne die kerk se verstaan van skepping, orde en roeping? Die standpunt wat hier verdedig word, is dat Joubert se benadering op bepaalde punte bekende en oortuigende insigte bied, maar dat daar terselfdertyd tekens is van 'n moderne hermeneutiese verskuiwing, waarin statusgelykheid in Christus maklik oorspoel na rol-gelykheid. Dit is 'n hermeneutiese skuif wat nie sonder meer uit die Nuwe Testament afgelei kan word nie, en wat ook nie deur die praktyk en teologie van die vroeë kerk bevestig word nie.

2. Die sosiaal-historiese vertrekpunt

Joubert se beskrywing van die posisie van vroue in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld is in hoofsaak histories verantwoordelik en strook met gevestigde sosiaal-wetenskaplike navorsing. Dit is goed gedokumenteer dat vroue in hierdie konteks meestal sosiaal binnenshuis was, juridies ondergeskik aan manlike toesig gefunksioneer het, en kultureel verstaan is binne 'n eer- en skaamtestelsel. Hierdie stelsel het hele families en groepe ten grondslag gehad, met geslagtelike onderskeid as 'n sentrale ordeningsbeginsel.

Ek het in my proefskrif aangetoon dat eer en skaamte nie as neutrale morele kategorieë gefunksioneer het nie, maar as sosiale meganismes waardeur orde, stabiliteit en groepsidentiteit gehandhaaf is. Binne hierdie raamwerk het sogenaamde “vroulike eer” hoofsaaklik betrekking gehad op sake soos reinheid, seksuele terughouding, huishoudelike gedrag en lojaliteit aan die familie en groep. “Manlike eer” daarenteen is primêr gekoppel aan publieke sigbaarheid, beskerming van die groep, ekonomiese voorsiening en die handhawing van die sosiale orde. Hierdie onderskeid was 'n diepgewortelde sosiale struktuur wat die hele Mediterreense wêreld deursuur het.

Teen hierdie agtergrond is Joubert se vertrekpunt dat vroue in die antieke wêreld maklik deur die sisteem benadeel kon word, nie omstrede nie. Dit sou inderdaad onversigtig wees om Nuwe-Testamentiese tekste te lees sonder kennis van hierdie sosiale werklikheid. In dié opsig is Joubert se sensitiwiteit vir die sosiaal-historiese konteks nie net verdedigbaar nie, maar noodsaaklik. Hy is reg om te waarsku teen 'n anachronistiese lees van die Bybel, waar moderne kategorieë van individuele regte en selfontplooiing eenvoudig op antieke tekste afgedruk word.

Tog is dit juis hier waar 'n eerste opmerking nodig is. Die erkenning van 'n patriargaal gestruktureerde samelewing beteken nie vanself dat alle geslagtelike onderskeid binne daardie samelewing bloot onderdrukkend of inherent onregverdig was nie. Eer en skaamte was funksioneel binne 'n groepsgeoriënteerde wêreld. Hierdie waardes kan nie bloot as morele vooroordele, wat deur die moderne leser gedekonstrueer moet word, gelees word nie, want dan lees ons die teks juis nie in sy verband nie. Om dié rede moet 'n mens versigtig wees om antieke strukture uitsluitlik deur 'n moderne kritiese etiese lens te beoordeel, asof ons vandag die morele hoër grond betree het en kan neerkyk op hoe “primitief hulle was”.

Wanneer Joubert daarop wys dat Jesus se optrede nie bloot hierdie kulturele patrone bevestig het nie, raak hy aan 'n belangrike Nuwe-Testamentiese spanning. Jesus se kontak en gesprekke met vroue, sy bereidheid om hulle as volwaardige hoorders van sy evangelie te aanvaar, en sy erkenning van hulle as getuies van sy opstanding, dui inderdaad op 'n merkbare heroriëntering van die bekende sosiale

verwagtinge. Dit is egter belangrik om daarop te let dat hierdie heroriëntering nie noodwendig neerkom op 'n afskaffing van alle sosiale onderskeide nie, maar eerder op 'n herrangskikking van waardes binne die bestaande strukture.

Die Evangelies getuig daarvan dat Jesus vroue betrek op maniere wat ongewoon was binne sy kulturele konteks. Tog funksioneer hierdie betrokkenheid steeds binne herkenbare sosiale raamwerke. Jesus tree nie op as 'n sosiale oproermaker, wat bestaande ordes eenvoudig omver wil werp nie. Hy ontmasker misbruik, korregeer mistastings en verdraaiings en plaas mense binne 'n nuwe verhouding tot God, maar doen dit sonder om 'n alternatiewe sosiale orde daar te stel. Dit is 'n belangrike onderskeid, want dit beteken dat Jesus se optrede nie sonder meer as 'n bloudruk vir strukturele- of rolgelykstelling gelees kan word nie.

Joubert se interpretasie van Jesus se hantering van die huwelik, veral in Markus 10, is in hierdie opsig belangrik. Jesus ontbloom die misbruik van Deuteronomium 24 en wys dit terug na die hardheid van die menslike hart. Hy legitimeer nie manlike oorheersing nie en bevestig nie die reg van die man om arbitrêr oor elke vrou te heers nie.

Nietemin is dit noodsaaklik om te onderskei tussen die ontmaskering van sondige oorheersing en die ontkenning van alle vorme van orde. Selfs in Christelike herinterpretasies van eer en skaamte, soos wat by die kerkvaders gebeur het, is daar nie sprake van 'n opheffing van geslagtelike onderskeid nie. Mans en vroue word wel gelyk voor God beskou, maar dit beteken nie dat hulle sosiale rolle ongedifferensieerd raak nie. Intendeel, orde en onderskeid word behou, aangesien dit bevestig was in die skeppingsorde van Genesis - elkeen is geskep volgens sy soort.

Hier is 'n belangrike punt ter sprake wat soms onvoldoende aangespreek word. Die vroeë kerk se hantering van sosiale waardes toon nie 'n breuk met alle bestaande strukture nie, maar 'n herordening daarvan onder die heerskappy van Christus. Eer word geherdefinieer, nie afgeskaf nie. Skaamte word herinterpreteer, nie ontken nie. Geslagtelike onderskeid word getemper, maar nie eenvoudig uitgewis nie.

Dit beteken dat daar inderdaad 'n gedeelde basis bestaan tussen 'n sosiaal-historiese vertrekpunt tot die Bybel, en dié van die gereformeerde beskouing. Beide erken die kompleksiteit van die antieke wêreld en die noodsaak vir die erkenning en verdiskontering van die konteks. Die verskil lê egter in die gevolgtrekkings wat uit hierdie gedeelde basis gemaak word. Moderne sosiaal-historiese hermeneutiek impliseer soms dat die Nuwe Testament in beginsel beweeg in die rigting van gelyke rol-identiteit tussen mans en vroue, terwyl die breër getuigenis van die Nuwe Testament en veral die vroeë kerk se hantering van die Skrif,

eerder op 'n spanning tussen gelykheid in status op grond van Christus en onderskeid in roeping op grond van die skeppingsorde dui.

Hierdie spanning behoort nie te vinnig opgelos te word nie. Dit is juis binne hierdie spanning dat die Bybelse teks sy eie stem en konteks behou, en dat moderne lesers gedwing word om hul eie kulturele aannames eerlik en krities te ondersoek. In hermeneutiese terme kan hierdie spanning beskryf word as die dinamiek tussen “hulle dorp” en “ons dorp”. “Hulle dorp” verwys na die sosiale-, historiese- en kulturele wêreld waarin die Bybelse teks ontstaan het, met sy eie simboliek, eer- en skaamtekodes, gesinsstrukture en gesagsverhoudinge. “Ons dorp” dui op die hedendaagse leser se wêreld, gevorm deur moderne idees oor individualisme, sosiale gelykheid, geslagsvloeiendheid en internasionale mobiliteit.

Die probleem ontstaan wanneer hierdie twee dorpe te vinnig bymekaar gedwing word. 'n Hermeneutiek wat haastig van “hulle dorp” na “ons dorp” beweeg, loop die gevaar om die antieke teks te reduceer tot 'n bevestiging van moderne verwagtinge. In so 'n benadering word die Bybel nie meer toegelaat om ons te bevraagteken nie, want is te volwasse daarvoor, maar word dit subtiel gedwing om ons reeds gevestigde kulturele-, morele- en godsdienstige oortuigings te legitimeer. Die teks word dan nie meer gehoor binne sy eie wêreld nie, maar geherinterpreteer asof dit vanselfsprekend op ons moderne sosiale raamwerk afgestem is.

'n Verantwoordelike sosiaal-historiese benadering doen presies die teenoorgestelde. Dit bly eers geduldig in “hulle dorp”. Dit neem ernstig hoe radikaal anders die wêreld van die Bybel was, en hoe vreemd sommige gevolgtrekkings vir moderne ore klink. Dit herinner die leser daaraan dat God se openbaring, hoewel nie in ons kulturele register geskryf nie, ook met ons praat.

Eers wanneer “hulle dorp” regtig gehoor is, kan daar verantwoordelik begin word om vrae te stel oor “ons dorp”. Selfs dan bly die gevolgtrekkings voorlopig en nederig. Die vraag is nie hoe die teks by ons wêreld inpas nie, maar hoe ons wêreld deur die teks beoordeel en gekorrigeer word. Soms word ons ook gedwing om te erken dat ons voorveronderstellings dikwels swaarder weeg as die teks.

3. Markus 10

Markus 10 is 'n teks wat sentraal staan in die Bybelse gesprek oor die huwelik, gesag en die verhouding tussen man en vrou. Joubert se afleiding, naamlik dat Jesus in Markus 10 nie die huwelik herdefinieer nie, maar die misbruik daarvan ontbloot, is in beginsel korrek. Jesus se verwysing na Genesis 2 funksioneer inderdaad as 'n korreksie op 'n bepaalde praktyk wat in die Judaïsme van sy tyd

algemeen voorgekom het, naamlik dat Deuteronomium 24 gebruik is om manlike misbruik van magsposisies binne die huwelik te regverdig.

Dit is belangrik om duidelik te stel wat hier ter sake is in Jesus se hantering van die saak. Die debat in Markus 10 gaan nie oor die waarde van die huwelik as sodanig nie, selfs nie oor die rol van die man en die vrou binne die huwelik nie, en ook selfs nie oor die vraag of die huwelik 'n sosiale instelling is wat aan die idees van die kultuur onderhewig is nie. Die vraag wat Jesus gevra word, het te make met die legitimiteit van egskeiding en die redes daarvoor. Die Fariseërs se beroep op Moses is nie bloot 'n beroep op Deuteronomium 24 nie, maar op 'n spesifieke interpretasie van die gedeelte wat binne die Joodse godsdienst bestaan het. Jesus se antwoord ontbloom die teologiese tekortkoming van beide interpretasies.

In die tyd van Jesus was Deuteronomium 24:1–4 die brandpunt van 'n lewendige en langdurige debat onder geleerde Jode. Wanneer die Fariseërs Jesus oor egskeiding uitvra, doen hulle dit dus nie bloot deur na Moses te verwys nie, maar deur 'n spesifieke verklaringstradisie van die verskillende eksegetiese skole binne die Joodse godsdienst te toets. Om dit te verstaan, moet 'n mens onderskei tussen die teks self en die uiteenlopende uitlegte daarvan in Jesus se tyd.

Deuteronomium 24:1–4 gee nie 'n toegewing dat dit reg is om te skei nie, maar beskryf 'n regsituasie wat egskeiding sou veronderstel. Die kernfrase is die sogenaamde *'erwat dābār* (“iets skandelijks” of “iets onbehoorliks”), wat die man se besluit om 'n skeibrief te gee, sou kon motiveer. Die teks gee nie vir die man geleentheid om uit die huwelik te kom nie, maar reguleer 'n bestaande praktyk om juis die vrou te beskerm en om willekeurige hertrou en terugkeer te verbied. Dit is belangrik: Moses skep nie ruimte vir egskeiding nie, maar beperk dit.

Teen die eerste eeu n.C. het die vraag egter nie meer gegaan oor *of* egskeiding toelaatbaar is nie, maar waarvoor dit toelaatbaar is. Juis hier ontstaan die verskillende interpretasies waaroor die Jode Jesus toets. Teen die tyd van Jesus het twee dominante rabbynse skole die debat oor Deuteronomium 24 oorheers, naamlik die Skool van Shammai en die Skool van Hillel. Hierdie debat word later bewaar in die Misjna (Gittin 9:10), maar was reeds in Jesus se tyd wyd bekend.

Die interpretasie van die skool van Shammai het *'erwat dābār* konserwatief verstaan, hoofsaaklik as seksuele ontrouheid of ernstige morele oortreding. Volgens hierdie benadering was egskeiding slegs toelaatbaar in uitsonderlike gevalle waar die huwelik fundamenteel geskend is. Volgens hierdie standpunt sou egskeiding 'n tragiese noodmaatreël wees. Dit is belangrik dat Jesus nie 'n ander standpunt inneem nie, hoewel Jesus selfs verder teruggaan as Shammai, naamlik nie na Deuteronomium nie, maar na Genesis.

Die interpretasie van Hillel was baie ruimer. Hulle het *‘erwat dābār* verstaan as enige rede wat aanstoot gee. Die Joodse tradisie noem voorbeelde soos: die verbranding van kos, onweloweglike gedrag, selfs dat die man ’n ander vrou aantrekliker vind. Derhalwe word Deuteronomium 24 gelees as ’n toestemming om te skei eerder as ’n noodmaatreël. Dan word die skeibrief die sentrale punt, nie die morele erns van egskeiding nie.

Wanneer die Fariseërs Jesus vra of dit ’n man geoorloof is om van sy vrou te skei, is dit nie ’n onskuldige vraag nie. Dit is ’n tegniese vraag wat as moontlike strikvraag sou dien om te toets of Jesus Homself met een van die skole identifiseer en hoe ruim Hy die Wet interpreteer.

Jesus weier egter om binne hulle raamwerk te speel. Wanneer Jesus verklaar dat Moses hierdie bepaling “vanweë die hardheid van julle harte” toegelaat het, maak Hy ’n belangrike hermeneutiese onderskeid. Hy plaas Deuteronomium 24 nie op dieselfde vlak as Genesis 2 nie, maar verstaan dit as ’n tydelike reëling binne ’n gebroke werklikheid. Hierdie onderskeid is van kardinale belang vir enige gereformeerde lees van die teks. Dit impliseer dat daar binne die Skrif self ’n beweging is van toegewing na oorspronklike bedoeling.

Joubert is reg om hier af te lei dat Jesus nie patriargale misbruik van die huwelik legitimeer nie. Die idee dat ’n man die reg het om sy vrou arbitrêr te verstoot, word eksplisiet verwerp. Jesus ontbloot hierdie praktyk as ’n uitvloeisel van menslike hardheid en nie as ’n uitdrukking van God se skeppingsdoel nie. Vanuit ’n gereformeerde perspektief kan dit sonder voorbehoud beaam word. Patriargale oorheersing, verstaan as magsmisbruik en selfgerigte heerskappy, behoort nie aan die skeppingsorde nie maar is sonde.

Tog moet hier met omsigtigheid voortgegaan word. Die feit dat Jesus patriargale misbruik ontmasker, beteken nie dat Hy alle vorme van orde of die onderskeid binne die huwelik ophef nie. Markus 10 bied nie ’n volledige huweliksetiek nie, maar fokus op een spesifieke vraagstuk, naamlik egskeiding en die morele legitimititeit daarvan. Om vanuit hierdie teks breë gevolgtrekkings te maak oor rolverdeling tussen man en vrou, is nie versigtige eksegeese nie.

Dit is juis hier waar die gereformeerde onderskeid tussen skeppingsorde (*ordo creationis*) en gevalle-orde (*ordo corruptionis*) na vore kom. Die gereformeerde tradisie het nog altyd daarop aangedring dat ’n skeppingsorde nie gelykgestel mag word aan kulturele gebruike nie. Dat ’n bepaalde orde in die geskiedenis misbruik is, beteken nie dat die orde op sig self onregverdig of onbybels is nie. Dit geld nie net vir geslagtelike verhoudings nie, maar ook vir kerklike gesag, regering en die samelewingsorde.

Man en vrou word nie in Markus 10 as opponerende magte voorgestel nie, maar as persone wat saam onder God se heerskappy staan. Hierdie eenheid sluit enige vorm van sondige oorheersing uit, maar dit sluit nie onderskeid tussen die geslagte of die skeppingsorde van man en vrou wat geskape is na God se beeld uit nie. Die teks self spreek nie eksplisiet hierdie vraag aan nie, en daarom moet ander gedeeltes geraadpleeg word.

Joubert se formulering dat Jesus “die paradys herstel” kan maklik misverstaan word. Indien hiermee bedoel word dat Jesus die huwelik bevry van sondige vervorming en dit terugplaas binne God se goeie orde, is die formulering verdedigbaar. Indien dit egter impliseer dat alle vorme van geslagtelike onderskeid wat ná Genesis 3 sigbaar is in die skepping, bloot as sonde afgeskryf en vermy moet word, raak die argument problematies. Die res van die Nuwe Testament self getuig immers daarvan dat selfs binne die herskape werklikheid in Christus, is daar orde, onderskeid en verskil in roeping.

’n Verdere punt van versigtigheid het te make met die sosiaal-historiese lees van Markus 10. Dit is waar dat Jesus se posisie radikaal was binne sy kulturele konteks. Tog was dit moreel en teologies van aard, nie ’n sosiale revolusie in die moderne sin van die woord nie. Hy roep mense op tot bekering, nie tot opstand teen die strukture nie. Hy verander verhoudings van binne af, nie deur die onmiddellike afskaffing van bestaande sosiale norme nie.

Paulus se hantering van huweliksvrae en geslagtelike verhoudings toon ’n soortgelyke spanning: ’n sterk afwysing van magsmisbruik en selfgerigte heerskappy, gepaard met ’n handhawing van orde en verantwoordelikheid. Hierdie spanning kan nie eenvoudig opgelos word deur alle onderskeid te ontken nie.

Dit is belangrik om daarop te wys dat die vroeë kerk nie eer, skaamte of geslagtelike onderskeid afgeskaf het nie. Die kerkvaders se hantering van die huwelik en die verhouding tussen man en vrou toon duidelik dat gelykheid voor God nie lei tot rol-onsekerheid nie. Mans en vroue staan gelyk voor God, maar hulle leef hierdie gelykheid uit binne ’n geordende huishouding waar verskille voorkom.

Juis hier lê die blywende waarde van Markus 10 vir die kerk: dit roep die kerk op om elke vorm van magsmisbruik te verwerp, sonder om God se skeppingsorde prys te gee.

4. Galasiërs 3:28

Galasiërs 3:28 speel dikwels ’n sentrale rol in teoloë se argumentasie oor die verhouding tussen mans en vroue in die Bybel. Die stelling dat daar in Christus “nie

Jood of Griek, slaaf of vryman, man of vrou” is nie, word deur sommige verstaan as ’n radikale opheffing van alle hiërargiese strukture en geslagsverskille. Hierdie lees is op die oog af gewild, veral binne ’n konteks waar dikwels tereg geworstel word met die nalatenskap van magmisbruik.

Die vraag in Galasiërs 3:28 is eerder watter soort gelykheid hier bedoel word, en op watter vlak hierdie gelykheid funksioneer. Dit is belangrik om daarop te wys dat die vroeë Christelike verstaan van gelykheid nie losgemaak kan word van die sosiale waardesisteem waarin dit funksioneer het nie. Die antieke Mediterreense wêreld het nie gedink in terme van individuele menseregte nie, maar in terme van groepsidentiteit, eer, skaamte en posisie binne die huishouding en die breër gemeenskap.

Wanneer Paulus verklaar dat daar in Christus geen onderskeid tussen hierdie kategorieë bestaan nie, maak hy ’n soteriologiese uitspraak, nie ’n sosiaal-maatskaplike uitspraak nie. In Christus ontvang alle gelowiges dieselfde status voor God, dieselfde toegang tot die belofte aan Abraham, en dieselfde deelname aan die nuwe verbond. Hierdie nuwe identiteit het primêr gefunksioneer as ’n herdefiniëring van eer. Eer word nie meer ontleen aan etnisiteit, geslag of sosiale posisie nie, maar aan verbondenheid aan Christus. Skaamte word nie afgeskaf nie, maar herskryf, dit word nou verbind aan afvalligheid en ongehoorsaamheid, nie aan sosiale klas of geslag nie.

Hierdie herdefiniëring van eer beteken egter nie dat alle sosiale onderskeide ophou bestaan nie. Inteendeel, die Bybel wys dat God voortgesette onderskeid in rol en funksie tussen man en vrou handhaaf. Mans word nie vroue en vroue mans as hulle tot geloof kom nie, maar beide staan sonder onderskeid voor God. Mans en vroue word sonder uitsondering as kinders van dieselfde Vader aangespreek en as mede-ontvangers van God se tug en genade. Tog funksioneer hulle steeds binne ’n geordende huishouding, met duidelike rolverdelings wat nie as onderdrukkend verstaan word nie, maar as deel van ’n moreel gestruktureerde lewe voor God.

Hier word ’n belangrike hermeneutiese punt ter sprake. Galasiërs 3:28 funksioneer binne ’n argument oor regverdiging deur geloof en die insluiting van die nie-Jode in die belofte aan Abraham. Die konteks is nie kerklike ampsbediening, huweliksverhoudings of huishoudelike orde nie, maar die vraag wie werklik deel is van God se volk. Gereformeerde eksegete wys dat Paulus in Galasiërs 3 nie besig is om sosiale strukture te herontwerp nie, maar om die grondslag van verlossing te definieer. Die genade hef die natuur nie op nie, maar herstel dit. Hierdie beginsel is direk toepaslik op Galasiërs 3:28. Die genadige gelykstelling van gelowiges voor God beteken nie die ontkenning van skeppingsmatige verskille nie, maar die bevryding daarvan van sondige misbruik.

Hierdie onderskeid is van groot belang. Wanneer Galasiërs 3:28 gebruik word as 'n hermeneutiese sleutel waarmee ander tekste geneutraliseer word, ontstaan die gevaar dat Paulus teen homself afgespeel word. Dieselfde apostel wat Galasiërs 3:28 skryf, gee in 1 Korintiërs, Efesiërs en die Pastorale Briewe uitvoerige riglyne oor orde, gesag en roeping binne die gemeente en die huishouding. Hierdie tekste kan nie bloot as tydgebonde of problematies afgeskryf word sonder om die interne konsekwentheid van Paulus se teologie in gedrang te bring nie.

In die Mediterreense wêreld was eer altyd verbondsmatig en rolgebonde. Selfs binne die Christelike gemeenskap het mense verskillende verantwoordelikhede en posisies beklee, sonder dat dit hul basiese eer as kinders van God aangetas het. Die idee dat ware gelykheid noodwendig lei tot ontkenning van verskille, is eerder 'n produk van moderne Westerse hermeneutiek as van Christelike denke.

Samevattend kan gesê word dat Galasiërs 3:28 'n ononderhandelbare uitspraak oor soteriologiese gelykheid bevat, maar nie 'n bloudruk bied vir rol-identiteit in alle lewenssfere nie. Die uitdaging bly om gelykheid in Christus te bely sonder om die skeppingsmatige en etiese orde waarin hierdie gelykheid geleef word, prys te gee.

5. Efesiërs 5

Efesiërs 5:21-33 is van die mees aangehaalde perikope in die Nuwe Testament wanneer die verhouding tussen man en vrou ter sprake kom. Joubert se waarneming dat die werkwoord *hupotassomai* (om onderdanig te wees) eksplisiet in vers 21 voorkom en nie in vers 22 nie, is korrek en word wyd erken in die teologiese literatuur. Dit onderstreep dat Paulus se oproep tot onderdanigheid nie eenrigtingverkeer is nie, maar ingebed is in 'n breër etos van wederkerige "vrees vir Christus". Hierdie tekskritiese feit mag egter nie oorskat word nie. Die afwesigheid van die werkwoord in vers 22 beteken nie die afwesigheid van die konsep nie, aangesien die sintaktiese verband tussen vers 21 en 22 in die Griekse teks duidelik is. Wat wel belangrik is, is dat Paulus doelbewus die perikope begin met 'n algemene oproep tot onderdanigheid, voordat hy spesifieke verhoudings aanspreek.

Die teks self bied geen ruimte vir magsmisbruik of patriargale oorheersing nie. Die oproep aan mans om hul vroue lief te hê *soos Christus die gemeente liefgehad het en Homself daarvoor oorgegee het*, plaas 'n buitengewoon hoë etiese eis op die man. Liefde word hier nie gedefinieer in terme van emosie of gesag nie, maar in terme van selfopoffering, diens en verantwoordelikheid. Geen verantwoordelike lees van Efesiërs 5 kan hierdie Christologiese maatstaf ignoreer nie.

Tog moet dit duidelik gestel word dat wedersydse onderdanigheid nie gelykgestel kan word aan strukturele simmetrie nie. Paulus se hantering van die huwelik toon 'n

duidelike asimmetrie in aanspreekvorme en verantwoordelikhede. Hierdie verskil kan nie bloot as retories of kultuurgebonde afgemaak word nie. Dit dui op 'n bepaalde orde binne die huwelik, wat op sy beurt die bousteen van 'n gesonde samelewing is. Die asimmetrie tussen man en vrou is nie 'n magstryd nie, maar verskillende maniere waarop dieselfde Christus-gesindheid konkreet gestalte kry. Onderdanigheid en selfopofferende liefde is nie teenoorgesteldes nie, maar twee maniere waarop diensbaarheid geleef word binne 'n geordende verhouding.

Onderdanigheid binne 'n eer en skaamte samelewing het nie noodwendig vernedering of minderwaardigheid geïmpliseer nie. Binne 'n groepsgeoriënteerde kultuur was onderdanigheid dikwels 'n vorm van eerbare gedrag wat groepsharmonie bevorder het. Dit geld veral binne die huishouding, waar orde en rolverwagtinge as noodsaaklik vir stabiliteit beskou is. Die vroeë kerk het nie hierdie waardes afgeskaf nie. Selfs in die hedendaagse samelewing bly die huishouding 'n geordende ruimte waarin verskillende verantwoordelikhede geld, sonder dat dit as onregverdig of onbybels beskou word. Hierdie kombinasie van gelykheid in status en onderskeid in rol weerspreek die idee dat vroeë Christelike denke noodwendig in die rigting van rol-gelykheid beweeg het. Selfs Efesiërs 5 bied nie daarvoor voldoende grond nie. Intendeel, Paulus se argument beweeg van 'n algemene Christelike etos na spesifieke, gedifferensieerde toepassings binne die huishouding. Die huwelik word nie ontbind of herontwerp volgens 'n nuwe sosiale ideaal nie, maar word hervorm vanuit Christus se selfopofferende liefde. Gesag word nie afgeskaf nie, maar herskep as diens. Onderdanigheid word nie ontken nie, maar bevry van vrees en dwang.

Verder is dit betekenisvol dat Efesiërs 5 die huweliksinstruksies plaas binne 'n breër huishoudelike orde wat ook kinders en slawe aanspreek. Die bestaan van hierdie strukture word nie ontken nie, maar hul morele grondslag word in Christus radikaal verander. Onderdanigheid word nie meer gemotiveer deur vrees vir verlies aan eer nie, maar deur verbondenheid aan Christus. Liefde word nie meer uitgeoefen in 'n poging om dominansie te wys nie, maar as selfopofferende sorg. In hierdie sin funksioneer Efesiërs 5 as 'n teks wat beide patriargale misbruik én moderne egalitariese vereenvoudiging teenstaan.

6. *Kefalē*: nie neutraliteit nie

Dit is inderdaad metodologies problematies om *kefalē* (hoof) konsekwent te verstaan as “baas”, aangesien sodanige lees nie voldoende rekening hou met die semantiese omvang van die term in antieke Grieks nie. Joubert is dus reg om te wys dat *kefalē* in baie gevalle verwys na “kop”, selfs “bron”, “oorsprong” of “verteenwoordigende deel”, eerder as na 'n posisie van oorheersende gesag.

Selfs binne die Nuwe Testament word *kefalē* nie eenvormig gebruik as 'n term vir mag nie. Wanneer Paulus in 1 Korintiërs 11:3 verklaar dat “Christus die *kefalē* van elke man is, die man die *kefalē* van die vrou, en God die *kefalē* van Christus”, word die leser onmiddellik gedwing om versigtig te wees. Indien *kefalē* hier rangorde of meerderwaardigheid sou impliseer, sou dit uiteraard bots met die belydenis van die gelykheid van die Vader en die Seun en die Gees. Tog volg daaruit nie noodwendig dat *kefalē* bloot simbolies of neutraal is nie. Dit is juis op hierdie punt waar groter versigtigheid nodig is. Die verwerping van 'n hiërargiese “baas”-model beteken nie die ontkenning van alle vorme van orde, leiding of verantwoordelikheid nie. Gedifferensieerde funksies impliseer per definisie aanspreeklikheid, roeping en 'n bepaalde vorm van leiding, selfs wanneer dit diensbaar en selfopofferend uitgeleef word.

Sosiale rolle is nooit bloot arbitrêr of simbolies nie. Die “kop” van 'n huishouding mag nie 'n tiran wees nie, maar is wel die draer van besondere verantwoordelikhede ten opsigte van beskerming, orde en die handhawing van integriteit. Hierdie rol was altyd onlosmaaklik verbind aan eer, nie in die moderne individualistiese sin nie, maar as sosiale erkenning van verantwoordelikheid.

Wanneer Paulus dus *kefalē* gebruik, doen hy dit binne 'n wêreld waar die beeld van die kop nie bloot neutraal is nie. Die kop is die mees sigbare deel van die liggaam, die deel waardeur die liggaam herken en verteenwoordig word, en die deel wat verantwoordelik gehou word wanneer die liggaam misluk. Die eer of skande van die groep het dikwels op die “kop” van die huishouding gerus, selfs wanneer ander lede van die groep die oortreding begaan het. Hierdie sosiale dinamiek help om Paulus se taalgebruik beter te verstaan. Om die man as *kefalē* van die vrou te beskryf, impliseer nie dat die man meerderwaardig is nie, maar wel dat hy 'n besondere rol van verteenwoordiging en aanspreeklikheid dra. Dit is juis waarom Paulus in Efesiërs 5 die man oproep tot selfopofferende liefde. Die etiese eis word nie op die vrou geplaas nie, maar op die man, omdat die “kop” juis die grootste verantwoordelikheid dra.

Die gereformeerde tradisie het nog altyd hierdie spanning gehandhaaf. Calvyn se kommentaar op 1 Korintiërs 11 vermy beide 'n tirannieke lees van *kefalē* en 'n egalitariese neutralisering daarvan. Hy beklemtoon dat Paulus nie van waardigheid praat nie, maar van orde, en dat hierdie orde nie tot onderdrukking mag lei nie, maar tot verantwoordelike sorg. Hierdie onderskeid is van kardinale belang. Die probleem is nie die gesag as sodanig nie, maar sondige gesag wat losgeraak het van diensbaarheid en liefde. Die handhawing van gesag behoort tot die skeppingsorde, selfs wanneer dit deur sonde verdraai word. Ons kan nie alle vorme van gesag verdag maak, bloot omdat daar sondige misbruike plaasvind nie.

Die “kop”-metafoor funksioneer hier nie as ’n instrument van dominansie nie, maar as ’n simbool van morele aanspreeklikheid. Dit is juis hierdie morele aanspreeklikheid wat in baie moderne vertalings verlore gaan. Wanneer *kefalē* tot ’n vae metafoor sonder konkrete implikasies gereduseer word, raak die teks vaag. Paulus se oproep tot orde, aanspreeklikheid en selfopofferende leiding word dan maklik geherinterpreteer as ’n blote kulturele artefak van daardie tyd sonder moderne normatiewe waarde. Ons moet dus waak teen hierdie soort reduksionisme van Bybelse frases, aangesien dit nie reg laat geskied aan die logika van die antieke wêreld of aan die konsekwentheid van die Nuwe Testament nie. Die Nuwe Testament bied ’n ander weg: orde sonder oorheersing, gesag sonder dwang, leiding sonder selfverheffing. *Kefalē* dui op ’n roeping tot verantwoordelikheid, nie op ’n lisensie tot magsvergryp nie. Hierdie roeping word streng begrens deur Christus self, wat as *kefalē* van die kerk nie heers deur geweld nie, maar deur selfoorgawe.

7. Vroue in die vroeë kerk

Joubert se oorsig van vroue se betrokkenheid in die vroeë kerk is waardevol en verdien erkenning. Die Nuwe Testament en ander vroeë Christelike bronne getuig onmiskenbaar daarvan dat vroue ’n aktiewe en betekenisvolle rol gespeel het in die geskiedenis van die kerk. Hulle tree op as gasvroue van huiskerke, as medewerkers in sending, en as draers van die evangelie, soms op maniere wat binne die breër Mediterreense samelewing as ongewoon of selfs onbehoorlik beskou sou word.

Dat hierdie betrokkenheid ’n breuk met sekere gevestigde kulturele verwagtinge verteenwoordig, kan nie ontken word nie. In ’n wêreld waar vroue se publieke sigbaarheid begrens was, tree die vroeë Christelike gemeenskap duidelik met ’n alternatiewe waardestelsel na vore. Joubert is dus reg om te beklemtoon dat die evangelie nie bloot bestaande sosiale idees bevestig nie, maar dit op bepaalde punte uitdaag.

Tog is verdere nuansering ook nodig. Die erkenning van vroue se aktiewe betrokkenheid en volle status as gelowiges in die kerk beteken nie dat die vroeë kerk alle rolonderskeide tussen mans en vroue opgehef het nie. Inteendeel, die geskiedenis van die kerk dui eerder op ’n herordening van bestaande sosiale strukture, nie op hul ontbinding nie. Die vroeë kerk het nie gefunksioneer as ’n ruimte van sosiale chaos nie, maar as ’n gemeenskap waarin orde, aanspreeklikheid en onderskeid steeds ’n rol gespeel het, weliswaar binne ’n nuwe Christologiese raamwerk. Rolonderskeid het stabiliteit, voorspelbaarheid en groepskohesie bevorder. Die Christelike kerk het nie hierdie logika eenvoudig verwerp nie. Wanneer vroue in die Nuwe Testament as profetesse, medewerkers of gasvroue optree, doen hulle dit nie in ’n sosiale vakuum nie. Hierdie rolle funksioneer binne die raamwerk

van die huishouding en die gemeente. Dit was dus nie 'n individuele selfontwaking of emansipasie van die vrou nie, maar diens aan die liggaam van Christus. Dit is betekenisvol dat baie van die vroue wat in die Nuwe Testament genoem word, juis verbind word aan huishoudelike ruimtes, soos huiskerke. Hierdie feit moet juis verstaan word binne die sosiale logika van die tyd. Die huishouding was die primêre ruimte van sosiale interaksie, onderrig en beoefening van godsdiens. Om binne hierdie ruimte op te tree, was nie onbehoorlik nie, maar toelaatbaar. Mans en vroue het verskillende verantwoordelikhede, nie omdat die een meer waardevol is as die ander nie, maar omdat orde en harmonie binne die groep dit vereis. Hierdie onderskeid word nie as 'n vorm van oorheersing aangebied nie, maar as 'n morele raamwerk waarbinne deug beoefen word.

Hieruit volg 'n belangrike teologiese gevolgtrekking. Die vroeë kerk se erkenning van vroue se betrokkenheid en geestelike gelykheid beteken nie dat dit in beginsel in die rigting van rol-gelykheid beweeg het nie. Gelykheid het betrekking op status voor God, nie noodwendig op rolverdeling binne die gemeenskap nie.

Daar kan tereg gesê word dat Joubert se beskrywing van vroue se rol in die vroeë kerk 'n nodige korrektief bied teen verouderde en onbybelse aannames dat vroue passief was in die kerk se geskiedenis. Tog vra 'n verantwoordelike lees dat hierdie betrokkenheid nie gelykgestel word aan rol-uitwissing nie. Die vroeë kerk het gelykheid en onderskeid nie as opponerende kategorieë verstaan nie, maar as komplementêre werklikhede binne 'n Christologiese wêreld. Vroue was volwaardig betrokke, maar nie op dieselfde manier as mans nie.

8. 'n Opmerking oor tydsberekening en kerklike konteks

Daar kan nie verbygegaan word om 'n opmerking te maak oor die tydsberekening van die publikasie van Joubert se artikel nie. Die verskyning daarvan volg kort op die onlangse besluit van die Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika (GKSA) rakende die posisie van die vrou in die amp. Hoewel daar nêrens eksplisiet gesê word dat die artikel as kommentaar of reaksie op hierdie besluit bedoel is nie, is dit moeilik om die indruk te vermy dat die twee gebeure in dieselfde gesprek funksioneer.

Hierdie waarneming impliseer geen oordeel oor motiewe of bedoelings nie. Dit sou onbillik en onverantwoordelik wees om aan te neem dat die artikel as 'n polemiese geskrif teen 'n besluit van 'n kerk bedoel is. Tog is dit ewe onverantwoordelik om te maak asof akademiese bydraes in 'n vakuum verskyn. Teologiese artikels word altyd binne 'n bepaalde historiese- en kerklike moment gelees, en ontvang betekenis deur hul konteks.

Juis daarom is groter versigtigheid hier nodig. Wanneer 'n akademiese bespreking van manlike en vroulike rolle in die Skrif chronologies saamval met 'n kerklike besluit wat presies hierdie vraagstuk raak, ontstaan daar maklik die persepsie dat die argumente funksioneer as legitimering of ondermyning van die kerklike besluite. Selfs waar dit nie die bedoeling is nie, kan dit die gesprek onnodig met emosie laai, eerder as teologies verdiep.

Vanuit 'n gereformeerde perspektief is dit belangrik om te beklemtoon dat kerklike besluite nie deur akademiese momentum afgedwing of teruggedraai behoort te word nie, maar deur sorgvuldige Skrifondersoek, belydenisgebondenheid en kerklike dissipline. Wanneer die grens tussen hierdie rolle onduidelik raak, ly beide die teologie en die kerk skade. In ons tyd het die kerk nie minder teologie nodig nie, maar meer histories-bewuste en konfessioneel-gegronde teologie.

9. Behoort vroue te preek?

Die vraag of vroue behoort te preek, is nie 'n nuwe vraag in die kerk nie. Dit is egter 'n vraag wat in elke tyd weer opduik, veral wanneer kulturele aannames oor gesag, gelykheid en rolverdeling verskuif. In hierdie verband het Stephan Joubert die vraag gestel of daar Skriftuurlike redes is waarom vroue nie mag preek nie, en of die weerstand teen vroulike prediking nie eerder uit tradisie, kultuur of selektiewe Bybellees voortvloei nie. Hierdie vraag verdien 'n antwoord, juis omdat dit die Bybel sosiaal-histories verantwoordelik moet lees.

Soos reeds voorheen gemeld, het ek agting vir prof. Joubert en in vele opsigte is hy my meerdere, maar die debat of vroue behoort te preek of nie, kan nie gegrond word op die argumente dat vroue 'n belangrike rol in die Bybel en in die geskiedenis van die kerk gespeel het en dat hulle die Heilige Gees het nie! Dan verskraal ons die Bybelse gegewens en baseer die vraag op emosie en situasie-etiek. Die kern van die debat lê nie bloot by die vraag of vroue die gawe het om te preek nie, of selfs of hulle die Skrif kan verstaan en toepas nie. Ek dink nie iemand het daarvoor enige twyfel nie. Ek het in die meer as twintig jaar wat ek Grieks en Hebreeus doseer, baie damestudente gehad wat die manstudente behoorlik uitgestof het met die tale.

Die Nuwe Testament laat geen twyfel daaroor dat vroue geestelike gawes ontvang het, die evangelie verstaan het en 'n aktiewe rol in die opbou van die gemeente gespeel het nie. Die werklike vraag is eerder *wat prediking is, watter gesag daarmee saamgaan, en hoe prediking binne die Skrif aan die amp verbind word*. Sonder duidelikheid oor hierdie sake verval die gesprek maklik in die moderne verstaan van “gelykheid”, “uitsluiting” en “patriargie”, sonder dat die Bybelse definisie van prediking self voldoende ondersoek word.

Hiermee raak die vraag na vroue en prediking onlosmaaklik verbind aan die vraag na die amp. As prediking deel is van die leer- en regeeramp, soos die gereformeerde tradisie dit verstaan, dan kan die vraag nie beantwoord word deur te kyk na tekste wat handel oor die huwelik tussen 'n man en vrou of mans en vroue se rol in die Mediterseense samelewing nie. Dan moet gekyk word na tekste wat die amp begrens.

Die doel is nie om vinnige antwoorde te gee nie, maar om die Skrif self te laat bepaal hoe prediking verstaan moet word, watter gesag daarmee gepaard gaan, en hoe die kerk verantwoordelik tussen gawes, roeping en orde moet onderskei.

9. Skriftuurlike grense van die leer- en regeerampte

Die gesprek oor die rol van vroue en mans in die kerk kan nie verantwoordelik gevoer word sonder aandag aan 1 Timotheus 2:12-14 nie. Hierdie perikop staan sentraal in die Nuwe-Testamentiese begrensing van die leer- en regeeramp en funksioneer as 'n *locus classicus* binne die gereformeerde tradisie. Paulus se uitspraak is opvallend duidelik: hy laat nie toe dat 'n vrou leer of gesag oor 'n man uitoefen nie. Wat hierdie verbod besonder gewigtig maak, is nie bloot die inhoud daarvan nie, maar die grondslag waarop Paulus dit motiveer. Hy beroep hom nie op plaaslike omstandighede, kulturele gebruike of tydgebonde sosiale stelsels nie, maar eksplisiet op die skeppingsorde self.

Die argumentasie in 1 Timotheus 2:13–14 volg 'n duidelike logiese lyn. Paulus verwys eerstens na die volgorde van die skepping: *“Want Adam is eerste gemaak, daarna Eva.”* Tweedens verwys hy na die sondeval: *“En Adam is nie verlei nie, maar die vrou is verlei en het in oortreding gekom.”* Paulus baseer die argument nie op die kulturele situasie van Efese nie, maar op Genesis 2-3, dit wil sê op die fundamentele struktuur van God se skeppingshandeling en die wyse waarop die sonde hierdie orde ontwig het.

Hierdie waarneming is van kardinale belang. Waar 'n argument eksplisiet in die skeppingsorde geanker word, kan dit nie sonder meer as tydgebonde of kultureel relatief afgemaak word nie. Die Christelike tradisie het nog altyd onderskei tussen voorskrifte wat vanuit 'n bepaalde historiese situasie gegee word en voorskrifte wat voortvloei uit die skepping self. In laasgenoemde geval is daar sprake van 'n blywende normatiewe struktuur, selfs al kan die konkrete toepassing daarvan deur die eeue heen variasie toon.

Dit is belangrik om te beklemtoon dat Paulus se verbod nie gerig is teen vroue se geestelike gawes of hul deelname aan die lewe van die gemeente nie. Elders in die Nuwe Testament word vroue erken as mede-erfgename van die genade, as

profetesse, as medewerkers en as draers van die evangelie. Die beperking in 1 Timoteus 2 is dus spesifiek gerig op die leer- en regeerfunksie binne die gemeente. Dit gaan oor roeping en orde. Paulus maak 'n onderskeid tussen verskillende vorme van diens, en plaas die leer- en regeeramp binne 'n bepaalde skeppingsmatige raamwerk.

Die verwysing na Eva as “helper” in Genesis 2 is hier van besondere betekenis. Die Hebreeuse term ‘ēzer dui nie op 'n ondergeskikte of minderwaardige rol nie, maar op 'n aanvullende en ondersteunende funksie binne 'n geskape orde. Dieselfde term word selfs elders vir God gebruik as Helper van Israel (Hos.13:9). Israel sou dit tog nie verstaan het as “ondergeskikte” nie? Tog impliseer dit wel 'n onderskeid in rol, nie 'n verskil in waarde nie. Adam word geskep as die primêre draer van verantwoordelikheid binne die verbond, en Eva as die een wat hom bystaan. Hierdie orde word nie eers ná die sondeval ingestel nie, maar is deel van die oorspronklike skeppingsbedoeling.

Paulus se beroep op die skeppingsorde beteken dus nie dat vroue uitgesluit word van betekenisvolle diens nie, maar dat die leer- en regeeramp nie losgemaak kan word van hierdie orde nie. Die feit dat Paulus hierdie argument in 'n pastorale brief gebruik, wat juis handel oor kerklike orde en ampsbediening, onderstreep die normatiewe karakter daarvan. Die leer- en regeeramp is nie bloot funksioneel nie, maar simbolies verteenwoordigend. Dit verteenwoordig die openbare, gesaghebbende verkondiging van die Woord en die uitoefening van opsig en tug. Hierdie funksies dra 'n besondere gewig omdat dit die gemeente as geheel raak en omdat dit direk verbind is aan Christus se regering oor sy kerk.

Vanuit 'n sosiaal-historiese perspektief is dit ook belangrik om daarop te wys dat Paulus se argument nie eenvoudig saamval met antieke patriargale aannames nie. Soos in die voorafgaande bespreking aangetoon is, het die vroeë kerk op verskeie maniere bestaande sosiale strukture herinterpreteer en begrens. Paulus was bereid om kulturele verwagtinge te trotseer waar dit die evangelie in die gedrang gebring het. Juis daarom is dit betekenisvol dat hy hier nie 'n kultuurargument gebruik nie, maar 'n teologiese een. Dit dui daarop dat die beperking van die leer- en regeeramp nie bloot 'n toegewingsmaatreël aan die kultuur was nie, maar 'n bewuste keuse wat voortvloei uit sy verstaan van God se orde. Wanneer Paulus dus die leer- en regeeramp aan mans toevertrou, doen hy dit binne 'n wêreld waar hierdie rol nie as selfverheffing verstaan is nie, maar as 'n posisie van meerdere aanspreeklikheid. Dit is juis waarom die Skrif soveel streng vereistes stel aan ouderlinge en leraars. Gesag word nie gegee om te heers nie, maar om te dien. Die Christelike tradisie het hierdie beginsel konsekwent gehandhaaf.

10. Samevatting

Die uitsluiting van vroue uit die leer- en regeeramp moet nie verstaan word as 'n ontkenning van hul gawes of waardigheid nie, maar as 'n erkenning van God se skeppingsorde en die simboliese aard van die amp. Die amp is nie bloot 'n praktiese funksie wat na behoefte herverdeel kan word op grond van gawes of belangstelling nie, maar 'n instelling waardeur Christus self sy kerk regeer. Om hierdie rede is die vraag na wie die amp mag beklee, nie bloot 'n pragmatiese of sosiologiese vraag nie, maar 'n teologiese een.

Dit beteken egter nie dat die kerk onverskillig mag wees teenoor die gawes en roeping van vroue nie. Inteendeel, waar die leer- en regeeramp begrens word, word ander vorme van diens juis vir hulle oopgemaak en aangemoedig. Die Nuwe Testament en die vroeë kerk getuig daarvan dat vroue 'n onmisbare rol gespeel het in barmhartigheidswerk, onderrig van ander vroue en kinders, gasheerskap, sorg vir die noodlydendes en die opbou van die gemeente. Hierdie rolle is net so noodsaaklik vir die gesonde funksionering van die liggaam van Christus.