

GOD IN ROMEINE 5 – 8

**‘n EKSEGETIES – TEOLOGIESE
ONDERSOEK NA RELEVANTE OU
TESTAMENTIESE GEDEELTES EN
ROMEINE 5 - 8**



GOD IN ROMEINE 5 – 8

**‘n Eksegeties – Teologiese ondersoek
na relevante Ou Testamentiese
gedeeltes en Romeine 5 - 8**

deur

Clifford F. Weinmann

Voorgelê ter vervulling van die graad
Philosophiae Doctor

In die Fakulteit Teologie
Departement Nuwe Testament
Universiteit van Pretoria
PRETORIA

PROMOTOR: PROF. J. G. VAN DER WATT

PRETORIA

Mei 2001



HIERDIE PROEFSKRIF WORD OPGEDRA AAN:

God

wat met sy krag en wysheid en leiding my in staat gestel het om hierdie studie te voltooi

en

**aan my eggenote Christi, en kinders Clifford en Lynette,
Johann en Karin, Anrea en Roelf**

om dankie te sê vir al julle liefde, belangstelling en ondersteuning. Baie dankie vir julle begrip en aanmoediging en hulp.

Ek is baie trots op julle asook baie dankbaar teenoor God vir so 'n wonderlike vrou en kinders.



SPESIALE WOORD VAN DANK

Hiermee wil ek graag die volgende instansies en persone opreg bedank:

Die **Universiteit van Pretoria**, en by name die Fakulteit Teologie, Afd. B.

Professor J. G. van der Watt vir sy bekwame leiding, toewyding, opoffering en daadwerklike hulp as studieleier.

Die **Merensky Biblioteek** en sy personeel van die Universiteit van Pretoria.

Aan elke **skrywer** oor die onderwerp wat hulle kennis op skrif gestel het en waaruit ek as bron oneindig baie kon put.

My eggenote en dogter vir die bekwame wyse waarop hulle die tikwerk gedoen het.

Vir almal wat met die skryf van hierdie tesis gedurigdeur belangstelling getoon het en vir my gebid het.

My hoogste lof en dank aan God.

Soli Deo Gloria



VERKORTE INHOUDSOPGAWE

HOOFSUK 1:	Inleiding en Oriëntering.	1 – 91
HOOFSUK 2:	Die Uitbeelding van God in Relevante Ou Testamentiese Gedeeltes.	92 – 121
HOOFSUK 3:	‘n Ondersoek na God in Romeine 5 – 8.	122 – 246
HOOFSUK 4:	‘n Tematiese Vergelyking van die Relevante Ou Testamentiese Gedeeltes en Romeine.	247 – 347
HOOFSUK 5:	Samevatting en Afsluiting.	348 – 424
	Opsomming in 500 Woorde.	425 – 426
	Summary in 500 Words.	427 – 428
	Bronne Geraadpleeg.	429 – 440

HOOFSTUK 1 INLEIDING EN ORIËTERING

1.1	INLEIDING.	3 – 4
1.2	PROBLEEMSTELLING.	4
1.2.1	<i>Die 1933 / 1953 Afrikaanse vertaling van Romeine 1: 16 – 17 as vertrekpunt vir die probleemstelling.</i>	4 – 6
1.2.2	<i>Eksegetiese begroning van die probleemstelling.</i>	6 – 7
1.2.3	<i>Breër agtergrond van Romeine 1: 16 – 17.</i>	7
1.2.4	<i>Ekskursusse.</i>	8
1.2.4.1	Paulus en die Ou Testament.	8 – 9
1.2.4.2	Romeine en die Ou Testament.	9
1.2.4.3	Die Ou / Nuwe Testament verhouding.	9 – 13
1.2.4.4	Intertekstualiteit.	13
1.2.4.5	'n Hermeneutiese sleutel.	13
1.2.5	<i>'n Vergelyking van teksverse en woordeskat in relevante Ou Testamentiese gedeeltes en Romeine 1: 16 – 17.</i>	14
1.2.5.1	Die Ou Testamentiese agtergrond van Romeine 1: 16 – 17.	14
1.2.5.2	'n Vergelyking van Ou Testamentiese teksverse en Romeine 1: 16 – 17.	14 – 15
1.2.5.3	'n Vergelyking van die woordeskat in Ou Testamentiese gedeeltes en Romeine 1: 16 – 17.	16 – 17
1.3	HIPOTESE EN DOELSTELLING.	17
1.3.1	<i>Hipoteses.</i>	17
1.3.2	<i>Doelstelling.</i>	17
1.3.2.1	Hoofdoelstelling.	17
1.3.2.2	Doelwitte.	17 – 19
1.4	NAVORSINGSPROSEDURE.	19
1.4.1	<i>Vertrekpunt vir die ondersoek.</i>	19
1.4.2	<i>Navorsingsgeskiedenis oor Romeine.</i>	20 – 41
1.4.3	<i>Die afbakening van Romeine 5 – 8 as 'n eenheid.</i>	42
1.4.3.1	Die probleem van die afbakening van Romeine 5 – 8.	42
1.4.3.2	Pogings om Romeine 5 – 8 af te baken.	42 – 44
1.4.3.3	Argumente vir die eenheid van Romeine 5 – 8.	44 – 48
1.4.4	<i>Waar val die fokus in Romeine 1: 1 – 8: 39?</i>	48
1.4.4.1	Die skopus en hoofgedagte van Romeine 1 - 4.	48 – 49
1.4.4.2	Die skopus en fokuspunt van Romeine 5 – 8.	49
1.4.4.2.1	Romeine 1: 16 – 17 is die teologiese fokuspunt van Romeine.	49
1.4.4.2.2	Romeine 1: 16 – 4: 25 is die teologiese fokuspunt van Romeine.	49 – 50
1.4.4.2.3	Romeine 5 – 8 is die teologiese fokuspunt van Romeine.	50 – 52
1.4.4.2.4	God die Koning se genade in Romeine 5 – 8.	52 – 54
1.4.5	<i>Wat is die inhoud van Romeine 5 – 8?</i>	55
1.4.5.1	Moontlike betekenis van die inhoud van Romeine 5 – 8.	55
1.4.5.1.1	Die inhoud van Romeine 5 - 8 is heiligmaking.	55
1.4.5.1.2	Romeine 5 – 8 handel oor lewe.	55 – 56



1.4.5.1.3	Romeine 5 – 8 handel oor redding.	56 – 57
1.4.5.1.4	Romeine 5 – 8 handel oor deelnemende kategorieë.	57
1.4.5.1.5	Romeine 5 – 8 handel oor die storie van Israel.	57
1.4.5.1.6	Romeine 5 – 8 handel oor die eksodusstorie.	57
1.4.5.1.7	Romeine 5 – 8 handel oor God se hipertriomf.	57 – 58
1.4.5.2	Die gronde vir 'n eie standpunt.	58 – 60
1.4.6	<i>Metode van navorsing.</i>	61
1.4.6.1	Oraliteit in die kultuur van die eerste eeu van die Christendom.	61
1.4.6.1.1	Die groei van geletterdheid en van literêre komposisie.	61
1.4.6.2	Klassieke retoriese kritiek en Romeine.	61 – 62
1.4.6.2.1	Retoriek en Romeine.	62
1.4.6.3	Historiese kritiek en Romeine.	62 – 63
1.4.6.4	Moderne linguistiese analise en Romeine.	63
1.4.6.4.1	Taalstruktuur en woordbetekenis.	63 – 64
1.4.6.4.2	Transformele-generatiewe grammatika.	64 – 65
1.4.6.5	Die 'verskuiwing' van die verstaansfokus van 'n teks in die afgelope halwe eeu en Romeine.	65
1.4.6.6	Die sosiologiese wetenskap en Romeine.	65 – 66
1.4.6.7	'n Invalshoek.	66
1.4.6.8	Die teologiese raamwerk van skrywer.	66
1.4.6.9	'n Tematies-teologies-eksegetiese verstaan van Romeine.	66
1.4.7	<i>Uiteensetting van proefskrif.</i>	67 – 69
1.5	EKSKURSUSSE: ROMEINE, ROME EN PAULUS.	69
1.5.1	<i>Die teks van Romeine as manuskrip.</i>	69
1.5.1.1	Die teks van Romeine as manuskrip.	69
1.5.1.2	Die teksintegriteit van Romeine.	69 – 70
1.5.1.3	Romeine en tekskritiek.	70
1.5.1.4	Romeine en intertekstualiteit.	70
1.5.1.5	Romeine en die kanon.	70
1.5.2	<i>Romeine as 'n multimedia gebeure.</i>	71
1.5.2.1	Watter soort literatuur is Romeine?	71 – 74
1.5.2.2	Wie, waar, wanneer, hoekom?	75
1.5.2.2.1	Wie het Romeine geskryf?	75
1.5.2.2.2	Waar is Romeine geskryf?	75
1.5.2.2.3	Wanneer is Romeine geskryf?	75
1.5.2.2.4	Hoekom is Romeine geskryf?	75 – 77
1.5.2.3	Wie was Paulus se gehoor?	77 – 78
1.5.2.4	Die verhouding tussen Paulus en sy gehoor.	79 – 80
1.5.2.5	'n Multidimensionele realiteit.	80
1.5.2.6	Literêre vorme in Romeine.	80
1.5.2.7	Die struktuur van Romeine.	80- 81
1.5.2.8	Ekskursusse.	82
1.5.2.8.1	Paulus die mens, sy lewe, sy werk.	82 – 86
1.5.2.8.2	Die stad Rome.	87 – 88
1.5.2.8.3	Die oorsprong van die Christendom in Rome.	89 – 90
1.5.3	<i>Die karakters in Romeine.</i>	91
1.5.4	<i>Die plot van Romeine.</i>	91



HOOFSTUK 2
DIE UITBEELDING VAN GOD IN
RELEVANTE OU-TESTAMENTIESE GEDEELTES

2.1	INLEIDING.	93
2.2	‘N UITLEG EN VERDUIDELIKING VAN RELEVANTE OU TESTAMENTIESE GEDEELTES.	93
2.2.1	<i>Habakuk 2 beeld Jahwe uit as ‘n Troonbeksleër in sy tempel.</i>	93 – 94
2.2.2	<i>Habakuk 3: 18 – 19 beeld Jahwe uit as ‘n Kryger en ‘n Redder.</i>	94 – 95
2.2.3	<i>Jesaja 51: 5, 9 – 10 beeld Jahwe uit as ‘n Redder en ‘n Kryger.</i>	96 – 97
2.2.4	<i>Jesaja 52: 7 – 10 beeld Jahwe uit as ‘n Koning en ‘n Kryger.</i>	97 – 98
2.2.5	<i>Psalm 98: 1 – 3 beeld Jahwe uit as ‘n Kryger en ‘n Redder.</i>	98 – 99
2.2.6	<i>Psalm 93 – 99 beeld Jahwe uit as ‘n Koning, Skepper, Kryger, Redder en Regter.</i>	99
2.2.6.1	Inleiding.	99
2.2.6.2	Die ‘Jahwe is Koning’ – Psalms	99 – 100
2.2.6.3	Die voorkomste van Jahwe en die assosiatiewe Godsname.	101
2.2.6.4	Vyf basiese motiewe in die koningspsalms.	101 – 102
2.2.6.5	Die uitbeelding van Jahwe deur vyf metafore: Koning, Skepper, Kryger, Redder en Regter	103
2.2.6.5.1	Jahwe is God – Koning.	103 – 106
2.2.6.5.2	Jahwe is die God van die verbond en ‘n Wetgewer.	106 – 110
2.2.6.5.3	Jahwe is God – Skepper.	110 – 111
2.2.6.5.4	Jahwe is God – Kryger.	111 – 114
2.2.6.5.5	Jahwe is God – Redder.	114 – 116
2.2.6.5.6	Jahwe is God – Regter.	116 – 117
2.2.6.5.7	‘n Samevatting van ‘Jahwe is Koning’ in Psalm 93 – 99.	117 – 119
2.2.6.6	Samevatting: die hele hoofstuk 2.	119 – 120
2.3	EKSKURSUS: ‘n METAFOR.	121



HOOFSTUK 3
'n ONDERSOEK NA GOD IN ROMEINE 5 - 8

3.1	INLEIDING.	123
3.2	GOD IN DIE SENTRUM IN ROMEINE.	123 – 124
3.3	GOD IN ROMEINE 5 – 8.	124
3.3.1	<i>Die name van God.</i>	124 – 128
3.3.2	<i>Die voorkomste en handeling van God.</i>	128 – 148
3.3.3	<i>Belangrike eienskappe van God.</i>	148
3.3.3.1	God is iemand wat lewe.	148 – 149
3.3.3.2	God is iemand heilig.	150 – 152
3.3.3.3	God is iemand heerlik.	152 – 155
3.3.3.4	God is vol liefde.	155 – 161
3.3.3.5	God is vol genade.	161
3.3.3.6	God is Gees.	161
3.4	CHRISTUS IN ROMEINE 5 – 8.	162
3.4.1	<i>Christus se Christopraktiese rol in Romeine 5 – 8.</i>	162 – 163
3.4.2	<i>Die voorkomste en handeling van Christus.</i>	163 – 170
3.4.3	<i>Christus se kruisdood stel die nuwe skepping van God daar.</i>	170 – 175
3.4.4	<i>Christus is die inleier en hoof van die nuwe aeon en die nuwe mensheid.</i>	176 – 182
3.4.5	<i>Christus se liefde vir sondaars.</i>	182 – 188
3.5	DIE GEES IN ROMEINE 5 – 8.	188
3.5.1	<i>Die voorkoms van Pneuma.</i>	188 – 192
3.5.2	<i>Die name van die Gees.</i>	192 – 195
3.5.3	<i>Die kontekste waarin Pneuma voorkom.</i>	196 – 202
3.5.4	<i>Die eskatologiese raamwerk van die werk van die Gees.</i>	202 – 207
3.5.5	<i>Die koms van die Gees en die nuwe aeon.</i>	207 – 208
3.5.6	<i>Die Gees werk God se eskatologiese triomf in die teenswoordige nuwe aeon.</i>	208 – 230
3.5.7	<i>Die eindeskatologiese werk van die Gees.</i>	231
3.5.7.1	'n Verskuiwing na die toekomstige aspek van die werk van die Gees in Romeine 8: 17c.	231
3.5.7.2	Die Gees bemiddel God se eskatologiese triomf in die toekoms (Romeine 8: 17c – 30).	231
3.5.7.2.1	Die toekomstige werk van die Gees in Romeine 8: 1 – 17.	231 – 236
3.5.7.2.2	Die toekomstige werk van die Gees in Romeine 8: 18 - 30	236 – 246



HOOFSTUK 4
‘n TEMATIESE VERGELYKING VAN DIE
RELEVANTE OU TESTAMENTIESE GEDEELTES EN ROMEINE

4.1	INLEIDING.	250
4.2	DIE UITBEELDING VAN GOD.	250
4.2.1	<i>Die uitbeelding van Jahwe in die relevante Ou Testamentiese gedeeltes.</i>	250
4.2.1.1	Jahwe is ‘n Koning.	250
4.2.1.1.1	Jahwe <i>is</i> Koning.	250 – 251
4.2.1.1.2	Jahwe is ‘n kosmiese Koning.	251 – 252
4.2.1.1.3	Joahwe is ‘n Koning in Israel.	252 – 253
4.2.1.2	Jahwe is Skepper.	253
4.2.1.2.1	Jahwe stel die skepping daar.	253 – 254
4.2.1.2.2	Jahwe openbaar Hom in sy skepping.	254 – 255
4.2.1.3	Jahwe is ‘n Kryger.	255
4.2.1.3.1	Jahwe verower die oermagte.	255
4.2.1.3.2	Jahwe trek op teen die nasies.	255 – 257
4.2.1.4	Jahwe is ‘n Redder.	257
4.2.1.4.1	Jahwe red sy volk en gesalfde Koning.	257
4.2.1.4.2	Jahwe bewerk redding met sy mag.	257
4.2.1.5	Jahwe is ‘n Regter.	258 – 259
4.2.2	<i>Die uitbeelding van God in Romeine 5 – 8</i>	259 – 261
4.2.2.1	God is Koning	261
4.2.2.1.1	God die Koning beklee ‘n troon.	261
4.2.2.1.1.1	Die heilsgebeurtenisse in die Christologie.	261 – 262
4.2.2.1.1.2	God is Iemand op ‘n troon.	262 – 264
4.2.2.1.2	God die Koning heers met genade.	264
4.2.2.1.2.1	Die vorm en struktuur van Romeine 5: 12 – 21.	264 – 274
4.2.2.1.3	God die triomferende Koning heers oor sy vyande.	274 – 276
4.2.2.2	God is Skepper	277
4.2.2.2.1	God is die Skepper.	277
4.2.2.2.1.1	God is die skepping se Skepper.	277
4.2.2.2.1.2	Die skepping is deur God onderwerp.	277
4.2.2.2.1.3	God sal die skepping bevry.	278
4.2.2.2.1.4	God is die Heerser oor die skepping.	278
4.2.2.2.2	God die Skepper herstel sy heerskappy.	278
4.2.2.2.2.1	‘n Ou skepping word weer nuut.	279
4.2.2.2.2.2	Christus se sterwe is die dagbreek van die nuwe skepping.	279 – 280
4.2.2.2.2.3	‘n Nuwe hoof in ‘n nuwe skepping.	280
4.2.2.2.2.4	Skeppingstipologie.	281
4.2.2.2.2.5	Nuwe lewe in ‘n nuwe skepping.	281 – 282
4.2.2.2.2.6	Die mens word herstel tot sy oorspronklike Goddelike beeld.	282 – 283
4.2.2.2.2.7	Die mens word herstel tot sy oorspronklike heerlikheid.	283 – 284
4.2.2.2.2.8	Die skepping word in die toekoms finaal bevry.	284
4.2.2.2.2.9	Die skeppingstrou van God.	284 – 285



4.2.2.2.3	Ekskursus: Die subjek van 'onderwerp' (8: 20).	285
4.2.2.3	God is 'n Kryger.	285
4.2.2.3.1	Die vorm en struktuur van 6: 12 – 23	286
4.2.2.3.2	Die basiese teenstelling in 6: 12 – 23.	286
4.2.2.3.3	Die personifikasie van δικαιοσύνη.	287
4.2.2.3.4	Die Ou Testamentiese substruktuur van 6: 12 – 23.	287
4.2.2.3.5	Drie hierargiese metafore.	287
4.2.2.3.6	Die oorwinning is reeds behaal.	288
4.2.2.3.7	Die heerskappy van die sonde is verbreek.	288
4.2.2.3.8	God is die nuwe aanvoerder van gelowiges.	289
4.2.2.4	God is Redder / Verlosser / Bevryder.	290
4.2.2.4.1	God die Koning is die Redder van sondaars.	290 – 291
4.2.2.4.1.1	God red.	291
4.2.2.4.1.2	Wie word gered?	291
4.2.2.4.1.3	Waarvan word gered?	291 – 292
4.2.2.4.1.4	God red in of deur Christus.	292
4.2.2.4.1.5	Ekskursus: Redder in die Hellenisme en Romeinse Ryk.	292
4.2.2.4.1.6	Ekskursus: God red deur sy evangelie.	292 – 294
4.2.2.4.2	God die Koning is die Verlosser uit 'n doodsbestaan.	294 – 300
4.2.2.4.2.1	Ekskursus: Sarks in Romeine 5 – 8.	300
4.2.2.4.2.2	Ekskursus: Nomos in Romeine 7: 21 – 8: 7.	301 – 302
4.2.2.4.3	God die Koning is die Verlosser uit verganklikheid.	302 – 304
4.2.2.4.4	God die Koning is die Verlosser van sy skepping.	304 – 307
4.2.2.5	God is 'n Regter.	307 – 308
4.2.2.5.1	God het in die verlede 'n vonnis voltrek.	308 – 311
4.2.2.5.2	God is die toekomstige Regter en kosmiese triomfeerder.	311 – 318
4.2.2.5.3	Ekskursus: Die diatribe.	318
4.2.2.5.4	Ekskursus: Personifikasie van hamartia.	318
4.2.2.5.5	Ekskursus: God verbreek die mag van die sonde.	318 – 319
4.3	DIE ANTI – GODDELIKE MAGTE IN DIE RELEVANTE OU TESTAMENTIESE GEDEELTES EN ROMEINE 5 – 8.	319
4.3.1	<i>Inleiding.</i>	319
4.3.2	<i>Die anti – Goddelike magte in die relevante Ou Testamentiese gedeeltes.</i>	319
4.3.2.1	Kosmiese opponente van Jahwe.	319 – 320
4.3.2.2	Menslike / historiese opponente van Jahwe.	320 – 322
4.3.3	<i>Die anti – Goddelike magte in Romeine 5 – 8.</i>	322
4.3.3.1	Die anti – Goddelike geestelike magte staan in 'n analoë verhouding tot God.	322 – 329
4.3.3.2	Die anti – Goddelike gepersonifieerde magte staan in 'n analoë verhouding tot God.	329 – 334
4.3.3.3	Nomos en sarks is handlangers van die sonde en die dood.	334
4.3.3.3.1	Nomos as 'n vennoot van die sonde en die dood.	334 – 335
4.3.3.3.2	Sarks as 'n vennoot van die sonde en die dood.	335 – 336



4.4	DIE TRIOMF VAN GOD IN DIE RELEVANTE OU TESTAMENTIESE GEDEELTES.	336
4.4.1	<i>Inleiding.</i>	336
4.4.2	<i>Jahwe se triomf in die relevante Ou Testamentiese gedeeltes.</i>	336
4.4.2.1	Jahwe triomfeer as Koning.	336 – 337
4.4.2.2	Jahwe triomfeer as Skepper.	337 – 338
4.4.2.3	Jahwe triomfeer as Kryger.	338 – 340
4.4.2.4	Jahwe triomfeer as Redder.	340
4.4.2.5	Jahwe triomfeer as Regter.	340 – 341
4.4.3	<i>God se triomf in Romeine 5 – 8.</i>	341
4.4.3.1	Die aard van die triomf.	341
4.4.3.2	God as kosmiese Triomfeerder.	341 – 343
4.4.3.3	Die oorwinningsbasis van die stryd en triomf.	343
4.4.3.4	Die stryd en triomf in die verlede.	343
4.4.3.5	Die stryd en triomf in die hede.	343 – 344
4.4.3.6	Die stryd en triomf in die toekoms.	344
4.4.3.7	'n Tabulering van God, Christus, die Heilige Gees en gelowiges se oorwinnings.	344 – 346
4.4.4	<i>Samevatting van hoofstuk 4.2.1 en 4.2.2.</i>	347
4.4.5	<i>Samevatting: hele hoofstuk 4.</i>	347



**HOOFSTUK 5
SAMEVATTING EN AFSLUITING**

5.1	INLEIDING.	351 – 352
5.2	‘n PROBLEEMSTELLING AS VERTREK PUNT.	352
5.2.1	<i>Die tradisionele vertaling van Romeine 1: 16 – 17.</i>	352 – 353
5.2.2	<i>Die uitbeelding van God as ‘n Regter in Romeine 1: 16 – 17.</i>	353
5.3	DIE HIPOTESE BEWYS.	353 – 354
5.4	DIE DOELSTELLING IS BEHAAL.	354 – 355
5.5	DIE INTERTEKSTUELE VERSTAAN VAN ROMEINE IS BELANGRIK.	355 – 357
5.6	‘n BREËR OU TESTAMENTIESE AGTERGROND VAN ROMEINE 1: 16 – 17.	357
5.7	‘n VERGELYKING VAN DIE TEKSVERSE IN DIE RELEVANTE OU TESTAMENTIESE GEDEELTES EN ROMEINE 1: 16 – 17.	357 – 359
5.8	‘n VERGELYKING VAN DIE WOORDESKAT IN DIE RELEVANTE OU TESTAMENTIESE GEDEELTES EN ROMEINE 1: 16 – 17.	359 – 360
5.9	DIE GENRE EN BASIESE STRUKTUUR VAN DIE RELEVANTE OU TESTAMENTIESE GEDEELTES EN ROMEINE 1: 16 – 17.	360
5.9.1	<i>Die genre en struktuur van Habakuk.</i>	360 – 362
5.9.2	<i>Die genre en struktuur van Jesaja 51 en 52.</i>	363 – 364
5.9.3	<i>Die genre en struktuur van Psalm 98.</i>	364
5.10	‘n EVALUERING VAN DIE WOORDESKAT IN DIE RELEVANTE OU TESTAMENTIESE GEDEELTES EN ROMEINE 1: 16 – 17.	364
5.10.1	<i>Skaam.</i>	365
5.10.1.1	Skaam in die OT gedeeltes.	365 – 366
5.10.1.2	Skaam in Rm 1: 16-17.	366
5.10.2	<i>Evangelie.</i>	366
5.10.2.1	Evangelie in die OT gedeeltes.	366 – 367
5.10.2.2	Evangelie in Rm 1: 16-17.	367 – 369
5.10.3	<i>Krag.</i>	369
5.10.3.1	Krag in die Ou Testamentiese gedeeltes.	369 – 371
5.10.3.2	Krag in 1: 16-17.	371 – 373
5.10.4	<i>Redding.</i>	373
5.10.4.1	Redding in die relevante OT gedeeltes.	373 – 374



5.10.4.2	Redding.	374 – 376
5.10.5	<i>Geloof.</i>	376 – 377
5.10.6	<i>Elkeen: Jood en nie-Jood</i>	377 – 377
5.10.7	<i>Vryspreek</i>	378 – 382
5.10.8	<i>Openbaar</i>	382
5.10.8.1	Openbaar in die relevante OT gedeeltes.	382
5.10.8.2	Openbaar in Rm 1: 17.	383 – 384
5.10.9	<i>Vrygespreek en lewe</i>	384 – 385
5.11	‘WHAT MAKES ROMANS TICK?’	385
5.11.1	<i>Pogings om die argument van Romeine te verstaan.</i>	385 – 386
5.11.2	<i>Geslaagde pogings om die argumente van Romeine te verstaan.</i>	386
5.11.3	<i>Die argumente van Romeine is in Romeine 5 – 8 geleë.</i>	386 – 389
5.12	DIE STORIE VAN ROMEINE.	389
5.12.1	<i>Die karakters in die storie.</i>	389
5.12.2	<i>Die plot van die storie.</i>	390
5.12.3	<i>Die inleiding tot die storie.</i>	390
5.12.4	<i>Die storie van die mensewêreld.</i>	390 – 391
5.12.5	<i>Die storie van die skepping.</i>	391 – 394
5.12.6	<i>Die ‘ou’ storie van alle mense.</i>	394
5.12.7	<i>Die ‘nuwe’ storie van alle mense.</i>	394 – 395
5.12.8	<i>Die storie van konings, koninkryke, ‘n slagveld en ‘n magtige triomf.</i>	395
5.12.9	<i>Die storie van God se eskatologiese heilswerk vir alle mense.</i>	395
5.12.10	<i>Die storie van God se geïnougureerde nuwe skepping.</i>	395
5.12.10.1	God se nuwe skepping is ‘n herstelde paradystoestand.	396
5.12.10.2	God se nuwe skepping het ‘n universele dimensie.	396 – 397
5.12.11	<i>Die storie van die nuwe volk van God.</i>	398 – 399
5.13	GOD, CHRISTUS EN DIE GEES TRIOMFEER IN DIE KOSMOS EN KTISIS.	399
5.13.1	<i>Vyandige indringermagte in God se mensewêreld. (kosmos: 5: 12 – 13) en skepping (ktisis: 8: 19 – 22, 39)</i>	399
5.13.1.1	Bo-aardse bese geestelike magte bedreig Jood en nie-Jood (8: 38-39).	399
5.13.1.1.1	Die tirannieke mag van die dood en allerlei vorms van lyding in die lewe bedreig gelowiges.	399 – 400
5.13.1.1.2	Geestelike kosmiese wesens en magte bedreig gelowiges.	400
5.13.1.1.3	Die tydsdimensie bedreig gelowiges.	400
5.13.1.1.4	Magtige bo-aardse geestelike wesens bedreig gelowiges.	400
5.13.1.1.5	Die ruimtelike dimensie bedreig gelowiges.	401
5.13.1.1.6	Enige denkbare soort skepsel of geskape ding kan gelowiges bedreig.	401
5.13.1.2	Die sonde (5: 12 – 8: 10) en die dood (5: 12 – 8: 38) as gepersonifieerde magte bedreig gelowiges.	402



5.13.1.2.1	Die sonde en die dood is diè kosmiese vyande in Rm 5- 8 (κόσμος· 5: 12-14).	402
5.13.1.2.1.1	Die sonde het die mens van God die Koning en Skepper vervreem (5: 12 – 8: 10).	402 – 403
5.13.1.2.1.2	Die dood heers soos ‘n koning oor die mens as sy prooi (5: 12 – 8: 11,38).	404 – 405
5.13.2	<i>‘n Botsing van konings en koninkryke, ‘n slagveld en ‘n magtige triomf</i>	406
5.13.3	<i>Die dramatis personae in Romeine 5 – 8.</i>	406 – 408
5.13.4	<i>Die wyse van God, Christus en die Gees se triomf</i>	408
5.13.4.1	‘n Moontlike struktuur in 5: 12 – 8: 39 in verband met die triomf oor die gepersonifieerde en bo-aardse geestelike magte.	408 – 409
5.13.4.2	‘n Midde-Oosterse argetipe triomfmodel.	409 – 410
5.13.4.2.1	‘n Argetipe triomfmodel.	410
5.13.4.2.2	Die argetipe triomfmodel en die relevante OT gedeeltes.	410
5.13.4.2.3	Die argetipe triomfmodel en Rm 5 – 8.	410 – 412
5.13.4.3	God, die Koning, triomfeer.	412
5.13.4.3.1	Die uitbeelding van Jahwe in die relevante OT gedeeltes.	412 – 413
5.13.4.3.2	Die uitbeelding van God in Rm 5 – 8.	413 - 420
5.14	GOD HERSTEL SY EER DEUR SY TRIOMF.	421 – 424
5.14.1	<i>Finalis Triumphus.</i>	421
5.14.2	<i>God herstel Sy eer.</i>	421 - 424



HOOFSTUK 1 INLEIDING EN ORIËTERING

1.1	INLEIDING.	3 – 4
1.2	PROBLEEMSTELLING.	4
1.2.1	<i>Die 1933 / 1953 Afrikaanse vertaling van Romeine 1: 16 – 17 as vertrekpunt vir die probleemstelling.</i>	4 – 6
1.2.2	<i>Eksegetiese begroning van die probleemstelling.</i>	6 – 7
1.2.3	<i>Breër agtergrond van Romeine 1: 16 – 17.</i>	7
1.2.4	<i>Ekskursusse.</i>	8
1.2.4.1	Paulus en die Ou Testament.	8 – 9
1.2.4.2	Romeine en die Ou Testament.	9
1.2.4.3	Die Ou / Nuwe Testament verhouding.	9 – 13
1.2.4.4	Intertekstualiteit.	13
1.2.4.5	'n Hermeneutiese sleutel.	13
1.2.5	<i>'n Vergelyking van teksverse en woordeskat in relevante Ou Testamentiese gedeeltes en Romeine 1: 16 – 17.</i>	14
1.2.5.1	Die Ou Testamentiese agtergrond van Romeine 1: 16 – 17.	14
1.2.5.2	'n Vergelyking van Ou Testamentiese teksverse en Romeine 1: 16 – 17.	14 – 15
1.2.5.3	'n Vergelyking van die woordeskat in Ou Testamentiese gedeeltes en Romeine 1: 16 – 17.	16 – 17
1.3	HIPOTESE EN DOELSTELLING.	17
1.3.1	<i>Hipoteses.</i>	17
1.3.2	<i>Doelstelling.</i>	17
1.3.2.1	Hoof doestelling.	17
1.3.2.2	Doelwitte.	17 – 19
1.4	NAVORSINGSPROSEDURE.	19
1.4.1	<i>Vertrekpunt vir die ondersoek.</i>	19
1.4.2	<i>Navorsingsgeskiedenis oor Romeine.</i>	20 – 41
1.4.3	<i>Die afbakening van Romeine 5 – 8 as 'n eenheid.</i>	42
1.4.3.1	Die probleem van die afbakening van Romeine 5 – 8.	42
1.4.3.2	Pogings om Romeine 5 – 8 af te baken.	42 – 44
1.4.3.3	Argumente vir die eenheid van Romeine 5 – 8.	44 – 48
1.4.4	<i>Waar val die fokus in Romeine 1: 1 – 8: 39?</i>	48
1.4.4.1	Die skopus en hoofgedagte van Romeine 4.	48 – 49
1.4.4.2	Die skopus en fokuspunt van Romeine 5 – 8.	49
1.4.4.2.1	Romeine 1: 16 – 17 is die teologiese fokuspunt van Romeine.	49
1.4.4.2.2	Romeine 1: 16 – 4: 25 is die teologiese fokuspunt van Romeine.	49 – 50
1.4.4.2.3	Romeine 5 – 8 is die teologiese fokuspunt van Romeine.	50 – 52
1.4.4.2.4	God die Koning se charis in Romeine 5 – 8.	52 – 54
1.4.5	<i>Wat is die inhoud van Romeine 5 – 8?</i>	55
1.4.5.1	Moontlike betekenis van die inhoud van Romeine 5 – 8.	55
1.4.5.1.1	Die inhoud van Romeine is heiligmaking.	55
1.4.5.1.2	Romeine 5 – 8 handel oor lewe (1: 17).	55 – 56



1.4.5.1.3	Romeine 5 – 8 handel oor redding.	56 – 57
1.4.5.1.4	Romeine 5 – 8 handel oor deelnemende kategorieë.	57
1.4.5.1.5	Romeine 5 – 8 handel oor die storie van Israel.	57
1.4.5.1.6	Romeine handel oor die eksodusstorie.	57
1.4.5.1.7	Romeine 5 – 8 handel oor God se hipertriomf.	57 – 58
1.4.5.2	Die gronde vir ‘n eie standpunt.	58 – 60
1.4.6	<i>Metode van navorsing.</i>	61
1.4.6.1	Oraliteit in die kultuur van die eerste eeu van die Christendom.	61
1.4.6.1.1	Die groei van geleterdheid en van literêre komposisie.	61
1.4.6.2	Klassieke retoriese kritiek en Romeine.	61 – 62
1.4.6.2.1	Retoriek en Romeine.	62
1.4.6.3	Historiese kritiek en Romeine.	62 – 63
1.4.6.4	Moderne liguistiese analise en Romeine.	63
1.4.6.4.1	Taalstruktuur en woordbetekenis.	63 – 64
1.4.6.4.2	Transformele-generatiewe grammatika.	64 – 65
1.4.6.5	Die ‘verskuiwing’ van die verstaansfokus van ‘n teks in die afgelope halwe eeu en Romeine.	65
1.4.6.6	Die sosiologiese wetenskap en Romeine.	65 – 66
1.4.6.7	Invalshoek.	66
1.4.6.8	Teologiese raamwerk van skrywer.	66
1.4.6.9	‘n Tematies-teologies-eksegetiese verstaan van Romeine.	66
1.4.7	<i>Uiteensetting van proefskrif.</i>	67 – 69
1.5	‘n KYKIE NA ROMEINE, ROME EN PAULUS.	69
1.5.1	<i>Die teks van Romeine as manuskrip.</i>	69
1.5.1.1	Die teks van Romeine as manuskrip.	69
1.5.1.2	Die teksintegriteit van Romeine.	69 – 70
1.5.1.3	Romeine en tekskritiek.	70
1.5.1.4	Romeine en intertekstualiteit.	70
1.5.1.5	Romeine en die kanon.	70
1.5.2	<i>Romeine as ‘n multimedia gebeurte.</i>	71
1.5.2.1	Watter soort literatuur is Romeine?	71 – 74
1.5.2.2	Wie, waar, wanneer, hoekom?	75
1.5.2.2.1	Wie het Romeine geskryf?	75
1.5.2.2.2	Waar is Romeine geskryf?	75
1.5.2.2.3	Wanneer is Romeine geskryf?	75
1.5.2.2.4	Waarom is Romeine geskryf?	75 – 77
1.5.2.3	Wie was Paulus se gehoor?	77 – 78
1.5.2.4	Die verhouding tussen Paulus en sy gehoor.	79 – 80
1.5.2.5	‘n Multidimensionele realiteit.	80
1.5.2.6	Literêre vorme in Romeine.	80
1.5.2.7	Die struktuur van Romeine.	80- 81
1.5.2.8	Ekskursusse.	82
1.5.2.8.1	Paulus die mens, sy lewe, sy werk.	82 – 86
1.5.2.8.2	Die stad Rome.	87 – 88
1.5.2.8.3	Die oorsprong van die Christendom in Rome.	89 – 90
1.5.3	<i>Die karakters in Romeine.</i>	91
1.5.4	<i>Die plot van Romeine.</i>	91

HOOFSTUK 1 INLEIDING EN ORIËTERING

1.1	INLEIDING.	3 – 4
1.2	PROBLEEMSTELLING.	4
1.2.1	<i>Die 1933 / 1953 Afrikaanse vertaling van Romeine 1: 16 – 17 as vertrekpunt vir die probleemstelling.</i>	4 – 6
1.2.2	<i>Eksegetiese begroning van die probleemstelling.</i>	6 – 7
1.2.3	<i>Breër agtergrond van Romeine 1: 16 – 17.</i>	7
1.2.4	<i>Ekskursusse.</i>	8
1.2.4.1	Paulus en die Ou Testament.	8 – 9
1.2.4.2	Romeine en die Ou Testament.	9
1.2.4.3	Die Ou / Nuwe Testament verhouding.	9 – 13
1.2.4.4	Intertekstualiteit.	13
1.2.4.5	'n Hermeneutiese sleutel.	13
1.2.5	<i>'n Vergelyking van teksverse en woordeskat in relevante Ou Testamentiese gedeeltes en Romeine 1: 16 – 17.</i>	14
1.2.5.1	Die Ou Testamentiese agtergrond van Romeine 1: 16 – 17.	14
1.2.5.2	'n Vergelyking van Ou Testamentiese teksverse en Romeine 1: 16 – 17.	14 – 15
1.2.5.3	'n Vergelyking van die woordeskat in Ou Testamentiese gedeeltes en Romeine 1: 16 – 17.	16 – 17
1.3	HIPOTESE EN DOELSTELLING.	17
1.3.1	<i>Hipoteses.</i>	17
1.3.2	<i>Doelstelling.</i>	17
1.3.2.1	Hoof doestelling.	17
1.3.2.2	Doelwitte.	17 – 19
1.4	NAVORSINGSPROSEDURE.	19
1.4.1	<i>Vertrekpunt vir die ondersoek.</i>	19
1.4.2	<i>Navorsingsgeskiedenis oor Romeine.</i>	20 – 41
1.4.3	<i>Die afbakening van Romeine 5 – 8 as 'n eenheid.</i>	42
1.4.3.1	Die probleem van die afbakening van Romeine 5 – 8.	42
1.4.3.2	Pogings om Romeine 5 – 8 af te baken.	42 – 44
1.4.3.3	Argumente vir die eenheid van Romeine 5 – 8.	44 – 48
1.4.4	<i>Waar val die fokus in Romeine 1: 1 – 8: 39?</i>	48
1.4.4.1	Die skopus en hoofgedagte van Romeine 4.	48 – 49
1.4.4.2	Die skopus en fokuspunt van Romeine 5 – 8.	49
1.4.4.2.1	Romeine 1: 16 – 17 is die teologiese fokuspunt van Romeine.	49
1.4.4.2.2	Romeine 1: 16 – 4: 25 is die teologiese fokuspunt van Romeine.	49 – 50
1.4.4.2.3	Romeine 5 – 8 is die teologiese fokuspunt van Romeine.	50 – 52
1.4.4.2.4	God die Koning se charis in Romeine 5 – 8.	52 – 54
1.4.5	<i>Wat is die inhoud van Romeine 5 – 8?</i>	55
1.4.5.1	Moontlike betekenis van die inhoud van Romeine 5 – 8.	55
1.4.5.1.1	Die inhoud van Romeine is heiligmaking.	55
1.4.5.1.2	Romeine 5 – 8 handel oor lewe (1: 17).	55 – 56



1.4.5.1.3	Romeine 5 – 8 handel oor redding.	56 – 57
1.4.5.1.4	Romeine 5 – 8 handel oor deelnemende kategorieë.	57
1.4.5.1.5	Romeine 5 – 8 handel oor die storie van Israel.	57
1.4.5.1.6	Romeine handel oor die eksodusstorie.	57
1.4.5.1.7	Romeine 5 – 8 handel oor God se hipertriomf.	57 – 58
1.4.5.2	Die gronde vir ‘n eie standpunt.	58 – 60
1.4.6	<i>Metode van navorsing.</i>	61
1.4.6.1	Oraliteit in die kultuur van die eerste eeu van die Christendom.	61
1.4.6.1.1	Die groei van geleterdheid en van literêre komposisie.	61
1.4.6.2	Klassieke retoriese kritiek en Romeine.	61 – 62
1.4.6.2.1	Retoriek en Romeine.	62
1.4.6.3	Historiese kritiek en Romeine.	62 – 63
1.4.6.4	Moderne liguistiese analise en Romeine.	63
1.4.6.4.1	Taalstruktuur en woordbetekenis.	63 – 64
1.4.6.4.2	Transformele-generatiewe grammatika.	64 – 65
1.4.6.5	Die ‘verskuiwing’ van die verstaansfokus van ‘n teks in die afgelope halwe eeu en Romeine.	65
1.4.6.6	Die sosiologiese wetenskap en Romeine.	65 – 66
1.4.6.7	Invalshoek.	66
1.4.6.8	Teologiese raamwerk van skrywer.	66
1.4.6.9	‘n Tematies-teologies-eksegetiese verstaan van Romeine.	66
1.4.7	<i>Uiteensetting van proefskrif.</i>	67 – 69
1.5	‘n KYKIE NA ROMEINE, ROME EN PAULUS.	69
1.5.1	<i>Die teks van Romeine as manuskrip.</i>	69
1.5.1.1	Die teks van Romeine as manuskrip.	69
1.5.1.2	Die teksintegriteit van Romeine.	69 – 70
1.5.1.3	Romeine en tekskritiek.	70
1.5.1.4	Romeine en intertekstualiteit.	70
1.5.1.5	Romeine en die kanon.	70
1.5.2	<i>Romeine as ‘n multimedia gebeurte.</i>	71
1.5.2.1	Watter soort literatuur is Romeine?	71 – 74
1.5.2.2	Wie, waar, wanneer, hoekom?	75
1.5.2.2.1	Wie het Romeine geskryf?	75
1.5.2.2.2	Waar is Romeine geskryf?	75
1.5.2.2.3	Wanneer is Romeine geskryf?	75
1.5.2.2.4	Waarom is Romeine geskryf?	75 – 77
1.5.2.3	Wie was Paulus se gehoor?	77 – 78
1.5.2.4	Die verhouding tussen Paulus en sy gehoor.	79 – 80
1.5.2.5	‘n Multidimensionele realiteit.	80
1.5.2.6	Literêre vorme in Romeine.	80
1.5.2.7	Die struktuur van Romeine.	80- 81
1.5.2.8	Ekskursusse.	82
1.5.2.8.1	Paulus die mens, sy lewe, sy werk.	82 – 86
1.5.2.8.2	Die stad Rome.	87 – 88
1.5.2.8.3	Die oorsprong van die Christendom in Rome.	89 – 90
1.5.3	<i>Die karakters in Romeine.</i>	91
1.5.4	<i>Die plot van Romeine.</i>	91

HOOFSTUK 1 INLEIDING EN ORIËTERING

1.1 INLEIDING

Paulus se brief aan die Rm is deur die eeue baie hoog deur Christene aangeslaan. In 'n groot mate was Rm die 'hartland' van die Christelike teologie en piëteit. Deur twee millennia heen is die status van Rm in die kerk hoër aangeslaan as enige ander NT geskrif (Longenecker 1997: 145).

In die lig van die belangrikheid en status van Rm in die kerk is verskeie noemenswaardige uitsprake deur die eeue daarvoor gemaak:

- (i) Dit het drie ander *boeke* in die *NT beïnvloed*, te wete 1 Petrus, Hebreërs en Jakobus (Botha 1989: 5). Botha gee die ooreenstemmende teksgedeeltes tussen Rm en dié drie boeke.
- (ii) Die Rm-brief het 'n direkte rol in die *bekering* van A Augustinus (354-430 nC) gespeel nadat hy 13: 13-14 gelees het (Conf 8: 12 by Botha 1989: 8).
- (iii) Rm is die *moeilikste* NT brief om te analiseer en te interpreteer. A. Augustinus (354-430 nC) het, byvoorbeeld, in 394-395 nC begin om 'n kommentaar oor Rm te skryf. Nadat hy materiaal oor Rm 1: 1-7 die lig laat sien het, het hy 'n onvermoë gevoel om verder te gaan en gesê dat die projek net te groot was vir hom en dat hy terug sal keer na makliker take (Patrologia Latina 35.2087-2106 en *Retractationes* 1.25 by Longenecker 1997: 145).
- (iv) Vir D. Erasmus (ca 1466-1536) het die *moeilikeheidsgraad* van Rm die bruikbaarheid daarvan oortref (Longenecker 1997: 145-146).
- (v) Rm het 'n belangrike rol gespeel in die geskiedenis van die ontwikkeling van die *Christelike leer*. Dit was die bron van, asook die aansporing daarvoor. Groot Christelike denkers se vertrekpunt was Rm. Die volgende voorbeelde kan as illustrasie dien:
 - (a) Drie groot kerklike figure het noemenswaardige *kommentare* oor Rm geskryf: Origenes Adamantius (185-254 nC), T. Aquinas (ca 1225-1274) en P. Melancton (1497-1560).
 - (b) *A. Augustinus* het *drie* aspekte in verband met Rm uitgelig: (1) goeie werke wat buite die geloof om gedoen word het geen waarde in God se oë nie; (2) genade is onontbeerlik vir verlossing; (3) die frase $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ kan op twee maniere verstaan word: God maak die mens inherent regverdig of God beskou die mens as regverdig ten spyte van sy sonde. Augustinus het sy siening oor die 'oorspronklike sonde' uit Rm 5 verkry (Botha 1989: 9; Myers 1997: 1992).
 - (c) Die eerste *NT lesing* wat *M. Luther* (1483-1546) gegee het, was uit Rm. Hy het sy begrip van *regverdiging* deur die *geloof* alleen uit Rm 3-4 verkry (Myers 1997: 1992).



- (d) *Calvyn* het sy leer van *genade* alleen uit Rm 3 en 5 en sy leer oor die *dubbele predestinasie* uit Rm 9 –11 verkry (Myers 1997: 1992).
 - (e) Die *Protestantse Reformasie* van die sestiende eeu het direk voortgespruit uit M. Luther en J. Calvyn se insigte in Rm (Myers 1997: 1992).
 - (f) *J. Wesley* se leer oor die *heiligmaking* is gebaseer op Rm 6 en 8 (Myers 1997: 1992).
 - (g) Die eerste belangrike geskrifte in die lewe van die Switserse teoloog *K. Barth* was 'n *kommentaar* op Rm. Hy het ook sy belangrike insigte oor God as die 'Ganz Andere' asook sy dogmatiek gebou op Rm 1-2 (Myers 1997: 1992).
- (vi) Rm is 'n *katedraal* en 'n bron van *geestelike opwekking*. Godet maak twee mooi opmerkings oor Rm:
- (a) '...Ons kom in hierdie brief telkens voor ondeurgrondelike dieptes. Dit is asof ons 'n katedraal betree, en nie weet wat ons grootste bewondering moet afdwing nie: die majesteit van die geheel of die volkomenheid van die onderdele waarin 'n mens by nadere ondersoek altyd weer nuwe skoonheid ontdek....' (Godet 1900: 1 by Botha 1989: 4)
 - (b) Die kerklike hervorming was die werk van die brief aan die Romeine, en waarskynlik sal elke groot geestelike opwekking van die toekoms saamhang met 'n beter en dieper interpretasie van die brief aan die Rm (Godet 1900: 1 by Botha 1989: 1).

1.2 PROBLEEMSTELLING

Drie sake kom hier aan die orde: (1) die 1933/1953 Afrikaanse vertaling van Rm 1: 16-17 as vertrekpunt vir die probleemstelling; (2) die eksegetiese begronding van die probleem; (3) Rm 1: 16-17 en die OT¹.

1.2.1 Die 1933 / 1953 Afrikaanse vertaling van Romeine 1: 16 – 17 as vertrekpunt vir die probleemstelling

Die 1933/1953 Afrikaanse Bybelvertaling bied 'n baie letterlike vertaling van die Grieks in 1: 17a '...die geregtigheid van God word daarin geopenbaar....' Die 1983 vertaling lui: '...dat God ... mense vryspreek ...' In beide vertalings gaan dit om mense se regverdig wees / vrygespreek wees *voor God*. Die woorde 'geregtigheid' en 'vryspraak' kry 'n juridiese konnotasie en roep dadelik die beeld van 'n geregshof saam met al die paraferalia daarvan na vore: 'n regter, 'n verhoor, 'n aangeklaagde, getuies, regsverteenvoerders en 'n vonnis wat uitgespreek word. In die frase δικαιοσύνη θεοῦ word δικαιοσύνη in 'n juridiese sin as 'n onskuldigbevinding of 'n onskuldigverklaring verstaan en word θεοῦ as 'n genitivus objectivus verstaan. Die

¹ In hierdie ondersoek word daar ook 'n vergelyking tussen Rm 5 – 8 en sekere Ou Testamentiese gedeeltes gedoen. Weens die feit dat daar dikwels na beide die Ou Testament en die Nuwe Testament verwys word, sal die afkortings OT en NT konstant gebruik word, maar nie in opskrifte nie.

δικαιοσύνη is dan iets ‘wat van God af kom’ of wat Hy skenk en wat die mens se *status* voor God beskryf.² Die objek van die handeling is die sondaarmens (1: 18 - 32).

Hierdie uitleg en vertrekpunt met *slegs* 1: 17a en nie die *hele* 1: 16-17 as ‘teks’ vir die verstaan van 1: 16-17 en ook van die hele Rm-brief nie, lei tot die volgende *probleemstellings*:

- (i) Moet daar vir die verstaan van 1: 16-17 *slegs* op 1: 17a gefokus word?
- (ii) Word God in 1: 16 én 1: 17 *slegs* as ‘n *Regter* (δικαιοσύνη) uitgebeeld? Moet die uitbeelding van God in 1: 17as ‘n *Regter ook* die uitbeelding van God in 1: 16 bepaal of dit oorheers?
- (iii) Moet (δικαιοσύνη) θεοῦ as ‘n genetivus objectivus verstaan word, en moet δικαιοσύνη in ‘n juridiese sin verstaan word, wat die mens se regsstatus voor God teken? Die hedendaagse siening is dat θεοῦ by Paulus basies as ‘n genetivus subjectivus verstaan moet word. Sien hoofstuk 1.4.2 pp 20-41.
- (iv) Moet δικαιοσύνη nie in die sin van God se ‘genadige aktiwiteit’ of se ‘barmhartige daad’ of sy ‘verlossing’ of sy ‘oorwinning’, dit wil sê as ‘n *reddende δικαιοσύνη* verstaan word nie? In Jes 51: 5,6,8 en Ps 98: 1-3 word *sedaqa* (MT) en δικαιοσύνη (LXX) parallel in betekenis aan *ysw* (MT) en σωτήριον (LXX) gebruik (Reumann 1999: 32). Dié OT gedeeltes vorm – saam met ander – die direkte agtergrond van Rm 1: 16 – 17.
- (v) Word God in 1: 16 nie ook as ‘n *Redder* uitgebeeld nie? Rm 1: 16 – δύναμις, σωτηρίαν – bevat waarskynlik die hoofgedagte in 1: 16-17, terwyl 1: 17 *slegs* die ‘Skrif’-bewys ter staving van 1: 16 voorsien. Σωτηρίαν dek as tema ook die hele Rm 1: 16 – 15: 13.
- (vi) Word God in 1: 16 nie ook as ‘n *Kryger* (δύναμις) uitgebeeld nie? Hab 3: 19; Jes 52: 7,10 en Ps 98: 2 is die OT agtergrond van 1: 16-17 en in dié gedeeltes verwys δύναμις (LXX) na God as ‘n *Kryger*.³
- (vii) Moet daar *slegs* deur één OT bril, naamlik deur Hab 2: 4, na 1: 16 – 17 gekyk word?
- (viii) Moet ánder OT gedeeltes nie ook as ‘n agtergrond vir die verstaan van 1: 16-17 dien nie? Dié gedeeltes is: Hab 3: 19; Jes 51: 4-6,8,10; 52: 7-10; Ps 98: 2-3.⁴

² Die frase δικαιοσύνη θεοῦ kan ook as ‘n genetivus subjectivus of ‘n genetivus auctoris verstaan word (Fitzmyer 1993: 232; Käsemann 1980:8). Ander wetenskaplikes weer dink dat dit om ‘n beeld uit die sosiale milieu kom, naamlik ‘dat God mense in ‘n regte verhouding tot Hom stel’.

³ Die kernmetafoor van Jahwe in Hab 1-3 is nie dié van ‘n *Regter* nie, maar dié van ‘n *Troonbekleër* in ‘n tempel (3:20) en ‘n *Kryger* (3: 2-15) en ‘n *Redder* (3: 13 – 18). Sien Dictionary of Biblical Imagery (1998: 357). ‘n *Metafoor* kan ook *geïmpliseer* wees (Brettler 1998: 105). God se koningskap kan byvoorbeeld deur sy troon *geïmpliseer* word. Deur God se uitbeelding as *Koning*, *Redder* en *Kryger* kan sy *Skepper*-wees ook *geïmpliseer* wees (Dunn 1988: lxiii).

In hierdie ondersoek word ál bogemelde OT gedeeltes as kernverse geneem wat ook as agtergrond vir die verstaan van 1: 16-17 moet dien. Om 1: 16-17 én die hele Rm – ook Rm 5-8 - reg te verstaan, moet daar dus gekyk word na watter rol die teologie van Habakuk, Deutero-Jesaja en die Psalms daarin speel.

- (ix) Al die OT gedeeltes hierbo genoem, wat die agtergrond vorm van 1: 16-17, beeld God met vyf metafore uit: Koning, Skepper, Kryger, Redder en Regter. Dié metafore sal dan die agtergrond vorm van 1: 16-17, die hele Rm, en dus ook van Rm 5 – 8. Die stelling word gemaak omdat 1: 16-17 die ‘invalspoort’ tot die Rm-brief is.

1.2.2 Eksegetiese begroning van die probleemstelling.

Eksegeties is die volgende aspekte van 1: 16-17 belangrik.

- (i) Die hele 1: 16-17 word vry algemeen as die klimaks van die inleiding (1: 1-15) asook as die retoriese *propositio* van die hele Rm-brief verstaan (Dunn 1998: 37-38).
- (ii) Die hoofstelling in 1: 16-17 is in 1: 16: die σωτηρίαν as die δύναμις θεοῦ wat die evangelie openbaar (Contra: Nygren 1952: 82-83; Cranfield 1975: 98).
- (iii) Rm 1: 17b, waarin die OT aanhaling Hab 2: 4 voorkom, funksioneer slegs as die bewys vir die stelling in 1: 16b (Dunn 1988: 37) deur dit van ‘n OT ‘Skrif’-basis te voorsien en 1: 16 so te dokumenteer (Dunn 1988: 38). Rm 1: 17 verduidelik 1: 16 en σωτηρίαν (1: 16) nuanseer δικαιοσύνη (1: 17) en nie anders om nie. Dit word grammaties gestaaf deur γὰρ in 1: 17a asook deur ἐν αὐτῷ in 1: 17a. Die γὰρ in 1: 17a is redegewend en lui ‘n verduideliking in (Dunn 1988: 37-38). Die ‘daarin’ (ἐν αὐτῷ) in 1: 17a verwys terug na ‘die evangelie’ in 1: 16 en nie vorentoe nie (Du Toit 1989: 19). Wat ‘daarin’ – in die evangelie – tot openbaring kom, is die δικαιοσύνη θεοῦ (1: 17). Δικαιοσύνη θεοῦ in 1: 17 verklaar dus die δύναμις θεοῦ en σωτηρίαν (θεοῦ) in 1: 16. In die OT is σωτηρίαν en δικαιοσύνη *sinoniem* (Ps 98: 1-3; Jes 51: 4-5).
- (iv) In 1: 16 - 17 kan die fokus dus nie op 1: 17, dit wil sê op die ‘Skrif’-bewys daarin, Hab 2: 4, val nie. Die ‘Skrif’-aanhaling in 1: 17b, naamlik Hab 2: 4, kan dus nie op sigself die ‘teks’ vir die hele Rm-brief wees nie. Rm 1: 17 word vry algemeen deur verklaarders as die tesis/propositio vir die hele eerste didaktiese deel van Rm, naamlik van 1: 18 – 8: 39 gesien: ‘.....die vrygespreekte (deur God)....’. = 1: 18 – 4: 25, ‘...sal lewe...’ = 5: 1 – 8: 19 (Dunn 1988: 37-38; Cranfield 1975: 98).⁵ Dit is dus foutief om te sê dat 1: 17 – en dus Hab 2: 4 – die sleutel verskaf tot die literêre struktuur van Rm 1 – 8 (Feuillet 1959 – 1960: 52 – 80 by Ruijs 1964: 5-32; Nygren 1952: 82 – 83; Cranfield 1975: 98) of van Rm 1 – 11 (Dunn 1988: 37).

⁴ Die bronne hiervoor word in hoofstuk 1.2.3 en 1.2.5 pp 14-15 gegee.

⁵ Dunn (1988: 37 – 38) se verdeling van Rm 5 – 8 binne 1: 18 – 8: 39 begin by 6:1.

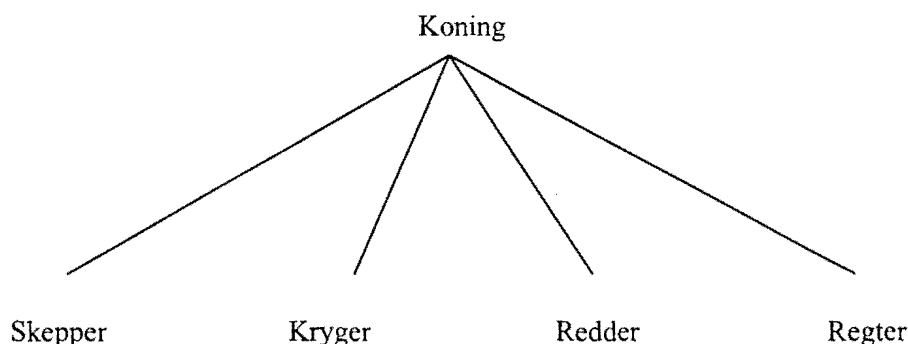
- (v) Rm 1: 16b, die δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν, bind in feite die *hele Rm 1 – 15* saam en wel onder die tema van God se redding vir Jood en nie-Jood (Dunn 1988: 37).

1.2.3 Breër agtergrond van Romeine 1: 16 – 17

Hierdie ondersoek fokus op Rm 5 – 8. Rm 5 – 8 kan egter net reg verstaan word indien dit binne die breë raamwerk van Rm 1 – 16 beskou word. Om die hele Rm weer reg te verstaan, word 1: 16 – 17, wat as die retoriese tesis sin van Rm gesien word, as die vertrekpunt geneem. Om 1: 16 – 17 weer reg te verstaan word weer gewoonlik op 1: 17 gefokus. Rm 1: 17 word dan weer verstaan vanuit die OT aanhaling daarin, naamlik Hab 2: 4: ‘...Elkeen wat deur God *vrygespreek* word omdat hy *glo*, sal *lewe*...’ Die drie kernwoorde in hierdie aanhaling dien dan as ‘n raamwerk om die hele Rm te verstaan. *Δικαιοσύνη* word gewoonlik as ‘n juridiese uitspraak van God as Regter verstaan wat die sondaar onskuldig verklaar en op hierdie wyse sy status voor Hom bepaal. Hab 2: 4 word dan verder gebruik om die struktuur van 1: 18 – 8: 39 te bepaal: πίστις word gesien as die ‘tema’ van 1: 18 – 4: 25 en ζωὴ as die ‘tema’ van 5: 1 – 8: 39. Rm 5 – 8 word dan binne laasgenoemde raamwerk verstaan.

Hierdie ondersoek wil *breër* as net Hab 2: 4 as die OT agtergrond van 1: 16 – 17 kyk. Uit dié breër agtergrond sal blyk dat nie net δικαιοσύνη nie, maar *ook σωτηρίαν* en δύναμις die ‘konteks’ van 1: 16 – 17 bepaal. Hierdie ondersoek het vasgestel dat vier ander bronne ook as OT agtergrond van 1: 16 – 17 dien. Hulle is: (1) Hab 3: 18 – 19 (Watts 1999: 24); (2) Jes 51: 5 – 6, 8 (Reumann 1999: 29); (3) Jes 52: 7 – 10 (Hays 1989: 37); (4) Ps 98: 2 (Leenhardt 1961: 46, 49)⁶. In hierdie *ondersoek* word daar na hierdie vier OT gedeeltes gekyk en die uitbeelding van God daarin word vasgestel.

Hierdie ondersoek poog om ‘n *vergelyking* te tref, tussen sekere OT gedeeltes en Rm 5 – 8. Om dié doel te bereik moet gekyk word na wat in die OT gebeur. In Hab 3: 18 – 19; Jes 51: 5 – 6, 8; 52: 7 – 10 en Ps 98: 2 (1 – 3) is vasgestel dat Jahwe deur *vyf metafore* uitgebeeld word: Koning, Skepper, Kryger, Redder en Regter.



⁶ Ps 98 is deel van ‘n groep psalms, Ps 93 – 99, die ‘Jahwe is Koning’-psalms. Al hierdie psalms bied dus die breër raamwerk om Ps 98 reg te verstaan.



1.2.4 Ekskursusse

Vyf ekskursusse volg: (1) Paulus en die Ou Testament; (2) Romeine en die Ou Testament; (3) die Ou / Nuwe Testament verhouding; (4) Intertekstualiteit; (5) 'n Hermeneutiese sleutel.

1.2.4.1 Paulus en die Ou Testament

Verskeie aspekte van Paulus se verhouding tot die OT word hier bespreek.

- Die *OT* was die fontein of *bron* waaruit Paulus geput het toe hy sy briewe geskryf het. Sy oueropvoeding in Tarsus en sy tersiêre opvoeding onder Gamaliël in Jerusalem het hom met 'n grondige kennis van die OT (MT en die LXX) toegerus (Du Toit 2000: 398). Later in sy lewe het Paulus sy standpunte daaruit geïllustreer (Hays 1989: x – xii, 6). Die woordeskat en aksente van die OT (LXX) was diep ingebed in sy denke (Hays 1989: 16).
- Paulus se geskrifte is die *vroegste* Christelike geskrifte in die NT. Dit dateer terug tot voor die kanoniese evangelies en die ander NT geskrifte. Paulus skryf op 'n tydstip in die geskiedenis toe daar nog geen corpus van algemeen erkende en gesaghebbende NT geskrifte was nie (Hays 1989: x – xii).
- Paulus se bestaande '*Skrif*' was: (1) ἡ γραφή (Rm 4: 3); (2) ἐν γραφαῖς ἀγίαις (Rm 1: 2); (3) τὰ λόγια τοῦ θεοῦ (Rm 3: 2). Hy gebruik ook die formule καθὼς γέγραπται (Rm 1: 17; 8: 36). Die gevolgtrekking wat hieruit voortvloei is dat die OT '*Skrif*' as die lewende stem van God spreek (Rm 9: 17; 10: 11; 11: 2; Dunn 1998: 171). In Rm 9: 25 is God die een wat die Skrifteks spreek.
- Die '*Skrif*' van Israel wat Paulus gebruik het en in sy briewe na verwys het, was nie die oorspronklike Hebreeuse Bybel (MT) nie. Sy '*Skrif*' –verwysings, in die vorm van direkte en indirekte aanhalings, eggo's, of sinspelings ('allusions'), volg die *Septuagint* (LXX)⁷. Die LXX was 'n Griekse vertaling van die 'Hebreeuse Bybel' (MT) wat uit die tweede of derde eeu vC dateer en dit was algemeen in die Hellenistiese sinagoges van Paulus se leeftyd in gebruik (Hays 1989: x – xii).
- Paulus verwys na die OT en interpreteer dit op verbasende maniere. Paulus lees die OT deur sy *ei* *hermeneutiese lens* (Hays 1989: 2), en verstaan dit op 'n *ei* innoverende wyse: dit wat die Skrif bedoel het, was dit wat Paulus ook al gesê het dit beteken (Hays 1989: 6), soms tot lesers se verbasing (Rm 10: 5 – 10 = Deut 30: 11 – 14; Rm 10: 18 = Ps 19: 4; Hays 1989: 6; Georgi 1991: 95)! Paulus haal die OT dus 'vry' aan (Cranfield = 1: 16 – 17).

⁷ 'n Literêre *eggo* verbind die teks waarin 'n saak voorkom met 'n vroeëre teks. 'n *Sinspeling* ('allusion') suggereer aan die leser dat teks B verstaan moet word in die lig van 'n breë 'interplay' met teks A. *Metalepsis* behels dat 'n leser die onderliggende intertekstuele konneksies tussen teks A en teks B self moet ontsluit (Hays 1989: 20, 25). Intertekstualiteit verwys na die ingebed wees, 'inbedding', van fragmente van 'n vroeëre teks in 'n latere teks (Hays 1989: 14).

- *Hoekom* haal Paulus so baie OT gedeeltes in Rm aan? Sy ekstensiewe beroep op die OT as ‘Skrif’ in onder andere Rm is ‘n manier om *gesag* uit te oefen. Hy het nie die gemeente in Rome gestig nie, en hy was ook nie ‘n groot bekende – in familiêre sin – daar nie (White 1999: 76).

1.2.4.2 Romeine en die Ou Testament

Paulus baseer sy *εὐαγγέλιον* (1: 16) vierkantig op die OT. Daar is ongeveer 100 eksplisiete verwysings na OT gedeeltes in die ‘corpus Paulinum’. Meer as negentig persent daarvan kom uit sy Hauptbriefe (Rm 1 & 2 Kor en Gal; Dunn 1998: 170)⁸. Daarby is daar ‘n groot aantal sinspelings (‘allusions’) op die OT in Rm. Die NA²⁷ dui dié verwysings aan. Die meerderheid van Paulus se verwysings na die OT kom in Rm voor – meer as vyftig persent daarvan (Hays 1989: 34)⁹. Paulus se verwysings na die OT in Rm vorm die substruktuur van sy teologie (Dunn 1998: 170) en die dieptestruktuur van sy gedagtes (Hays 1989: 23, 26). OT gedeeltes wat in Rm 5 – 8 voorkom word deur NA²⁷ aangedui.

In die heel eerste sin van sy brief aan die Romeine sê Paulus dat die *εὐαγγέλιον* *θεοῦ* vooraf deur God se profete *ἐν γραφαῖς ἀγίαις* verkondig is. Die plasing van die meervoudsvorm van *ἡ γραφή* aan die begin van Rm vestig die aandag op ‘n baie belangrike saak: Paulus beoog om sy verstaan van die *εὐαγγέλιον* (1: 1 – 1: 17) soos uiteengesit in Rm te fundeer op Israel se heilige skrifte.

Bultmann gee in sy teologiese werk oor die NT (1951 – 1955: 187 – 352) min aandag aan die OT ‘Skrif’ as ‘n basis van Paulus se denke. Bultmann klee die kerugma van die NT in mitologiese taal en simbole – veral van die Hellenistiese wêreld. In byna geen opsig was die geskiedenis van Israel en die OT die materiële bron van Paulus se teologie nie (Hays 1989: 7). Punte 1.2.4.1. en 1.2.4.2 (vide supra) toon egter duidelik dat Israel se geskiedenis en geskifte dié fontein was waar Paulus sy teologie geskep het.

1.2.4.3 Die Ou / Nuwe Testament verhouding

Die vraag na die aard van die verhouding tussen die OT en NT bly permanent op die agenda van teoloë. Daar is verskillende standpunte oor wat hierdie verhouding is. ‘n Aantal bruiklike modelle word hieronder uiteengesit.

- **‘n Christologiese interpretasie van die Ou Testament**

Die OT was die ‘Bybel’ van die vroeë NT kerk. Geen spesifieke besluit is hieroor geneem nie. Dit was bloot iets normaal en vanselfsprekend. Dat dit die geval was sien ons in die geskifte van die vroeë kerk – die NT. In die begin geskiedenis van die NT kerk (sien die hele boek Hand) was dit die sterkste argument wat die apostels in hulle verkondiging aan die Jode kon

⁸ Dunn se bronne is Koch (1986: 285 – 299). Hays verwys ook na Koch (1986) en gebruik ‘n syfer van nege en tagtig kwotasies (1989: 34).

⁹ Volgens Hays kom daar nege en tagtig OT verwysings in die corpus Paulinum voor, waarvan een en vyftig in Rm voorkom (1989: 34). Volgens Longenecker kom daar drie en tagtig verwysings voor waarvan vyf en veertig in Rm is, dit wil sê tussen 55 – 60 persent, terwyl Rm ongeveer een derde van die Hauptbriefe vorm (1975: 108 – 111).



gebruik het (Hand 2: 25 – 26; 3: 23 – 25; 4: 10 – 12; 8: 26 – 40; 13: 27). Die OT het die teologiese verwysingsraamwerk voorsien vir die NT. Die jong kerk het die hele OT aanvaar aangesien daar verwys word na al die OT boeke, of by wyse van aanhaling of by wyse van sinspeling of eggo (Hays 1989: x – xii).

Die eerste Christene se Skrifbeskouing is bepaal deur hulle geloof in Jesus Christus as die Messias. Hulle het die OT gevolglik gelees as 'n *profesie* wat met die koms van Jesus Christus in vervulling gegaan het. Die wyse waarop die OT as *profesieë* gelees was, was deur dit *Christologies* te interpreter. Alle uitleg deur die eerste Christene was gedoen met die oog op 'n vooruitwysing na Jesus (Thiselton 1980: 23). So 'n Skrifhantering was 'n 'pre-understanding' aan hulle kant (Thiselton 1980: 23) asook 'n *keuse* deur hulle (Van Zyl 1986: 65).

- **Een God in twee testamente**

Die eerste Christene se benadering vanuit hulle NT situasie tot die OT was *Θεός-logies*. Dit was op 'n a priori-basis. Die God wat Homself vanaf die aartsvaders tot aan die einde ('einde'=?) van die OT aan mense openbaar het, is *dieselfde* God van die NT (wat Hom in Jesus Christus openbaar het). Eybers (1972: 16). Dit was 'n geloofsuitspraak. Die inhoud van hierdie belydenis kon nie bewys word nie, nie eksegeties nie, nie histories nie, nie rasioneel nie. Dit is nêglo. Die verband tussen die twee testamente was slegs God en Hy alleen. Hy het die eenheid tussen OT en NT gelê (Eybers 1972: 16). Hierdie benadering tot die OT / NT verhouding is dus *teosentrië*.

- **Strukturele ooreenkomste tussen die Ou en Nuwe Testament**

'n Ondersoek na die inhoudelike struktuur van die OT en NT dui op 'n verbasende ooreenkoms. Kline (1972: 7) wys op die volgende sake. Die OT begin met die Tora en word gevolg deur die vroeëre en latere profete. Wanneer na die NT gekyk word is daar opmerklik 'n soortgelyke patroon. Die Tora korrespondeer met die evangelies, Josua – Konings met Handelingen, en Jesaja – Maleagi met die briewe tot Openbaring.

- **'n Tipologiese verband**

Daar is 'n tipologiese verhouding tussen die OT en NT. 'n Mens sou ook kon sê: daar is één openbaring van God. Die OT voorsien tupoi wat gerealiseer word in die NT én in en deur Christus vervul word. Tipologie toon die aard van die nuwe (in die NT) in vergelyking met God se openbaring in die Ou Verbond / OT, tegelykertyd toon tipologie ook dat God se openbaring in die Nuwe Verbond / NT direk en uitsluitlik in die Heilsgeschiede gefundeer is (Goppelt 1982: 151 – 152).



τύπος – Rm 5: 14; 6: 17 – verwys semanties na ‘n ‘tipe’, ‘patroon’ of ‘n ‘gietvorm’, en behels die idee van *ooreenstemming*¹⁰. Elemente van tipologie is die volgende: (1) ‘n historiese en feitelike ooreenstemming; (2) ‘n organiese of historiese verhouding tussen τύπος en αντίτυπος (Heb 9: 24; 1 Pet 3: 21); (3) ‘n geestelike ooreenstemming tussen persone, mense, gebeurtenisse of dinge (Charles 1993: 103 – 104, 202 – 203).

Dit was vir die eerste-eeuse Jood vanselfsprekend om die episodes in die verlede van Israel se geskiedenis te sien as ‘n skadu van die toekoms, en om die belangrikheid van die hede te beskou in terme van die verlede. ‘n τύπος veronderstel ‘n doel in die geskiedenis wat van aeon tot aeon verwerklik.

- **Kanonisiteit van die Ou en Nuwe Testament**

Kanonisiteit behels dat beide die OT en die NT as normatief en gesaghebbend en as Woord van God beskou word. God het van die begin af ‘n *doel* gehad. In die OT het Hy dit in die geskiedenis van Israel ontplooi en voltrek en in die NT het Hy dit in en deur Jesus Christus gedoen (Childs 1993: 91, 93).

Die Bybel kan as kanon en as deur die Heilige Gees geïnspireer beskou word. Die Bybelskrywers self was egter, toe die verskillende Bybelboeke op verskillende stadiums in die geskiedenis geskryf of saamgestel is, nie soseer bewus daarvan dat hulle besig was om ‘kanon’ te skryf nie. Kanonisiteit is eers later aan die geskryfte toegeken (Scheffler 1983: 50).

- **‘n Heilshistoriese raamwerk in die Ou en Nuwe Testament**

Die OT en NT vorm een heilshistoriese raamwerk waardeur God sy heil vir die wêreld openbaar én voltrek. God het van die begin af ‘n doel en ‘n plan van heil vir die wêreld gehad. In die OT het God sy doel en plan in die geskiedenis van Israel ontplooi en voltrek. Die OT getuig van God dat Hy Hom herhaaldelik en momenteel op ‘n besondere wyse verbind het aan die geskiedenis van die volk Israel. Hy het hulle uitverkies (Deut 32), ‘n verbond met hulle gesluit (Eks 20) en hulle draers van ‘n boodskap gemaak wat vir alle volke vir alle tye heilsbelangrik sou wees. Die geskiedenis van die volk Israel was die bedding waarin die openbaring van God gedurende die tyd van die OT gevloei het (Barr 1982: 29).

Die OT vorm die raamwerk vir die verstaan van die NT. In die NT voltrek God sy doel en plan met die wêreld in en deur Jesus Christus. In die OT voltrek God sy heilswil in Israel. In die NT voltrek God sy heilswil in Christus (Childs 1993: 91). God se heilsplan vorm dus die struktuurverbinding tussen die OT en NT.

- **‘n Belofte – vervulling verhouding tussen die Ou en Nuwe Testament**

¹⁰ Die werkwoord τύπτω beteken: om te tref, ‘n slag, ‘n merk te laat. Later verkry die woord ‘n oordragtelike betekenis van ‘n afbeelding’ of ‘n patroon’ (Stählin 1972: 260).

In hierdie beskouing word die OT en NT aan mekaar verbind op die basis van belofte en vervulling (Alexander 1998: 193, 210). Die OT is op die NT afgestem en die NT is die vervulling van die OT. Die OT wys op iets meer as homself, en daardie 'meer' vind sy voltooiing en vervulling in die NT. Die huidige NT vervulling wag egter nog op 'n toekomstige vervulling. Daarom is daar 'n spanning tussen die gerealiseerde eskatologie en die eindeskatologie.

Hierdie belofte – vervulling verhouding tussen die OT en die NT sien 'n mens veral in Christus. Die NT skrywers het die OT gesien as die vervulling van die OT. Dit het hulle gedoen deur byvoorbeeld die titels van God in die Israelse godsdiens aan Christus toe te ken en veral deur die goddelike predikaat 'κύριος' op Hom oor te dra (Hand 2: 36).

- **'n Kontinuiteit tussen die Ou en Nuwe Testament**

Daar is 'n kontinuiteit tussen die OT en die NT. Die OT staan nie los van die NT nie, en die NT staan nie los van die OT nie. Kontinuiteit is byvoorbeeld in die begrip 'testament' geleë. Daar is 'n 'ou' testament en daar is 'n 'nuwe' testament, maar dit is één testament. Daar is 'n 'ou verbond' en 'n 'nuwe verbond', maar dit is één verbond. Daar is dus ipso facto 'n basiese verbintenis tussen die OT en die NT (Goppelt 1972: 246-259).

Die OT word volgens die 'nuwe beskouing' van Skrifverstaan bestudeer asof die NT nie bestaan nie. Die OT word volgens sy onmiddellike historiese en kulturele konteks verstaan. Historiese kritiek en tekskritiek is hoofsaaklik hiervoor verantwoordelik. Die waarde van die histories-kritiese wetenskaplike metode moet nie ontken word nie. Dit mag egter nie verabsoluteer word nie. Indien hierdie metode so verabsoluteer word dat ander metodes van skrifverklaring as onwetenskaplik bestempel word, dan is dit self onwetenskaplik. Om op 'n absolute wyse met 'n navorsingsmetode om te gaan is 'n modernistiese bekouing.

- **'n Koningskap verbind die Ou en Nuwe Testament**

Alexander (1998: 187 – 212) en Wifall (1974: 363) wys daarop dat daar 'n lyn oor 'n *'divinely appointed royal saviour'* vanaf Genesis (Gen 3: 15) tot die koningsboeke, deur die profete en die psalms tot in die NT loop (Alexander 1998: 187, 204). Alexander volg ('traces') die ontwikkeling van 'n unieke lyn van 'saad' – 'n enkele afstammeling – wat by *Adam* begin (gen 3: 15) en by *Jakob / Israel* en sy twaalf seuns eindig (Alexander 1998: 203). Twee unieke kenmerke van Genesis is: (1) die todelot-formule ('Dit is die nageslag van . . . ') in Gen 2: 4; 5: 1; 6: 9; 10: 1; 11: 10, 27; 25: 12, 19; 36: 1, 9; 37: 2; (2) die woord 'saad' wat in Genesis as 'n Leitwort gebruik word (nege en vyftig keer teen 170 keer in die res van die OT).

Bogemelde twee kenmerke van Genesis is soos die lens van 'n 'zoom' – kamera wat die aandag vestig op 'n enkele individu en sy nakomelinge wat strek vanaf Set (Gen 4: 25) tot by Peres (Gen 38: 27 – 29). Sien Alexander (1998: 202). Gekoppel aan die todelot formule en die 'saad' Leitwort in Genesis is daar die tema van *'koninklikheid'* wat strek vanaf Genesis tot

Konings (Alexander 1998: 204, 187 – 212). Hierdie koninklike lyn word in die Messiaanse psalms (Ps 72: 9; 89: 5, 21, 24, 30, 37, 39; cf 2 Sam 7: 14; 22: 37 – 43) voortgesit (Alexander 1998: 204 – 205 voetnota 34). Uiteindelik kulmineer God se belofte van 'n koninklike afstammeling, 'n 'gesalfde' en 'n 'bevryder', in die Messias van die NT. Hierdie koningslyn verbind die OT en NT en wel in teosentriese sin.

Al bogenoemde ooreenkomste vertoon 'n *teosentriese* verbinding tussen die OT en NT. Daar is nog ander moontlike verbande tussen die OT en die NT: 'n teologiese model (één teologie), 'n tematiese model en 'n diakroniese eksegese. Met bogemelde word egter volstaan.

1.2.4.4 Intertekstualiteit

Paulus gebruik en verwys na die OT op verskeie maniere. Een van die maniere is intertekstualiteit en wel na aanleiding en analogie van die rabbynse midrasj. Intertekstualiteit is die bewustelike inbedding van fragmente van 'n vroeëre teks in 'n latere teks (Hays 1989: 14). In die godsdienstige en kulturele tradisie van die Judaïsme ná die tydperk van Israel se bestaan en die vorming van haar geskrifte, het die fenomeen van intertekstualiteit steeds 'n belangrike rol gespeel. Die 'stem' (qol) van die 'Skriif' is steeds op een of ander wyse as outoritatief verstaan. Dié stem het steeds bly spreek in en deur latere tekste, wat beide van die vorige tekste afhanklik was, asook daardie tekste herinterpreteer en getransformeer het. Paulus se gebruik van die OT moet teen hierdie agtergrond van 'inner – biblical exegesis' verstaan word (Hays 1989: 14).

Intertekstualiteit veronderstel 'n gemeenskaplikheid tussen die skrywer / voorleser en die hoorders. Die Joodse, en ook Christene uit die heidene, sou vertrouwd gewees het met LXX – hulle 'Bybel' – en die storie van Israel. Ten spyte van 'n lae vlak van geleterdheid in die Mediterreense gemeenskap (Fee 1999: 19 – 20), asook die orale aard van die kultuur (Fee 1999: 22), sou die hoorders op grond van hulle vorige hoor van die 'Bybel', asook van die storie van Israel, 'n ingegraveerde kennis hê van die OT. Die hoorders sou dus die toepassing daarvan (metalepsis: Hays 1989: 77 - 88) op 'n nuwe manier in die teenswoordige konteks hoor (cf *ἐν γραφαῖς ἁγίαις*: 1: 2; *καθὼς γέγραπται*: 1: 3 – 4, 17; 5: 5, 12 – 14; 8: 33 – 34, 36, 38).

Rm as 'n brief is 'n teks wat gevorm is deur 'n kompleks van intertekstuele verhoudings met die OT 'Skriif'. Paulus se gebruik van intertekstualiteit in Rm ontsluit sleutelwaarhede.

1.2.4.5 'n Hermeneutiese sleutel

Die hermeneutiese sleutel vir die verstaan van die OT was vir Paulus: Ἰησοῦς Χριστός! Jesus is die Messias. Dit was sy oortuiging dat God se plan en doel met die wêreld vervul *is* én besig was om vervul te *word* in die Messias, Jesus. Met hierdie sleutel het hy die 'Skriif' (LXX) gelees en verstaan (Dunn 1998: 172 – 173). Daarby het Paulus die goddelike predikaat 'Κύριος' bloot oorgedra op Jesus (Rm 1: 3-4). Die Jesusgebeure was dus die vervulling van die OT verwagtings. Alle uitleg is gedoen met die oog op die vooruitwysing na Jesus.

1.2.5 'n Vergelyking van teksverse en woordeskat in relevante Ou Testamentiese gedeeltes en Romeine 1: 16-17.

Drie sake word in hierdie gedeelte bespreek: (1) die OT agtergrond van Rm 1: 16 – 17; (2) 'n vergelyking van teksverse; (3) 'n vergelyking van woordeskat.

1.2.5.1 Die Ou Testamentiese agtergrond van Romeine 1: 16 – 17

Die volgende OT gedeeltes word hedendaags as die direkte *agtergrond* van 1: 16 – 17 beskou:

- Hab 2: 4 = 1: 17: NA¹¹ 1993: 799; Hays 1989: 40 – 41
- Hab 3: 19 = 1: 16: Watts 1999: 15, 24
- Jes 51: 5 = 1: 17: NA 1993: 786; Hays 1989: 37
- Jes 51: 5, 6, 8 = 1: 17: Reumann 1999: 29
- Jes 52: 7 – 10 = 1: 16 – 17: Leenhardt 1961: 49; Dunn 1988: 41; Hays 1989: 37
- Ps 98: 2 – 3 = 1: 16 – 17: Leenhardt 1961: 36, 49; Hays 1989: 36; Dunn 1988: 41; NA²⁷ 1993: 786; Moo 1996: 82
- Ps 119: 46 = 1: 16: NA²⁷ 1993: 787

Die tersaaklike woord in Ps 119: 46 is ἐπαισχύνομαι. Dié woord kom ook in Jes 28: 16; 50: 7 – 8; Ps 24: 2; 43: 10; 44: 22 voor (Hays 1989: 38 – 39, 57 – 59).

1.2.5.2 'n Vergelyking van die Ou Testamentiese teksverse en Romeine 1: 16 – 17

'n Vergelyking van die teksverse van die relevante OT gedeeltes en Rm 1: 16 – 17 lyk so:¹²

<i>Hab 2: 4</i> ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται. ¹³	<i>Rm 1: 17</i> 'Elkeen wat deur God vrygespreek (δίκαιος) is omdat hy glo (ἐκ πίστεώς), sal lewe (ζήσεται.)
<i>Hab 3: 18 – 19</i> '... nogtans sal ek in die Here jubel, sal ek juig in God, my Redder (σωτήρ μου). Die here my God gee vir my krag (δύναμις)....'	<i>Rm 1: 16</i> '... want dit (<i>die εὐαγγέλιον</i>) is 'n krag (δύναμις) van God tot redding (σωτηρίαν) van elkeen wat Glo (τῷ πιστεύοντι)....'

¹¹ Nestle & Aland: Novum Testamentum Graece, 27 redigierte Auflage 1993.

¹² Ter wile van die leesbaarheid word die vertalings van die relevante tekste gegee. Die relevante Griekse woorde word egter aangedui. Sien die LXX vir die volledige teks.

¹³ Hab 2:4 in Rm 1: 17 het 'n Vorlage in die MT, LXX MSS, Targum, Aquila en die Vulgaat. Die teks in elke Vorlage varieër. Paulus skep waarskynlik sy eie, unieke weergawe (Watts 1999: 14).

<p><i>Jes 51: 5</i> 'Die redding (δικαιοσύνη) wat Ek bring, kom baie gou, die verlossing(σωτήριον) wat ek bewerk is op pad, Ek self regeer ('my arm' : <i>jami'n/τὸν βραχίονά μου</i>) oor die nasies (ἔθνη)¹⁴</p>	<p><i>Rm 1: 16 – 17</i> Die evangelie is 'n krag (δύναμις) . . . tot redding (σωτηρίαν) . . . die Jood , <i>maar</i> ook die nie-Jood (Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι) . . . dat God mense vryspreek (δικαιοσύνη) . . .'</p>
<p><i>Jes 52: 7 – 10</i> ' . . . wat die goeie tyding bring (εὐαγγελιζομένου), wat redding (σωτηρίαν) aankondig, . . . Die Here het sy heiligheid, sy mag, ('heilige arm' = <i>πρὸς τὸν βραχίονά μου ἅγιον</i>) geopenbaar (ἀποκαλύψει) voor die oë van die nasies (ἔθνων), . . . sal hulle die redding (σωτηρίαν) sien . . . '</p>	<p><i>Rm 1: 16 – 17</i> 'Ek skaam my nie oor die evangelie (εὐαγγέλιον) nie, want dit is 'n krag (δύναμις)) tot redding (σωτηρίαν) . . . die Jood , maar ook die nie-Jood (Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι). In die evangelie kom tot openbaring (ἀποκαλύπτεται) . . . '</p>
<p><i>Ps 98: 2</i> 'Die Here het sy oorwinning (σωτήριον) bekend gemaak, aan die nasies (ἔθνων), het Hy sy reddingsdade (δικαιοσύνη)¹⁵ geopenbaar (ἀπεκάλυψεν).'¹⁶</p>	<p><i>Rm 1: 16 – 17</i> ' . . . dit (die εὐαγγέλιον) is 'n krag van God tot redding (σωτηρίαν) . . . die Jood , maar ook die nie-Jood (Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι)... kom daarin tot openbaring (ἀποκαλύπτεται) dat God mense vryspreek (δικαιοσύνη) . . . '</p>

Uit bogemelde uiteensetting en vergelyking van teksverse uit die *OT* en *1: 16 – 17* blyk dit dat daar 'n *gemeenskaplike woordgebruik* is. Dié woorde is: εὐαγγέλιον, δύναμις, σωτηρίαν, τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ, Ἕλληνι, δικαιοσύνη en ἀποκαλύπτεται. Wanneer Paulus *1: 16 – 17* skryf, dié verse wat die 'invalspoort' tot die hele *Rm* en daarom ook tot *Rm 5 – 8* vorm, is sy gedagtes op die *OT* gefokus en *sentreer* dit om *Habakuk, Deutero – Jesaja* en die *Psalms*. Die sal later in hierdie hoofstuk blyk dat die 'tema' van hierdie drie profetiese gedeeltes God se *reddende* aktiwiteit in die wêreld is.

¹⁴ Let op: die NAB vertaal *δικαιοσύνη* (cf 1: 17) met 'redding', en *σωτήριον* (cf 1: 16) met 'verlossing'. Daar is dus 'n *parallelstelling* tussen *δικαιοσύνη* en *σωτήριον*. Die agtergrond hiervan is dat *Deutero-Jesaja* *sedatq* parallel stel met *yesua* (43: 16; 52: 5,6,8; 61: 10; Reumann 1999: 32).

¹⁵ Let op: Die NAB vertaal *σωτήριον* (cf 1: 16) met 'oorwinning' en *δικαιοσύνη* (cf 1: 17) met 'reddingsdade'. Hierdie vertaling is korrek aangesien *σωτήριον* en *δικαιοσύνη* in *Ps 98: 2* in 'n militêre konteks staan. Jahwe word daarin as 'n Kryger uitgebeeld. Die *σωτήριον* en *δικαιοσύνη* verwys na Jahwe wat by die Rietsee die leër van die farao verslaan het en Israel so 'gered' het (Eks 15; Longman III 1984: 269).

¹⁶ *Σωτήριον* kom ook in *Ps 96: 2* en *98: 1,3* voor. Dié twee *Psalms* hou direk verband met mekaar, en vorm deel van die 'Jahwe is Koning'-*Psalms* (Howard 1997: 183).

1.2.5.3 'n Vergelyking van die woordeskat in Ou Testamentiese gedeeltes en Romeine 1: 16 – 17.

'n Vergelyking van die woordeskat in die relevante OT gedeeltes en Rm 1: 16 – 17 lyk so:

Ἐπαισχύνομαι	Ps 119: 46	Rm 1: 16
Εὐαγγέλιον	Cf Jes 52: 7	Rm 1: 16
Εὐαγγελιζομένου	Jes 52: 7	Cf Rm 1: 15
Δύναμις /δεξιὰ / βραχίον	Hab 3: 19; Ps 98: 1; Jes 51: 5; 52: 10	Rm 1: 16
Σωτήρι μου	Hab 3: 18 Cf	Rm 1: 16
Σωτηρίαν /σωτήριον / βραχίον ἄγιον	Ps 98: 2; Jes 51: 5; 52: 7, 10	Rm 1: 16 ¹⁷
Ἰουδαίῳ Ἕλληνι / ἔθνη	Ps 98: 2; Jes 51: 5; 52: 10	Rm 1: 16; (cf: πας)
Δικαιοσύνη	Ps 98: 2; Jes 51: 5	Rm 1: 17
Ἀποκαλύπτεται	Ps 98: 2; Jes 51: 10; 52: 10	Rm 1: 17 ¹⁸
Τῷ πιστεύοντι / πίστεως	Hab 2: 4	Rm 1: 16 – 17

Paulus vermeng dus in 1: 16 – 17 *eggo's* (Hays 1989: 36) vanuit *Habakuk*, *Jesaja* en die *Psalms*. Hy lokaliseer sy verkondiging van die εὐαγγέλιον, soos hy dit in 1: 16 – 17 uiteensit, binne die 'klankkamer' (Hays 1989: 41) van die OT profete en wel hulle refleksie oor of uiteensetting van God se *reddende aktiwiteit* in die wêreld¹⁹. Hierdie OT gedeeltes word in hierdie ondersoek as die kernagtergrondgedeeltes van 1: 16 – 17 beskou. Om 1: 16 – 17 en daarom ook die hele Rm asook Rm 5 – 8 reg te verstaan, sal daar gekyk moet word na die *teologie* van Habakuk, Deutero – Jesaja en die *Psalms* en dan na die rol wat dit in Rm 5 – 8 speel²⁰.

Die tema van Rm 1: 16 – 17, asook daarom van die hele Rm, is nie God se regspraak (δικαιοσύνη: 1: 17) in die sin van die 'geregtigheid van' (OAB) of 'die vryspraak' (NAB) deur 'n Regter nie, dit is die mag (δύναμις: 1: 16) om redding (σωτηρίαν: 1: 16) te bewerk. Die klem val op God se aktiwiteit in sy reddende aksie (δικαιοσύνη: 'saving righteousness' (Reumann 1999: 29; cf 1: 17) ten behoeve van Jood en nie-Jood (1: 16; 3: 21 – 26) en wel deur die kruisdood van

¹⁷ Σωτηρίαν kom ook in Ps 96: 2 en 98: 1, 3 voor. Dié twee psalms hou direk verband met mekaar, en vorm deel van die 'Jahwe is Koning' –Psalms (Howard 1997: 144-150, 178-179).

¹⁸ In Ps 98: 3 en Jes 52: 10 word die woord 'sien' gebruik en staan dit parallel aan of in koördinasie met mekaar. Dat die hele wêreld die σωτηρίαν wat Jahwe behaal, sal sien, word behalwe vir Jes 45: 22, deel van Deutero – Jesaja, nêrens elders in die OT gesê nie (Leene 1997: 241).

¹⁹ Hays verwys na 'n Vorklang in Paulus se verkondiging (1989: 36). Hays ontleen dié term aan Hollander (1981: 50, 100). Sekere OT gedeeltes lui, soos 'n klok, 'n Vorklang by Paulus. Die *eggo* van hierdie Vorklang weerklink dan by Paulus en wel met 'n groter klank as die oorspronklike klank daarvan. Dit gebeur omdat Paulus die betrokke OT gedeeltes Christologies interpreter (Hays 1989: 36).

²⁰ Vir Dunn (1998: 169) vorm drie OT gedeeltes die 'hart' van Rm, te wete: Hab 2: 4 = Rm 1: 17; Gen 15: 6 = Rm 4: 3, 9; Lev 18: 5 = Rm 10: 5. Die drie temas respektiewelik in hierdie gedeeltes is: (1) vryspraak deur die geloof; (2) die verbond; (3) die wet. Laasgenoemde sentreer weer vir hom om 'n trio: wet, lewe, dood (1998: 150).



Jesus Christus op Golgota (3: 24 – 25; 5: 6 – 8; 6: 2 – 8; 7: 4 – 5, 25; 8: 3, 32, 37; White 1999: 151).

1.3 HIPOTESE EN DOELSTELLING

Die hipotese en doelstelling van hierdie studie is die volgende:

1.3.1 HIPOTESSES

Die hipoteses van hierdie proefskrif is die volgende:

- Dat om die *uitbeelding* van *God* in Rm 5 – 8 reg te verstaan daar teruggegaan moet word na 1: 16 – 17 en dat dáár begin kyk moet word hoe God uitgebeeld word.
- Dat God in 1: 16 – 17 nie slegs as ‘n Regter uitgebeeld word nie, maar *ook* as ‘n Redder (σωτηρίαν: 1: 16) en ‘n Kryger (δύναμις: 1: 16).
- Dat om 1: 16 – 17 weer reg te verstaan die *agtergrond daarvan* verstaan moet word. Dié agtergrond is sekere OT gedeeltes, naamlik Hab 3: 19; Jes 51: 4 – 6,8; 52: 7 – 10 en Ps 98: 2. In hierdie gedeeltes word *vyf* belangrike metafore vir God gebruik: Koning, Skepper, Kryger, Redder en Regter.
- Dat God in Rm 5 – 8 deur *vyf* metafore uitgebeeld word: Koning, Skepper, Kryger, Redder en Regter.
- Dat om laasgenoemde hipotese te bewys daar ‘n *vergelyking* tussen sekere OT gedeeltes en Rm 5 – 8 getref word. Die kern OT gedeeltes is: Hab 2: 4; 3: 19; Jes 51: 4-6,8; 52: 1-10 en Ps 98: 2. Dié gedeeltes word gesien as die direkte OT agtergrond van 1: 16-17 en per implikasie ook van Rm 5 – 8.

1.3.2 DOELSTELLING

Die doelstelling en doelwitte met hierdie studie word puntsgewys uiteengesit.

1.3.2.1 Hoofdoelstelling

Die *hoofdoelstelling* met hierdie ondersoek is om die uitbeelding van God in Rm 5-8 te ondersoek. Hierdie ondersoek behels onder andere ‘n eksegeties-teologiese vergelykende studie van sekere OT gedeeltes en Rm 5-8.

1.3.2.2 Doelwitte

In hierdie vergelykende ondersoek is die *verdere doelwitte* om die volgende aan te toon:

- Dat om Rm 5 – 8 reg te verstaan daar na die invalspoort na Rm teruggegaan moet word, naamlik na Rm 1: 16 – 17 en dat daarna gekyk moet word.
- Dat om 1: 16 – 17 reg te verstaan daar op hierdie twee verse se OT agtergrond ingegaan moet word. Tradisioneel en histories is daar vir die verstaan van 1: 16 – 17 slegs op 1: 17 en Hab 2: 4 gefokus en is laasgenoemde teks alleen as die agtergrond van 1: 16 – 17 gesien. Hedendaags word daar egter daarop gewys dat ander OT gedeeltes *ook* ‘n *intertekstuele* verbintenis met 1: 16 – 17 het. Dié OT gedeeltes is: (1) Ps 98: 2 = σωτήριον + δικαιοσύνη + ἀποκαλύπτεται + ἔθνη, (Leenhardt 1961: 49); (2) Jes 51: 5,6,8 = δικαιοσύνη + σωτήριον +

βραχίον (cf δύναμις : Rm 1: 16) + ἔθνη (Hays 1989: 37; Reumann 1999: 29); (3) Jes 52: 10 = ἀποκαλύψει + ἔθνων + εὐαγγελιζομένου + σωτηρίαν (Leenhardt 1961: 49; Hays 1989: 37); (4) Hab 3: 18 – 19 = σωτηρίαν + δύναμις (Watts 1999: 23 – 24). *Drie* OT boeke, nie net een nie, dien dus as agtergrond van 1: 16 – 17, naamlik Habakuk, Deutero-Jesaja en die Psalms. Die OT agtergrond van 1: 16 – 17 is dus baie breër.²¹

- Dat om die uitbeelding van God in Rm 5 – 8 reg te verstaan, die uitbeelding van God in Hab 2: 4; 3: 18-19; Jes 52: 4-8; 52: 7,10 en Ps 98: 2 eers vasgestel moet word.²²
- Dat wanneer 1: 16-17 teen die OT agtergrond van Hab 2: 4; 3: 18-19; Jes 51: 4-8; Jes 52: 10 verstaan word, dit blyk dat Jahwe daarin nie slegs as Regter (δικαιοσύνη, δίκαιος) uitgebeeld word nie, maar ook as Redder (σωτηρίαν) en Kryger (δύναμις), en dat Hy ook *indirek* daarin as Skepper (in sy Skepperstrou teenoor sy skepping en alle mense) en as Koning (as die hoof en omvattende metafoor van die ander vier gemelde metafore in die gemelde OT gedeeltes) uitgebeeld word.²³
- Dat die triomfgedagte (cf ὑπερνικῶμεν: 8: 37) eksplisiet in die OT in Hab 3: 19 (δύναμις), Jes 51: 5 (βραχίον), Jes 52: 10 (βραχίον) en Ps 98: 1-2 (βραχίον) aanwesig is,²⁴ en dat die triomfgedagte 'n agtergrond van Rm 8: 31-39 is.
- Dat God in Rm 5-8 as 'n Koning, Skepper, Kryger, Redder en Regter uitgebeeld word.

²¹ Twee sleutelwoorde in Deutero-Jesaja (40 – 55) is σωτηρίαν en δικαιοσύνη (52: 5,6,7; 52: 7 – 10; MT = ysw en sedaqa). Sedaqa word in Deutero-Jesaja (MT) parallel in betekenis aan 'redding/verlossing' gebruik sodat daar as 't ware 'n oorgang in betekenis van 'justice righteousness' na 'saving righteousness' is (Reumann 1999: 29). Dit geld ook Ps 98:2 (Dunn 1988: 41). Jes 51: 5,6,8 en Ps 98: 2 dien weer as direkte agtergrond – soos bo aangedui – van Rm 1:16-17 en kleur δικαιοσύνη in 1:17 ook as 'n 'saving righteousness' (Dunn 1988: 39 – 42). Vir die regte verstaan van δικαιοσύνη θεοῦ en δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ in Rm is dit baie belangrik.

²² In Hab word Jahwe as Kryger (3:19) en Redder (3:18) uitgebeeld. In Jes 40-55 word Jahwe veral as Koning (40:1-8; 41:2,21; 42:1; 43:15,25-28; 44:6; 45:1,13; 49:7,23; 51:4; 52:1,7,15,31; 55:3-4; cf Jes 6 en 61; Fabry 1997:360-375; Hamilton 1979:208), Kryger (52: 9-10; 52:10; 53:1; Hamilton 1979:204) en Redder (43:3,11; 45:8,15,17; 49:8,16; 49:6; 51:5-8; 52:7-10 (Hamilton 1972: 214) uitgebeeld. Ps 98 hou direk verband met Ps 93-99 as die naasliggende 'Jahwe is Koning'- psalms. In dié psalms word Jahwe as Koning (93:1-4; 95:3; 96:6,7-9; 97: 1,9; 98: 6; 99: 1-4,5,9), Skepper (95: 4-6; 96: 50), Kryger (93: 1-4; 95: 3; 96: 3,7; 97: 6; 98: 1-3), Redder (95: 1; 96: 2; 97: 10; 98: 2) en Regter (96: 10,13; 97: 6.8; 98: 9; 99: 4) uitgebeeld. Ander 'Jahwe is Koning'- psalms is: 2,8,24,29,47,74,104.

²³ Sien Dunn (1988: lxiii).

²⁴ Ps 98, wat een OT gedeelte is wat as direkte agtergrond van Rm 1:16-17 dien, is volgens Longman III (1984:267-274) 'n 'Divine Warrior Victory Song' wat Jahwe as 'n triomferende Kryger uitbeeld. Eks 3 en 15, Ps 29,93,99 is ook sulke triomfliedere. Hierdie liedere besing Jahwe se magtige bevryding van sy volk Israel in die verlede, veral uit Egipte en Babilon. Ps 98:2-3 (MT) het weer direkte literêre parallele met Jes 40-55 in Jes 42:10 en Jes 52:10. Die beeld van Jahwe se 'reddende regterhand' en 'sy magtige arm' kom in al bogemelde OT teksgedeeltes voor waar dit geassosieer word met die twee eksodusse uit Egipte en Babilon. Die benaming 'nuwe lied' in Ps 96:1; 98:1 en Jes 42:10 kom in 'n heilige oorlog (van Jahwe) konteks voor (Longman III 1984:269).

- Dat God as Koning, Skepper, Kryger, Redder en Regter 'n *hipertriomf* in hierdie wêreld behaal het (ὑπερνικῶμεν : 8: 37).
- Dat God sy hipertriomf in hierdie wêreld 'in' (ἐν / εἰς), 'deur' (διὰ) en 'met' (σὺν) Christus in die *verlede* behaal het (5: 1,9,10,11, 21; 6: 3,4,12,23; 7: 25; 8: 1,3,37,39), dit *teenswoordig* nog steeds behaal (5: 8-11,15-21; 6: 1-11; 7: 21-25; 8: 1-14; 35-39) en dit ook in die *eindtoekoms* nog sal behaal (διὰ: 5;9, σὺν: 6: 5,8; 8: 17,37).
- Dat God in die teenswoordige aeon ook 'deur' sy Gees triomf in die wêreld behaal (κατὰ / ἐν 8: 4-8,9 en 6: 4; 7: 6; 8: 14-117,23,26-27).
- Dat God se *σωτηρίαν* en *δικαιοσύνη*, as sy reddende en regstellende aksie in hierdie wêreld, vanaf sy OT volk Israel (Jes 51: 4-8; 53: 7,10; Ps 98: 1-2) *verbreed* word tot alle mense (πᾶς: 1: 16; 5: 28; οἱ πολλοί: 5: 15,19) asook tot die ganse *skepping* sodat die 'ou' geskape orde her-stel, en her-skep word tot 'n 'nuwe' orde en 'n nuwe skepping.
- Dat God in die plek van die koningskap en heerserskap van die sonde en die dood, wat as konings en heersers mense tiranniseer, sy *genade en lewe en ewige lewe* daarstel (5: 15-21). Die sonde en die dood wat die wet en die menslike vlees beheers het, was die 'magte' van die *ou aeon*. God se genade en lewe en ewige lewe is sy geskenke in die *nuwe aeon* (5: 12 – 8: 39).
- Dat die een ware God sy eindtydse hipertriomf in Christus voor alle nasies en mense 'onthul' het (ἀποκαλύπτεται: 1: 17; 8: 18-25).²⁵

1.4 NAVOSINGSPROSEDURE

Die volgende sake geniet hier aandag: (1) die vertrekpunt vir die ondersoek; (2) die navoringsgeskiedenis oor Rm; (3) die afbakening van Rm 5-8; (4) waar val die fokus in Rm 1: 1-8: 39? (5) wat is die inhoud/tema van Rm 5-8? (6) die metode van navorsing; (7) die uiteensetting van die proefskrif.

1.4.1 Vertrekpunt vir die ondersoek

Skrifbeskouing en voorveronderstellinge is twee kardinale sake in enige studie van die Bybel. Die vertrekpunt van hierdie ondersoek is die finale gekanoniseerde teks van die Bybel soos in die Gereformeerde belydenisskrifte aanvaar word (art. 4 NGB). Die ses en sestig kanonieke boeke van die Bybel word dus aanvaar as die Woord van God. Deur die geskiedenis en in baie teologiese geskrifte is daar gepoog om aan nie-kanonieke boeke gelyke gesag met kanonieke boeke te gee. Die vertrekpunt van hierdie studie is dat die kerk van die Here deur Homself en sy Gees gelei is om slegs die ses en sestig boeke genoem in artikel 4 NGB as gesaghebbend te aanvaar. Hierdie vertrekpunt is 'n geloofsaak.

²⁵ In Ps 98:1-2 (Eks 3:20 vv.; 15:1-18) en Jes 40-55 (51:4-8; 52:7-10) het God Hom as die een ware God, magtig en reddend aan Israel voor die oë van al die nasies en in 'n magskonfrontasie met alle gode van die nasies ge-openbaar (ἀπεκάλυψεν : Ps 98:2; Jes 51:4-5; 52:10). Dit het Hy gedoen deur sy volk Israel uit slawerny in Egipte (Eks 1-14) en Babilonië (Jes 40-55) te bevry.

1.4.2 Navorsingsgeskiedenis oor Romeine

Die beste manier om na die navorsingsgeskiedenis van die probleem oor Rm in Rm 5-8 te kyk, is om na die historiese ontwikkeling van die verstaan van die argument van Rm te kyk.

Die *plek van Rm 5-8* in Paulus se brief aan die Rm is deel van 'n wyer kwessie wat saamhang met die *aard* en die *argument* en die *struktuur* van die Rm-brief as 'n *geheel*. Alhoewel dit nie moontlik is om hierdie kwessie volledig te bespreek nie, is dit tog nodig om na die wyse waarop die argument in die brief in sy geheel ontvou, te kyk. Al die metodes wat hier genoem word is essensiële 'tegnieke' om Rm en sy teks te verstaan. In wese behels hulle egter net die *preliminêre* werk wat help om Rm en sy teks te verstaan. Die *teologiese denke* van Paulus as skrywer vorm die *essensiële element* vir die verstaan van Rm. Dit is dus daarom nodig om tot hierdie 'teologie' deur te dring. Alleen dan sal die *kern* of *hart* of die *argument* of die *boodskap* van Rm ontdek word. Die poging om tot die 'teologie' of tot die argument van Rm deur te dring, is deel van 'n lang tradisie en worsteling in die Christelike teologie vanaf 93 – 1997 n.C. Die ondergemelde pogings kan onder andere in hierdie tradisie onderskei word.

- Ewige regverdiging. Klemens Romanus (ca 93-97 nC) wat die eerste biskop van die gemeente in Rome was, het iewers tussen 93-97 nC 'n brief aan die gemeente in Korinte geskryf. Een van die baie onderwerpe was 'Ewige regverdiging'.
- 'n Wet-evangelie teenstelling (Marcion: circa 160 nC).
- Regverdiging is 'n eienskap wat die mens ontvang (Origenes: 182-251 nC).
- 'n Sonde versus genade raamwerk (Augustinus: 354-430).
- Inkorporering in Christus en lewe in die Gees (Kerkvaders).
- 'n Christianae religionis compendium (Aquinas: ca 1225-1274).
- Sonde, wet en genade (Melanchton: 1497-1560).
- 'n Juridiese regverdigverklaring van die sondaarmens (Luther: 1483-1546).
- God se genade in Christus (Calvyn: 1509-1564).
- Verkiesing – regverdiging – heiligmaking (Melanchton, Luther, Calvyn).
- 'n Mistiese in-Christus wees (Schweitzer: 1953 by Kaye 1979).
- God stel sy koninklike mag ten toon (Barth: 1919).
- God die Redder se heilsaksie in die wêreld (Schlatter: 1935).
- 'n Oorgang van aeone as 'n raamwerk in Rm (Nygren: 1949).
- God se Heilsgeschiede (Cullmann: 1964; Ridderbos: 1975; Beker 1980).
- Die Joodse en nie-Joodse Christene se verhouding as kern van Rm (Jeremias: 1953 by Kaye 1979).
- 'n Eskatologiese oordeel van God in die hede (Bultmann: 1956).
- Rm 9-11 is die swaartepunt van Rm (Stendahl: 1976 by Kaye 1979).
- God vindikeer Homself (Barrett: 1957).
- God se aksie van redding in die wêreld (Käsemann: 1969).
- Statusbehoud binne verbondsnomisme (Sanders: 1977).
- 'n Joodse evangelie vir Jood én heiden (Dunn: 1988).
- Die komende triomf van God (Beker: 1980).
- Die evangelie is die kern van Rm (Moo: 1996).
- Die retoriese struktuur van Rm, met 1: 16-17 as tesis, is die kern van Rm (Johnson: 1997).



'n Paar van bogemelde pogings bring ook beskrywings in verband met die triomfgedagte in Rm na vore.

- **Ewige regverdiging.**

Een onderwerp wat Klemens Romanus in sy brief aan Korinte aangesny het, was die regverdigmaking. Sy gedagtes hieroor lui so: die mens word nie deur sy eie vermoëns of wysheid, of insig of vroomheid of goeie werke geregverdig nie, maar slegs op grond daarvan dat God die mens van *ewigheid* af geregverdig het. Klemens Romanus verstaan δικαιοσύνη dus as: (1) 'n *juridiese* daad van God; (2) wat *alreeds* in die verlede, en wel *voor* die tyd; (3) in die ewige raad van God geskied het (1Kl 30-33; Botha: 1989: 6).

- **'n Wet-evangelie teenstelling**

Marcion (circa 160 nC) is twee of drie dekades na Paulus se sterwe gebore. In die geskiedenis van die interpretasie van Rm was Marcion 'n belangrike figuur. Vir hom sentreer Rm om 'n *teenstelling tussen wet en evangelie*. Hy was sterk pro-evangelie en anti-wet (Godsey 1980: 5-7). Vir hom was die Christelike evangelie geheel en al 'n *evangelie van liefde* wat die *wet* in 'n absolute sin *uitsluit*. Marcion se siening en absolute verwerping van die wet hang saam met sy siening van die *OT* en daarmee saam ook sy siening van die *God* van die *OT*. Hy het die *OT* as 'n deel van die Christelike Bybel verwerp.

Hy stel die *OT* skepper God radikaal teenoor die God van Jesus Christus. Vir hom was eersgenoemde 'n God van die wet en totaal anders as die God van liefde wat Jesus geopenbaar is. Hierdie siening van hom het hy hoofsaaklik op die corpus Paulinum (tien briewe) en met name Rm gebaseer (Godsey 1980: 6). Die Persoon van *God* asook *hoe Hy gesien en verstaan* moet word – veral in Rm – het dus ook *reeds hier* in die kollig gekom.

- **Regverdiging is 'n eienskap wat die mens ontvang.**

Origenes (182-251 nC) wat deur baie historici as die eerste teoloog van die Christelike kerk beskou word, het 'n kommentaar op Rm geskryf. Op grond van Rm 3-9 sê Origenes dat regverdigmaking op grond van die geloof geskied. Regverdigmaking is vir hom egter *nie* 'n *regstatus* wat die mens voor die aangesig van *God* bekleed nie. Dit is 'n *eienskap* wat die mens van God ontvang '.... 'n manier van lewe uit die Heilige Gees wat vir God welbehaaglik is....' (Botha 1989: 7).

- **'n Sonde versus genade raamwerk.**

Die *kern* van Augustinus (354-430) se *teologiese denke* is gewortel in Paulus se siening van *sonde en genade* soos hy dit in Rm ontdek het (Godsey 1980: 9). Augustinus het 'opmerkings' oor Rm 7: 7-25 en 9: 10-29 geskryf, asook 'n eksegetiese studie oor Rm 5: 12-21 (Godsey 1980: 7-8). Augustinus het die Griekse ἐφ' ᾧ in Rm 5: 12 geïnterpreteer as 'n verwysing na Adam 'in wie' – in quo – *alle mense gesondig het*. 'In Adam se val het ons almal gesondig'. Vóór die val was Adam in staat om beide nie te sondig nie – posse non peccare –

615236171
115784824

en om wel te sondig – posse peccare. Ná die val van Adam was die mensdom nie in staat om nie te sondig nie – non posse non peccare (Godsey 1980: 8).

Parallel aan Augustinus se radikale siening van die sonde staan sy radikale siening van die *genade*. Sy leer oor die genade is onlosmaaklik verbind aan sy siening oor *predestinasie en verkiesing* volgens Rm 9. Uit die massa van die sondige mensheid (ἐφ' ᾧ : 5: 12) bestem en verkies God 'n sekere getal mense. Deur die verlossing in Christus word hierdie mense weer in die posisie gestel om nie te sondig nie – posse non peccare. Hulle sien ook uit na die eskatologiese doel om eendag nie te kan sondig nie - non posse peccare (Godsey 1980: 8).

Hierdie sogenaamde 'Augustinianisme' is 'n samevoeging van verskeie elemente van Paulus se teologie. Dit is egter *hoofsaaklik op Rm gebaseer* (Godsey 1980: 8).

In die lang kerklike en leerstellige *kontrovers* met *Pelagius* het Augustinus se siening oor sonde en genade in die kerklike uitsprake te Kartago (411,418) en Rome (417) asook by die Derde Ekumeniese Raad te Efese (431) en die Sinode van Oranje (529) teen die Pelagianisme geseëvier. Hierdie besluite van die Kerk was bepalend vir die volgende aantal eeue in die Westerse kerk (Godsey 1980: 8). Augustinianisme sou *tot* met die optrede van *Martin Luther (1483-1546)* gedy.

Augustinus het in veral twee van sy werke aan die tema van *regverdigmaking* aandag gegee, naamlik in *De spiritu et littera* 18 en *Psalmum 31 Ennaratio* 2 et 6. Die begrip *regverdigmaking* kan op twee maniere vertolk word: (1) God *maak* die mens *inherent* regverdig; of (2) God *beskou* die mens regverdig en wel ten spyte van sy sonde (*De Spiret et litt* 45). In die verdere uitbouing van sy teologie verstaan hy genade as die *instorting* (infusio) van geloof en liefde in die hart van die verkorene, wat hom eerstens *regverdig maak en* dan ook in staat stel om goeie werke te doen wat vir *God aanneemlik is* (*De Spiret et litt* 18: *Ennaratio* 6; Botha 1987: 7).

Iustitia Dei in Rm 1: 17: Augustinus het hom ook oor Rm 1: 17 uitgespreek. Hy het in Latyn geskryf en die Latyn van die kerk was teologiese-tegniese terme wat in 'n milieu van kontrovers gebruik is (Fryer 1967: 3-5). *Iustitia Dei* in 1: 17 is as 'n *genetivus originis*, dit wil sê as 'n *objektiewe geneties* verstaan. *Iustitia* is dus 'n *iustitia* wat van *God* af kom en wat aan die *mens* gegee word en wel in die sin van *iustitiam conferre, iustum facere*. *Iustitia* is dus die *resultaat* van God se handeling met die mens en dit word 'n *attribuut* van die mens (Fryer 1967: 48,107-111). Hierdie *regverdigmaking* van die mens moet dus in 'n *etiese sin van morele wedergeboorte* of vernuwning verstaan word (Godsey 1980: 61). Rm 1: 17 en die *iustitia Dei* is egter nie as die kern of hart van Rm gesien nie.

- **Inkorporering in Christus en lewe in die Gees.**

Die kerkvaders – soos Origenes (182-251 nC), Ambrosius (ca 340-397 nC) en Krisostomus (345-407 nC) – het nie die hoofstukke in Rm wat oor iustificatio handel (1: 17; 3: 24,26,28, 30; 4: 2,4; 5: 1,19; 8: 30) as die belangrikste dele in Rm beskou nie. Volgens hulle was *iustificatio* vir Paulus bloot *één faset* – naas byvoorbeeld redding, versoening, heiliging, loskoping en bevryding – *van die lewe in Christus*. *Iustificatio* is nie die kern van Paulus se teologie nie. *Inkorporasie in Christus* en *lewe in die Gees*, soos dit onder andere in Rm 8 na vore kom, is die kern van Paulus se teologie. Al die ander begrippe soos iustificatio, is slegs die toepassing van sy ‘in Christus’- teologie (Fryer 1967: 101 – 102). *Rm 8* was volgens die kerkvaders die *belangrikste hoofstuk van Rm* (Fryer 1967: 102).

- **‘n Christianae religionis compendium.**

Rm het ‘n belangrike rol in die *geskiedenis* van die vroeë en ook latere *Westerse kerk* gespeel (Godsey 1980: 4-5). Baie van die vroeë kerkvaders se teologie is op die *teologie van Paulus* gebou en dus ook op die teologie van Rm. Thomas Aquinas (ca 1225-1274) se *Summa Theologia* is ‘n voorbeeld (Godsey 1980: 5). Rm kan egter nie as ‘n theologoumena of ‘n sistematiese *compendium van Paulus se teologie* gesien word nie. Paulus teologiseer wel dieper en wyer in Rm as in sy vorige briewe aan die Tessalonisense en Galasiërs en Korinthiërs, Rm is egter nie so algemeen en abstrak dat dit as ‘n sistematiese teologie beskryf kan word nie. Verskeie Pauliniese temas word byvoorbeeld nie in Rm ontwikkel nie. Daar is byvoorbeeld nie ‘n ontwikkelde Christologiese verklaring soos in Fil 2: 6-11 of Kol 1: 15-20 daarin nie, of ‘n uiteensetting oor die nagmaal nie, en daar word ook min oor die kerk en die wederkoms gesê (Schreiner 1998: 642). In die geheel dus kan Rm nie as ‘n *Christianae religionis compendium* gesien word nie, en tegelykertyd is *dié compendium nie die kernargument* van Rm nie.

Aquinas het ook oor *regverdigmaking* geskryf. Hy het *regverdigmaking* op *twee maniere* verstaan: (1) vergifnis van sonde; (2) ‘n instorting van genade. Die vergifnis van sonde geskied op grond daarvan dat *genade* ‘n *gawe* is wat God in die hart van die sondaar instort (‘n donum gratiae of gratiae infusio infundit donum gratiae iustificantis: Summa Theologica, prima sec qu 113. 2 et 3). Hy baseer sy vertolking op Rm 3: 24 wat in die Vulgaat vertaal is met *iustificatio per gratiam ipsius*, en wat hy dan vertolk as ‘regverdig gemaak deur die instorting van die genade’ (Botha 1989: 9).

- **Sonde, wet en genade.**

Die *oorhoofse raamwerk* van Rm is volgens Melancton (1497-1560) die volgende: ‘loci, ut opinor, Epistolae (Romanos) tres sunt: Primus de JUSTIFICATIONE, secundus de PRAEDESTINATIONE, et vocatione genitum. Tertius MORE FORMAT (By Kaye 1979: 1,148)’ Melancton gee ook ‘n uiteensetting oor die *struktuur* van Rm 1-11. Hy verdeel Rm 1-11 in drie dele: Praecipia disputation (1: 1- 5: 11), dan volg *quasi novus liber* (5: 12- 8: 39) en laastens is daar die nova disputation (9: 11). Volgens hom handel *Rm 5: 12 – 8: 30* oor die ‘ewige groot drie punte’ in die teologie, naamlik die sonde, die wet en die genade. (Melancton: Corpus Reformatorum 21: 49; Kaye 1979: 1,148).



- ‘n Juridiese regverdigverklaring van die *sondaarmens*.

God, die Regter, wat die verlore mens en sondaar in *forensiese* sin ‘regverdig verklaar’, en wel solo Christo asook sola gratia, sola fide en solo verbo, was vir Luther die *hart* en die *kern* van die NT én van Rm (Godsey 1980: 10).

Martin Luther (1483-1546) was aan die voorpunt van die *reformasie* van die kerk in Duitsland in die 16e eeu en hy het dit verrig aan die hand van die herwinning van die sentrum van die *evangelie* van Paulus soos dit gevind word in Rm (Godsey 1980: 9). Luther het in Latyn geskryf. Sy formulerings was historiese-tegniese terme wat in kontrovers met die Rooms Katolieke Kerk gebruik is. Sy *kommentaar op Rm* dateer uit sy *voor-Reformatiese* tyd. In sy *kommentaar op Gal. 2: 16* wy hy egter in 29 bladsye *breedvoerig* uit oor *alle aspekte van Rm 1: 17; 3: 24,26,28,30; 4: 2; 5: 1,9; 8: 30* (Fryer 1967: 4). Die volgende belangrike elemente tree na vore in Luther se formulerings:

(i) **Iustificatio et iustificare.**

Met beide hierdie woorde bedoel Luther meestal die *vergeldende gerig van God* waardeur hy die *sondaarmens regverdig verklaar* en wel in *forensiese sin*. Dus in die sin van *iustum reputare vel computare* (Fryer 1967: 5,38). Luther beklemtoon die onmiddellikheid van regverdiging deur God asook die ‘acquittal’ aard daarvan (Dunn 1993: 824).

By *iustificare* gaan dit om die vraag hoe die sondaar *iustitia coram Deo* verkry.

(ii) **Christiana iustitia.**

Die *iustitia Christiana* is nóg ‘n *qualitas inherens* nóg iets wat *formatiler* in die ware Christen aanwesig is.²⁶ Dit is ‘n *iustitia aliena*, ‘n *iustitia extra nos*. Christus is die *iustitia aliena* vir die ware Christen. Wanneer die Christen *Christus* aangryp, word Hy die *iustitia Christianae* waardeur *God hom iustos reputat* (Fryer 1967: 11-12).

(iii) **Iustia Christi.**

Christus is die *Iustificator et Salvador*. Die *fides* wat die Christen moet hê is nie genoeg nie. Selfs na *fides* kleef daar nog oorgeblewe sondes in die vlees van die Christen. Die *imputatio Dei* moet bykom om die *iustitia* van die Christen te voltooi. Die *imputatio Dei* is die *toerekening* van die *iustitia Christi*. God sien die sondaar as *een met Christus*. Ter wille van Christus sluit God die oë (*connivet*) vir elke sonde en is dit bedek (*tegere et ignoscere*) voor God. Christus, die Middelaar, staan in die weg en die Christen lewe onder die kleed (*velamen*) van die vlees van Christus (Fryer 1967: 6,8,11,12).

²⁶ Volgens Rome is die *iustitia* van die Christen ‘n *aanklewende* vorm – *inhaerens forma* in die mens (Fryer 1967: 6).

Luther het die δικ-woorde van Paulus, veral in Gal en Rm, streng *juridies* of ten minste met 'n *juridiese konnotasie* verstaan (Campbell 1997: 153-155). In die frase *δικαιοσύνη θεοῦ* is die genitiewe verhouding as 'n *genitivus auctoris* verstaan en met die klem op die *effek van die δικαιώω -handeling van God* en ook as die *objektiewe status* wat dit vir die mens tot gevolg het (Campbell 1997: 153-154). *Luther* verstaan *δικαιοσύνη* dus in die sin van 'n *handeling van God, asook* in die sin van 'n *δίκαιος* wat voor God geld (Campbell 1997: 154 voetn. 3) en waar die sondaar in 'n status van *onskuld* voor of teenoor God gestel word. God word dus as 'n *Regter* uitgebeeld wat die sondaar *regverdig verklaar* (Campbell 1997: 154). Campbell bestempel hierdie siening – wat by Middeleeuse asook Hervormings kommentatore voorkom – as 'argaïes' (1997: 154). Moderne Protestantse kommentatore soos Dodd (1932: 38) en Cranfield (1975: 278) en Ridderbos (1975: 159-181) huldig nog hierdie siening.

- **God se genade in Christus.**

Johannes *Calvyn* (1509-1564) het ook aan Rm 'n uitsonderlike belangrikheid toegeken. Dit word bevestig deur die feit dat hy Rm 573 keer in sy enkele belangrikste werk – Die Institusie van die Christelike Godsdiens – siteer, asook dat sy eerste kommentaar dié op Rm was (Godsey 1980: 11-12). In 'n inleidende seksie van sy kommentaar op Rm (1948: xxxix) gee *Calvyn* 'n kort uiteensetting van Paulus se hoofpunte in elk van die hoofstukke en sê dan dat die *primêre subjek* van die *hele brief* daarin bestaan dat sondaars '*geregverdig word deur die geloof*' (cf. Godsey 1980: 12). Die tema van die eerste vyf hoofstukke van Rm is verder volgens *Calvyn*: die mens se enigste *geregtigheid* is die *genade van God in Christus*, wanneer dit deur die evangelie aangebied word en deur die geloof aanvaar word (cf 1: 16-17).

Die *genade van God in Christus* waardeur Hy die sondaar reg-verdig verklaar en wel deur dié se geloof, is dus volgens *Calvyn* die *kernargument* van Paulus in Rm. Hierdie regverdiging deur God is, in aansluiting by *Luther*, ook in *juridiese sin* verstaan (Godsey 1980: 11-12).

In sy kommentaar op Rm verstaan *Calvyn* *δικαιοσύνη* in 1: 17 as 'dit wat voor God se regbank goedgekeur word' (Dunn 1993: 824). *Calvyn* beklemtoon verder die wonderlike wyse waarop God se *δικαιοσύνη* aan die sondaar *gekommunikeer* of '*impart*' word: op 'n byna mistiese wyse kommunikeer Jesus, deur geloof, Homself aan dié wat glo. Die sondaar is dus slegs *δικαιοσύνη* in soverre Christus God met hom (= die mens) versoen. *Calvyn* beklemtoon deur sy siening dus die verhoudingsaspek van die *δικαιοσύνη θεοῦ* (Dunn 1993: 824).

- **Verkiesing – Regverdigmaking – Heiligmaking.**

By die vroeë Reformatore soos *Luther* en *Calvyn*, asook die ortodokse Protestantisme, is die regverdiging gesien as dié onderwerp of as die *kerntema* van die corpus Paulinum en dus ook van Paulus se teologie (Zwanepol 1999: 215-216,219). Alle teologiese *topoi* is gekonsentreer op *een centrum*, naamlik die *regverdiging en wel in forensiese sin*.

In die historiese ontwikkeling van die Protestantisme kom daar 'n verandering in die siening van die regverdiging. Die belangrikste wysiging lê daarin dat die regverdiging nie meer as die 'praecipuus articulus' gesien is nie, maar as 'n *locus* onder die *loci* van die geheel van die teologie. Die regverdiging word één van die *heilsbeginsels* en van die fases in die heilsproses. In die *Gereformeerde* teologie het daar nog 'n verdere wysiging gekom. *Agtertoe* is die regverdiging veranker in die *uitverkiesing* en *vorentoe* is dit verbind aan die *heiligmaking*.

Die verbintenis wat gelê is tussen die *regverdiging en die heiliging* het ook neerslag in die verklaring van Rm gekry. Rm 1-8 is in *twee seksies* verdeel en wel onder die temas van *regverdigmaking* (Rm 1-4) en *heiligmaking* (Rm 5-8) Sien Kaye (1979: 1,148). Moderne kommentatore soos Dodd (1959) en Leenhardt (1961) is eksponente hiervan.

In die lig van die hedendaagse metodes van Skrifuitleg soos byvoorbeeld die historiese, analitiese, strukturele en literêre metodes, asook al die 'form'-metodes is die siening dat die argument van Rm, asook van Rm 5-8, wat oor die temas van regverdiging en heiliging handel, geheel en al verouderd.

- **'n Mistiese in-Christus-wees.**

Volgens Schweitzer is die hoofkrater van Rm nie die *δικαιοσύνη θεοῦ* nie. Laasgenoemde vorm 'n 'subsidiary' krater. Volgens Schweitzer is die *hoofkrater* van Rm die *mistiese leer van die verlossing deur in-Christus-te-wees* (1931: 220,225,295). By hierdie siening van Schweitzer moet sy *eskatologiese* perspektief gevoeg word (Godsey 180: 18). Die Christelike bestaan behels 'n *mistiese deelname* aan 'n *Messiaanse korporatiewe entiteit, naamlik Christus*. Die wyse waarop hierdie deelname geskied is deur 'n openheid vir die *mag* van die *opstanding* van Christus te hê (Godsey 1980: 23). Volgens Schweitzer bevat Rm twee onafhanklike en weersprekende *uitlegte* van die nuwe *δικαιοσύνη* van God: (1) Rm 3: 1- 5: 21 beskryf hierdie *δικαιοσύνη* as iets wat deur die *geloof* tot stand kom, maar (2) volgens Rm 6: 1 – 8: 1 is die *δικαιοσύνη* iets wat deur 'n *mistiese sterwe en opstaan met Christus* tot stand kom (Godsey 1980: 23).

- **God stel sy koninklike mag ten toon.**

Karl Barth (1886-1968) was waarskynlik die mees invloedryke teoloog van die twintigste eeu.²⁷ Hy word ook direk met Rm geïdentifiseer. Hy het drie kommentare op Rm geskryf, asook 'n groot aantal studies oor Rm in sy *Kirchliche Dogmatik* en sy ander publikasies. Barth beklemtoon op 'n kragtige wyse die volgende sake in sy kommentare:

²⁷ Die drie kommentare is: *Der Römerbrief* (1919). Hierdie kommentaar het Barth herskryf en dit is in 1922 uitgegee. Laasgenoemde is in Engels vertaal en in 1933 uitgegee. In 1959 het 'n korter kommentaar van hom verskyn. Vir volledige besonderhede oor hierdie drie kommentare sien Godsey 1980: 15-16. Die publikasie van Barth se *Der Römerbrief* (1919) vorm die waterskeiding tussen die negentiende-eeuse liberale teologie en die twintigste-eeuse dialektiese teologie (Godsey 1980: 15).

(i) Laat God God wees. Barth het baie sterk klem op die *Godheid* van God gelê. God is *totaal onderskeie* van die mens, die '*Ganz Andere*'. Dit is vir die mens onmoontlik om God te *ken tensy* God Hom van sy *kant* af aan die wêreld en die mens *openbaar*. En *dit* hét God gedoen. Hy het die stap geneem om na die mens te kom. Die 'kom' van God na die mens geskied in sy *Woord*. Hierdie Woord van Hom het mens geword in Jesus Christus. Hierdie gemelde sake: (1) die *kwalitatiewe andersheid van God*; (2) God se *openbaring*; (3) die *Woord* van God, *dit* sê Barth is die *boodskap* van *Rm* (Godsey 1980: 15 – 16; Barth 1933: 6vv).

(ii) God vertoon sy soewereine en koninklike mag.

Die *boodskap* van *Rm*, sê Barth weer elders, sentreer om die *δικαιοσύνη θεοῦ* (1933: 94). Hierdie *δικαιοσύνη θεοῦ* is die *soewereine* en *koninklike mag* van God wat Hy *vertoon* (1933: 94) en wel in die *opstanding* van *Jesus Christus* (1933: 94). Hierdie 'vertoning' van 'mag' moet gesien word teen die *raamwerk* van die totale *menslike* gevallenheid en *sondigheid*. Die 'mag' van God moet gesien word as sy *inbreek* in alle *menslike vorme* van *denke* asook *godsdiensstige sisteme* in (Godsey 1980: 18).

(iii) God openbaar sy Godheid en mag Christosentries.

Volgens (McGrath 1991: 170vv.) is Barth se '*teologiese program*' *gefokus op die in Christus ontslote Godskennis*. In sy vroeër jare, erken Barth, het hy eensydig klem op die Godheid van God gelê. Dit het hy gevoel was, in die lig van die *immanente of natuurlike teologie* wat hy wou korreger, geregverdig (Godsey 1980: 16). Met die verloop van tyd en soos sy teologie verdiep het, het die *Christosentrisiteit* van die NT – en ook van *Rm* – hom daartoe gebring om die *mensheid van God* te besef. God is wel geheel en al kwalitatief anders, maar in sy ewige *verkiesing* uit genade, wat in *Jesus Christus* *geopenbaar* is, het God *gekies* om *vir* en *met* die *mensdom* te wees (Godsey 1980: 16). In sy interpretasie van *Rm* 5: 12 – 21 keer hy die rolle van Adam en Christus om. *Christus* is die ware *hoof* van die nuwe *mensheid*. Barth *keer* die eeue-oue leer van die eenheid van die hele sondige mensheid in Adam om en sê dat die verlore *mensdom* se *band met Christus* baie belangriker is. Die mensdom is *in Christus* *verkies* tot *verlossing*, en wel omdat Hy namens hulle God se straf van die sonde op Hom geneem het. Hierin toon *God* dat Hy *in Christus* *vir* en *met* die mensdom is (Godsey 1980: 16).

(iv) Die argument van *Rm*.

Die 'uitbreek' van God se soewereine en koninklike *mag* – soos veral geopenbaar in die opgestane *Christus* – *in* alle vorme van menslike denke asook hulle godsdiensstige sisteme *in*, dit wil sê God se inbraak in die natuurlike of immanente teologie van die mens as pogings om tot God te probeer kom, *dit* vorm die *kern* van die argument van *Rm*. Hierdie 'tema' word in Barth se uitleg van elke hoofstuk van *Rm* meedoënloos beklemtoon. Hierdie 'argument' van die koninklike en soewereine mag



van God – wat direk van Bo af – inbreek in hierdie wêreld in , *konfronteer* die mens en wel *deur* die *Woord* van God. Dit vorm die ‘groot Goddelike *heroerder*’ asook die ‘groot vraagteken’ vir elke mens. Hierdie *hoodskap* en *argument* van Rm verbreek alle menslike vorme van denke oor God en spreek tot die mens uit elke bladsy van Rm (Godsey 1980: 18).

ooOoo

Barth se kommentaar op Rm is:

- Sterk *Teosentries*. Dit beklemtoon die kwalitatiewe andersheid en verheuenheid van God en wel teenoor ‘n gevalle en sondige wêreld. God is die ‘Ganz Andere’.
 - Sterk *Christosentries*. God *ontsluit* alle kennis aangaande Hom in Christus. Hy verkies ook mense in Christus en wel in Hom as die hoof van die nuwe mensdom (Rm 5: 12 – 21).
 - Sterk *Woordsentries*. God *openbaar* alle kennis aangaande wie Hy is, asook van sy soewereine en koninklike mag, asook aangaande Christus en die verkiesing in Hom, *in* en *deur* sy *Woord*.
 - *Struktureel ‘n eenheid*. Wat die struktuur van Rm betref neem Barth Rm 8 as sy vertekpunt. Rm 8 is integraal verbind met Rm 1 – 7. Rm 9 – 11 is weer direk verbind aar Rm 1 – 8. En Rm 12 – 16 smelt saam met die beginsels wat in Rm 1 – 11 uiteengesit word (Godsey 1980: 18).
 - *Beklemtoon die ‘koninklike heerskappy’ en ‘mag’ van God*. Barth beklemtoon sekere aspekte in verband met die koninklike *heerskappy* en die *mag* van God: (1) God is die ‘Ganz Andere’; (2) God *openbaar* Hom; (3) God ‘*kom*’ van *Bo af* na die wêreld; (4) God se *δικαιοσύνη* is sy *soewereine* en *koninklike mag* wat *Hy vertoon*; (5) God vertoon sy mag veral in die opstanding van Christus. Barth neem in sy uiteensetting van Rm ‘n reuse stap vorentoe deur bogemelde aspekte na vore te bring. Eksplisiet en implisiet word God gesien : (1) as ‘n Koning; (2) as Iemand wat *soewerein* is; (3) as Iemand wat *mag* het; (4) as Iemand wat na hierdie wêreld ‘*kom*’. Implisiet behels hierdie aspekte die *heersersaspek* en *triomfaspek* in verband met God as iemand wat ‘Bo’ of ‘Bo’-kant die wêreld is. Barth is dus die eerste persoon wat die ‘triomf’ van God in Rm raaksien.
- **God die Redder se heilsaksie in die wêreld.**

Die *formulering* van bogemelde opskrif is só bewoord dat dit ‘n *aantal uiteensettings* van die frase *δικαιοσύνη θεοῦ* kan dek. Die ondergemelde belangrike sienings kan genoem word:

(i) **God her-vestig sy regmatige beheer oor die mensdom (1935).**

Schlatter *beklemtoon* die *tesis sin* in Rm, naamlik 1: 17. Hy beklemtoon veral die woord ἀποκαλύπτεται daarin. Hierdie passivum divinum met God as die subjek dui daarop dat *God* die *akteur* is in die hele heilsaksie, sê Schlatter. As die *aktiewe rolspeler her-vestig God sy regmatige beheer* oor die *mensdom* (1935: 10). Die δικαιοσύνη θεοῦ moet nie as 'n objektiewe genitief verstaan word wat op 'n menslike attribuut of status dui nie. Dit moet as 'n *subjektiewe genitief* verstaan word as 'n karakteristieke *aksie van God* self: God se δικαιοσύνη bring 'n *verhouding* tot stand waarin dit wat *reg* is *aktief* is (1935: 139).

God se her-vestiging van sy beheer oor die mensdom is iets wat *deur Christus* geskied. God *oefen sy koningsheerskappy* in hierdie wêreld *deur Christus* uit. *Christus* is verder die *Redder* deur wie die gelowiges in die laaste gerig vrypraak sal ontvang. Hy is ook die *een* wat aan hulle *lewe* sal *gee* (Schlatter 1935: 10). God se δικαιοσύνη kom tot uitdrukking in die verlossing of heil as iets wat deur die *geloof* alleen geskied, asook in eskatologiese sin (Schlatter 1935: 10).

ooOoo

Schlatter *voer* Luther se siening van die δικαιοσύνη θεοῦ as 'n juridiese saak wat om *persoonlike* – en menslike – *regverdiging* gaan, *verder*.

God se δικαιοσύνη is iets *meer* en iets *anders* as net 'n forensiese uitspraak of 'n handeling van Hom as Regter waardeur hy die skuldige sondaar, deur hom te regverdig, in 'n *nuwe posisie* stel, of 'n *nuwe status* gee. Nee, God se δικαιοσύνη is 'n optrede of 'n *aksie* van Hom waardeur Hy sy *regmatige beheer* oor die *mensdom hervestig* en waardeur Hy tegelykertyd sy *koningsheerskappy* in hierdie wêreld *her-vestig*. Deur sodanig op te tree stel God 'n *nuwe verhouding* daar, en wel as dit wat *reg* is tussen Hom en die mensdom.

Schlatter *voer* ook die *rol* wat *Christus* in die δικαιοσύνη θεοῦ vervul *verder* as by Luther en die Reformatore. Christus is namliek die *Een* deur wie God sy *koningsheerskappy* in hierdie wêreld *uitoefen* (Godsey 1980: 19).

• **'n Oorgang van aeone as 'n raamwerk vir Romeine.²⁸**

Die woord aeon dui op die *oorgang van een historiese tydperk van 'n ander* (Stählin 1969: 113). *Aeon* terminologie word in Rm 1: 25; 9: 5; 11: 36; 12: 2 en 16: 27 gebruik en *aionios* terminologie word in 2: 7; 5: 21; 6: 22,23 gebruik, almal in die frase 'die ewige lewe', asook in 16: 25,26. Die oorgang van een historiese tydperk na 'n ander historiese tydperk en wel in *heilshistoriese sin*, speel dus 'n opvallend belangrike rol in Rm. Hiermee saam is die voorkoms

²⁸ Die woord aeon(e) sal deurgaans in hierdie studie gebruik word met die betekenis van: epog, tydperk en aeon. Laasgenoemde woorde sou ook ander konnotasies kon hê.

van die *eskatologiese* $\nu\tilde{\nu}$ in Rm ewe opvallend. Dit kom in 3: 21 voor, maar dit kom veral in Rm 5-8 en wel in 5: 9,11; 6: 22; 7: 6,17 en 8: 1,22 voor. Teosentries gesien, bewerk God – heilshistories – die oorgang van die aeone. Dit is veral belangrik in Rm 5-8 waarin daar ‘n sterk voorkoms van die voorsetsels $\epsilon\tilde{\nu}$, $\epsilon\tilde{\iota}\varsigma$, $\delta\tilde{\iota}\grave{\alpha}$ en $\sigma\tilde{\nu}\tilde{\nu}$ is, en wel met *God* as die *subjek* of as die *handelende persoon*. In al bogemelde voorsetsels word God se aksie – as heilsaksie – verbind aan Christus, en wel veral aan sy sterwe en opstanding. Christosentries gesien, is Christus se sterwe en opstanding (5: 6 – 10; 6: 3-10; 7: 4-6; 8: 1-11, 31-34), ‘n gebeurtenis van *historiese en kosmiese* omvang. Die oorgang van die aeone, soos deur God bewerk, geskied in en deur en met Christus. In Christus sluit God die ou aeon af en lei Hy die nuwe aeon in (Garlington 1993: 87-88).

Die verstaan van Rm binne die ‘raamwerk’ van die oorgang van die aeone was ‘n groot keerpunt in die verstaan van Rm en veral van Rm 5-8. Alhoewel die gedagte van die oorgang van die aeone nie as die ‘tema’ van Rm gesien kan word nie, kan die *argument* van Rm en veral van Rm 5-8 nie *sonder* hierdie raamwerk van die oorgang van die aeone in Christus reg verstaan word nie (Kaye 1979: 2,3).

Nygren (1949) was aan die voorpunt van die uitleg van Rm teen die agtergrond van die verwisseling van die aeone. Volgens hom staan twee groot werklikhede in Rm teenoor mekaar: die aeon van Adam en die aeon van Christus. Die aeon van Adam behels die aeon asook die heerskappy van die sonde en van die dood, en die aeon van Christus behels die aeon asook die heerskappy van die vrypraak en van die lewe (Nygren 1949: 20,28). Ná Nygren het die gepasheid van die raamwerk van die aeone om Rm teen te verstaan en teen uit te lê, inslag by kommentatore gevind. Gesaghebbende kommentatore soos Ridderbos (1959), Dunn (1988) en Moo (1996) gebruik die gedagte van die verwisseling van die aeone soos deur God in Christus bewerk, as die *basiese raamwerk* in hulle uitleg van Rm.

- **God se Heilsgeschiede.**

Skrifverklaarders soos Cullmann (1950), Käsemann (1974), Ridderbos (1959), Beker (1980), Dunn (1988) en Moo (1996) het almal reusewerk gedoen om die *heils-historiese* raamwerk van Paulus se denke na vore te bring. God se $\delta\tilde{\iota}\kappa\alpha\tilde{\iota}\sigma\tilde{\upsilon}\tilde{\nu}\eta$ moet verstaan word as iets wat in die *geskiedenis onthul* word en wat ook daarin *werkzaam* is en wel as sy handeling om *redding of $\delta\tilde{\iota}\kappa\alpha\tilde{\iota}\sigma\tilde{\upsilon}\tilde{\nu}\eta$* vir alle mense, deur die geloof, daar te stel (Godsey 1980: 50). Hierdie ‘openbaring’ (1: 17) van God se $\delta\tilde{\iota}\kappa\alpha\tilde{\iota}\sigma\tilde{\upsilon}\tilde{\nu}\eta$ in die geskiedenis behels die gedagte van die *geskiedenis van verlossing*. God is in die geskiedenis van die wêreld werkzaam om sy heil te bewerk. Reeds in die OT het God begin om sy heil vir mense in en deur Israel te bewerk (Rm 9-11). In die NT sit God sy werk van heil vir die wêreld voort (Rm 1-8). Daar vind egter met die oorgang van die OT na die NT ‘n *heils-historiese verskuiwing of oorgang* plaas. In Rm gebruik Paulus die woord $\nu\tilde{\nu}$ (3: 21,26; 5: 1,9; 6: 22; 7: 6,17; 8: 1,22). $\tilde{\nu}\tilde{\nu}$ dui op die oorgang van een historiese tydperk na ‘n ander historiese tydperk (Stählin 1969: 1109,1113). Met hierdie verwisseling van tydperke of van aeone het God ‘n *nuwe aeon in die heilsgeskiedenis geïnougureer*. In Christus het God op ‘n *nuwe wyse* in die wêreld *ingebreek*. God ‘onthul’ *nou sy $\delta\tilde{\iota}\kappa\alpha\tilde{\iota}\sigma\tilde{\upsilon}\tilde{\nu}\eta$ in Jesus Christus* (1: 16-17; 3: 21-24; 5: 1,9; 8: 1). God se aksie in Christus is ‘n

eskatologiese gebeurtenis. In die 'teenswoordige tyd' vertoon God sy δικαιοσύνη daarin dat Hy self δίκαιος is en tegelykertyd daarin dat Hy sy δικαιοσύνη aanbied vir *elkeen* wat glo (1: 16-17; 3: 3-5,21-26; 5: 1). Hierdie δικαιοσύνη van God is sy *redding* (σωτηρίαν : 1: 16) vir die wêreld. Die feit dat God sy plan van heil in die geskiedenis vir beide Jood en nie-Jood uitwerk (9: 1 – 11: 35) laat Paulus God in 11: 33-36 loof en verheerlik vir sy wysheid.

- **Die verhouding tussen Joodse en nie-Joodse Christene as kern.**

Twee verwante sienings word in hierdie gedeelte bespreek: (1) Rm is 'n *debat* met die Jode; (2) die verhouding tussen Jode en nie-Jode is die kern van Rm.

- (i) **Romeine is 'n debat met die Jode.**

Die hooftema van Rm is volgens Jeremias (1953: 149) 'n *dialog* wat Paulus met die Jode voer. Rm 1-11 is 'ein Sendschreiben das erwaschen aus einem vielfach geführten dialogus cum Judaeis(ist) (Jeremias 1953: 149). Die vrae wat in Rm 3: 1,31 ; 6: 1 ; 8: 31 voorkom, is volgens Jeremias 'Einwände' of cesura of onderbrekings in die argument van Rm (Kaye 1979: 4). Die argument is dat Paulus 'n *debat met die Jode voer*. Volgens hierdie uitgangspunt van Jeremias vervul Rm 5-8 *geen belangrike funksie nie*, ook nie binne Rm as 'n geheel nie. Rm 6: 1-7; 25 is slegs 'n *onderbreking* of 'n *afwyking* van die hoofargument van Rm, en Rm 8: 1 verwys slegs terug na Rm 5: 21.²⁹

- (ii) **Die verhouding van Jode en nie-Jode is die kern van Romeine.**

Sekere vrae het in die gedagte van die Christene van die eerste eeu van die CE geheers. Vrae soos: Moes 'n mens eers 'n Jood wees voor jy 'n Christen kon wees? Het die Jood 'n bevoorregte posisie bó die heiden in die kerk? Watter toekoms, indien enige, is daar vir Israel? Volgens Donfried hanteer Paulus hierdie vrae in Rm. Die *argument en kern* van Rm sentreer om die konkrete probleme in die kerk in Rome, naamlik die *verhouding tussen Joodse en nie-Joodse Christene* tot mekaar (Donfried 1980: 60).³⁰

Beide bogemelde sieninge oor die argument van Rm neem as *vertrekpunt* vir die verstaan van Rm die situasie van die *onderlinge verhoudinge* van die Christene in Rome. Dit mag wel *een* van die doelstellings van Paulus gewees het met die skrywe van Rm. Die hoofargument van Rm sentreer egter baie duidelik om die voorkoms van die frase δικαιοσύνη θεοῦ in Rm (Campbell 1997: 184).

²⁹ Kummel (1975: 309) karakteriseer ook Rm as essensieël 'n debat tussen die Pauliniese evangelie en Judaïsme.

³⁰ Hierdie gedagte kan teruggevoer word na en is verwant aan die siening van F.C. Baur (1876) dat Rm 9-11 die sentrale tema van die brief is (Botha 1987: 3).

(iii) **‘n Eskatologiese oordeel van God in die hede.**

Bultmann (1952: 276) het die frase *δικαιοσύνη θεοῦ* in ‘n *eskatologiese*, asook ‘n *eksistensiële sin*, en wel van die eksistensiële filosofie van Hegel, asóók met ‘n sterk *antropologiese fokus* verstaan (Godsey 1980: 24).

Volgens Bultmann *daag* die Pauliniese evangelie aangaande die sterwe en opstanding van Christus die mens se vorige verstaan van homself *uit* en *bied* dit hom ‘n nuwe moontlikheid om te kan *glo*. Die verwisseling van die ou na die nuwe aeon vra van die mens om sy leë poging om homself voor God te probeer regverdig, te staak, en om die *gawe* van God se *δικαιοσύνη* te *aanvaar* (Godsey 1980: 24). Volgens Bultmann behels die *δικαιοσύνη* van God dat *God alreeds sy eindeskatologiese oordeel in ‘n forensiese sin* in die *hede* oor die mens wat *glo, uitspreek*, en wel in die sin dat God nie die mens se sondes teen hom reken nie (Bultmann 1952: 142,150).

Hierdie siening van Bultmann behels dat hy ‘n *‘forensies-eskatologiese’* betekenis aan die frase *δικαιοσύνη θεοῦ* gee (Godsey 1980: 24). Daarby sien hy die eindeskatologiese gerig van God oor die mens in die hede as die *gawe* van ‘n *‘nuwe moontlikheid’* aan die mens: om in die geloof in respons op God se Woord te lewe. Daar is dus ook by Bultmann ‘n sterk *antropologiese fokus* in sy uiteensetting van die frase *δικαιοσύνη θεοῦ* (Godsey 1980: 24).

(iv) **Romeine 9 – 11 as die swaartepunt van Romeine.**

Sommige geleerdes neem as vertrekpunt vir die verstaan van Rm die verhouding of die kontras tussen Rm 9-11 en Rm 1-8. Is Rm 1-8 die ‘hoofargument’ van die Rm waarby Rm 9-11 as ‘n appendiks gevoeg is (Sanday & Headlam 1902: 225), of is Rm 1-8 ‘n inleiding tot die klimaktiese bespreking in Rm 9-11 oor die toekoms van Israel asook oor die verhouding tussen Jode en Christene uit die heidene? Bauer (1876: 315 by Myers 1993: 31) sien Rm 9-11 as ‘the *germ* and *centre* of the (argument in Romans)’. Stendahl (1976: 28-29 by Kaye 1979) sien in Rm 9-11 ‘the *real centre of gravity* in Romans’ waarby Rm 1-8 as ‘n *voorwoord* bygevoeg is.

Die organiserings of herorganiserings van die argument van Rm op hierdie wyse kan nie vanuit die brief self gefundeer word nie. ‘n Sistematiese lees en verstaan van Rm sal die hantering van die argument van Rm duidelik in die woord *δικαιοσύνη* raaksien in 1: 17, 3: 21(2x), 25, 26 (3x); 5: 1, 9, 10; 6: 13; 8: 1, 30(2x), 33.

- **God vindikeer Homself teenoor sy volk.**

Vir Barrett is die δικαιοσύνη θεοῦ die 'oorheersende tema' van Rm. In en deur sy δικαιοσύνη vindikeer God homself deur *verlossing* vir sy volk te bring (1957: 29, 76). God se δικαιοσύνη is verder 'n *kreatiewe daad* op die terrein van die *God-mens verhouding* (1957: 29, 76). Hierdie sienings van Paulus moet ook binne die konteks van Paulus se eskatologiese denke verstaan word (1957: 29, 76). Ook Barrett voer die siening van die δικαιοσύνη θεοῦ as iets wat juridies / forensies verstaan moet word *verder*. Hy ontdek daarin die betekenis en nuanse van *redding*, maar dan ook as 'n redding waardeur God Hom in *triumfantlike* sin voor die oë van die wêreld vindikeer.

- **God se aksie van redding in die wêreld.**

Die betekenis van die frase δικαιοσύνη θεοῦ is in die huidige teologiese debat oor Paulus en Rm 'n skerp strydpunt. Die kwessie is of dié frase as 'n *subjektiewe genitief* of as 'n *genitief* van *oorsprong* verstaan moet word. Verwys δικαιοσύνη na 'n *aktiwiteit*, 'n *mag* van God, of na 'n *status* van die mens as die resultaat van God se aksie, na δικαιοσύνη as 'n *gawe* van God (Cranfield 1975: 96)? Die *ouer* siening, voorgestaan deur *Bultmann*, verstaan die woord 'God' as die *subjek* en die woord δικαιοσύνη as God se *gawe* aan mense – die δικαιοσύνη van (-af) God wat geloof veronderstel (Fil 3: 9; Bultmann 1951: 146). Die *nuwere* siening, voorgestaan deur *Käsemann*, plaas die klem op die genitief in *subjektiewe* sin en verstaan δικαιοσύνη in eerste instansie as 'n verwysing na 'n *aktiwiteit* van God. '...(It) construes "God" as possessive and understands righteousness as describing Gods *power* and *faithfulness*. . . ' (Käsemann 1969: 180). *Beide* sieninge verwys na die *aktiwiteit* van God. Die *verskil* in interpretasie is hoofsaaklik 'n kwessie van klem. Gaan dit vir Paulus hoofsaaklik om *antropologie*, dit wil sê oor watter betekenis δικαιοσύνη vir die mens het, of gaan dit vir hom primêr om *θεός-logie*, dit wil sê oor die betekenis van δικαιοσύνη met betrekking tot die werklikheid van God self (Godsey 1980: 49). Laasgenoemde siening is *grammaties* meer korrek en is ook meer omvattend vir die verstaan van die *argument* van Rm. Moderne kommentare soos Schlatter (1935), Barrett (1957), Michel (1963), Black (1973), Dunn (1988, 1998) en Moo (1996) gee basies voorkeur aan die interpretasie van δικαιοσύνη as 'n verwysing na 'n *aktiwiteit* van God in die sin van 'n *heilsaksie* of 'n *reddende aksie* van Hom. Cranfield hou nog verbete vas aan die verstaan van δικαιοσύνη as '...man's righteous status which is the result of God's action in justifying....' (1975: 278; 1979: 97). Δικαιοσύνη word dus steeds streng in 'n *forensiese* sin verstaan. Die sienings van Schlatter (1935), Barrett (1957), Käsemann (1961), Michel (1963), Black (1973), Dunn (1988) en Moo (1996) wat die klem op die subjektiewe genitief plaas en wat δικαιοσύνη in *eerste instansie* sien as 'n verwysing na die *aktiwiteit* van God en wel met die *doel* om te red, is na die oordeel van die skrywer grammaties meer korrek.

In die argument van Rm behels hierdie vertrekpunt van Käsemann dat die frase *δικαιοσύνη θεοῦ* na 'n *heilsaksie* van God verwys met Hom as die *subjek* van die aksie die volgende baie belangrike aspekte:

(i) **God se trou as Skepper en Redder.**

God is as Skepper en Redder (= reddende aksie) 'n persoon wat *trou* bly (Käsemann 1969: 172, 180). God se trou geskied teenoor sy *volk én* teenoor sy *skepping* (= skepsele: 3: 3 – 4, 19 – 22, 29 – 30).

In Rm wil Paulus demonstreer dat die 'nuwe' *δικαιοσύνη θεοῦ*, soos geopenbaar in Jesus Christus (3: 24 – 26; 5: 8 – 9; 8: 1, 30 (2x) – 34), nie iets inkonsekwent in die lig van die 'vorige' of die oorkoepelende idee van God se *δικαιοσύνη* in die OT is nie (Godsey 1980: 49). Wat 'nuut' is vir Paulus en wat hy by die OT verstaan van die *δικαιοσύνη* van God *byvoeg*, is die kernwoorde *Χριστός, δωρεά, διὰ πίστεως, πάντας ἐν χάριτι* in 3: 21 – 26. Die grondslag van Paulus se redenasie in 3: 21 – 26 is 'n vroeë Christelike formule wat Paulus op kenmerkende wyse uitbrei deur die invoeging van die belangrike woorde *χάρις* en *ἐκ πίστεως* in die eintlike formule (Bultmann 1952: 46). Vir Paulus word God se 'nuwe' *δικαιοσύνη* 'nou' geopenbaar en wel in Christus Jesus (3: 24) asook vir beide Jood en nie-Jood (3: 9). Hierdie *universele* verstaan van die *δικαιοσύνη θεοῦ* soos onthul in Christus is beide iets *nuuts* en ook iets wat een met die OT is. Die onthulling van God se *δικαιοσύνη* in Christus (3: 22) is iets *nuuts omdat* dit *buite* die *wet* om geopenbaar word (3: 21). Dit bly egter ook *een* met die OT siening van die *trou van God* en wel *omdat* die *wet* en die *profete* daarvan *getuig* (3: 21). Hierdie 'nuwe' openbaring van God se *δικαιοσύνη* (1: 16; 3: 21) vorm die basis van Paulus se sending en boodskap (1: 14 – 17). Paulus beklemtoon dus sy *verbintenis* tot die OT tradisie aangaande die *δικαιοσύνη θεοῦ*. Die 'nuwe' in die *δικαιοσύνη* van God, wat Hy 'nou' aan *Jood én nie-Jood skenk*, vorm die 'goeie nuus' wat Paulus aan Jood en nie-Jood in Rome verkondig (1: 15 – 16). Hierin onthul God dat sy *δικαιοσύνη* iets vir 'alle' mense is wat *glo* (Godsey 1980: 49 – 50). Hierdeur 'toon' God in die 'teenswoordige tyd' dat Hy *trou* is aan sy *skepping* en sy *skepsele* (3: 4 – 5, 25 – 26; 8: 20 – 23).

(ii) **God se aksie en redding.**

Die siening van *δικαίω* as God se vryspraak en wel in die sin van 'n *forensiese verklaring* deur Hom of van 'n regverdiging deur Hom waardeur die skuldige onskuldig voor Hom gestel word, *gee nie* in Rm die *wesenlike betekenis* van die woord weer nie. Beide die woorde *δικαιοσύνη* en *δικαίω* is in Rm *sterker* en *omvattender* as bogemelde verstaan van die woord. Hierdie twee *δικ-woorde* word in Rm geheel en al *gedomineer* deur die gedagtes van *aksie* en *redding* deur God. Die frase *δικαιοσύνη θεοῦ* word hedendaags byna deurgaans as *God se*

reddende mag geïnterpreteer. Campbell (1997: 154), Käsemann (1973), Beker (1980), Dunn (1988) en Moo (1996) is eksponente daarvan.³¹

Paulus se gebruik van δικαιοσύνη θεοῦ moet teen die agtergrond van die OT, die Joodse intertestamentêre geskrifte, die Koemraan geskrifte asook die gebruik daarvan in die laat Tweede Tempel Judaïsme verstaan word (Campbell 1997: 153, 184). In hierdie geskrifte en tydperk oorheers die *heilskonnotasie* in die gebruik van die woord δικαιοσύνη (Campbell 1997: 153). Jes 45: 21; 51: 5 en Ps 24: 5; 31: 1; 98: 2; 143: 11 is plekke in die OT waar δικαιοσύνη as 'n *Hebraïese 'aksie-konsep'* verstaan word.

Die besondere konnotasie wat in hierdie gedeeltes aan δικαιοσύνη gegee word, is dat dit 'n *reddende en uitgaande aksie* van God is wat na sy volk Israel en na die wêreld as die einddoel daarvan uitreik (Campbell 1997: 156)³².

Die voorkoms van die frase δικαιοσύνη θεοῦ vorm weens die voorkoms daarvan in veral 1: 17; 3: 21 – 26; 5: 1, 9; 6: 13 en 8: 30 (2x), 33 die *dominante gedagte* of die '*ruggraat*' van Rm (Campbell 1997: 184). Die regte verstaan van δικαιοσύνη en wel as 'n *aksie* en 'n *redding* wat van God as die subjek af uitgaan, is daarom uiters belangrik vir die verstaan van Rm in die geheel. Barrett se omskrywing van God se δικαιοσύνη is baie *raak*. Vanaf God se kant gesien, sê hy, behels sy *redding* die *in-werking-stelling* van sy δικαιοσύνη (1957: 29).

(iii) God openbaar sy reddingsaksie in Jesus.

God se δικαιοσύνη as 'n aksie van Hom is vir Paulus die soewereiniteit van God oor die wêreld wat Hy eskatologies *in Christus* openbaar (Käsemann 1969: 172, 180). Vir Paulus het die frase δικαιοσύνη θεοῦ 'n spesifiek Christologiese vervulling. Hy verbind die δικαιοσύνη van God direk met *Christus se sterwe en opstanding* in 3: 21 – 26; 5: 1, 6 – 10; 8: 31 – 34. Volgens hierdie verse is die *spesifieke punt* en *plek* in die *geskiedenis* van die wêreld waar God se reddende aksie plaasvind die persoon van Jesus *Christus en die kruis van Golgota* (Campbell 1997: 185). Christus en die kruis van Golgota is die *konsentrasiepunt* en die *konkretiseringspunt* van God se reddende aksie in hierdie wêreld (Campbell 1997: 199).

Paulus gaan ook *verder*. God se onthulling van sy reddende aksie in Christus het 'n *doel*. Alhoewel 1: 16 – 17; 3: 21 – 26; 5: 1, 6 – 9; 8: 31 – 34 die *fokus* op die onthulling van God se reddende aksie in Christus op die kruis van Golgota plaas, is die *verdere* of uiteindelijke doel van hierdie *onthulling* dat God op 'n positiewe wyse die κόσμος (5: 12-14), die ἁμαρτωλοὶ (5: 8) én die κτίσις (8: 20 – 23) weer in 'n *regte verhouding* tot Hom kan stel. Nádat God dus die kruis daargestel het,

³¹ Cranfield (1975: 278) en Ridderbos (1975: 159 – 181) is opmerklike uitsonderings. Hulle verstaan die frase δικαιοσύνη θεοῦ as 'n objektiewe genitief asook in 'n forensiese sin.

³² Sanders (1977: 329 – 428 en veral 380 – 383 en 398 – 409) bespreek die intertestamentêre tyd en 1 Henog en die Psalms van Salomo. Die boek 4 Esra beskryf die volk Israel in 3: 7 – 8. 12. 20 – 22 en veral in 7: 116 – 140 asook in 8: 31 – 36, 45, 48 – 60 en in 9: 32 – 37 as 'n sondige volk en as nie-regverdig. Dan word egter gesê dat God deur sy genade in staat is om Israel te reinig en te *red* (Campbell 1997: 153).

reik God *daardeur* ook uit na die *sondaarmens* en die *skepping* om hulle weer in 'n *regte verhouding* met Hom te stel (Campbell 1997: 198).

(iv) **God se reddende aksie is 'n genadedaad, 'n gawe, iets universeel en dit geskied op grond van die geloof.**

Sommige Skrifverklaarders sien Rm 3: 21 – 26 as die primêre uiteensetting oor die δικαιοσύνη θεοῦ. Volgens Bultmann (1952: 46) en Reumann (1966: 432 – 452) gebruik Paulus in 3: 21 – 26 'n vroeë Christelike belydenisformule. Om sy eie siening aangaande die δικαιοσύνη θεοῦ te verduidelik maak Paulus sekere byvoegings tot dié oorspronklike formule. Hy voeg die woorde χάρις, δωρεάν, τῷ πιστεύοντι/πίστις, en πᾶσι/ πάντες by. Hierdeur wil hy die genade aard, gawe aard, universele aard en die geloof as die middel tot die verkryging van God se δικαιοσύνη beklemtoon.

(v) **God se reddingsaksie in Jesus Christus is 'n eskatologiese gebeurtenis.**

Die woord νῦν in 3: 21; 5: 9; 6: 22; 7: 6, 17 en 8: 1, 18, 22 (cf κατὰ καιρὸν in 5: 6) verwys emfatis na God se heilsaksie in Christus as 'n *eskatologiese* gebeurtenis. Die woord νῦν dui op 'n *kontras*. *Téénoor* die *voorafgaande tyd* en *geskiedenis* van die wêreld het iets *núút* gebeur, naamlik *God se aksie in Christus*. 'Nou' het die situasie radikaal verander. *Vóór* die 'nou' van God se aksie in Christus was die mensdom (5: 112-14) – en ook die *skepping* (8: 20 – 23) – 'gevangenes' en onder die *magnetiese 'magte'* van die *sonde* en die *dood* asook van die *wet* en van die *vlees* vasgevang. Die resultaat hiervan was 'n gebroke verhouding tussen die mens en die *skepping* aan die een kant, en God aan die ander kant. Maar 'nou' is die δικαιοσύνη van God onthul – vir almal. Die situasie het daarom radikaal *verander*. God se δικαιοσύνη as sy soewereine en triomfantlike trou teenoor sy verbond en sy *skepping* en wel as 'n genadedaad en 'n geskenk en as iets universeel is 'nou' onthul en wel vir elkeen wat glo (3: 21; 5: 1, 9, 12 – 21; 8: 1; Campbell 1997: 185; Donfried 1980: 61 – 62). Die eskatologiese νῦν in 3: 21; 5: 9; 6: 22; 7: 6, 17; 8: 1, 18 moet dus binne 'n *heilshistoriese* perspektief en raamwerk gesien word.

(vi) **God oefen sy soewereiniteit oor die wêreld uit.**

Die δικαιοσύνη van God verwys ook na die *soewereiniteit* van God wat Hy oor die wêreld uitoefen (Käsemann 1969: 170, 174, 180). Die punt waaroor dit hier gaan is of die aksie en redding van God ook 'n *kosmiese skopus* het. Käsemann se sterk en onomwonde standpunt is dat God se χάρις en se δικαιοσύνη ook 'n *verband* met die *wêreld* het en dat God daarmee 'n *nuwe skepping* in die oog het (1969: 76 – 78). Die *skepping* is van God vervreem en staan in 'n *verbroke verhouding* tot Hom (Godsey 1980: 62). Hierdie verhouding wil God *herstel* en daarom onthul Hy sy soewereiniteit oor die *skepping* eskatologies in Jesus (Käsemann 1969: 172, 180). Indien God se δικαιοσύνη slegs op mense betrekking sou hê, sou dit bloot iets individueel en geestelik wees

(Käsemann 1969: 76 – 78; Godsey 1980: 50). Nee, God se *δικαιοσύνη* as sy *χάρις* en as sy eskatologiese *δωρεάν* (3: 21 – 26) behels die herstel van sy beheer oor 'n verlore *skepping*. Die *δικαιοσύνη* -aksie van God aktualiseer as reddingsmag die self onthullende *heerskappy* van God oor sy *skepping* (Käsemann 1974: 86,94). Aangesien verlossing deur geloof verder as die Joodse volk, tot alle mense strek, toon dit God se trou en se her-owering van 'sy hele *skepping*' (Käsemann 1974: 86,94; Godsey 1980: 26).

- **Statusbehoud binne verbondsnomisme.**

Geslagte Christelike Skrifverklaarders, vanaf die Hervorming tot die hede (Cranfield 1975), het die 'kern' van Rm verstaan as die leer van die regverdiging deur die geloof en wel as 'n *polemië teen die Joodse wettisisme* van die NT tyd. Sanders het met sy 'Paul and Palestinian Judaism' in 1977 'n waterskeidingsfiguur in die geskiedenis geword, wat die verstaan van Paulus en van Rm betref. Hy het 'n uitdaging gestel aan die Hervormingstandpunt dat die Judaïsme van Paulus se tyd deur wettisisme gekenmerk is (544,551). Die godsdienst van die Jode van Paulus se tyd was eerder 'n *verbondsnomisme*. Binne die Judaïsme van dié tyd het *δικαιοσύνη* gedui op die instandhouding van 'n status binne die sisteem van verbondsnomisme, iets wat deur God se *genade* tot stand gebring is (544,551). Gehoorsaamheid aan die wet was geheel en al 'n respons op God se genade.

Sanders sê Paulus gebruik *δικαιοσύνη* as 'n 'oordrag term' (1977: 544,441). Volgens Sanders is Paulus se vertrekpunt dat *verlossing* verkry word deur *deelname* aan die *eskatologiese gemeenskap* van die *opgestane Christus*. In die verkryging van hierdie verlossing, deur die *δικαιοσύνη* van God, en in die verkryging van 'n deelname daardeur aan die eskatologiese gemeenskap van die opgestane Christus, vind daar 'n 'oordrag' plaas. Volgens Sanders is Paulus se *sentrale tesis* in sy gebruik van die woord *δικαιοσύνη* die '*werklike deelname aan Christus*' en behels dit ook 'n '*deelnemende eskatologie*' (Godsey 1980: 30). Sanders verstaan *δικαιοσύνη* dus met betrekking tot *Judaïsme* terwyl Paulus *δικαιοσύνη* met betrekking tot God se reddende aksie in Christus (1: 16 – 17) verstaan.

- **'n Joodse evangelie vir Jood en heiden.**

Op grond van die werk van Sanders (1977) het daar 'n *nuwe perspektief* op Paulus en sy evangelie na vore gekom.³³ Sanders toon in sy werk dat die vroeë Judaïsme in sy kern 'n godsdienst van genade was: (1) die beginpunt daarvan was God se vrye keuse van Israel en hulle bevryding uit Egipte; (2) die sisteem daarvan het gefokus op bekering, offers van versoening en vergifnis; (3) 'n klem op die wetsonderhouding as die gepaste respons van dankbaarheid en trou.

Vanuit hierdie perspektief val daar nuwe lig op Rm. Die teologie van Rm moet gesien word teen die agtergrond van Paulus se sendingroeping (Hand 9) en sy

³³ Die grondlêers van die nuwe perspektief op Paulus was Dunn (1992:841) en Sanders (1977). Sanders het 'n nuwe aeon in die bestudering van Paulus ingelei en kommentare op Rm kan as pre- en post- Sanders geklassifiseer word (Dunn 1992: 841).

totale sendingwerk vanaf Jerusalem tot Rome as iets wat na vore kom vanuit sy *Joodse konteks*. Wat veral in Rm op die spel is, is die *evangelie*. Dié evangelie is nie 'n evangelie in die algemeen of in 'n abstrakte sin nie, maar 'n *Joodse evangelie*. Die *oorkoepelende* klem van Rm is: 'n evangelie vir Jood *en* heiden. Hierdie evangelie is: (1) die evangelie van God (1: 1); (2) kontinu met die profesieë van die Heilige Skrifte (1: 2); (3) wat fokus op Jesus, wat beide Seun van God (1: 9) en Seun van Dawid (1: 3) is; (4) wie se opstanding uit die dood (1: 4) 'n nuwe aeon inlei; en (5) wie se Heer-skap uitreik – ook deur Paulus (1: 17-18) – na alle heidene (1: 5-17); en (6) onder wie die gelowiges in Rome ook tel (1: 6). Die evangelie vir Jood én heiden vorm die oorkoepelende raam van Rm deurdat dit struktureel deur 'n *inclusio* (1: 16 en 15: 7-12) die hele Rm omvat (Dunn 1992: 841).

- **Die komende triomf van God.**

Vir Beker is Paulus se teologie gebaseer op sy apokaliptiese denke en wel binne 'n heilshistoriese skema. Meer nog, die apokaliptiek is nie slegs die raamwerk van sy denke nie, dit vorm die koherente sentrum van sy evangelie wat telkens omskep word in die kontingente partikulariteite van verskillende menslike situasies (= gemeentes en briewe). Die evangelie is 'n apokaliptiese interpretasie van Christus se sterwe en opstanding en fokus op die komende triomf van God (1980: 17-18, 135-136). Rm self is 'n geleentheidsbrief wat poog om die evangelie in 'n 'kontingente' situasie te plaas (Beker 1986: 11; 1987: 30).

Paulus sentreer sy denke om vier basiese komponente van die Joodse apokaliptiek: die motiewe van vindikering, universalisme, dualisme en immanensie. Elke motief word kortliks bespreek:

Vindikering: Wat beteken dit dat God Hom vindikeer? Dit beteken dat in die sterwe en opstanding van Jesus Christus die Verbonds-God sy beloftes van verlossing aan Israel en die nasies (Eseg 36: 22-23; 39: 25) bevestig en hernu het. God se trou is in Jesus Christus geïnougureer en dit is God se publieke selfvindikering as die klimaks van sy trou aan Homself asook aan sy skepping (Beker 1987: 29,32).

Universalisme: Die plek en aard van die Joodse apokaliptiese motief van universalisme – of die kosmiese verbreiding van God se majesteit – word deur Paulus radikaal gemodifiseer. God se vindikering asook sy verwagte universele heerskappy was in die Joodse apokaliptiek gerig op diegene in Israel wat getrou was aan die Wet van God. Vir Paulus modifiseer God se ingryping in Christus hierdie apokaliptiese motief. Die verdelingslyn in die mensheid loop nie meer tussen mense wat óf trou óf ontrou aan die Wet was nie. Die sterwe van Christus as die brandpunt van God se universele straf op die sonde en sy gerig oor mense vorm nou die verdelingspunt tussen mense terwyl die opstanding van Christus die vrye gawe van lewe vir almal wat glo, simboliseer (Beker 1987: 34-35).

Dualisme: In die Joodse apokaliptiek bevat die motief van dualisme die antitese tussen die teenswoordige aeon en die komende aeon. Bose makrokosmiese en mikrokosmiese magte domineer die teenswoordige wêreld *en* staan vyandig teenoor God. Ook hierdie siening word gemodifiseer: Die sterwe en opstanding van Christus is die merkteken van die binnetrede van die komende aeon in die

teenswoordige ou aeon. Die Gees – as die merkteken van die nuwe aeon – is reeds teenwoordig in die Kerk (Rm 5: 5; 7: 6; 8: 23; Beker 1987: 39-40).

Immanensie: Die Joodse apokaliptiese motief van die immanente of dreigende aktualisering van God se heerskappy hou direk verband met die voorafgaande drie motiewe. Die ‘immanensie’ verwys by Paulus na die verwagting van die immanente wederkoms van Christus en die koms van die Dag van die Here (Beker 1987: 44-45).

Triomf: Die sterwe en opstanding van Christus het *alreeds* ‘n nuwe toekoms vir die wêreld geopen. Hierdie toekoms sal sy klimaks bereik in die komende heerskappy van God as ‘n gebeurtenis wat die geskape orde tot sy heerlike bestemming sal voer (Beker 1987: 29). In hierdie sin is die sentrum van Paulus se Christelike apokaliptiek die komende finale triomf van God (Rm 8: 31-39).

- **Die ‘evangelie’ is die kern van Romeine.**

Vir Moo kan een van vier dinge die ‘tema’ van Rm wees (1996: 22-24; 27-30).³⁴ Die δικαιοσύνη θεοῦ beklee wel ‘n belangrike plek in Rm (1: 17) maar dit is nie die tema daarvan nie. Die heilsgeskiedenis staan vir hom méér sentraal en wel omdat die δικαιοσύνη θεοῦ ‘n onderdeel daarvan is, en ook omdat eersgenoemde in die brief meer oorkoepelend is. Die Christologie is ook vir Moo breed genoeg om al die beklemtoninge van Rm te verenig en dit is die beginpunt van Paulus se denke in die brief. Nogtans val sy keuse op die evangelie as die tema. Sy rede is: die woorde εὐαγγέλιον/εὐαγγελίσασθαι (15: 19-20) is besonder prominent in die inleiding (1: 1,2,9,15,16) en in die afsluiting van die brief, en vorm so ‘n epistolêre ‘raam’ vir Rm. Dalk moes Moo gesê het dat die εὐαγγέλιον (1: 16), soos genuanseer deur God se reddende aksie (δικαιοσύνη : 1: 17), die tema van Rm is. Grammaties is dit die geval.³⁵

- **Die retoriese struktuur van Romeine vorm die kern daarvan.**

Johnson (1997) vind die sleutel tot die verstaan van die argument van Rm daarin dat die raamwerk van Rm ‘n vorm van die Grieks Romeinse diskoers bekend as die *diatribe* vertoon.³⁶ Bultmann (1910) en Stowers (1981), onder andere, het vantevore reeds belangrike bydraes tot die studie van die antieke retoriese diatribe gelewer. Rm vertoon volgens hulle die verskillende eienskappe van die diatribe. Vir Johnson vertoon Rm die eienskappe van die retoriese diskoers volledig. Dit behels die stel van ‘n *tesis*, die *demonstrasie* daarvan deur ‘n *antitese*, dan ‘n *voorbeeld*, asook ‘n *vergelyking* en ‘n *kontras*. Hierna volg die *reaksie* op moontlike besware teen die tesis, wat gewoonlik deur ‘n denkbeeldige *vraesteller* gestel word (Johnson 1997: 12). Die *identifisering* van hierdie verskillende aspekte van die diatribe in Rm voorsien volgens Johnson die *sleutel* tot die verstaan van die argument van Rm (1997: 12). Paulus stel sy tesis in 1:

³⁴ Moo (1996: 22-24, 63-64) noem: (1) die δικαιοσύνη θεοῦ; (2) die heilsgeskiedenis; (3) die Christologie; (4) die evangelie. Hy verwys egter ook na nóg temas: (1) God; (2) die hoop; (3) die heil.

³⁵ Sien hoofstuk 1.2.2, pp 5-6.

³⁶ Die teks van Rm is die van ‘n antieke brief (Johnson 1997: 11) wat deur Paulus ver-Christelik is (Johnson 1997: 16-17). Dit bevat egter ook retoriese kenmerke (Johnson 1997: 10 - 13). Voor Johnson het mense soos Wuellner (1976) en Stowers (1994) Rm retories verklaar. Sien p 89 voetnota 107.

16-17. Direk ná die stel van die tesis begin Paulus sy uiteensetting daarvan met 'n antitese in 1: 18- 3: 20. Die openingswoorde van 1: 18 – 32- die openbaring van die straf van God – is 'n doelbewuste 'eggo' van 1: 17 – die openbaring van die vrypraak van God. Die funksie van die antitese in 'n diatribe argument is om die tesis deur die teenoorgestelde daarvan te bewys. In hierdie geval sal die antitese daarin lê om die teenoorgestelde van die mag van God om te verlos – Rm 1: 16-17 – te toon. Rm 1: 18 – 3: 20 verrig hierdie funksie deur die mag wat die sonde het om mense te verslaaf, te beskryf (Johnson 1997: 30).

Nadat Paulus met sy antitese getoon het dat die toorn van God oor die goddeloosheid van mense wat die waarheid onderdruk, geopenbaar word (1: 18), en dat alle mense in die mag van die sonde is (3: 9), keer Paulus terug na sy tesis deur dit meer volledig in 3: 21-31 te *herkonstateer*. Rm 3: 21-26 bevat basies dieselfde punte as 1: 16-17, hierdie punte word egter duideliker en vollediger daarin uiteengesit. Rm 3: 21- 27 is 'n *oorgang* na die positiewe *demonstrasie* van die tesis deur 'n aantal vrae, antwoorde en stellings. Die herkonstatering van die tesis (1: 16-17) in 3: 21-26 word dan gedemonstreeer deur 'n *voorbeeld* in 4: 1-25 (Johnson 1997: 50,13). Die begin van Rm 5, naamlik 5: 1, staan in die vorm van 'n plegtige *gevolgtrekking* ná 1: 16-4: 25. Paulus verklaar: 'God het ons dan nou vrygespreek omdat ons glo'. Die partisipium *δικαιωθέντες* staan in die aoristus vorm wat daarop dui dat die aksie alreeds plaasgevind het. Die *δικαιοσύνη θεοῦ* is nie iets waarna Paulus en sy lesers nog na vooruit hoef te sien nie, dit is alreeds 'n *teenswoordige realiteit* (Johnson 1997: 78). Rm 5 (en 5-8) vorm hiervolgens die hart van Paulus se argument. Hier bring Paulus sy tesis aangaande hoe God se *δικαιοσύνη* gewerk het, om alle mense, deur die geloof weer in 'n regte verhouding met Hom te stel, tot 'n klimaks. Rm 5 val in twee natuurlike dele uiteen, wat sterk onderling met mekaar verband hou. In 5: 1-11 beklemtoon Paulus die realiteit van die gawe wat God ons in Christus gegee het (3: 21-26) en in 5: 12-21 beklemtoon Hy die *grootheid* asook die *aard* van daardie gawe (Johnson 1997: 78). Die laaste deel van Rm 5 (5: 12-21) gebruik 'n retoriese redefiguur (tropos) wat 'n *sinkrisis* of 'n retoriese tegniek van vergelyking is (Johnson 1997: 13). Hierdie tegniek van vergelyking of kontras word veral in epideiktiese toesprake gebruik om lof of blaam te verhoog of uit te lig. In 5: 12-21 word die *gawe* van God in *Christus gekontrasteer met die sonde van Adam*. Paulus inisieër die vergelyking deur Adam voor te hou as die *τύπος τοῦ μέλλοντος* (5: 14). Die spesifieke voorwerp van lof is die gawe waardeur God die menslike toestand omgekeer het en die mensdom weer in 'n regte verhouding tot Hom gestel het. Rm 5: 12-21 is volgens 'n reeks van *agt vergelykings* gestruktureer, wat almal met mekaar verband hou, en wat die *basiese kontras in 5: 15-21* verhelder. Die basiese kontras is: 'Ἄλλ' οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα' (5: 15a; Johnson 1997: 90).

Ná 5: 12-21 behandel Paulus in 6: 1 tot 11: 36 'n *reeks besware* ten opsigte van sy tesis in 1: 16-17. Hierdie besware word alreeds in 3: 1-8 geantisipeer. Die spesifieke *deliberatiewe* aspekte van sy argument – '...En nou doen ek 'n beroep op julle, broers (12: 1)....' spel Paulus in 12: 1 tot 15: 13 uit. In hierdie gedeelte pas Paulus die waarheid en die konsekwensies aangaande God se vrypraak op die lewe van die Christelike gemeenskap toe (Johnson 1997: 11).

Hierdie retoriese uiteensetting van Rm deur Johnson gee 'n pragtige uiteensetting van die kern asook van die deurlopende argument van Paulus in Rm. Aangesien



Rm 'n *Christelike brief* is (Johnson 1997: 11, 14) wat ook *retoriese eienskappe* vertoon (Johnson 1997: 10-13) werp Johnson se retoriese raamwerk baie lig op die verstaan van die argument van Rm.

Vanaf Marcion (ca 160 nC) tot by Johnson (1997) is daar in die kerklike tradisie geworstel om tot die argument, die hart, die kern, die tema, of die hoofgedagte van Rm deur te dring. Elke tydvak in die kerkgeskiedenis en baie worstelaars met Rm kon 'n bydrae lewer tot die verstaan daarvan. Dit is egter eers in die twintigste eeu dat verklaarders soos Barth (1919), Schlatter (1935), Nygren (1949), Barrett (1957), Cullmann (1964), Käsemann (1969), Dunn (1988), Moo (1996) en Johnson (1997) as't ware elkeen 'n stukkie van die sleutel om Rm mee te ontsluit, kon ontdek. Tog was dit nie die *finale antwoord* nie.

Die *werklike* verstaan van Rm is myns insiens ontsluit deur persone soos Barth (1929), Schlatter (1935), Barrett (1957) en Käsemann (1969) wat van die historiese lyn van die verstaan van Rm weggebreek het en 'n ander invalshoek gebruik het. Terme soos *koninklike, mag, openbaar van Bo af, soewereiniteit, vindikeer, aktiwiteit van God, redding, heilsaksie* en ook ander terme dui op 'n nuwe rigting in die ontsluiting van die *hart* van Rm. Hierby sluit hierdie studie aan.

Samevatting 1.4.2: Navorsingsgeskiedenis oor Romeine

Watter gevolgtrekkings kan uit hierdie uiteensetting gemaak word? Die volgende: (1) die historiese ontwikkeling van die verstaan van die argument van Rm is vasgestel; (2) vyf en twintig pogings om Rm te probeer verstaan is vasgestel; (3) dat vanaf 93-97 nC tot by Luther (1483-1546) en die Protestantisme een van die kernwoorde in Rm, naamlik *δικαιοσύνη* (1: 17 et al), in 'n juridiese sin en as 'n regterlike handeling van God verstaan is; (4) dat die genitiewe frase *δικαιοσύνη θεοῦ* tot ongeveer 1900 (Cremer) hoofsaaklik as 'n genitivus objectivus verstaan is; (5) dat *δικαιοσύνη θεοῦ* by die laat Jodendom – Deutero-Jesaja en die Psalms – nie in hoofsaak 'n uitspraak oor God se wese is nie, maar 'n handeling van Hom beskryf; (6) dat die forensiese vertaling 'geregtigheid voor God' vir die Griekse NT formule *δικαιοσύνη θεοῦ* asook Luther se weergawe daarvan as 'n geregtigheid wat voor God (as Regter) geld', en wat die vrygespreekte sonder se status voor God beskryf, grammatikaal en saaklik nie korrek is nie; (7) dat Paulus met die formule *δικαιοσύνη θεοῦ* wil sê dat God reddend tot aksie oorgegaan het, en wel in 'n heilssin, vir alle mense, in die eindtyd, in Christus se sterwe en opstanding; (8) dat die Griekse werkwoord *δικαίω* wel semanties die betekenisemoontlikheid het van regverdig te verklaar (OAB) of vry te spreek (NAB), maar dat *δικαιοσύνη θεοῦ* in eerste instansie op 'n handeling van God dui en wel op sy heilshandeling in Christus; (9) dat in die lig van Cremer se studie (1900), wat nuwe rigting aan die verstaan van *sedaqa* (OT)/*δικαιοσύνη* (LXX+NT) gegee het, deur daarop te wys dat *sedaqa* as God se verbondstrou verstaan moet word en ook as 'n subjektiewe genitief gesien moet word, NT uitleërs in die twintigste eeu die formule *δικαιοσύνη θεοῦ* ook al meer as 'n subjektiewe genitief verstaan het wat na God se reddende aktiwiteit as Kryger en Redder verwys. Dit doen Hy as die God van die verbond.

1.4.3 DIE AFBAKENING VAN ROMEINE 5 – 8 AS ‘N EENHEID.

Drie sake word in hierdie gedeelte hanteer: (1) die probleem van die afbakening van Rm 5-8; (2) die verskeie poings tot afbakening; (3) die argumente vir die afbakening asook die eenheid van Rm 5-8.

1.4.3.1 Die probleem van die afbakening van Romeine 5 - 8.

Die afbakening van Rm 5-8 of die verhouding waarin 5: 1-8: 39 tot 1: 16 –4: 25 enersyds en andersyds ook tot 9: 1 – 11: 36 staan, is ‘n kwessie waarmee alle Skrifverklaarders deur die hele geskiedenis van die uitleg van Rm mee geworstel het. Kommentare, NT-inleidings en ander literatuur noem ‘n verskeidenheid indelingsmoontlikhede. ‘Die Vielfalt der Lösungsversuche zeigt, wie komplex die Frage ist’ (Luz 1969: 165). Twee hoofpunte vorm die punt van diskussie, naamlik die belangrikheid van hoofstuk 5 asook die rol daarvan in verhouding tot die hele teks asook die verhouding van hoofstukke 9: 1 – 11: 36 tot die voorafgaande hoofstukke (Feuillet 1965: 455 by Strauss 1985: 13). Wat Rm 5 weer betref is die vraag moet daar verdeel word voor (4: 25), in die middel (5: 1-11) of na Rm 5 (5: 21)? Dit wil sê moet Paulus se bespreking in 1: 16-4: 25 gesien word as iets wat eindig by 4: 25 of as iets wat voortduur tot 5: 11, of tot 5: 21? Nog ‘n moontlikheid is dat hoofstuk 5 as ‘n aparte selfstandige eenheid ten opsigte van sowel hoofstuk 4 as hoofstukke 6 – 8 gesien moet word (Althaus 1959 by Ruijs 1964: 12; Kuss 1963: 199).

1.4.3.2 Pogings om Romeine 5 – 8 af te baken.

Histories is die volgende afbakening van Rm 5 – 8 as ‘n moontlike eenheid gemaak (Ruijs 1964: 1-41).

Skema I: (a) Rm 5: 1 – 8: 39
(b) Rm 5: 1 – 11: 36

Skema II: (a) Rm 5: 12 – 8: 39
(b) Rm 5: 12 – 8: 17

Skema III: (a) Rm 6: 1 – 8: 39
(b) Rm 6: 1 – 7: 25
(c) Rm 6: 1 – 11: 36

Ander skemas: (a) Rm 1: 18 – 8: 39
(b) Rm 3: 21 – 8: 39
(c) Rm 5: 1 – 21 selfstandig los van Rm 6: 1 – 8: 39.

Hierdie skemas word vervolgens kortliks bespreek.³⁷

³⁷ Kohesie is die naam vir die studie van teksbinding en tekssamehang. Hierdie kohesie teorie is egter veral ‘n semantiese aangeleentheid en word gerealiseer deur die leksikaal-grammatikale sisteem van taal. Dit help hoofsaaklik om sinne wat in ‘n eenheid saamhoort saam te voeg en te groepeer. Dit help met veral kolon- en paragraafindelings. Die eenheid van Rm 5 – 8 is egter ‘n saak van die afbakening binne die groter struktuur van die hele Rm-brief.

- **Rm 1: 18 – 8: 39.** Schlatter (1962: 19) neem hierdie hele gedeelte as 'n eenheid.
- **Rm 3: 21 – 8: 39.** Volgens Althaus (by Ruijs 1964: 12) is 1: 18 – 3: 20 die negatiewe uitwerking van die tesis in 1: 16-17 en is 3: 21 – 8: 39 die positiewe uitwerking van dieselfde tesis (1959: 4,29,42,52,82).
- **Rm 5: 1 – 8: 39.** Volgens hierdie afbakening word Rm 5: 1 as die beginpunt van die daaropvolgende eenheid geneem.³⁸

Die skeiding en groot oorgang val dus tussen hoofstukke 4 en 5. Die temas is dan: hoofstukke 1 – 4: de peccato et iustificatione; hoofstukke 5 – 8: de iustificatorum statu, obligationibus, certitudine salutis.³⁹ Ruijs (1964: 5) is van mening dat hierdie afbakening veral dié van Katolieke geleerdes is.⁴⁰ Soos uit die lys van kommentatore blyk is daar egter ook 'n groot aantal Protestantse eksegete wat hierdie standpunt handhaaf.

- **Rm 5: 1 – 11: 36.** Lyonett (1956) maak hierdie afbakening. Hy sien dus hoofstukke 9: 1 – 11: 36 as één met hoofstukke 5 – 8.⁴¹
- **Rm 5: 12 – 8: 39.** By hierdie afbakening word Rm 5: 12 as die beginpunt vir die daaropvolgende eenheid geneem. Dit beteken dat Paulus se bespreking in 1: 16 – 4: 25 voortduur tot 5: 11. Luther staan ook hierdie afbakening voor. Hy beskou 5: 12 – 21 as 'n ekskursus.⁴² Daar kom dus 'n skeiding tussen 5: 11 en 5: 12. Dupont (1955: 368-369) verwys na Zahn (1921) en Feuillet (1950: 382) as die outeurs wat die groot skeidslyn trek tussen 5: 11 en 5: 12. Sien Ruijs (1964: 12).
- **Rm 6: 1 – 8: 39.** Volgens hierdie afbakening word Rm 6: 1 as die beginpunt van die daaropvolgende eenheid geneem. Die skeiding val dus tussen hoofstukke 5 en 6. Rm 1: 16 – 11: 36 val dan uiteen in 1: 16 – 5: 12 en 6: 1 – 11: 36. Bonnard (1951: 243) noem hierdie struktuurindeling waar daar tussen hoofstuk 5 en hoofstuk 6 'n groot breuk of oorgang gemaak word die klassieke indeling en volgens Dahl (1951: 37 – 48) is dit die ou Protestantse indeling.⁴³
- Kuss (1963: 1991 by Ruijs 1964: 12) en Black (1973: 24) meen dat die etiese deel van Rm met hoofstuk 6 begin en dat hoofstuk 5 'n eiesoortige plek inneem.

³⁸ Hierdie afbakening is dié van onder andere Dodd (1954), Lüthi (1955), Schmidt (1963), Behm (1964), Nygren (1965), Best (1967), Perrin (1974), Bowen (1975), O'Neill (1975), Cranfield (1977), Dahl (1977), Schlier (1977), Kümmel (1978), Michel (1978), Wilckens (1978, 1981), Louw (1979) en Käsemann (1980).

³⁹ Sien Dupont (1955: 368 – 369) by Ruijs (1964: 5).

⁴⁰ Ruijs noem as voorbeelde: Cornerly (1927), Cerfaux (1947) en Wikenhauser (1956).

⁴¹ Dit is die indeling van Lyonett (1951 – 1952: 301-316) by Ruijs (1964: 9).

⁴² Hierdie afbakening is dié van onder andere: Melancton (1521-1527); Zahn (1921), Leenhardt (1961), Luther (1972), Black (1973), Robinson (1979), Thiessen (1979). Sien Ruijs (1964: 5).

⁴³ Ruijs (1964: 5) verwys na Dupont (1955: 368 – 369) wat die volgende Protestantse voorstanders van hierdie indeling noem: Godet (1879), Weiss (1899), Sanday-Headlam (1902) en Schlatter (1928). Onder die Katolieke wat hierdie indeling aanvaar tel onder andere Lagrange (1922). Moderne eksegete wat hierdie indeling voorstaan is: Gaugler (1958), Ridderbos (1959), Jonker (1966), Harrison (1971), Selby (1971), Guthrie (1974) en Bruce (1976).

- **Rm 6: 1 – 11: 36.** Volgens Ruijs (1964: 9) maak Dupont (1955: 397) hierdie indeling.

Daar is dus 'n groot verskeidenheid van moontlike indelings rondom die eenheid van Rm 5 – 8. *Hedendaags* huldig die *meeste* geleerdes die siening dat Rm 5: 1 – 8: 39 'n *onderskeibare eenheid* binne Rm is (Nygren: 1949; Dahl: 1951; Dodd: 1963; Cranfield: 1975; Schlier: 1977; Michel: 1978; Käsemann: 1980; Fitzmyer: 1993; Moo: 1996 en Longenecker: 1999: 64).

1.4.3.3 Argumente vir die eenheid van Romeine 5 – 8.

Verskeie argumente is deur die geskiedenis na vore gebring wat toon dat Rm 5 – 8 'n eenheid is.

- Grammatikaal** vorm Rm 5: 1 'n *oorgang*. Wanneer van 1: 16 – 4: 25 na 5: 1 – 8: 39 beweeg word, val die oorgangsvogwoord οὖν = 'aangesien', die leser dadelik op.⁴⁴ Rm 5: 1 begin met die stelling '...God het ons dan nou vrygespreek omdat ons glo...' Die voegwoord οὖν verbind die woorde δικαιωθέντες ἐκ πίστεώς waarmee 5: 1 begin met wat in 1: 16 – 4: 25 beredeneer is. Δικαιωθέντες in 5: 1 gryp terug na δικαίωσις in 4: 25. Dit som die argument van 1: 16 – 4: 25 op en berei tegelykertyd die weg voor vir die nuwe onderwerp in Rm 5 – 8 wat daarop sal bou (Cranfield 1977: 257). So vorm 5: 1 'n *skarnier* (Longenecker 1999: 65). Hierdie insig is dié van Lyonnet (1962: 11 by Ruijs 1964: 9 – 10). Lyonnet (1961: 5 – 19) wys ook op die betiteling van Jesus in 4: 25 as Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν wat dan weer in 5: 1 as τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ voorkom.
- 'n Verandering in styl.** In 5: 1 is 'n verandering in styl merkbaar. Rm 1: 18 – 4: 25 het 'n polemiese toon en het 'n indikatiewe leerstyl: Paulus *argumenteer* teen 'n (hofsaaaklik) Joodse siening. Soms spreek hy sy opponent direk aan in die tweede persoon enkelvoud. Vanaf 5: 1 egter domineer die eerste persoon meervoud 'ons'. Paulus sluit mede-Christene in Rome, saam met hom in, in 'n *konfessionele styl*. (Moo 1996: 292).⁴⁵ Hierdie stylverskil bevestig 'n verdeling tussen hoofstuk 4 as 'n afsluiting van een deel en hoofstuk 5 as die begin van 'n hoofdeel (Michel 1978: 43), Persoonswisseling dien hier dus as kriterium by perikoopafbakening (Strauss 1985: 27).
- Die literêre eenheid van Rm 5.** Die redenasies a fortiori-smee die kleiner eenhede van hoofstuk 5 aaneen en maak van hoofstuk 5 'n *literêre eenheid*. (Dupont 1955: 379 by Ruijs 1964: 21). In tien bladsye (372 – 383) ondersoek Dupont die literêre struktuur van Rm 5. Op grond van die feit dat Paulus in 5: 3,6,8,10,15,17 – dus in die *geheel* van hoofstuk 5 – 'n redenering a fortiori gebruik, uitgedruk in die formule οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ (5: 3.11) asook εἰ γὰρ ... πολλῶ μᾶλλον ..., is hy van mening dat Rm 5 'n literêre eenheid vorm. Maurer (1960: 150 by Ruijs 1963: 21), wie se studie met dié van Dupont ooreenstem sê: 'Die Adam – Christus – Typologie is nicht nur ein Vergleich

⁴⁴ Longenecker verwys na οὖν as 'n 'postpositive transitional conjunction' (1999: 62).

⁴⁵ Paulus gebruik eerste persoon meervoud werkwoorde dertien keer in Rm 1-4, hoofsaaklik redigerend ('editorially') of as 'n stilistiese tegniek. In Rm 5-8 egter is daar agt en veertig eerste persoon meervoud werkwoorde (Beker 1980: 78).

nach rückwärts, sonder zugleich ein prophetischer Ausblick auf die Zukunft, cf Die Futura v 17,19⁴⁶ Hierby kan die argument gevoeg word dat die betiteling van Christus as τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, wat as 'n refrain dwarsdeur hoofstukke 5 – 8 in 5: 11; 6: 23; 7: 25; 8: 19 voorkom, en 'n inclusio van hoofstukke 5 – 8 (5: 1 en 8: 39) maak, ook met betrekking tot hoofstuk 5 op sigself belangrik is. Op grond van die voorkoms van hierdie betiteling van Christus in hoofstuk 5: 1,11,21 kan gesê word: (1) dat dit 5: 1-11 en 5: 12-21 saam smee; (2) dat dit van hoofstuk 5 (vide 5: 1,11,21) 'n inclusio maak; (3) dat hoofstuk 5 op grond hiervan by hoofstukke 6 – 8 geplaas moet word (Cranfield 1977: 254).

- (iv) **Die betiteling van Christus.** Lyonnet voer 'n tweede argument aan waarom hoofstuk 5 'n nouer verband toon met hoofstukke 6 – 8 as met hoofstuk 4, en dit is die *betiteling van Christus* as Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν (5: 21; 7: 25), of Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν (6: 23; 8: 39) wat hoofstukke 5,6,7 en 8 respektiewelik *afsluit* (1951: 302-303,306,316 by Ruijs 1964: 18).⁴⁷ Die plek van hoofstuk 5 word op grond hiervan by hoofstukke 6 – 8 geplaas (Cranfield 1977: 254).
- (v) **Rm 5 – 8 vorm 'n inclusio.** Die betiteling τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ in 5: 1 en Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν in 8: 39 vorm 'n inclusio of ringskomposisie wat Rm 5 – 8 afbaken (Longenecker 1999: 65).⁴⁸ Die oorspronklike insig hiervan was dié van Lyonnet (1951: 302-3-3,306,316 by Ruijs 1964: 9-10). Lyonnet sien dus literêre merkers wat help om hoofstuk 5 beslis by hoofstukke 6-8 te plaas en Rm 5-8 'n duidelik afgebakende eenheid te maak (cf Longenecker 1999: 65).
- (vi) **Die diatribe vraag en antwoord formule.** Sekere *literêre* gegewens is volgens Jeremias baie belangrik vir die indeling van Rm. So is daar die vraag en antwoord *formules* wat dwarsdeur Rm aanwesig is, en wat konsekwensies het vir die *struktuur* en aard van Rm – en van Rm 5-8. Sulke formules is byvoorbeeld τί οὖν (3: 1v. 3: 9; 6: 15; 11: 7) en τί (οὖν) ἐροῦμεν (3: 5; 4: 1; 6: 1; 7: 7; 8: 31; 9: 14,30).⁴⁹ Die stereotipe antwoord μὴ γένοιτο (6: 2; 6: 2,15; 7: 7; 8: 31; 9: 14; 11: 1,11) wys steeds terug na 'n voorafgaande teenwerping (Jeremias 1953: 146-147 by Ruijs 1964: 17). Die vraag en antwoord styl is 'n retoriese faset van Rm as 'n brief.
- (vii) **Die Skrifaaanhaling Hab 2: 4.** Sommige Skrifverklaardes verdeel 1: 18 – 8: 39 op grond van die tema van die Rm-brief. Hulle neem hulle vertrekpunt uit Paulus se OT 'Skrif'-bewys in 1: 17b vir sy stelling in 1: 17: ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται. Die woorde ὁ δε δίκαιος ἐκ πίστεως word in 1: 18 – 4: 25 uitgewerk, en ζήσεται in 5: 1-8: 39 (Cranfield 1977: 254). Dit bewys dat hoofstukke 1 – 4'n eenheid is teenoor hoofstukke 5: 1 – 8: 39 (Schlier 1977: 138). Die Skrifaaanhaling in 1: 17b in die tema van die Rm-brief word dus

⁴⁶ In 5:9-11 is die argument de maiore ad minus en in 5: 15-17 is dit de maiore ad maius. Die retoriese tegniek van die argumentum a minori ad majus is ekwivalent aan die rabbynse qal wachomer.

⁴⁷ Verwante vorme van hierdie betiteling van Christus kom ook in 5:1,11; 6: 11 voor.

⁴⁸ 'n Giasmus is 'n omgekeerde parallelisme, waarvan die onderdele volgens die orde a-b-b-a korrespondeer. Hierdie stylfiguur kom volop by Paulus voor (Du Toit 1988: 14).

⁴⁹ Hierdie vrae vertoon die styl van die Stoïsynse diatribe (Ruijs 1964: 17).

gebruik om die plek van hoofstuk 5 vas te stel asook om dit by hoofstukke 6-8 te plaas.

Daar is ook kommentatore wat 'n verbinding tussen 1: 16-17 en 5: 1-8: 39 lê. Volgens hulle vorm 1: 17 die tema van 1: 18 – 4: 25 en 1: 16 die tema van 5: 1 – 8: 39. (Moo 1996: 295). Ook in hierdie geval egter word die temaverse van die Rm-brief, 1: 16 – 17, gebruik om die plek van hoofstuk 5 vas te stel asook om dit by hoofstukke 6-8 te plaas.

(viii) **'n Verskuiwing in woordgebruik.** 'n Verdere argument wat R 5-8 as 'n eenheid afbaken is die *verskuiwing in woordgebruik*. Nygren (1959: 28, 36, 65,68.60) en Feuillet (1959 – 1960: 55), albei by Ruijs (1964: 19) het 'n staat van die voorkoms van sekere woorde opgestel wat 'n belangrike rol speel in die struktuur van Rm. Die woorde is:

	1: 17 – 5: 11	5: 12 – 8: 39
δίκαιος (van mense gesê)	4 maal	1 maal
δικαιόω	11	4
δικαιοσύνη (θεου, πίστεως)	14	3 (6: 13 – 20 uitgesluit)
πίστις	25	0
πιστεύω	9	1 (cc 6: 8)
ζάω	-	11 (cc 6-8)
ζωή (ontbreek tot 5: 10)	-	11 (cc 5-8)
ἀποθνήσκω (ontbreek tot 5: 6)	-	17 (cc 5-8)
θάνατος	2	20 (cc 5-8) ⁵⁰

'...Die verskuiwing in terminologie is frappant....' (Ruijs 1964: 19). Opmerklike punte is:

- Die δίκ-woordgroep kom meer in die eerste deel van die brief (1: 17 – 5: 11) en minder in die tweede deel (5: 12 – 8: 39) voor. In die eerste deel kom dit nege en twintig keer voor teenoor slegs nege keer in die tweede deel.
- Die πίστ-woordgroep kom vier en dertig keer in 1: 17-5: 11 en slegs een keer in 5: 12 -8: 39 voor.
- Die ζωή-woordgroep kom daarenteen slegs drie keer in 1: 17 – 5: 11 voor maar twee en twintig keer in 5: 12 – 8: 39.
- Die ἀποθ- en θαν- woordgroepe kom weer twee keer in 1: 17 – 5: 11 en agt en dertig keer in 5: 12 – 8: 39 voor.

⁵⁰ Die woordvoorkomste is soos volg: (1) δικαιοσύνη θεοῦ: ses keer in hoofstukke 1-4 (1:17; 3:5,21,22,25,26) maar nul keer in hoofstukke 5-8; (2) δικαιόω: nege keer in hoofstukke 1-4 (2:13; 3:4,21,24,26,28,30; 4:2,5) en vier keer in hoofstukke 5-8 (5:1,9; 8:30,33); (3) δίκαιος: vier keer in hoofstukke 1-4 (1:17; 2:23; 3:10,26) en twee keer in hoofstukke 5-8 (5:1,91); (4) δικαίωσις: een keer in hoofstukke 1-4 (4:25) en een keer in hoofstukke 5-8 (5:13). Schlier het 'n soortgelyke indeling gemaak (1977: 138).

Bogemelde feite lei tot die volgende feite: (1) dat daar verskuiwing weg van die δικ- en πιστ-woordgroepe is, en wel (2) na die ἀποθ - en ζάω-woordgroepe toe. Hierdie woordvoorkomste is belangrik in die afbakening van Rm 5-8. Die woordvoorkomste rondom 'vryspraak' en 'geloof' in 1: 17 – 5: 1-11 toon dat dit 'n eenheid is. Netso toon die woordvoorkomste rondom 'dood' en 'lewe' in 5: 12 – 8: 39 dat dit weer 'n eenheid is. Sien ook Schlier (1977: 139). Dié veranderinge in woordgebruik in 1: 17 – 8: 39 toon dat daar 'n verskuiwing in Paulus se fokus en gedagtegang is. Strauss (1985) het aanvullend tot die studies van Nygren, Feuillet en Schlier op die hoë voorkomste van die ἀμαρτία -/ σάρξ-/ νόμοςwoordgroepe in Rm 5-8 gewys, asook daarop dat die drie woorde ewe-eens 'n dominante rol in Rm 5-8 speel. Vir die onderwerp van hierdie proefskrif oor Rm 5-8 is al bogemelde bevindings van kernbelang.

(ix) **Parallelstelling tussen Rm 5: 1-11 en Rm 8: 18-39.** 'n Sinopsis van 5: 1-11 en 8: 18-39 toon dat sleutelwoorde wat in 5: 1-11 voorkom weer in 8: 18 – 39 voorkom.⁵¹ Die sinopsis lyk so:

	5: 1-11	5: 12-8: 17	8: 18-39
ἀγάπη	5: 5,8	-	8: 35,39
δικαιόω	5: 1,9	6: 7	8: 30 (2x), 30
δόξα	5: 2	6: 4	8: 18,21,30
εἰρήνη	5: 1	8: 6	-
ἐλπίς	5: 2,4,5	-	8: 20,24(4x),25
θλίψις	5: 3(2x)	-	8: 35
σῶζω	5: 9,10	-	8: 24
ὑπομονή	5: 3,4	-	8: 25,35-37
πνεῦμα	5: 5	7: 6; 8: 14-17	8: 23,26-27

Hierdie sinopsis toon dat in 1: 16-11: 36 daar alleen in 5: 1-11 en 8: 18-39 'n *parallelstelling* voorkom. Dit toon 'n sterk *verwantskap* tussen 5: 1-11 en 8: 18-39 (Ruijs 1964: 19). Rm 8 (8: 18- 39) vorm volgens Dahl (1951: 37-48) die uitwerking van die aangekondigde temas in 5: 1-11. Tussenin kom 6: 1 -23 en 7: 1-25 voor en dit handel oor die sonde en die wet.

Moo (1996: 294) het hierdie gedagte verder ontwikkel om van hoofstukke 5 – 8 'n ringskomposisie of giasmus te maak:

A. 5: 1-11	- sekerheid oor toekomstige heerlikheid
B. 5: 12 – 21	-basis van sekerheid in die werk van Christus
C. 6: 1-23	-die probleem van die sonde
C. 7: 1-25	-die probleem van die wet
B. 8: 1-17	-begroning van sekerheid in die werk van Christus bemiddel deur die Gees
A.8: 18-39	-sekerheid oor toekomstige heerlikheid

'n Mens kan wel op grond van die parallelstelling tussen 5: 1-11 en 8: 18-39 sê dat hoofstukke 5-8 'n *inclusio* vorm. Daar is egter 'n verskil oor die kerntema

⁵¹ Hierdie ontdekking word toegeskryf aan Dahl (1951: 37-48) en Lyonnet (1951 – 1952: 301 – 3126) by Ruijs (1964: 9,18). Literêre merkers word dus ook hier gebruik.

daarvan. Volgens Lyonnet (1951 – 1952: 301-316; 1962: 11 by Ruijs 1964: 18-19) val die klem op die ἀγάπη θεοῦ en volgens Schlier (1977: 138) en Moo (1996: 293) val dit op die δόξα θεοῦ.

Albei is waarskynlik korrek. Die kern van God se pro nobis (8: 31) bestaan uit die ὑπερνικῶμεν van sy ἀγάπη in Christus (8: 37,39) waarvan niks in die ganse heelal (8: 35-39) die band sal kan verbreek nie (χωρίσει: 8: 35).

- (x) **Semantiese diskoersanalise.** Louw (1978,1979) doen 'n semantiese redevoeringsanalise van die Rm-brief deur middel van 'n kolonindeling én die verbinding van daardie kola (1979: 1) asook die gebruikmaking van paragrawe of perikope (1979: 6). Hy fokus op die semantiese inhoud van 'n kolon wat die argument 're-instate' en baken dan bepaalde temas af (1979: 4). 'n Nuwe argument sal 'n nuwe eenheid aandui.

Die tema van die Rm-brief is volgens Louw se analise δικαιοσύνη ἐκ πίστεως, en Rm 5-8 is 'n eenheid wat handel oor die gevolge van δικαιοσύνη ἐκ πίστεως. Rm 1: 18-8: 39 word soos volg verdeel: 1: 18-3: 18 vorm die 'prelude', 3: 19 – 4: 25 die 'statement' en 5: 1 – 8: 39 die 'application'. (1979: 144 – 145). Volgens die analise van Paulus se diskoers in die Rm-brief vorm hoofstukke 5-8 dus 'n eenheid.

Samevatting 1.4.3: Die afbakening van Romeine 5 – 8

Wat is met hierdie uiteensetting bereik? Die volgende: (1) die probleem van afbakening van Rm 5-8 as 'n eenheid is uitgelig; (2) verskeie pogings tot die afbakening van Rm 5-8 is uitgewys; (3) tien argumente is gebruik om aan te toon waarom Rm 5-8 as 'n eenheid binne 1: 16 – 11: 36 afgebaken moet word. Die argumente is: (1) grammatikaal; (2) verandering in styl; (3) literêre eenheid (4) die betiteling van Christus; (5) Rm vorm 'n inclusio; (6) die diatribe formule; (7) die Skrifaaanhaling Hab 2: 4; (8) 'n verskuiwing in woordgebruik; (9) parallelstelling tussen 5: 1- 11 en 8: 18 – 39; (10) semantiese diskoersanalise. Vir die vasstelling van die onderwerp van hierdie proefskrif word Rm 5 – 8 op grond van bogenoemde argumente as 'n eenheid binne Rm beskou.

1.4.4 WAAR VAL DIE FOKUS IN ROMEINE 5 – 8?

Om die skopus van Rm 5-8 reg te verstaan en te verwoord moet dit gesien word: (1) teen die agtergrond, skopus en hoofgedagtes van Rm 1-4; (2) in die lig van die inhoud van Rm 5-8 self. Hierdie twee gedagtes word vervolgens uiteengesit.

1.4.4.1 Die skopus en hoofgedagtes van Romeine 1 – 4.

Die retoriese temaverse van Rm en dus ook van Rm 1 – 4 is 1: 16-17. Volgens hierdie verse: (1) word God se krag (δύναμις) tot redding (σωτηρίαν); (2) in die evangelie (εὐαγγέλιον) geopenbaar (ἀποκαλύπτεται); (3) en wel as sy reddende aksie (δικαιοσύνη); (4) in die wêreld (κόσμου: 1: 20); (5) vir alle mense (πᾶς); (6) wat glo (τῶ πιστεύοντι).

Daar is die volgende hoofgedagtes in Rm 1-4:

- *Heidene* was en is *onderdrukkers* van die waarheid en van die *openbaring* van God van die begin van die skepping af (1: 18-32). Hierdie optrede oonteer God (1: 21), sy toorn en straf (1: 18) rus op sulke onderdrukkers en dit maak dat heidene die dood verdien (1: 32).
- Die *Jode* is nie in 'n beter posisie as die heidene wat in 1: 18 – 32 beskryf word nie (2: 1 – 3: 8). Hulle het God se openbaring in sy woorde aan hulle (τὰ λόγια τοῦ θεοῦ: 3: 2) nie met geloof begroet en nie vertrou nie (ἀπιστία: 3: 3). Rm 2: 1-3: 8 is 'n lang betoog wat aan die 'ongelowige' Jode op verskillende maniere bewys dat hulle ook God se openbaring aan hulle nie reg verstaan en aanvaar het nie.
- *Alle* mense is onder die *mag* van die sonde : 3: 9 – 20 (ὅφ' ἀμαρτίαν: 3: 9).
- Rm 3: 21-26 teken die kulminasiepunt van God se reddende aksie (δικαιοσύνη) in Christus. God toon daarin openlik (πεφανέρωται: 3: 21) hoe Hy in die eskatologiese 'nou' (Νυνὶ δὲ: 3: 21) alle mense (Jood en nie-Jood: πάντας: 3: 22) red wat glo (διὰ πίστεως : 3: 22,25).
- Die nie-gelowige Jood kan nie meer in sy wetswerke roem nie (3: 27 – 31).
- 'n Skrifbewys dat ook in die OT God se openbaring deur geloof begroet moes word (Abraham : 4: 1-25).

1.4.4.2 Die skopus en fokuspunt van Romeine 5 – 8.

Wat is die teologiese fokuspunt van Rm? In antwoord op hierdie vraag word drie moontlikhede bespreek: (1) *Rm 1: 16-17* is die fokuspunt van Rm; (2) *Rm 1: 6 – 4: 25*, met 3: 21-26 as die kern, is die fokuspunt van Rm; (3) *Rm 5 – 8* is die fokuspunt van Rm.

1.4.4.2.1 Rm 1: 16 – 17 is die teologiese fokuspunt van Rm.

Tradisioneel word 1: 16 – 17 as die formele tema aankondiging of die tesis (Grieks)/propositio (Latyn) van Rm beskou. Die basiese gedagte in 1: 16-17 is dat in die εὐαγγέλιον (1: 16) aangaande God (1: 1) en sy Seun (1: 9) God se δύναμις (1: 16) tot σωτηρίαν (1: 16) werksaam is, en dat daarin God se δικαιοσύνη (1: 17) geopenbaar word (ἀποκαλύπτεται: 1: 17) en wel vir dié mense (πᾶς : 1: 16) wat dit glo (τῷ πιστεύοντι: 1: 16).

1.4.4.2.2 Rm 1: 16 – 4: 25 is die teologiese fokuspunt van Rm.

Leenhardt (1957: 16 by Ruijs 1964: 4) en Feuillet (1950: 384 by Ruijs 1964: 5) beskou Rm 1: (16) 18 – 4: 25 (5: 1-11) as die teologiese fokuspunt. Die inhoud van 1: 16 - 4: 25 word dan soos volg saamgevat: (1) God is Iemand enig (3: 20) asook onpartydig (2: 11); (2) Jode en heidene – 'die hele wêreld...' (3: 19) -is sondaars, vêr van God af (3: 23) en strafwaardig voor God (God 3: 19); (3) geen mens sal op grond van wetsonderhouding vrygespreek word nie (3: 20); (4) in Christus Jesus (3: 21 – 26) het God uit beide Jode en heidene (1: 16; 3: 29) vir hom één volk geskep ('ons': 4: 24). Eintlik is hierdie tweede siening oor wat die

fokuspunt in Rm is parallel aan die eerste siening (1: 16 – 17). Rm 3: 21-26 dien immers as die kern van 1: 18- 4: 25 en dit is in wese slegs 'n herhaling en uitbreiding van 1: 16-17. Retories sal 1: 18 – 4: 25 Paulus se probatio of argumente wees (Cranfield 1975: 199; Wilckens 1978: 199).

In 1: 16 – 4: 25 word 3: 21 – 26 weer as die 'sentrum en hart' (Cranfield 1974: 199) of as die 'argitektoniese middelpunt' (Kuss 1963: 10) of as '...the key to the structure and thought of the letter...' (Campbell 1981: 24, 32-35) of as die 'programmatiese opsomming' (Ridderbos 1975: 144) van 1: 18 – 4: 25 en ook van die *hele* Rm 1: 16 – 15: 3 beskou (Cranfield 1975: 199). Rm 3: 21 – 26 beliggaam volgens hierdie sieninge die hart van die Christelike evangelie: 1: 1,9,15,16; 16: 25. Histories en tradisioneel is hierdie siening gehandhaaf, veral sedert die kerklike Hervorming in die sestiende eeu en die ontstaan van die Protestantisme.

1.4.4.2.3 Rm 5 – 8 is die teologiese fokuspunt van Rm.

Die uitgangspunt van hierdie ondersoek is dat Rm 5 – 8 die teologiese fokuspunt van Rm is met *God* = θεός weer in die *sentrum* daarvan. Die redes vir hierdie siening is die volgende:

- (i) Rm 1: 16 – 4: 25 vervul 'n *voorbereidende funksie* tot dit wat Paulus in 5 – 8 wil sê. Rm 1: 6 – 4: 25 bestaan uit drie dele: (1) 1: 16-17; (2) 1: 18 – 30; (3) 3: 21 – 4: 25. Die derde deel kan weer soos volg onderverdeel word: (a) 3: 21-23: die tesis van 3: 21-25; (b) 3: 24-26: vroeg-Christelike belydenismateriaal; (c) 3: 27 – 31: die beklemtoning van God se enigheid en onpartydigheid; (d) 4: 1 – 24: Abraham as 'n voorbeeld van 'geloof' (3) 4: 25: 'n tradisionele Christelike formule (Longenecker 1999: 61). Hierdie stof is vir Paulus en sy adressante iets gemeenskaplik. As Jode en/of Christen-Jode, proseliete en/of aanhangers van die Joodse godsdiens asook as heiden-Christene was die lesers vertrouwd met die OT (LXX) en met die vroeg-Christelike leer, tradisies, belydenisse en formules (Longenecker 1999: 61).⁵² Nadat Paulus in 1: 16 – 4: 25 oor dit wat hy en sy lesers gemeenskaplik met mekaar deel, gehandel het, gaan hy oor na 5: 1 – 39. Paulus gebruik 1: 16 – 4: 25 dus *voorbereidend* vir dit wat hy in 5: 1 – 8: 39 uiteen wil sit (Longenecker 1999: 61).
- (ii) 'n Tweede argument waarom 5: 1 – 8: 39 die fokuspunt van Rm is, is geleë in die *voortgang van Paulus se gedagtes in 5: 1 – 8: 39*. Die verhouding waarin 5: 1 – 8: 39 tot 1: 16 – 4: 25 staan is hierin belangrik. In 5: 1 – 8: 39 is die plek, verhouding en funksie van 5: 1 – 11 weer belangrik. Watter funksie vervul dit? Daar is drie moontlikhede: Rm 5: 1- 11 dien: (1) as die *konklusie* van dit wat voorafgaan: 1: 16 – 4: 25; (2) as *oorgangsmateriaal* tussen 1: 16 – 4: 25 en 5: 12 – 8: 39; (3) as *inleiding* tot dit wat in 5: 1 – 8: 39 sal volg (Longenecker 1999: 59 – 63). Al drie hierdie funksies speel volgens die oordeel van die skrywer 'n rol en plaas ook die fokus op 5: 1 – 8: 39.

⁵² Paulus het van die veronderstelling uitgegaan dat die gemeente bekend is met die basiese leerstukke van die vroeë Christelike tradisies en geloof, die παράδοσις (6: 17; cf 1 Kor 11: 2; 2 Tes 2: 15; 3: 6).

- (iii) 'n Derde rede waarom Rm 5: 1 – 8: 39 as die fokuspunt van Rm gesien moet word, is dat die oorgang verbindingspartikel οὖν in 5: 1 ('dan nou'; NAB) terug met 1: 16 – 4: 25 en vorentoe met 5: 1- 8: 39 verbind. Die frase δικαιωθέντες ... ἐκ πίστεως in 5: 1 vorm deur οὖν 'n verbinding terug na δικαίωσιν in 4: 25 en vorentoe met δικαιωθέντες in 5: 9 – 10 asook met δικαιοσύνη en δικαίω in 5: 15-21; 6: 13 – 21 en 8: 30,33 onderskeidelik, en verbind 5: 1 so met alles wat in 5: 1 – 8: 39 gesê sal word. As oorgangspartikel en in die betekenis van 'dan nou' (NAB) vervul οὖν in 5: 1 die funksie om 'n oorgang te vorm tussen 1: 16 – 4: 25 en 5: 1 – 8: 39. As 'n literêre skarnier som dit eers die argument in 1: 16 – 4: 25, veral in 3: 21 – 4: 25, op en lei dit dan die argument in 5: 1 – 8: 39 in (Longenecker 1999: 65).
- (iv) 'n Vierde rede waarom Rm 5-8 as die fokuspunt van Rm gesien word, is weens 'n definitiewe verskuiwing in woordgebruik vanaf 1: 16 – 4: 25 na 5: 1 – 8: 39. Die woorde δίκαιος (4x) δικαίω (11x) δικαιοσύνη (14x) en πίστις, (25x) πιστεύω (9x) is in 1: 16 – 4: 25 baie prominent. In 5: 1 – 8: 39 word die woorde ἁμαρτία / ἥμαρτον (41x) θάνατος, (20x) ἀποθνήσκω (17x) νόμος (23x) σὰρξ (16x) en ζωὴ (11x) / ζῶω (11x) (Feuillet 1959 – 1960: 55; Nygren 1959: 69 by Ruijs 1964: 19; Dunn 1988: 112), asook ἀγάπη (4x) δόξα (5x) εἰρήνη (2x) en ἐλπίς (9x) (Moo 1996: 293) egter dominant.⁵³ Die nuwe woordgebruik in 5: 1 – 8: 39 sentreer om: (1) ἁμαρτία en θάνατος wat as gepersonifieerde heersende magte in hierdie wêreld uitgebeeld word; (2) νόμος en σὰρξ wat as handlangers van ἁμαρτία en θάνατος as magte uitgebeeld word; (3) 'n antitese tussen θάνατος en ζωὴ; (4) God se hipertriomf in hierdie wêreld oor alle magte (8: 37); (5) geredde sondaars wat weer deel in die ἀγάπη en δόξα van God asook in εἰρήνη met God wat in Rm 5-8 as Koning, Skepper, Kryger, Redder en Regter uitgebeeld word.
- (v) 'n Vyfde rede is omdat die *personifikasie van magte* 'n uiters belangrike rol in Rm 5 – 8 speel. Dit is glad nie die geval in 1: 1 – 4: 25 nie. In Rm 5-8 word ἁμαρτία en θάνατος, as konings (ἐβασίλευσεν; 5: 14,17,21; 6: 12) en heersers (κυριεύει.: 6: 9, 14) uitgebeeld wat as anti-Goddelike gepersonifieerde magte optree.⁵⁴ Νόμος (κυριεύει: 7: 1; ἀντιστρατευόμενον: 7: 23) en σὰρξ (7: 5; 8: 3) word ook gepersonifieer maar funksioneer slegs as 'agente' of 'vennote' van ἁμαρτία en θάνατος, (Dunn 1998: 126, 156).⁵⁵
- (vi) 'n Sesde rede waarom Rm 5-8 as die teologiese fokuspunt van Rm gesien moet word is die voorkoms van die woord χάρις daarin (5: 2,15,16; 6:

⁵³Νόμος kom ses en sestig keer in Rm en drie en twintig keer in Rm 5-8 alleen voor (Dunn 1998: 129,156).

⁵⁴Die sonde is '... 'n spinnekop wat die mensheid uitlok en vasvang in die dans van die dood...' (Dunn 1998: 129).

⁵⁵Νόμος en σὰρξ word volgens Moo (1996: 415) ten volle gepersonifieer. '...Die wet is die vennoot van ἁμαρτία en die dans van die dood...' (Dunn 1998: 129). In 7: 5 word σὰρξ direk in verband gestel met μέλεσιν: 'in ons lede(mate)', 'in ons samestellende dele'. In dieselfde hoofstuk weer is μέλεσιν (7: 23:) ekwivalent aan 'in my' (= ἐγὼ: 7: 17,20) (Dunn 1998: 129).

23). *Χάρις* word in 'n aksie of handeling vorm gebruik (*χάρισμα*) met *God* as die referent. *God* word dan weer as 'n *Koning* (*βασιλεύση*: 5: 21; *προσαγωγήν*: 5: 2) asook as 'n *Kryger* (6: 12 – 23) uitgebeeld.⁵⁶ In die hele opbou van die Rm bereik die brief in Rm 5-8 met die gebruik van *χάρις* (5: 2,15) en *χάρισμα* (5: 15,16; 6: 23) 'n klimaks.

1.4.4.2.4 God die Koning se genade in Rm 5 – 8.

Χάρις is 'n belangrike term in die teologiese argument van Rm 5-8. Die aanloop van die voorkoms van *χάρις* en *χάρισμα* in Rm 5-8 (*χάρις*: 5: 15; *χάρισμα*: 5: 15,16) strek terug na 3: 24. Om die voorkoms van *χάρις* in 3: 24 asook van *χάρις* in 5: 15 en van *χάρισμα* in 5: 15,16 te verstaan is ondergemelde sake van belang.

- **Linguïstiese soortgelykheid in 'n teks.**

Parunak (1983: 525-548 {528}) identifiseer vyf linguïstiese soortgelykhede wat gebruik word om oorgange in 'n teks te vorm asook om 'n progressie van eenheid tot eenheid in daardie teks te vorm. Een daarvan is *fonetiese* soortgelykheid. In 'n metode van analise van 'n teks wat fokus op die orale aard van die komposisie is fonetiese soortgelykheid baie belangrik. Die repetisie van woorde en morfeme sou vir 'n gehoor in 'n kultuur met 'n hoë graad van oraliteit⁵⁷ 'n hoogs belangrike aanduiding van struktuur in die teks wees (Davis 1999: 142). Hulle sou in die fonetiese herhaling van 'n woord in die teks of van 'n woord in 'n nuwe eenheid bewus wees van paranomasia of woordspel,⁵⁸ asook van 'n komende verandering in die betekenis van die woord (Davis 1999: 142). Een so 'n woord wat in 1: 5 – 6: 23 voorkom is *χάρις* / *χάρισμα* (1: 5,7,11; 3: 24; 5: 2,15,16; 6: 23).⁵⁹ Ná 1: 1 – 6 en 1: 7 word *χάρις* vir die eerste keer weer in 3: 24 ingevoer en dan word *δωρεάν* ook gebruik. Die kerngedagte in 3: 24 is dat die sterwe van Christus op Golgota (*ἀπολυτρώσεως*: 3: 24; *ἰλαστήριον*: 3: 25; *αἷματι*: 3: 25) as God se heilsdaad (*δωρεάν*: 3: 24) 'n *χάρις* -*daad* van Hom aan alle sondaars (*πάντες ἡμάρτων* : 3: 23) is wat glo (*πάντας τοὺς πιστεύοντας*: 3: 22; *διὰ [τῆς] πίστεως*: 3: 25; *τὸν ἐκ πίστεως* : 3: 26).

⁵⁶ Die vorming van *χάρισμα* dui aan dat die woord die resultaat van die daad van goedgunstige skenking (*χαρίσειτα* '8: 32 = 'give graciously') aandui (BDF 109 {2}). *Χάρισμα* is die resultaat of effek of uitdrukking van *χάρις*, wat 'n konkrete materialisering of beliggaming van God se genade is. In Rm 5: 15 -16 verwys *χάρις* na God se eskatologiese heilsdaad in Christus (Bultmann 1952: 289; Dunn 1998: 320,322,553-554).

⁵⁷ Ongeveer vyf en tagtig persent (Fee 1999: 20).

⁵⁸ Paranomasia is 'n gebruiklike tegniek in die antieke retorika. Cicero gee 'n definisie daarvan in de Ora: 4: 21: 29 by Davis (1999: 79). Paranomasia is 'n vorm van beeldspraak.

⁵⁹ In Rm kom *χάρις* / *χαρίσματα*, naas in die briefopening (1: 7) en briefafsluiting (16: 20) en in 3: 24; 5: 2,15,16; 6: 23 ook in 1: 1-6; 11: 29; 12: 6 voor. In 1: 1-6 hou *χάρις* verband met Paulus se apostelskap. In 11: 29 kom *χαρίσματα*, die meervoudsvorm, voor as 'n versamelnaam van die genadegawes wat God oor Israel uitgestort het. In 12:6 verwys *χάρις*, in die meervoudsvorm, na 'n spesiale vermoë wat aan 'n spesifieke lid van die gemeente gegee is.

- **Oorgangspatrone in 'n teks.**

Parunak (1983: 96) noem vier patrone wat in antieke orale en literêre komposisies gebruik is vir oorgange in 'n teks. Een patroon is 'n 'skarnier'. 'n 'Skarnier' is 'n tussenin-intredende eenheid wat 'n skakeling het met die voorafgaande asook met die daaropvolgende eenheid. Rm 5: 1 – 11 vervul so 'n funksie tussen 1: 16-4: 25, die eerste hoofdeel van Rm, en 5: 12 – 8: 39, die tweede hoofdeel van Rm. Rm 5: 1 is so 'n 'skarnier'. Δικαιωθέντες in 5: 1, dit wil sê aan die begin van 5: 1 – 8: 39 is 'n 'hakwoord'⁶⁰ wat terug verwys na δικαίωσιν in 4: 25, dit wil sê aan die einde van 1: 16 – 4: 5. Rm 5: 1 –11, ingelei deur die 'hakwoord' Δικαιωθέντες in 5: 1 vervul 'n skarnierfunksie tussen 1: 16 – 4: 25 en 5: 12 – 8: 39. Ná 3: 24 in 1: 16 – 4: 25 word die terme χάρις en δωρεάν vir die eerste keer weer in 5: 2, in 5: 1-11, en in 5: 12-21 ingevoer. Die gedagte wat met χάρις vanaf 3: 24 in 1: 16 – 4: 5 na 5: 2 en 5: 15,16 in 5: 1 – 8: 39 'oorgedra' word deur die 'skarnier' in 5: 1 kan soos volg geformuleer word:

Paulus kommunikeer aan sy Joodse en heiden lesers in Rome die volgende: (1) dat die een (3: 30) betroubare (3: 4) *God*; (2) wat die *Koning* van die heelal is (ἐβασίλευσεν: 5: 17,21);⁶¹ (3) Hom '*nou*' (nun: 5: 9,11; 6: 18; 8: 22) op sy inisiatief op 'n eensydige wyse (Hebr: chen) asook in 'n blywende verbintenis (Hebr: chesed) aan die 'hele wêreld' (πᾶς ὁ κόσμος: 3: 19) asook aan alle mense (πάντας: 5: 12,18; οἱ πολλοί: 5: 15 (2x), 19) wat glo (ἐκ πίστεως: 5: 1) verbind het.⁶² Dit is (4) 'n *aksie* of *daad* van Hom (χάρισμα: 5: 15,16)⁶³ wat in die enkele heilsdaad van Christus (εἰς δικαίωσιν: 5: 18) op die kruis van Golgota eenmalig (ἐφάπαξ: 6: 10) geskied het en dit is (5) 'n *geskenk* van Hom (δωρεάν: 5: 15,17; δῶρημα: 5: 16) aan sondaars (ἁμαρτωλῶν: 5: 8; ἥμαρτον: 5: 12). Hierdie χάρις van God, die Koning, aan mense, is iets *oorvloedig* (περισσεῖαν: 5: 15,17; ὑπερπερίσσευσεν: 5: 20) waardeur Hy deur sy χάρις in Christus 'n *nuwe volk* vir Hom tot stand bring.⁶⁴

Samevatting 1.4.4: Die fokus van Romeine 1: 1 – 8: 39

Watter gevolgtrekkings kan uit hierdie uiteensetting in verband met die vraag na waar die fokuspunt van Rm lê, gemaak word? die volgende:

- Dat Rm 1: 16-17 wel histories en tradisioneel as die formele en retoriese *tesis/propositio* van Rm beskou is. Ook dan egter is die uitbeelding van God daarin nie slegs dié van *Regter* nie, maar ook dié van 'n *Redder* (σωτηρίαν 1: 16) en 'n *Kryger* (δύναμις: 1: 16).

⁶⁰ 'n 'Hakwoord' is 'n woord wat aan die einde van een eenheid in 'n teks en dan weer aan die begin van 'n ander/volgende eenheid in 'n teks voorkom. So 'n woord som dit op wat reeds gesê is in die vorige eenheid en lei dan weer dit wat vorentoe in die volgende eenheid gesê gaan word, in (Guthrie 1994: 102).

⁶¹ προσαγωγή in 5: 2 beskryf die 'toegang' of ingaan na God in die tempel in Jerusalem, maar die woord beskryf asóók die toetrede tot 'n koning op sy troon in 'n paleis (Ridderbos 1959: 106). Die eintlike referent in 5: 15-21 is God.

⁶² Χάρις het beide die twee OT woorde chen en chesed as agtergrond (Dunn 1998: 321).

⁶³ Die woord χάρισμα druk aksie uit en verwys na die beliggaming van χάρις en meer spesifiek na die konkrete uitdrukking van God se vrymagtige omgee vir sy menslike skepping. Dit sluit die totaliteit in van wat God in en deur Christus (5: 15,17,18; 6: 23) gegee het.

⁶⁴ Die meervoudsvorme πάντας in 5: 18 en οἱ πολλοί in 5: 15,19 is ekwivalent aan die 'ons' wat glo (5: 1), en beskryf God se nuwe volk onder die mensdom.

- Dat 1: 16 – 4: 25 met 3: 21-26 as die ‘hart’ of ‘argitektoniese middelpunt’ of die ‘sleutel tot die struktuur’ of die ‘programmatiese opsomming’ daarvan *nie* die *Θεός-logiese* fokuspunt is *nie*. Dit beskryf wel die *Χριστός-logiese* fokuspunt van Rm. Ook dan egter word dié Christologie in Rm 5 – 8 in 5: 6,10,18; 6: 3 – 10; 7: 4,25; 8: 3,32,37 voortgesit en uitgebrei om daár ‘n Christologiese hoogtepunt te bereik.
- Dat die *Θεός-logie* van Rm 5-8 die *teologiese fokuspunt* van Rm is. Die *Θεός-logie* oorheers Rm. Die hoof karakter in die ‘storie’ van Rm asook die hoof referent daarin is *God*. Hy is die groot Protagonis in Rm én in Rm 5-8 en met die fokus op Hom word ‘n raamwerk geskep waarteen Rm gesien en verstaan moet word. Daar is verskeie redes *waarom Rm 5-8 sentraal in Rm staan*. Hulle is: (1) 1:16 – 4: 25 vervul ‘n *voorbereidende funksie* tot dit wat Paulus in Rm 5-8 wil sê; (2) die *voortgang* van Paulus se *gedagtegang* vanaf 1: 16 – 4: 25 na 5: 1 – 8: 39; (3) dat die oorgangs verbindingspartikel *οὖν* in 5: 1 wel terug verbind met 1: 16 – 4: 25 maar ook *vorentoe* verbind met 5: 1 – 8: 39; (4) ‘n *verskuiwing* in *woordgebruik* vanaf 1: 16 – 4: 25 na 5: 1 – 8: 39; (5) ‘n *personifikasie van bese magte* in Rm 5 – 8 wat God opponeer; (6) ‘n direkte *gelykstelling* van *δικαιοσύνη* met *God* in 6: 18,22; (7) God die *Koning* se *χάρις* - *handeling* in *Christus* in 5: 15,16.
Daar is verskeie redes *waarom Rm en Rm 5 - 8 as Θεός-sentries gesien moet word*. Die redes is: (1) die evangelie is die *evangelie van God* (1: 1,9); (2) Paulus se *diens* (δοῦλος) is gerig op *God* (1: 1); (3) *God* het sy evangelie in Rm in die Heilige Skrif (= OT=MT) vooruit aangekondig; (4) God beklee sy Seun met mag (1: 4); (5) die heidennasies moet *Sy Naam* eer en *Hom* gehoorsaam (1: 5); (6) Paulus se *dank* is tot *God* gerig; (7) *God* is Paulus se *getuie* (1: 9); (8) Paulus se *gebed* is tot *God* gerig (1: 10); (9) *God* maak dinge moontlik (1: 10); (10) die evangelie is die *krag van God* (1: 16); en handel oor die vryspraak van *God* (1: 17).⁶⁵ In die bekende 3: 21-26, waar Jesus se sterwe so sentraal staan, is dit belangrik om raak te sien dat *God* deurgaans die *referent* is: (1) Hy *gee Jesus* as ‘n offer (3: 25); (2) mense is *ver* van *God af* (3: 23); (3) *Gsód* spreek vry (3: 21,24) en dit is *sy δικαιοσύνη* wat in die verlossing (3: 24) en offer (3: 25) van Jesus geopenbaar word (3: 21-22, 25-26) en (4) dit is *Hy* wat *oordeel* (3: 26).⁶⁶ In Rm 5: 1-11 herhaal die referent ‘*God*’ deurgaans baie sterk waar dit verbaal, pronominaal, verwysend en leksikaal realiseer. *God* word ook in die passiewe werkwoordvorme *δικαιωθέντες* (5: 1,9), *ἐκκέχυται*: (5: 5), *δοθέντος*: (5: 5), *σωθησόμεθα* (5: 9,10), *καταλλαγέντες* (5: 10) as subjek veronderstel en ‘*God*’ self word ses keer direk genoem.⁶⁷ Die liriese gedeelte – 8: 31-39 – waar Paulus se argument ‘n belangrike klimaks bereik, is ook sterk Teosentries.

⁶⁵ In 2: 1 – 29 en 3: 1-20 is daar verder baie naamwoorde, voornaamwoorde en werkwoorde met *God* as referent.

⁶⁶ Sien ook Rm 4: 1-25.

⁶⁷ Sien ook 5: 12 – 8: 30 waar die referent ‘*God*’ ook telkens die subjek en referent is. Bogaande vermeldings is uitgelig ter illustrasie.

1.4.5 WAT IS DIE INHOUD VAN ROMEINE 5 – 8?

Die (1) moontlikhede asook die (2) gronde van die inhoud van Rm word bespreek.

1.4.5.1 Moontlike betekenis van die inhoud van Romeine 5 – 8.

Sewe moontlikhede word bespreek. Die inhoud van Rm 5 – 8 is: (1) heiligmaking; (2) lewe; (3) redding; (4) die herstel van die verhouding met God; (5) die storie van Israel; (6) die Eksodusstorie; (7) die uitbeelding van God as Koning, Skepper, Kryger, Redder en Regter wat 'n hipertriomf in die wêreld behaal. Elke moontlikheid word vervolgens bespreek.⁶⁸

1.4.5.1.1 Die inhoud van Rm 5-8 is *heiligmaking*.

Die klassieke indeling, wat volgens Dahl (1951: 139) ook dié van die ou Protestantse kommentare was, laat die skeiding in Rm 5 – 8 ná 5: 21 val.⁶⁹ Hoofstukke 1 – 8 val dan uiteen in twee seksies: Hoofstukke 1 – 5: de peccato (1: 18-30) et justificatione (3: 21-5: 21). Hoofstukke 6 – 8: de sanctificatione.⁷⁰ Latere eksponente van hierdie siening is Feuillet (1950: 384) en Dupont (1955: 368). Feuillet se indeling van hoofstukke 5 – 8 is:

- Hoofstukke 1 – 4: justification.
 - Hoofstukke 5 – 8: et *fruits* de la justification.
- Leenhardt (1957) sien weer 5: 12 – 8: 39 as die *antropologiese* deel van die 'evangelie van vryspraak' in 1: 18 – 8: 39.⁷¹

1.4.5.1.2 Rm 5-8 handel oor *lewe*.

Feuillet (1959 – 1960: 52vv.) en Nygren (1959: 67-72) se siening is dat ἐκ πίστεως in die sitaat van Hab 2: 4 in 1: 17 nie by ζήσεται nie, maar by ὁ δίκαιος behoort (by Ruijs 1964: 19). Die sitaat, Hab 2: 4, vorm dan die opskrif of 'teks' van 1: 17 – 8: 39. Só:

ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως - 1: 17 – 5: 11
ζήσεται - 5: 12 – 8: 39

Rm 5: 12 – 8: 39 handel hiervolgens oor ζήσεται. Die futurum ζήσεται in 1: 17 sien egter nie in eerste instansie op ζωὴν αἰώνιον (2: 7) in die eindoordeel van God (κριθήσονται: 2: 12; ὄργη: 2: 5,8) nie.

⁶⁸ Die bedoeling is nie om nuwe afwykende verklarings teenoor die tradisionele eksegeese van Rm 5-8 te bied nie. Die bedoeling is om die skopus daarvan te probeer verwoord op grond van die strukturele plek van Rm 5-8 in die Rm asook op grond van die eksegeese van Rm 5-8.

⁶⁹ Die vraag of die skeiding in Rm 5-8 voor (= na 4: 25) of na hoofstuk 5 (=5: 21) of in die middel daarvan (= na 5: 11) moet val, is in Hoofstuk 1 pp 42-48 bespreek.

⁷⁰ Dupont (1955: 368) noem as verteenwoordigers van hierdie indeling onder andere Godet (1874: 1880), Weiss (1899), Sanday & Headlam (1902), Lagrange (1916), Huby (1957) en Schlatter (1959). Leenhardt (1957) en Dodd (1959) is moderne eksponente van hierdie siening.

⁷¹ Al bogenoemde feite kom voor by Ruijs (1964: 4-5).

So het die Jode dit verstaan (2: 1 –11). Ζήσεται kyk vooruit na die lewe wat 'elkeen' (1: 16) 'nou', in die teenswoordige eskatologiese tyd (νῦν: 3: 21; 5: 9; 6: 22; 7: 6; 8: 1,22), nog vóór die eindoordeel van God (2: 12) kan geniet (Ridderbos 1959: 35). Dit is egter ook 'n lewe wat elke gelowige in sy volheid in die eindeskatologiese toekoms in sy volheid (αἰώνιος) sal geniet (Cranfield 1977: 101).

Die woorde ζάω, ζωή en ζωοποιέω speel inderdaad 'n belangrike rol in Rm 5-8. Nygren het statisties gewys dat terwyl ζωή een keer, ζάω glad nie en ζωοποιέω een keer (4: 17) in 1: 18 – 4: 25 voorkom, dat ζάω 12 keer, ζωή 12 keer en ζωοποιέω een keer (6: 8) in 5: 1 – 8: 39 voorkom (1959: 69vv).

Grammatikaal is 1: 17 egter nie die 'teks' van 1: 18 – 8: 39 nie. Die sitaat, Hab 2: 4, wat in 1: 17 voorkom, funksioneer slegs om 1: 16 van 'n Skrifbewys te voorsien en te dokumenteer. Dit sê die γὰρ in 1: 17a.⁷² Die eintlike 'teks' van die Rm-brief is die reddende mag van God: δύναμις θεοῦ ...εἰς σωτηρίαν. Rm 1: 16b bind die hele brief, 1: 1 – 15: 33, saam (Dunn 1988: 37).

1.4.5.1.3 Rm 5 – 8 handel oor redding.

Die siening kom van Lyonnet (1951-1952: 301-316 by Ruijs 1964: 10). Volgens hom is die tema van die hele brief opgesluit in 1: 16: δύναμις εἰς σωτηρίαν. Dupont (1955: 365-397 by Ruijs 1964: 10-11) sê ook dat 1: 16 in 5: 1-11 uitgewerk word. Verder word 1: 16 – 5: 21 dan weer in 6: 11 – 11: 36 uitgewerk. Dunn sê ook die hoof klem in 1: 16-17 val op 1: 16 en wel op σωτηρίαν (Dunn 1988: 37). Die eintlike 'teks' van die Rm-brief is dus God se reddende mag (1: 16) en nie lewe nie (1: 17b).⁷³

Δικαιοσύνη (1: 17) en δικαιοσύνη θεοῦ (in Rm) moet ook as genitiewe konstruksies verstaan word wat 'n nomen actionis aandui en wat God se eskatologiese aksie of daad van redding beskryf (Käsemann 1980: 27,25-30).

Hierdie siening, dat Rm 5-8 oor redding handel, is korrek. God bring inderdaad σωτηρίαν in hierdie wêreld. Σωτηρίαν dui wel by Paulus op redding in die eindoordeel (1 Kor 3: 15; 5: 5; Rm 13: 11; Fil 1: 19). In 1: 16 en 8: 24 dui σωτηρίαν / ἐσώθημεν egter op die redding in die nuwe aeon. Hierdie redding is apokalipties (1: 17) reeds teenwoordig omdat dit in en deur Christus (8: 24) 'n teenswoordige realiteit midde in die wêreld is (Käsemann 1980: 22,30). Redding staan ook in Rm direk in verband met die eindeskatologiese oordeel van God (κρίνω: 2: 12; ὀργή: 2: 5,8; 5: 9; Cranfield 1975: 88 – 89). Vóór God se eindoordeel egter het Hy reeds σωτηρίαν / ἐσώθημεν vir magteloses en goddeloses (5: 6), sondaars (5: 8) asook vyande (5: 10; 8: 7) van Hom op die kruis van Golgota bewerk (8: 24). Dis is dus baie opmerklik dat Paulus ná die gebruik van σωτηρίαν in 1: 16 volledig weer in Rm 5-8, naamlik in 5: 9 en 8: 24 sy gedagte uiteensit.

Hoe moet die σωτηρίαν wat God eskatologies in hierdie wêreld bring in 5: 1 – 8: 39 verstaan word? Só: 'redding' in historiese (8: 24) en in toekomstige sin (5: 9)

⁷² Die woord γὰρ is 'n koördinerende verduidelikende konjunksie. Dit kan gedagte verbindings aandui of 'n verduideliking inlui (Dunn 1988: 38).

⁷³ Daar is reeds by punt (2) gesê dat die sitaat van Hab 2: 4 in 1: 17b slegs funksioneer om 1: 16 van 'n Skrifbewys te voorsien en dit te dokumenteer (Dunn 1988: 37 – 38).

kom wel in Rm 5-8 voor. In Rm 5-8 word ἄμαρτία en θάνατος, wat as konings (5: 14,17,21; 6: 12) en heersers (6: 9, 13) die heersersposisies op die wêreldverhoog beklee, letterlik deur God 'onttroom'. God self val, met sy χάρις (5: 15-21), die aardse domein van die sonde en die dood binne, waar Hy 'n hipertriomf oor hulle deur Christus behaal (βασιλεύση: 5: 21; ὑπερνικῶμεν : 8: 37; Wedderburn 1991: 105-108)⁷⁴

1.4.5.1.4 Rm 5 – 8 handel oor deelnemende kategorieë.

Rm 5-8, gebaseer op δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως in 5: 1,9 se kernstrekking bestaan uit: (1) 'vrede' en 'versoening met God' deur ons Here Jesus Christus wat in die (nuwe) tesseksie van 5: 1 – 8: 39, naamlik in 5: 1 – 11 uiteengesit word; (2) die vertel van die universele en grondliggende storie van sonde, dood en die veroordeling wat deur 'een mens' (5: 15), die storie van Adam (5: 14), in die wêreld gekom het, maar ook die van die genade, lewe en vrypraak wat deur die 'een Mens, Jesus Christus', gekom het (5: 15) (=5: 12-21); (3) die uitspel van die verhoudings tussen sonde, dood en die wet aan die een kant en genade, lewe en vrypraak aan die ander kant, gebaseer op die drie retoriese vrae in 6: 1,15 en 7: 7; (4) die tragiese alleenspraak in 7: 14-24 oor die mag van die sonde oor die σάρξ van die mens; (5) die uitspel van die verhoudings 'in Christus' en 'in die Gees' in 8: 1-30; (6) die triomfverklaring oor God se liefde 'vir' sy vrygespreektes wat daar in 'Christus Jesus ons Here' is (8: 39). Bogenoemde is die siening van Longenecker (1999: 68). In wese behels hierdie definiering van die fokuspunt van Rm 5-8 'n uiteensetting daarvan in *mistiese* en *deelnemende* (participationist) kategorieë, wat teruggevoer kan word na Schweitzer (1930) en Sanders (1977).

1.4.5.1.5 Rm 5 – 8 handel oor die storie van Israel.

Vir Thielman is Rm 5-8 'n uiteensetting van die storie van Israel (1995: 169-195).

1.4.5.1.6 Rm handel oor die eksodusstorie.

Rm en Rm 5-8 is 'n eksplisiete en implisiete uiteensetting van die *Eksodusstorie* (Hays 1989: 84-121; Wright 1999: 26-35). Kortliks behels die Eksodusstorie in Rm 5-8 die volgende (1) die doop in 6: 3 het as agtergrond Israel se deurtog deur die Rietsee (Eks 14-15); (2) die gee van die Tora by Sinai (Eks 19021) is die onderwerp in 7: 1- 8: 11. Nou egter is die nuwe volk van die Here se gids nie die wet nie, maar die Gees (7: 5-6; 8: 14-27); (3) as die nuwe kinders van God (8: 14- 17) is die nuwe volk van God die nuwe erfgename van God (8: 17) en ook op reis, deur 'n wildernis (=lyding 8: 18,35-36) na hulle toekomstige erfenis, die nuwe aarde (8: 18-23). Sien Wright (1999: 27-31).

1.4.5.1.7 Rm 5 – 8 handel oor God se hipertriomf.

Rm 5-8 beeld God as Koning, Skepper, Kryger, Redder en Regter uit en wel as iemand wat *eerstens* 'n *hipertriomf* (ὑπερνικῶμεν : 8: 37,39) in sy κτίσις (8:

⁷⁴ In 5: 21 is die subjek van die werkwoord ἐβασίλευσεν die woord χάρις. Die eintlike referent is egter God. χάρις, kom reeds in 5: 15,16,17,21 voor en wel as God se χάρις en word in 5: 21 in dieselfde sin genoem. In 5: 12 – 21 is God ook oorkoepelend die protagonis. χάρις is in 5: 21 volgens Moo (1996: 315) 'n werklike persoonifikasie.

38-39) behaal het, en wat *tweedens* daardeur sy *soewereiniteit en koningskap* weer in die heelal *hervestig* het. Dit is die kerngedagte van Rm 5-8 en van die hele Rm. In 'n titaniëse en klimaktiese veldslag bo en op die aarde was *God* self – en wel deur Christus (έν: 6: 11; 8: 1,39; εις: 6: 3; δια: 5: 1,11,23; 7: 25; συν: 6: 4,6,8; 8: 17; εις: 6: 3,4) en deur die *Gees* (κατὰ: 8: 4,5; έν: 7: 6; 8: 9) – gewikkel in 'n stryd met *anti-Goddelike geestelike* (τις: 8: 31,39; άγγελουι: 8: 38; άρχαι: 8: 38) asook met *anti-Goddelike gepersonifieerde magte* (άμαρτία en θάνατος) en laasgenoemde se handlangers, νόμος en σάρξ.⁷⁵

In wese is die veldslag reeds in die *verlede* op die kruis van Golgota beslis (5: 6,8,10; 6: 6; 7: 4; 8: 3 = V-dag) waar God en Christus 'n hipertriomf oor die vyande behaal het (8: 37). God voer as Kryger bevryde sondaars (έλευθερωθέντες: 6: 18,22; 8: 2) *teenswoordig* egter nog steeds aan in 'n 'skoonmaak operasie' teen die verslane vyande. Christus, wat aan 'geestelike opgewekte' (6: 5,8) sondaars nuwe lewe gee (6: 5,8; καινότητι: 6: 4; 7: 6) asook die Gees, 'in' (έν: 8: 9) wie bevryde gelowiges (8: 2) is en wat in gelowiges woon (οικεί: 8: 9) en wat hulle lei (άγονται: 8: 14), staan God in hierdie stryd by. Bogemelde uiteensetting vorm die *uitgangspunt en kern* van hierdie proefskrif.

Hierdie uitbeelding van God in Rm 5-8 vorm volgens die oordeel van die skrywer die inhoud van dié hoofstukke. Hierdie uitbeelding van God as die groot protagonis in dié hoofstukke én in Rm gee kohesie aan die Rm-brief en vorm die logika en sentrum daarvan. Dit is 'what makes Romans tick'. Die *Argitek* van Rm staan sentraal daarin.

1.4.5.2 Die gronde vir 'n eie standpunt.

Die standpunt in hierdie proefskrif is dat Rm 5-8 oor God die Koning wat as Skepper, Kryger, Redder en Regter 'n hipertriomf (ύπερνικώμεν: 8: 37,39) in hierdie wêreld behaal het, handel. Watter gronde is daar vir hierdie standpunt inname? 'n Aantal teenvrae wat ten opsigte van Rm 5-8 ontstaan, ontbloot hopelik dié gronde. Vyf vrae word gestel.

- a. Waarom beeld Paulus God in Rm 5-8 as 'n *Koning* uit wat op 'n *troon* is (δεξιὰ τοῦ θεοῦ: 8: 34)? En waarom gebruik hy die werkwoord βασιλεύση eksplisiet (5: 21) en implisiet (5: 15-21) ten opsigte van God? Waarom gebruik hy dan dieselfde werkwoord ook eksplisiet ten opsigte van die *sonde* (άμαρτία: 5: 14,21; 6: 12) en die *dood* (θάνατος: 5: 17).⁷⁶
- b. Waarom beeld Paulus God so sterk as *Skepper* uit in Rm 5-8 (κόσμον: 5: 12; κτίσις: 8: 19-23; 39; ύπετάγη: 8: 20; ύποτάξαντα: 8: 20) en waarom is daar soveel sinspelings ('allusions') op Gen 1-3?⁷⁷

⁷⁵ Hoostuk 4.3.3. pp 322-336 gee 'n uiteensetting van hierdie personifikasie.

⁷⁶ Paulus se uitbeelding van God as Koning het waarskynlik sy wortels in die OT (Rigt 9 passim; 1 Sam 8: 6; Jes 6: 5; 51: 7; 52: 8-9 en die koningspsalms 93-99, vide Ps 2,24,47). Tyd-histories en godsdiens-histories is kontemporêre vorme van koningskappe in die Mediterreense wêreld die volgende: (1) die sewe koningskappe van die vroeëre Rome (723 –586 vC); (2) die ba(si)likais (charisin) of 'koninklike welwillendheid' van potentate in die Ooste van die Romeinse Ryk, soos Antiochus I van Kommagene; (3) die koningskappe van die Herodusse van Palestina (Harrison 1994; 84).

⁷⁷ Rm 5-8 bevat die volgende sinspelings op Gen 1-3 en 6: Rm 5: 12 = Gen 2: 17; 3: 19; Rm 6: 12=Gen 3: 7; Rm 7: 11 = Gen 3: 13; Rm 7: 18 = Gen 6: 5; Rm 8: 20 = Gen 3: 17-19. In Rm 5: 12-14,15,16(2x),17,18,19 word direk en indirek na Adam verwys. Volgens Sir 49: 16: 2: 1 Hen 20: 10-18;

- c. Waarom beeld Paulus God so sterk in Rm 5-8 as 'n *Kryger* uit? In 6: 12-22 word *God* self (6: 18,19,20,22) of sy *δικαιοσύνη* (6: 13,18,19,20)⁷⁸ aan die een kant, en dan die *sonde* (6: 12,13,16-20) aan die ander kant, as twee *opponerende militêre magte* wat elk sy eie soldate (*ὄπλα*: 6: 13(2x); *ὀψώνια*: 6: 23) en wapens (*σώματι*: 6: 12; *μέλη*: 6: 13(2x), 19(2x); *παραστήσατε*: 6: 13(2x); 16;19(2x) het, uitgebeeld? *Νικῶμεν* in 8: 37 impliseer 'n stryd of 'n oorlog (cf die opponerende magte in 8: 35,38-39). God en Christus hét alreeds in die verlede op die kruis van Golgota 'n *νίκη* (8: 37) behaal. Die stryd het egter nog nie sy finale punt bereik nie. Die stryd wat God (6: 13,16, 18-22) saam met sy dienaars (*ἐδουλώθητε* :6: 16(2x),17) en soldate (*ὄπλα*: 6: 13; *ὀψώνια* : 6: 23) moet voer, duur steeds voort. Die praesens, aoristus en futurum werkwoorde asook die infinitief, partisipium imperatiewe en subjunktief toon dit (imperatief: *βασιλευέτω*: 6: 12; aoristus partisipium passief: *ἐλευθερωθέντες*: 6: 18,22; inseptiewe aoristus: *ὑπακούειν*: 6: 16,17; futurum: *κυριεύσει*: 6: 13; infinitief: *ὑπακούειν*: 6: 12; partisipium: *ἐλευθερωθέντες*: 6: 18; deliberatiewe subjunktief: *ἡμαρτον*: 6: 15. Rm 8: 37 verwys verder na God se triomf (*νικῶμεν*).
- d. Waarom beeld Paulus God in Rm 5-8 so sterk as 'n *Redder* (*σωθησόμεθα*: 5: 9-10; 8: 24; cf *σωτηρίαν*: 1: 16), *Verlosser* (*ρύσεται*: 7: 24; *ἀπολύτρωσιν*: 8: 23) en *Bevryder* (*ἐλευθερωθέντες*: 6: 18,20,22; 7: 3; 8: 2,21) uit? God: (1) *red* (*σωθησόμεθα*) sondaars wat dan sy kinders word (8: 14-22); (2) *verlos* (*ρύσεται*) die ellendige 'ek' (7: 25) wat in 7: 14-23 geskets word; (3) sal in die toekoms sy kinders se liggame (8: 23) van verydeling (8: 20) en verganklikheid (8: 21,23) *bevry* (*ἀπολύτρωσιν*: 8: 23); (4) sal in die toekoms die skepping van sy futiele bestaan *bevry* (*ἐλευθερωθήσεται*: 8: 21).
- e. Waarom beeld Paulus God in Rm 5-8 so pertinent as 'n *Regter* ten opsigte van die verlede én die toekoms uit? God is iemand wat oordeel (*κρίμα*: 5: 16) veroordeel (*κατάκριμα*: 5: 16,18; 8: 2; *κατέκρινεν*: 8: 3) en vryspreek (*δικαιῶν*: 8: 30,33). Voor Hom as Regter kan 'n klag (*ἐγκαλέσει*: 8: 33) gelê word en kan daar ook gepleit (*ἐντυγχάνει*: 8: 34) word. Teenoor die aanklaers (*καθ' ἡμῶν*: 8: 31) van sy vrygespreektes (5:

TMos 21:6 het δόξα Adam as die eerste mens in die tuin van Eden gemerk (Strack & Billerbeck: 1926: 217-260). Δόξα funksioneer sterk in Rm 1 (1: 23), Rm 3 (3: 23) en in Rm 5-8 (5: 2; 8: 17,21,30).

⁷⁸ Die NAB vertaal *δικαιοσύνης* in 6: 13 met die 'wil' van God en in 6: 18,19,20 met 'God' self. In 6: 18,19 word bevryde gelowige opgeroep om 'slawe (*δοῦλα*) te wees' van *δικαιοσύνη* en word *δικαιοσύνη* uitgebeeld as 'n slawemeester/heerser. Daar is dus personifikasie. In 6: 13 is daar die oproep dat gelowiges hulle 'in diens moet stel' (*παραστήσατε*) van God (*θεός*) en in 6: 19 van *δικαιοσύνη*. In 6: 18 geskied daar die 'verslawing' (*δοῦλα*) aan 'δικαιοσύνη' en in 6: 22 aan God. Volgens twee onlangse artikels is die *vier* bogemelde voorkomste van *δικαιοσύνη* (vide egter 6: 19) nie 'n of of kwessie nie, dit wil sê 'n kwessie van óf 'n forensiese óf 'n etiese betekenis nie. Dit is ook nie 'n kwessie van 'moral righteousness' (=gedrag wat God behaag nie: Moo 1966: 399-400). In 6: 23 is dit ook God wat sy *ὀψώνια* (=χάρις) gee. Die oorkoepelende referent in 6: 12-23 is dus God (Wright 1999: 33, Gundry 199: 262-265, Käsemann 1974: 25; Du Toit 1979: 277). Grammaties is die datief in 6: 19 – *δικαιοσύνη* – 'n datief van betrekking (tot God). *Θεός* en *δικαιοσύνη* word dus afwisselend as objek gebruik.

1,9; 8: 30) tree Hy op as 'n Regter wat 'vir' (ὑπὲρ: 8: 32) hulle is (8: 31-34).

Bogemelde vyf teenvrae beantwoord hopelik die vraag waarom die inhoud van Rm 5-8 gesien word as God wat as Koning, Skepper, Kryger, Redder en Regter oor al die anti-Goddelike magte in die heelal – geestelik en gepersonifieer – hipertriomfeer het (νικῶμεν: 8: 37) en dit doen 'deur' Christus en die Gees.

Samevatting 1.4.5: Wat is die inhoud van Romeine 5 – 8

Watter gevolgtrekkings kan uit hierdie uiteensetting gemaak word? Die volgende: dat die *inhoud* van Rm 5-8 nie *sentreer* om: (1) heiligmaking; (2) lewe; (3) deelnemende verbande; (4) die storie van Israel; (5) die eksodusstorie nie; maar *wel* oor: (1) redding en (2) oor God – uitgebeeld as 'n Koning, 'n Skepper, 'n Kryger, 'n Redder en 'n Regter – se hipertriomf in hierdie wêreld, en op grond waarvan Hy weer die troon van die heelal beklee (βασιλεύση: 5: 21; δεξιᾷ: 8: 34). Vyf gronde is vir hierdie siening gegee.

Die sentrerings van Rm 5-8 om God se redding en sy herstelde koningskap in hierdie wêreld verg nadere uiteensetting. Rm moet binne sy apokaliptiese (ἀποκαλύπτεται: 1: 17) en eskatologiese (νῦν: 3: 21; 5: 9,11; 6: 18; 7: 6; 8: 22) raamwerk verstaan word. Paulus verduidelik in Rm 5-8 die universele verskynsels van die sonde en die dood in terme van die apokaliptiese magte wat die totale skepping 'beheers'. Ἄμαρτία en θάνατος is twee aardsvryande van God en van die mens wat beide die teenswoordige asook die toekomstige finale bestemming van die mens wil bepaal.

God het egter 'nou' triomfantlik die vernietigende heerskappy van hierdie twee bese konings en heersers verpletter. Hy het dit gedoen deur die sterwe en opstanding/opwekking van sy eie *Seun* Jesus Christus. Die eindtydse asook die nuwe aeon van God se redding (σωτηρίαν) en reddende aksie (δικαιοσύνη) het met finaliteit in die kosmiese arena ingebreek. God het nou openlik (ἀποκαλύπτεται: 1: 17; πεφανέρωται: 3: 21) sy plan van redding vir alle mense (1: 16; 5: 12-21) onthul. Die geskape heelal is nie meer aan die verslawing van geestelike en gepersonifieerde magte onderworpe nie.

In die teenswoordige eskatologiese tydperk heers God weer as Koning op die troon van die heelal. Hierdie heerskappy van Hom geskied in (ἐν: 6: 23; 8: 1,39; εἰς: 6: 3), deur (διὰ: 5: 1,11,21; 7: 25), asook met *Christus* (σὺν: 6: 4,5,6,8; 8: 17), asook in en deur die *Heilige Gees* (κατὰ: 8: 4,5; ἐν 8: 9).

Dit alles is die inhoud van die apokalipties-eskatologiese *evangelie* of 'goeie nuus' wat as opdrag aan Paulus gegee is om aan alle mense te verkondig (1: 13-16; 16: 25).

Al bogemelde is weer God se χάρισμα πνευματικὸν (1: 11) wat Paulus aan die Romeine wil meedeel (χάρις/ χάρισμα: 5: 15-21).

Hierdie bogemelde apokaliptiese/eskatologiese 'openbaring' deur God vorm die oorkoepelende raamwerk waarbinne Rm verstaan moet word.



1.4.6 METODE VAN NAVORSING.

Bybelse uitleg is 'n komplekse wetenskap. Daar is 'n groot aantal asook 'n wye verskeidenheid van uitlegmetodes van die Bybel.⁷⁹ Elke metode het sy sterk punte asook sy beperkings. Watter metode sou die mees gepaste wees om vir hierdie ondersoek te gebruik? Weens die omvang van al die metodes moes 'n keuse tussen almal gemaak word, of 'n kombinasie van dele van die verskillende metodes moes gebruik word om dan 'n 'eie' metode te skep. Vir die doeleindes van hierdie studie is aandag aan ondergemelde sake gegee:

1.4.6.1 Oraliteit in die kultuur van die eerste eeu van die Christendom.

Die antieke Westerse kultuur van die antieke Mediterreense wêreld was primêr 'n orale kultuur. Orale komposisies in die vorm van narratief, digkuns en lied was aanwesig in al hierdie gemeenskappe (Davis 1999: 12,20).

1.4.6.1.1 Die groei van geletterdheid en van literêre komposisies.

'n Transformasie vanaf 'n orale kultuur na 'n geletterde kultuur het vanaf die tyd van Homeros (ca 850 vC) tot die NT tyd in die Mediterreense wêreld plaasgevind. Die alfabet en gevokaliseerde skrif is deur die Grieke in ongeveer 800 vC ontdek. Die algemene geletterdheidsvlak van die algemene publiek was tot die tweede eeu van die CE nie meer as vyftien persent nie (Fee 1999: 20).

Die omvang van geletterdheid in die *Pauliniese kerke* het gewissel tussen ongeletterdheid en ongeveer tien persent by die laagste en hoogste vlakke van die gemeenskap respektiewelik (Davis 1999: 24-25). NT literatuur kon slegs deur 'n minderheid mense benut word en moes verder oraal met die meerderheid gelowiges gedeel word. Die algemene praktyk in verband met lees dwarsdeur die Mediterreense gemeenskap was dat 'n groep mense vergader en geluister het terwyl 'n voorganger hardop gelees het (Davis 1999: 24-25). Die NT en Pauliniese literatuur is dus geskryf met 'n luisterende gehoor in gedagte (Davis 1999: 25; cf Openb 1: 3).

1.4.6.2 Klassieke retoriese kritiek en Romeine.

Die Pauliniese corpus is al deeglik aan retoriese kritiek onderwerp.⁸⁰ Paulus het wel ook die beginsels van die retoriese dissiplines gebruik.⁸¹ Sy briefstruktuur en sinskonstruksies toon 'n kennis van retorika. Hy gebruik al drie vorme van die retorika, te wete die juridiese, deliberatiewe en epideiktiese. Tegelykertyd egter

⁷⁹ Telford (lesing Universiteit van Pretoria 1998) het in 'n analise nege hoofmetodes vasgestel: (1) historiese (met 7 onderafdelings); (2) literêre (met 10 onderafdelings) (3) teologiese (met 6 onderafdelings); (4) ideologiese (met 7 onderafdelings); (5) sosiaal-wetenskaplike (met 2 onderafdelings); (6) psigologiese; (7) etiese; (8) kruis-dissiplinêre; en (9) interdissiplinêre metodes. Dus ses en dertig in totaal. Nog twee metodes kan hierby gevoeg word: (1) 'n grammaties-eksegetiese metode; (2) 'n heilshistoriese metode.

⁸⁰ 'n Lys van werke verskyn by Davis (1999 pp 29 – 41).

⁸¹ Die Mediterreense wêreld was 'n retoriese wêreld. Sekondêre skoolopleiding in beide Griekeland en 'Rome' was op die trivium van retorika, dialektiek en grammatika gebaseer, met die primêre klem op eersgenoemde (Davis 1999: 29). Tydens sy opvoeding in Tarsus het Paulus heel waarskynlik kennis van hierdie trivia opgedoen. Die Latynse retoriese tekste toon 'n sesdelige indeling: exordium, narratio, partitio, probatio, confirmatio, confutatio en conclusio/peroratio.



gebruik hy 'n wye verskeidenheid van skryfstylle soos apokaliptiek, kategetiese stof, belydenisformules, liedere en die diatribe van die filosofiese skool (Davis 1999: 41).

Die Bybel is tot die einde van die negentiende eeu retories geanaliseer (Davis 1999: 43). Belangstelling in die retorika het egter gekwyn toe nuwe metodes van Bybelanalise ontwikkel het. In die twintigste eeu het die twee groot Duitse bewegings van teologiese eksegeese (K. Barth) en eksistensiële interpretasie (R. Bultmann) van die Bybel retoriese kritiek verdring. In 1968 is Bybelse retoriese kritiek deur J. Muilenberg, 'n Ou Testamentikus, weer ingevoer en is dit deur Dewey op die NT toegepas (Davis 1999: 45-46).

1.4.6.2.1 Retoriek en Romeine.

Daar was al verskeie retoriese benaderings tot die verstaan van Rm. Sommiges is: Wuellner in Donfried (1977: 128-1465); Jewett in Donfried (1977: 265-277); Stowers (1981); Kennedy (1984), Campbell (1992: 70-77) en Johnson (1997). Rm kan egter nie slegs in 'n retoriese raam gegiet word nie. Dit is primêr 'n brief wat ook retoriese eienskappe toon (Du Toit 1994: 16-20). Die invloed van retorika op Rm moet slegs as van 'n algemene aard en indirek verstaan word (Davis 1999: 39).

1.4.6.3 Historiese kritiek en Romeine.

Die historiese kritiek met sy vier 'geskiedenis' - bronne, vorm-, tradisie- en redaksiengesiedenis - het in die vorige eeu en selfs tot 1940 'n belangrike bydrae gelewer tot die verstaan van 'n teks 'agter' die teks (Peels; 1997: 73,76,82,84,87). Dit het vrae hanteer soos: wie is die outeur, wie is die lesers, waar was die outeur en lesers, wanneer is die teks geskryf, wat was die rede vir of die doel met die teks? Hoewel hierdie metode van Skrifondersoek hedendaags op die agtergrond geskuif is, behou dit nog steeds *positiewe* waarde. Dit voorsien byvoorbeeld 'n metode om die verstaan van 'n teks te *kontroleer* (Peels: 1997: 776,82,84,87), iets wat uiters belangrik is.

Daar is ook ander positiewe waardes in dié metode. Die '*Redaktionsgeschichte*' kan 'n groot bydrae lewer tot die duidelike verstaan van die Bybel. '*Redaktionsgeschichte*' gee noukeurig aandag aan die metode waardeur 'n skrywer sy doel wil bereik deur daardie doelstelling te belig. Die '*Formgeschichte*' wil weer die mondelinge tradisie(s) waaruit 'n teks saamgestel is, rekonstrueer en bestudeer, dit wil sê die pre-literêre en dus mondelinge oorsprong en latere wording van 'n teks. Dit behels dus ook die bestudering van verskillende *teksoorte*, iets wat vir 'n eksegeet uiters belangrik is. In Rm 5-8 is daar byvoorbeeld kategetiese materiaal (6: 17), 'n lied (8: 31-39), formules (8: 5- 9) en 'n belydenis (8: 34) wat alles pre-literêre stof is. Punte van kritiek teen die '*Formgeschichte*' is: (1) dat sogenaamde mondelinge oorleweringvorms dikwels slegs hipoteses is; (2) dat daaraan soms 'n waarde bo die inspirasie en gesag van die Skrif toegeken word (Kruger 1983: 11).

Na die oordeel van die skrywer behou die histories-kritiese metode nog steeds sy *waarde*: die metode maak erns met die *oorspronklike ontstaanssituasie* van die teks. Betekenisgewing aan 'n teks is *konteksgebonde*. Gemelde metode maak erns met die '*historiese konteks*' van die teks: (1) die algemene historiese omstandighede waarin die outeur hom bevind (Rm = eerste eeu, Klein Asië, Korinte ens.); (2) die algemene historiese omstandighede waarin die lesers hulle bevind (Rm = eerste eeu, Rome,

Claudius, ens.); (3) die spesifieke historiese omstandighede wat 'n rol speel met die kommunikasie in die betrokke dokument (Rm = Jood-heiden spanning, ware inhoud van die evangelie, sosio-kulturele konvensies, ens.). 'n Afgeronde verstaan van 'n teks is onmoontlik sonder 'n historiese ondersoek daarna (Hays 1989: xi).

1.4.6.4 Moderne linguistiese analise en Romeine.

Sekere bevindings van moderne linguistiek⁸² is op Rm van toepassing. Hulle is die ondergemelde:

1.4.6.4.1 Taalstruktuur en woordbetekenis.

Die grondlêer van moderne linguistiek is De Saussure (by Davis 1999: 49). Twee van sy bevindings is ten opsigte van Rm belangrik naamlik: (1) dat *taalstruktureel* is; (2) die onderskeid tussen *diakroniese* en *sinkroniese* woordbetekenis.

(i) Taal is struktureel.

Taal is 'n unieke struktuur of sisteem en is onderling verwant. Eenhede daarin – soos woorde – verkry hulle essensie en bestaan bloot deur hulle verhouding tot ander eenhede in dieselfde taalsisteem. 'n Woord is dus nie die basiese eenheid van betekenis nie. Dié betekenis moet gesoek word in sinne, paragrawe en diskoerse (Davis 1999: 49-50).

(ii) Diakroniese en sinkroniese woordbetekenis.

Die kern van diakroniese en sinkroniese woordstudie is dat etimologie vir 'n woord-definisie bevraagteken moet word. 'n Woord op sigself en alleen kan nie as fondament vir die betekenis en uitleg daarvan dien nie. Sintagmatiese verhoudinge en diakroniese verhouding van woorde moet onderskei en reg beklemtoon word. *Sintagmatiese* verhoudinge van woorde veronderstel die relasie daarvan tot ander woorde in die konteks van die diskoers. *Paradigmatiese* of assosiatiewe verhoudinge van woorde is hulle relasie tot ander woorde wat nie in die tekseenheid voorkom nie. In die denke van die skrywer het hierdie woorde wel 'n rol gespeel, want daarom het hy juis dié betrokke woord uit meer moontlikhede gekies. Sinkroniese interpretasie van woorde moet voorkeur kry bo diakroniese interpretasie daarvan. Die gebruik van byvoorbeeld ἀμαρτία, θάνατος, νόμος en σάρξ in Rm 5-8 toon dit aan. 'n Woord het dus eers in sy konteks betekenis. Die gebruik van 'n woord in 'n bepaalde tyd moet ook raakgesien word (Davis 1999: 49).⁸³

NT skrywers – ook Paulus – het waarskynlik die 'reëls' van taalstruktuur en woordbetekenis gevolg en daarom kan hulle 'komposisies' bestudeer word onder die algemene aanvaarbare kriteria in verband met literatuur. Hulle sou

⁸² Die gebruik van die woorde 'moderne linguistiek' verwys na 'n tydperk wat strek vanaf De Saussure 1916 tot vandag toe. Sien Davis (1999: 49).

⁸³ James Barr (1961) was die eerste persoon wat moderne linguistiese beginsels in Bybelse kritiek gebruik het. Hy het onder andere die diakroniese woordstudie benadering van Cremer (1900) en Kittel (1964-1974) gekritiseer (by Davis: 1999; 49)

hulle taalgebruik so struktureer dat dit maklik herkenbaar en verstaanbaar sou wees vir hulle geïmpliseerde lesers (Davis 1999: 52).

1.4.6.4.2 Transformele-generatiewe grammatika.

Ná Saussure het Chomsky (1957: 196,1979 by Davis 1999: 51) transformele-generatiewe grammatika ontwikkel. Sy benadering was beide analities en sinteties. Hy het 'diskoers struktuur' opgebreek in die onderliggende 'kernels' daarvan. In 'Transformational grammar' sê hy dat tale sekere – ongeveer ses – basiese strukture het. Hieruit word al die meer ingewikkelde taalformasies gekonstrueer deur middel van sogenaamde 'transformasie'. (Chomsky 1957 by Davis 1999: 51). Transformele grammatika is wydverspreid op *NT grammatika en diskoersanalise* toegepas. Laasgenoemde hou weer verband met die *orale* aard van geskrewe materiaal.

(i) **Diskoersanalise.**

Die toepassing van die beginsels van bogemelde moderne linguïstiese teorie op die verhoudings van sinne, paragrawe en 'volledige diskoerse' word na verwys as 'teks linguïstiese analise', 'diskoers grammatika', 'diskoersanalise', en nog meer beskrywings. 'Diskoers' is, breed gedefinieër, enige vorm van orale of geskrewe kommunikasie (Davis 1999: 55). Louw (1973: 103-104) beskryf die stappe in diskoersanalise.⁸⁴ Louw het 'n diskoersanalise van Rm gemaak (1979) wat uiters behulpsaam is vir die verstaan van Rm en waarvan in hierdie ondersoek gebruik gemaak is. Ander diskoers- of struktuuranalises ten opsigte van Rm is: Coetzee (1961), Van Rensburg (1981 = sintakties) en Strauss (1985).

(ii) **Orale aard van geskrewe materiaal.**

NT literatuur is hoofsaaklik deur die skrywers daarvan met praktiese oogmerke geskryf. Hulle het literatuur gesien as 'n praktiese wyse om met ander mense te kommunikeer in hulle afwesigheid. NT outeurs het verwag dat hulle komposisies hardop voorgelees sou word vir 'n vergadering van mense. Die vergaderde mense moes die voorgeleesde materiaal van hulle kant weer gebruik vir dialoog onderling, met die voorleser as die amptelike skrywer daarvan se verteenwoordiger, en ook met die skrywer self (Davis 1999: 62).

NT literatuur, en daarom ook die Pauliniese corpus, is daarom ook 'oraal' saamgestel. Dit is vir die *ore* van die gehoor geskryf. Klassieke retoriese kritiek en Bybelse retoriese kritiek is twee metodes van Bybelse kritiek wat die Bybel volgens die beginsels van die orale samestelling van die teks ontleed. Diskoersanalise inkorporeer baie van die faktore wat belangrik is in 'n orale komposisie. Dit is ook ten opsigte van Rm waar. Sien gemelde werk hierbo genoem.

⁸⁴ Sien ook Nida, Louw, Snyman en Cronje (1983: 155-156).

(iii) **Tekstualiteit.**

Weens die kommunikatiewe aard van 'n teks speel 'tekstualiteit' 'n belangrike rol. Onder andere is (1) kohesie, (2) koherensie en (3) intertekstualiteit belangrik. Al drie hierdie sake is ook die vrug van moderne linguistiese analise van taal/teks (Davis 1999: 54-55).

Kohesie: Kohesie is die oppervlakverwantskap van woorde binne 'n teks of die sintaks daarvan (De Beaugrande & Dressler 1981: 3-10 by Davis 1999: 54), of daardie faktore wat eenheid aan 'n diskoers gee. In Rm 5-8 speel kohesie 'n belangrike rol, byvoorbeeld die woorde *ἀμαρτία*, *θάνατος* en *ζωή*.

Koherensie: Koherensie het te doen met die onderliggende verhoudings van konsepte wat in 'n teks aangebied word (De Beaugrande & Dressler 1981: 3-10 by Davis 1999: 54). In Rm 5-8 speel koherensie ewe-eens 'n belangrike rol, byvoorbeeld die woorde *ἀμαρτία*, *θάνατος*, *νόμος* en *σάρξ*.

Intertekstualiteit: Intertekstualiteit dui op die verhouding tussen 'n teenswoordige teks en ander tekste (De Beaugrande & Dressler 1981: 3-10 by Davis 1999: 55). Intertekstualiteit speel in Rm 5-8, en ook in Rm 1: 16-17 as die 'invalspoort' na die hele Rm en dus ook na Rm 5-8 'n belangrike rol aangesien daar baie OT verwysings in dié gedeeltes voorkom. Voorbeelde is: Hab 2: 4; 3: 18-19; Jes 51: 4-6,8; 52: 7-10; Ps 98: 1-3 asook verskeie verwysings na Genesis.

1.4.6.5 Die 'verskuiwing' in die verstaansfokus van 'n teks in die afgelope halwe eeu en Romeine.

Die afgelope 50 jaar word gekenmerk deur 'n verskuiwing vanaf 'n *outeur*-sentriese (1950's) na 'n *teks*-sentriese (1960's), na 'n *leser*-sentriese (1980's) benadering tot 'n teks, asook na literêre of *genre* ondersoeke (1970's), na *narratiewe kritiek* (1980's; Peels: 1997: 73,76,78-79, 81,85-86) en na 'n *metodologiese pluralisme* (1990's) (lesing: Telford: Universiteit van Pretoria 1998).

Van die 1950's tot die 1980's was daar dus eers gefokus op die historiese situasie wat tot die ontstaan van die teks gelei het. Die outeur was in die fokus. In die 1960's het die klem verskuif na die teks self. Strukturalisme was die gevolg. In die 1970's het die fokus verskuif na die bydrae van die leser tot die lees-/verstaanproses van die teks, dit wil sê na die dinamiek tussen teks en leser.

Vir die verstaan van 'n antieke religieuse teks – dus ook vir Rm –moet al hierdie fasette aandag kry en wel binne 'n omvattende benadering tot die teks.

1.4.6.6 Die sosiologiese wetenskap en Romeine.

Die kulturele en sosiologiese gesitueerdheid van 'n teks, outeur en lesers speel 'n groot rol in die legitieme en volkome verstaan van 'n teks. In die Pauliniese gemeenskappe het kulturele en sosiologiese konvensies meegewerk aan die betekenisgewing van 'n teks. Dié konvensies was alles deel van die simboliese

universum waarin outeur en leser hulle bevind het. Die sosiologies- wetenskaplike benadering tot die NT studie kry in hierdie ondersoek egter nie so baie aandag nie, veral omdat dit 'n tematies-teologies-eksegetiese ondersoek is.

1.4.6.7 'n Invalshoek.

'n Invalshoek om Rm reg te verstaan is vasgestel. Rm 1: 16-17 is as die 'invalspoort' tot Rm geneem. Sáám met hierdie invalshoek is die OT agtergrond van 1: 16-17 deeglik ondersoek.

1.4.6.8 Die Teologiese raamwerk van skrywer.

Die verstaan van 'n teks is *konteksgebonde* (Van der Watt 1998: 8 – diktaat: Universiteit van Pretoria). 'Konteks' verwys na die makro- en mikrostruktuur van die teks van 'n skrywer asook na sy *teologiese raamwerk* waarbinne hy werk. Vir die verstaan van Rm is die teologiese raamwerk daarvan baie belangrik. Vyf en twintig pogings tot die verstaan van die teologie of argument van Rm is vasgestel (Hoofstuk 1.4.2 pp 20-41). Die teologiese raamwerk wat vir hierdie ondersoek geneem is, is die uitbeelding van *God* in Rm 5-8 as *Koning, Skepper, Kryger, Redder en Regter* wat 'n *hipertriomf* in hierdie wêreld behaal deur *Christus* en die *Gees* oor alle anti-Goddelike *geestelike* en *gepersonifieerde* magte in die wêreld (hoofstuk 4.3.4 pp 341-377).

1.4.6.9 'n Tematies-teologies-eksegetiese verstaan van Romeine.

Daar is reeds genoem dat daar hedendaags al ten minste agt en dertig metodes van Skrifuitleg bestaan (hoofstuk 1.4.6 p 61 voetnota 79). Daar word dus wat hierdie ondersoek betref kennis gedra van hierdie groot aantal metodes. 'n Metode van Skrifuitleg is eintlik 'n wyse waarop 'n ondersoeker 'n sekere vraagstelling wil beantwoord. 'n Literêr-hermeneutiese siening van 'n teks wil byvoorbeeld literêre vrae beantwoord, en 'n sosiaal-wetenskaplike siening van 'n teks wil weer sosiaal-wetenskaplike vrae beantwoord. Die metode wat in hierdie ondersoek gebruik word gaan nie van so 'n vraagstelling uit nie. 'n Fyn gedetailleerde lees van die teks word as voldoende beskou. 'n Hele hoofstuk is hieraan gewy, te wete hoofstuk 3 pp 123-246.

Kwessies soos byvoorbeeld die genre, struktuur, retoriese situasie en sosiale wêreld van 'n teks is belangrik. Tog is ander kwessies soos die teologie en die verenigende temas van 'n teks ewe-eens belangrik. In hierdie ondersoek kry laasgenoemde twee aspekte die klem en wel soos deur die eksegese van Rm 5-8 ontbloom. Die 'teologie' en temas/motiewe waarmee Paulus in Rm 5-8 werk, is egter nie net NT verskynsels nie. Dit het ook met die OT as agtergrond daarvan te doen. Daarom dien beide die OT en die NT as bronne van die ondersoek. Die uiteensetting wat gegee word asook die bevindings wat gemaak word, word egter gegrond op die eksegese van Rm 5-8 asook van die relevante OT gedeeltes in Habakuk, Deutero-Jesaja en die Psalms.

1.4.7 UITEENSETTING VAN PROEFSKRIF.

Hierdie ondersoek beslaan vyf hoofstukke en behels die volgende:

In **Hoofstuk 1** kry die volgende sake aandag:

- die *probleem* word geskets.
- Die *hipotese* en *doelstellings* word uiteengesit.
- Die *navorsingsprosedure* word beskryf. Dit bevat 'n aantal punte: (1) 'n vertrekpunt; (2) die navorsingsgeskiedenis oor die teologiese argument van Rm; (3) die afbakening van Rm 5-8; (4) die vasstelling van die fokuspunt in Rm 1: 1-8: 39; (5) die vasstelling van die inhoud van Rm 5-8; (6) die navorsingsmetode word uiteengesit.

In **Hoofstuk 2** kry die volgende sake aandag:

- Die *uitbeelding* van *Jahwe* in *Habakkuk*.
- Die *uitbeelding* van *Jahwe* in *Deutero-Jesaja*.
- Die *uitbeelding* van *Jahwe* in die *koningspsalms*.

In **Hoofstuk 3** kry die volgende sake aandag:

- alle verwysings na *God*, *Christus* en die *Gees* in Rm 5-8 word volledig uiteengesit.
- 'n Fyn lees van elke woord in Rm 5-8 lei tot 'tabelle' en 'lyste' daarvan. Hierdeur kan 'n volledige 'prent' van God, Christus en die Gees in Rm 5-8 gevorm word.

In **Hoofstuk 4** word 'n *tematiese vergelyking* getref tussen die *uitbeelding* van God, die *anti-Goddelike magte* en die *triomf van Jahwe* in Habakkuk, Deutero-Jesaja en Ps 93 – 99 aan die een kant, en van God in Rm 5-8 aan die ander kant.

Eksegeties word aangedui dat *God in Rm 5-8* as 'n *triomferende Koning*, *Skepper*, *Kryger*, *Redder en Regter* uitgebeeld word. 'n Ander skopus van Rm 5-8 as wat tradisioneel voorgehou word, word deur die ondersoek na vore gebring.

'n Skematiese voorstelling van die ondersoek lyk só:

Hoofstuk 1	Hoofstuk 2	Hoofstuk 3	Hoofstuk 4	Hoofstuk 5
Inleiding en oriëntering	God in die Ou Testament	God in Rm 5 – 8	'n Vergelyking	Samevatting
Probleemstelling	Inleiding	Inleiding	Inleiding	Inleiding
Hipotese en doelstelling	Habakuk 2 en 3 Jesaja 51 en 52	God in die sentrum	Uitbeelding van God	Probleemstelling
Navorsingsprosedure	Psalm 98 Ps 93-99 Ekskursus	Rm 5 – 8	Anti-Goddelike magte	Hipotese
Ekskursusse Romeine Rome Paulus		God	Triomf van God	Intertekstualiteit
		Christus		'n Breër raamwerk
		Heilige Gees		'n Vergelyking van teksverse
		Triomf van God		'n Vergelyking van woordeskat
				Genres en strukture
				Evaluering van woordeskat
				'What makes Romans tick?'
				Die 'storie' van Romeine
				God se triomf

Let asseblief op die volgende notas in verband met die skryf van hierdie ondersoek:

- Die *Harvard* verwysingmetode van outeur en jaar word deurgaans in die teks gebruik. Waar daar oorvloei materiaal is, word dit in voetnotas onder aan die bladsy gegee.
- Waar daar eksegeties met die *Griekse teks* gewerk word, word die Griekse woorde, frases of sinne soos dit in die teks staan gebruik. Dit word gedoen sodat die oorspronklike betekenis van die teks makliker deur die leser verstaan kan word. Waar daar verwysings na of die herhaalde gebruik van 'n werkwoord is, is dit soms nodig om sulke werkwoorde in die praesens indikatief aktief eerste persoon enkelvoud manlik/neutrum vorm te gebruik. Sekere Griekse terme of woorde kom verder baie gereeld in die Romeine brief voor en kan met gemak met Afrikaans vervang word. Hierdie terme of woorde sal dan egter hulle krag verloor. Hierdie terme word eintlik tegniese terme en word baie keer

- getranskribeer en net so gebruik. Voorbeelde is: hamartia, thanatos, nomos, sarx, kosmos en Kurios.
- Hierdie ondersoek behels onder andere 'n vergelyking met Ou Testamentiese gedeeltes soos Habakuk, Deutero-Jesaja en die Psalms. *Hebreeuse* woorde waarna verwys word, word *getranskribeer*. Byvoorbeeld: qds zrw (= kragtige arm) en ysw' (=redding).
 - Daar gaan baie na *Ou Testament/ies/e* en *Nuwe Testament/ies/e* verwys word. Daarom gaan die afkortings OT en NT gebruik word.
 - Daar word baie na die *Romeine brief* verwys. Dit word deurgaans met *Rm* afgekort.
 - Die woord *aeon* word deurgaans gebruik, en wel in die betekenis van eeu, epog, era of tydperk. Laasgenoemde woorde kan egter ook ander nuanses hê, terwyl die woord *aeon* daarenteen sy direkte oorspronklike betekenis vir die leser behou.
 - *Tydskrifte* wat in die Bibliografie as verwysings opgeneem word, word volgens S. Schwertner se *Theologische Realenzyklopädie* afgekort.

Hoofstuk 5 gee 'n samevatting en afsluiting van die ondersoek.

1.5 EKSURSUSSE: ROMEINE, PAULUS EN ROME.

Vier sake kry in hierdie gedeelte aandag: (1) die *teks* van Rm as manuskrip; (2) Rm as 'n *multimedia* gebeure; (3) die '*plot*' van Rm; (4) die *karakter* in Rm.

1.5.1. Die teks van Romeine as manuskrip.

Vyf sake word onder hierdie opskrif bespreek: (1) die teks van Rm; (2) die teksintegriteit van Rm; (3) tekskritiek en Rm; (4) Rm en intertekstualiteit; (5) Rm en die kanon.

1.5.1.1 Die teks van Romeine as manuskrip.

Die volledige teks van Rm is uit verskeie *papiri* en *vella* saamgestel en maak van Rm 'n goed bewaarde antieke geskrif. Fragmente van die brief is te vinde in 'n hele aantal *Griekse papiri*: P. 10, 26, 27, 31, 40, 46, 61, 94. Behalwe vir P⁴⁶ bevat die ander gemelde papiri slegs klein dele van die brief. P⁴⁶, Chester Beatty II, is die *vroegste* asook die *mees volledige* manuskrip. Volgens Kim dateer P⁴⁶ so ver terug as die keiserskap van Domitianus (81-96 nC; by Comfort 1992: 3).⁸⁵ Dit bevat gedeeltes van Rm 5: 17 - 6: 14; 8: 15 - 15: 9; 15: 11 - 16: 27. Fragmente van Rm is ook te vinde in belangrike *unsiale*. Die vroegste vellum manuskrip is *Codex Vaticanus* (ca 350) en dit is ook die mees akkurate en betroubare getuie van die oorspronklike teks van Rm (Comfort 1992: 25). *Codex Sinaiticus* (ca 360) bevat weer die *hele NT* (Moo 1996: 31). Ander belangrike unsiale is: Alexandrinus, C,D,F,G,P (Moo 1996: 31).

1.5.1.2 Die teksintegriteit van Romeine.

Die teksintegriteit van Rm sentreer om die vraag of die brief wat Paulus aan die Rm geskryf het al sestien teenswoordige hoofstukke daarvan bevat het. Twee knelpunte is: (1) dat sommige MSS Rm 15: 1 - 16: 23 geheel en al weglaat; (2)

⁸⁵ 'n Kopie van die corpus Paulinum is waarskynlik gedurende 75-85 nC gemaak (Comfort 1992: 30).

waar die doknologie, 16: 25-27, geplaas moet word (Moo 1996: 6). Saam met NA²⁷ en UBS⁴ word aanvaar dat al sestiën hoofstukke van Rm die teks daarvan vorm. Sien ook Donfried (1977: 44-52) en Dunn (1988: 884-885).

1.5.1.3 Romeine en tekskritiek.

Tekskrities is gebruik gemaak van die sewe en twintigste uitgawe van Nestle-Aland 1993. Die vierde uitgawe van die United Bible Societies 1975 noem verskeie variasies. Hiermee saam is die tekskritiese kommentaar van Metzger (1971) gebruik. In die eksegetiese word aan al die tekskritiese probleme aandag gegee.

1.5.1.4 Romeine en intertekstualiteit.

Intertekstualiteit is die verwantskap tussen 'n teenswoordige teks en ander vorige tekste (Davis 1999: 55). Rm as 'n brief asook as 'n literêre teks staan in 'n intertekstuele verhouding met die OT (LXX). Die invalspoort na Rm, naamlik 1: 16-17, asook Rm 5-8 kan nie reg verstaan word sonder om rekening te hou met Hab 2: 4, 3: 18-19; Jes 51: 4-6,8; 52: 7-10 en Ps 98: 1-3 nie. (NA 27 1993: 786, 792,799; Watts 1999: 24). Hierby moet die 'Jahwe is Koning'- Psalms 93 – 100) waaruit Ps 98 kom, en Jesaja 40-55 waaruit Jes 51: 4-6,8; 52: 7-10 kom, gevoeg word.⁸⁶ Intekstualiteit, in die vorm van direkte of indirekte aanhalings, eggo's, refleksies, sinspelings en verwysings (Hays 1989: 15,18-21, 25-33, 87-88, 118-121, 200) na die OT (LXX) in Rm 1: 16-17 en Rm 5-8 ontsluit uiters belangrike en veral teologiese elemente wat nie deur ander metodes van Skrifondersoek, soos kritiese, retoriese, literêre en sosiaal-wetenskaplike metodes, ontsluit word nie. Vir die ontluikende Joodse en heidense Christelike gemeenskappe van die eerste eeu nC het die OT (LXX) asook die teologie daarin 'n uiters belangrike rol gespeel. 'n Intertekstuele verstaan van Rm 1: 16 – 17 en Rm 5-8 ten opsigte van die OT (LXX) is uiters belangrik.

1.5.1.5 Romeine en die kanon.

Die beskouing en hantering van die NT as *kanonies* is 'n *geloofskeuse* wat saam met die kerk van die eeue gemaak word. Sonder hierdie keuse is die studie van die NT bloot godsdiensgeskiedenis. God se ingrype in die geskiedenis deur Jesus en die Heilige Gees is iets uniek. Die antieke berigging daarvoor asook die op skrifstelling daarvan deur die betrokkenheid van die Heilige Gees word daarom as gesaghebbend gesien. In hierdie lig word die Heilige Skrif of Bybel daarom as die Woord van God gesien en funksioneer dit normatief in die kerk (Art. 4 NGB).

⁸⁶ Daar is ook ander OT (LXX) gedeeltes waarna in Rm 5-8 verwys word: Gen 1: 27 = 8: 29; Gen 2: 17 = 5: 12; 7: 10; Gen 3: 132 = 7: 11; Gen 3: 17-19 = 8: 20; Gen 3: 19 = 5: 12; Gen 22: 16 = 8: 32; Deut 14: 1 = 8: 14; Ps 22: 6 = 5: 5; Ps 25: 20 = 5: 5; Ps 44: 23 = 8: 36; Ps 139 = 8: 27; Jes 28: 11 = 8: 26.

1.5.2 ROMEINE AS 'N MULTIMEDIA GEBEURE.

Rm moet gesien word as 'n 'multimedia' gebeure. Die moderne wêreld word oorheers deur 'n kommunikasie rewolusie. Daar is telkens nuwe ontwikkelings: radio, televisie, rekenaars, 'n 'inligting rewolusie', kuberruimte, interaktiewe media en virtuele realiteit. Die antieke Mediterreense kulture het ook hulle maniere van kommunikasie gehad. Daar is klem gelê op vier maniere: die *gesproke woord* (orale tradisie), *visuele kunst* (skilderkuns en argitektuur), '*opvoerings*' of musikale dramas en die *geskrewe woord*. Hierdie kulture het ook in hulle tyd die vermoë gehad om meer as een van hierdie vorms van kommunikasie te kombineer, te verander en te versprei.

Die 'boek' Rm was in sy eie tyd ook 'n *multimedia* gebeure. Dit was meer as 'n opeenvolging van geskrewe woorde op 'n bladsy papyrus of vellum. Deur 'n verskeidenheid van skeppende vorms, het 'n skrywer van 'n teks gepoog om sy gehoor/lesers in 'n *ander wêreld* in te trek. Hierdie 'wêreld' of universum was ook 'n werklike wêreld, méér werklik as die wêreld wat hulle elke dag in geleef het. Die nuwe universum het die vermoë of krag gehad om hulle lewens totaal te transformeer. Skeppende vorms wat die skrywer in Rm gebruik het was: (1) 'n *briefvorm* van kommunikasie; (2) *retoriese tegnieke*, soos die diatribe of gesprek, die argument a minori ad majus en ironie; (3) *stylfigure* soos parallelisme, antiteses en giasmus; anakoloete; klimaks; litotes; hiperbool; alliterasie en assonansie; asook metafore en allegorieë; (4) *grammatikale tegnieke*: sintaks asook sintagmatiese en paradigmatische tegnieke; (5) vroeëre godsdienstige belewensse: belydenisse, liedere, mondelinge tradisie, seënbedes, doksologieë en formules.

In hierdie sub-hoofstuk (1.5.2) word aandag aan die volgende sake gegee: (1) die literêre aard van Rm; (2) die wie, wanneer, waar en hoekom vrae oor Rm; (3) die gehoor; (4) Paulus se verhouding met sy gehoor; (5) 'n multidimensionele realiteit; (6) literêre vorme in Rm; (7) die struktuur van Rm.

1.5.2.1 Watter soort literatuur is Romeine?

Om 'n eerste eeuse dokument of 'teks' ⁸⁷ reg te kon hoor en lees en verstaan moes die hoorder/leser die *genre* van die teks eers ken en verstaan.⁸⁸ Rm is 'n brief wat binne 'n eerste eeuse konteks geskryf is.⁸⁹ Om hierdie feite te weet, help 'n hoorder/leser om Rm meer intelligent te hoor en te lees.⁹⁰ Die kwessie van literatuursoort is van beslissende belang vir die verstaan van 'n teks, omdat dit bepaal *hoe* 'n teks verstaan moet word.

⁸⁷ Die woord 'teks' verwys na 'n geskrif of manuskrip.

⁸⁸ Die term 'genre' onderskei tussen vorme van kommunikasie gebaseer op die outeur of spreker se intensie met sy kommunikasie (oraal of literêr) en enige ander faktore wat moontlik die styl van een eenheid van 'n ander aangrensende eenheid skei (Davis 1999: 103). Genre sou ook omskryf kon word as die tipe literatuur (Brisebois 1984: 45).

⁸⁹ Deismann (1965: 234 by Brisebois 1986: 47) onderskei tussen 'n brief en 'n epistel. 'n Brief is 'n private kommunikasie vorm terwyl 'n epistel 'n 'missive letter' is, dit wil sê 'n brief van 'n publieke aard.

⁹⁰ Binne die literatuurkorpus van 'n taal is daar verskillende tipes literatuur. Elke literatuursoort het sy eie konvensies. 'n Literatuursoort of genre bepaal hoe 'n teks gelees en geïnterpreteer moet word. 'n Brief word nie op dieselfde wyse gelees as 'n roman nie, en 'n sprokie word nie verstaan as geskiedskrywing nie (Barton 1984: 16). Gewoonlik word drie hoofgenres in die literatuurwetenskap onderskei, naamlik prosa of epiek, poësie of liriek en drama of dramatiek. In die NT is daar drie basiese genres: narratief, brief en apokaliptiek.

- **Watter tipe brief is Romeine?**

Briefskrywing en die vorm daarvan dateer terug na twee millennia gelede, na die Grieke en Romeine. Malherbe meld dat twee (pseudonieme) antieke briefskryfhandleidings onder die name van Demetrius en Libanius behoue gebly het. Dié twee handleidings is waarskynlik vir professionele 'sekretarisse' geskryf. Die handleiding deur Pseudo-Demetrius noem en illustreer een en twintig verskillende brieffipes en dié van Libanius veertig brieffipes (1977: 3 – 77 by Bloomquist 1993: 83). Onder watter tipe van die veertig briefvorme van die antieke wêreld val Rm? Die briefaanhef (1: 1-15{17}) en afsluiting (15: 14- 16: 27) toon dat Rm 'n *geleentheidsbrief* is, dit wil sê dat 'n spesifieke geleentheid aanleiding tot die ontstaan daarvan gegee het (Moo 1996: 14).

Die treffende aspek van Rm is die algemene en volgehoue argument in 1: 16 – 11: 36 wat die innerlike logika van Paulus se eie asook van sy 'evangelie' (16: 25) uitspel. Op grond van hierdie volgehoue innerlike logika en argument van Paulus word Rm soms in 'n *retoriese* skema geforseer (Wuellner 1991: 128 – 146, Johnson 1997). 'n Onaanvaarbare oorheersende invloed van die Griekse retoriek en met name die epideiktiese aard daarvan word hierdeur op Rm én op Rm as 'n brief afgeforseer (Du Toit 1989: 194).⁹¹ Rm kan nie finaal in enige enkele genre geplaas word nie (Moo 1996: 15). Die *uitsonderlike aard* daarvan weeg baie swaarder as die belangrikheid daarvan om Rm by die destydse heersende antieke retoriese – of literêre – gebruike te laat inpas (Dunn 1988: lix). Rm behoort tot die briefgenre, in Paulus se hand is dié genre ver-Christelik en Rm het ook retoriese eienskappe (Du Toit 1989: 194; Johnson 1997: 11,14).⁹²

- **Die literêre makrostruktuur van Rm as 'n brief.**

Die literêre en epistolêre makrostruktuur van Rm as 'n brief lyk so (Weima 1994: 337-353):

- 1: 1 – 7: **Die briefaanhef:** Die vorm van hierdie aanhef lyk weer só:
- a. *Stuurder-formule:* Dit bevat drie formele elemente:
 - 1.1 Naam van sender: Paulus (1: 1)
 - 1.2 Titel: apostel (1: 1).
 - 1.3 Kort beskrywende frase, wat die bron van die titel aandui: God (1: 1-5).

⁹¹ Die volgende briefvorme is al aan Rm toegedig: epideikties (Wuellner 1991: 128 – 146); ambassadariaal (Jewett 1982:5-20 by Moo 1996); protrepties (Aune 1991: 91-121 by Moo 1996); ('n brief) essay (Stirewalt 1991: 147-171); ('n) traktaat (Moo 1996: 14). Sien Moo (1996). Bultmann (1910) klassifiseer Rm as 'n diatribe aan die hand van die Sinies-Stoïse filosowe van die eerste tot tweede eeu A.D. 'n Diepgaande uiteensetting van die moontlike briefvorme van Rm val buite hierdie studie.

⁹² In die antieke retorika was daar drie tipes: (1) juridies; (2) deliberatief; (3) epideikties. Juridiese retorika het in die hof, deliberatiewe retorika in die politieke liggame en epideiktiese retorika in die publieke arena (seremonies) gefunksioneer (Reed 1997: 443). Retoriese orde (*dispositio*) het die volgende vier basiese aspekte bevat: *exordium* (inleiding), *narratio* (stel van die feite), *confirmatio* (bewyse) en *peroratio* (afsluiting). Sommige retoriste het ook 'n *divisio* ná die *narratio* en 'n *confutatio* ná die *confirmatio* ingevoeg. Die essensiële kern van die redevoering was die *propositio* (Reed 1997: 448).

- b. *Ontvangerformule*: Dit bevat twee formele elemente:
- 2.1 Identifikasie van ontvanger(s): almal in Rome (1: 6-7).
 - 2.2 Kort frase. Dit beskryf die ontvangers se verhouding tot God: geroep (1: 6-7).
- c. *Groetformule*. Dit bevat drie formele elemente:
- 3.1 Groet: genade en vrede (1: 7).
 - 3.2 Ontvanger: (aan) julle: (1: 7).
 - 3.3 Goddelike bron: God en Christus: (1: 7).

1: 8-15: **Dankbetuiging**.⁹³ Hierdie epistolêre eenheid vertoon die volgende struktuur:

- 1. Hoofwerkwoord: εὐχαριστῶ (1: 8a)
- 2. Wyse van dankbetuiging: gebed (1: 9-10).⁹⁴
- 3. Rede vir dankbetuiging: hulle geloof (1: 8b).
- 4. Verduideliking van oorsake vir dankbetuiging: ontbreek
- 5. Gebedsverslag (1: 10b – 12).
- 6. Verduideliking van gebedsverslag (1: 11-15).⁹⁵
- 7. 1: 13-17: Inleiding tot brief-korpus.
- 8. 1: 18-11: 36: Eerste fase van die hoofdeel van die brief.
- 9. 12: 1-15: 13: Tweede fase van die hoofdeel van die brief.
- 10. 15: 14-32: Apostoliese parousia.⁹⁶
- 11. 15: 33-16: 27: Briefafsluiting.

15: 33 – 16: 27: **Briefafsluiting**. Die briefafsluiting lyk soos volg:⁹⁷

- 1. Vredeseën (15: 33).
- 2. Brief van aanbeveling (16: 1-2).
- 3. Eerste groetelys (16: 3-16):
 - 3a. Tweede-persoon groete (16: 3-15).
 - 3b. Kusgroet (16: 16a).
 - 3c. Derde-persoon groet (16: 16b).
- 4. Hortatiewe (outografiese)⁹⁸ gedeelte (16: 17 – 20a)
 - 4a. Appèl- formule/parakaleo eenheid (16:17-18).
 - 4b. Vreugde uitdrukking (16: 19b)

⁹³ Daar is onsekerheid en verskil oor die omvang van die dankbetuiging deel van die briefaanhef in Rm. Die drie opsies is: (1) 1: 8-12; (2) 1: 8-25; (3) 1: 8-17. Die eerste opsie geniet die meeste ondersteuning (Käsemann 1980: 54 – 65; Dunn 1988: 26-36).

⁹⁴ Die tweede deel van die dankseggingseenheid volg gewoonlik direk ná die uitdrukking van die danksegging. In Rm kom dit in die derde posisie voor.

⁹⁵ In Rm is daar die ongehoorde byvoeging van die finale verduidelikende eenheid: 1: 11-15. Daarby is hierdie eenheid uniek omdat dit op Paulus en nie op sy lesers fokus nie (Weima in Jervis & Richardson 1994: 346-347).

⁹⁶ Die apostoliese parousia is deur Funk geïdentifiseer en gedefinieër. Paulus poog om sy lesers sy teenwoordigheid op 'n meer outoritêre manier te laat ervaar. Dit doen Paulus deur na die skryf van die brief self te verwys, of na sy gesant, of sy toekomstige besoek. Funk het Rm 15: 14-33 as sy model gebruik. Volgens hom bestaan die apostoliese parousia uit vyf hoof eenhede (by Weima in Jervis 1994: 354). Volgens Jervis bestaan dit uit drie hoof eenhede (Donfried 1991: 112-114).

⁹⁷ Rm 15: 33- 16: 27 bevat al die epistolêre konvensies wat tipies in Paulus se briefafslutings gevind word, plus addisionele sluitingsvorme. As gevolg hiervan is die briefafsluiting van Rm die langste finale gedeelte in al Paulus se oorgelewerde briewe (Weima in Jervis en Richardson 1994: 360).

⁹⁸ Die hortatiewe gedeelte (16: 17-20a) konstitueer 'n outografie van Paulus, dit wil sê dat dit deur homself, deur sy eie hand (Gal 6: 11; 1 Kor 16: 21) geskryf is (Morris 1988: 538; Dunn 1988: 902,906).

- 4c. Algemene paranetiese bevel (16: 19b)
- 4d. Vredeseën (16: 20a).
- 5. Genadeseën (16: 20b).
- 6. Tweede (nie-outografiese) groetlys (16: 21-23).
- 6a. Doksologie (16: 25-27).⁹⁹

Die epistolêre raamwerk van Rm onderskraag die doel wat Paulus in die oog gehad het met die skryf van Rm. Die briefaanhef (1: 1-7), dankbetuiging (1: 8-12), apostoliese parousia (15: 14-32) en die briefafsluiting (15: 33 – 16: 27) poog om die gesag van Paulus se *apostelskap* en sy *evangelie* oor die Christene in Rome te vestig en wel op 'n wyse wat hulle oorhaal tot die aanvaarding van sy evangelie soos wat dit in die brief-korpus (1: 16 – 15: 32) verkondig is (Weima 1994: 366).

- **Retoriek en oraliteit.**

'n Antieke geskrif het byna altyd 'n ooredings- of afraaifunksie vervul. Die ooredings- of afraaifunksie geld ten opsigte van teologiese/leerstellige sowel as morele/gedragsake. Ook in Rm is daar ooreding en ontrading ('dissuasion'). Een van die teenswoordige giere in NT studies is om Paulus se briewe te lees asof Paulus as die skrywer daarvan 'n ernstige student van die antieke retorika van Aristoteles of Quintilius was en om dan 'n retoriese skema op sy briewe toe te pas (byvoorbeeld Johnson 1997). Sulke pogings slaag selde.

Dit kan nie ontken word dat daar retoriese aspekte of kenmerke in Rm aanwesig is nie. Retoriese analise kan wel help om die gedagtegang van Paulus as skrywer in Rm te volg asook om waar en hoe die hortatiewe of ooredingsdele van die brief werk, te verstaan. Sekere retoriese tegnieke van Paulus in Rm is egter ewe belangrik of dalk meer belangrik. Hierdie tegnieke vang die aandag van die 'hoorder' van die brief en dra as sulks groot ooredingskrag by so 'n hoorder. Daar is verskeie sulke tegnieke in Rm: (1) *stylfigure* soos parallelisme, antiteses en giasmus; anakoloete; klimaks; litotes; die hiperbool; alliterasie en assonansie; metafore en allegorieë; (2) *retoriese* elemente soos diatribe of gesprek, argumentum a minori ad maius en ironie; (3) *godsdienstelewenisse* soos vroeg-Christelike belydenis-formules, liedere, mondelinge tradisies, seënbedes, doksologieë, sonde- en deugdelyste en huistafels (Du Toit 1988: 14-19).

Hierdie retoriese eienskappe van Rm moet verstaan word teen die agtergrond van die realiteit van die antieke Mediterreense beskawing: die Grieks-Romeinse wêreld was primêr 'n *orale* kultuur. Slegs ongeveer vyftien persent van die bevolking kon lees en skryf. Dit sou ook waar wees van die meerderheid mense aan wie Rm gerig was. Al Paulus se briewe was in eerste instansie oraal van aard, dit wil sê *gedikteer* om *hardop* in die ontvangende gemeenskap *gelees* te word (Fee 1999: 20). Baie of die meeste van Paulus se retoriek is juis vir hierdie doel ter sake. Orale kulture het 'n baie hoë retensievlak gehad (cf Heil 1987: 9-10).

⁹⁹ Die outentisiteit en integriteit van Rm is wyd gedebatteer. Die onlangse konsensus is dat Rm 16 'n oorspronklike en integrale deel van Paulus se brief aan die Rm is (Donfried 1991: lxx).

1.5.2.2 Wie, waar, wanneer, hoekom?

Deur wie, waar, wanneer en hoekom is Rm geskryf? Hierdie vrae kry hier aandag:

1.5.2.2.1 Wie het Romeine geskryf?

Vir die antwoord op hierdie vraag hoef 'n mens nie ver te soek nie. In die heel eerste vers, die tweede woord, identifiseer die outeur homself as Paulus (1: 1). In 1: 1-16 en 15: 14 – 16: 27 verwys Paulus verder baie keer direk en indirek na homself. Hy noem homself 'n δοῦλος van Christus (1: 1): Die meeste wetenskaplikes aanvaar dat Paulus die skrywer van Rm was.¹⁰⁰

1.5.2.2.2 Waar is Romeine geskryf?

Rm is waarskynlik vanuit die stad Korinte geskryf. Redes hiervoor is die volgende: (1) in 1 Kor 1: 16 sê Paulus aan die Korintiërs dat hy van plan is om vanuit Korinte na Judea te vertrek; (2) wanneer Paulus aan die Christene in Rome sy komende reis na Jerusalem aankondig (15: 25) word die Romeinse provinsie Agaje – waarvan Korinte die hoofstad was – genoem as 'n prominente bydraer tot die insameling van die dankoffers vanuit die heidendom vir die Christene in Jerusalem; (3) in Rm 16: 1-2 beveel Paulus die diakones Febe van Kengreë – die oostelike hawe van Korinte – aan aan die Christene in Rome; (4) indien die gasheer van Paulus, Gajus, dieselfde Gajus sou wees wat deur Paulus in Korinte gedoop is (1 Kor 1: 14), dui dit op Korinte as die ontstaansplek van die brief aan die Rm (Pelser 1984: 41-55).

1.5.2.2.3 Wanneer is Romeine geskryf?

Die datering van Rm hou verband met vier sake: (1) die verband tussen Hand 18 en die Gallio-inskripsie wat in Delfi, Griekeland, ontdek is. Die inskripsie verwys na die ses en twintigste keer dat Claudius die keiser is (41-54 nC); (2) die vervanging van Feliks deur Festus as prokurator van Judea (Hand 23: 24; 24: 27); (3) die hongersnood in Judea tydens Claudius se keiserskap; (4) die interpretasie van die 'twee jaar' in Hand 24: 27. Die datering van die skryf van Rm varieër tussen 51 nC tot 57/58 nC (Fitzmyer 1993: 87). 'n Waarskynlike datum is die winter van 55/56 nC (Cranfield 1975: 14; Du Toit 1988: 35).

1.5.2.2.4 Hoekom is Romeine geskryf?

Wat was Paulus se *doel* met die skryf van die Rm-brief?¹⁰¹ Verskeie antwoorde word op hierdie vraag gegee. Die motivering vir die skryf van die brief word gewoonlik gesoek in óf die situasie van die skrywer óf die situasie van die lesers óf 'n kombinasie van die twee (Stott 1994: 32). Al drie hierdie sake speel 'n rol (Longenecker 1997: 152-153; Stott 1994: 32). Die volgende sake dien almal as doelstellings wat Paulus in die oog gehad het met die skryf van Rm:

¹⁰⁰ Enkele skrywers betwyfel Paulus se outeurskap van Rm of van dele daarvan (Scroggs 1976: 271-98; Bultmann 1947: 197-202).

¹⁰¹ In studies oor Rm is die doel van die skryf daarvan al geruime tyd in die kollig (Donfried 1977 en 1991; Jervis 1991).

- Aangesien Paulus aan kerke skryf wat hy nóg gestig nóg besoek het (1: 10,13; 15: 22) wil hy homself en sy evangelie aan hulle *bekend stel* op 'n wyse wat hulle *aanvaarding* van hom sal verseker. Dit staan skerp uit in die ongekende uitbreiding van die stuurderformule (1: 1-6) in die briefopening (1: 1-7). Sien Weima (1994: 339).¹⁰²
- In sy bekendstelling wil Paulus homself identifiseer as die *apostel* (1: 1,5(2x)) wat deur God (1: 1) en Christus (1: 5) geroep is, in lyn met 'n OT profeet (δοῦλος)¹⁰³, om aan die *heidene* (1: 5; cf 11: 13) die evangelie van God (1: 1) en van Christus (1: 4,9) te verkondig (1: 15). Dit is dan Paulus se *hoofdoel* met die skryf van Rm: hy wil *beide die opdrag en gesag van sy apostelskap en sy evangelie* (16: 25) in die gemeente in Rome bekend stel en vestig (Weima 1994: 344,355).¹⁰⁴
- Paulus wil homself *verdedig* teen potensiële kritiek deur sy hoorders/lesers. Die eed 'God is my getuie' (1: 9) is 'n formule wat 'n apologetiese doel dien (Weima 1994: 347). Die potensiële kritiek sou om teologiese en etiese kwessies sentreer: (1) God se trou teenoor Israel (3: 1-4; 9: 1 – 11: 36); (2) die plek en toekoms van Israel in God se plan (2: 1 – 29; 9: 1- 11: 36); (3) die gesag en blywendheid van die Wet (3: 19-20; 7: 1-20; 8: 3-4); (4) die besnydenis (3: 1); (5) die gerig van God oor Israel (3: 5); (6) die moraliteit van Paulus se evangelie (3: 8; 6: 1; 7: 7); (7) die regverdigheid van God (3: 5); (8) die verhouding tussen Jode en heidene (9: 1 – 11: 36; 14: 1 – 15: 13).
- Paulus se verdere doelstellings met die skryf van Rm word in sy gebedsversoek en verduideliking in die dankgedeelte (1: 8-15) van die brief na vore gebring. Dié doelstellings word progressief in die drie frases in die doelsin in 1: 11-15 genoem. Paulus wil: (1) 'n *geestelike gawe* aan hulle oordra; (2) *mense* vir Christus *wen* (καρπὸν); (3) die *evangelie* aan hulle verkondig (Weima 1994: 349).
- 'n Verdere doel van Paulus met sy besoek an Rome is om die gelowiges daar se geestelike en materiële *ondersteuning* vir die evangelieverkondiging in *Spanje* te verkry (15: 15-24). Hy wil Rome dus as 'n basis vir sy sendingwerk in Spanje gebruik (Barclay 1999: 33).
- Paulus se missionêre verstaan van die evangelie van God (1: 1) en van Christus (1: 9) as 'n saak wat 'n *universele* uitreik (1: 14-17; 15: 15-6) het, is ook 'n verdere doel wat hy in die oog het.

¹⁰² Du Toit poog om die retoriek van argumentering in 1: 1-17 te verstaan. Volgens hom is Paulus versigtig in 1: 1-7 en vermy hy die indruk van self-aanbeveling. Paulus wil eerder aan sy hoorders 'n positiewe indruk van sy apostoliese vermoëns gee (1989: 194). Op 'n versigtige delikate manier (1: 11-12: correctio) strewe Paulus daarna om hom bekend te stel.

¹⁰³ Die titel δοῦλος wat Paulus ten opsigte van homself gebruik eggo 'n OT aanduiding van mense wat deur God geroep is om spesiale leierstake te vervul: Moses (Jos 14: 7), Josua (24: 29). Dawid (2 Kon 9: 7; 17: 23), Jona (1: 9).

¹⁰⁴ Weima toon in 'n deeglike uiteensetting van die uitgebreide briefaanhef in 1: 1-7 aan wat die hoofdoel is en gee ook die redes daarvoor (1994: 339-344, 349, 355).

- Paulus wil die Christene in Rome se *voorbedding* verkry vir die heidene se geldelike offer aan die Christene in *Jerusalem* (15: 25-31).
- Die feit dat die gemeente in Rome, in die *hoofstad* van die Romeinse Ryk geleë was, was 'n sterk motivering by hom om hulle te besoek (Rm 1: 9-13; 15: 20; Reasoner 1998: 852-855).
- Paulus wil die Joodse en heidense *gelowiges* in Rome *verenig*. Hy beklemtoon deurentyd in die brief die noodsaaklikheid van die eenheid van Joodse en heidense gelowiges (1: 16; 2: 9-11; 3: 9,29-30; 4: 9-12; 10: 11-13; 15: 7-13) in die liggaam (12: 5) van Christus (12: 1-15: 13). Sien Barclay (1999: 33).
- Paulus kon bogemelde nege doelstellings aanpak omdat sy apostoliese taak vanaf Jerusalem tot Illirikum, dit wil sê in die oostelike Mediterreense gebied, uitgevoer is (15: 19). Beide die leser én Paulus se situasies speel dus 'n rol in die skryf van Rm (Stott 1994: 32; Longenecker 1997: 152 – 159).
- Uit die voorafgaande punte blyk dit dus dat daar 'n *samevloeiing van motiverings* is waarom Paulus Rm skryf (Beker 1980: 71-74).
- In Rm 5-8 wil Paulus hê dat sy hoorders/lesers die volgende moet insien: (1) dat die eind- of *eskatologiese tyd* (νῦν : 5: 9; 6: 22; 7: 6; 8: 1,22; κατὰ καιρὸν: 5: 8) van God se *reddende aksie* in die wêreld (σωτηρίαν : 1: 16; δικαιοσύνη : 1: 17; 5: 1,9-10) in die kosmiese arena ingebreek het, en wêl vir alle mense (παντὶ: 1: 16; 5: 12); (2) dat God as *Koning* (δεξιὰ: 8: 34; βασιλεύση: 5: 17,21); *Skepper* (κόσμον 5: 12; κτίσις: 8: 20,21,22,23,39), *Kryger* (ἐδουλώθητε: 6: 13,16,18,20; μέλη: 6: 13,19; ὑπακοῆς: 6: 16,19; ὄπλα : 6: 13); *Redder* (σωθησόμεθα: 5: 9; 8: 24); en *Regter* (κρίμα: 5: 16; κατάκριμα: 5: 16; 8: 1; κατέκρινεν: 8: 3,34) oor alle geestelike (8: 38-39) en gepersonifiseerde (5: 12-21; 8: 38) magte 'n *hipertriomf* (ὑπερνικῶμεν: 8: 37) in die κόσμον (5: 12) en κτίσις: (8: 39) behaal het; (3) dat God die Koning dit in/deur/met *Christus* (ἐν / εἰς /διὰ/σὺν: 6: 2- 8: 17) en deur die *Gees* (ἐν /κατὰ; 8: 4-9) behaal het; (4) dat God en Christus teenswoordig vanaf die troon van die heelal (δεξιὰ: 8: 34) *heerskappy* voer oor die ganse wêreld (βασιλεύση: 5: 17, 21; κυριεύει: 6: 12-23); (5) dat God, deur Christus (6: 4) en die Gees (7: 6), mense in staat stel om op 'n totale *nuwe* wyse te lewe (καινότητι : 6: 4); (6) dat gelowige mense in die toekoms in sy *heerlikheid* (δόξα: 5: 2; 8: 17,30) kan deel en ook ewig (αἰώνιον: 5: 21; 6: 23) met Hom en Christus kan lewe (ζωὴν :5: 21; 6: 23).

1.5.2.3 Wie was Paulus se gehoor?

Die term 'gehoor' impliseer 'n 'hoor' eerder as 'n 'lees'. Die teks van Rm se geïmpliseerde – of werklike – gehoor was hoofsaaklik 'n orale gemeenskap. Slegs ongeveer vyftien persent mense in die Grieks-Romeinse wêreld kon lees en skryf (Fee 1999: 20). Dit sou dus ook geld van die geadresseerdes van Rm. Min of geen hoorders sou dus 'Bybels' hê. Rm is bedoel om hardop deur 'n voorganger gelees te word in die gemeentelike byeenkomste (huiskerke: 16: 1-16), moontlik direk voor die viering van die nagmaal (Du Toit 1988: 18).

- Wat kan 'n mens leer van Paulus se gehoor uit dit wat hy in sy brief sê? Daar was waarskynlik die volgende *sosiologiese groeperings* in Rome:
 - (i) **Christene:** medewerkers, stamverwante en kennisse van Paulus (16: 1-16) wat in ἐκκλησίαι gegroep was (cf 16: 16). Hierdie Christene was 'n *vermenging* van bekeerlinge (καρπὸν: 1: 13) uit die *Jodendom*; (2: 1-16; 2: 17 = Ἰουδαῖος; 4: 1-25; 16: 7 = συγγενεῖς; 16: 1-16) en uit die *heidene* (ἔθνεσιν: 1: 13; 1: 18-32; 11: 13; 14: 1-23).
 - (ii) **Nie-Christene:** 'n *vermenging* van Jode (3: 1-8; 9: 1-11: 36) en heidene (Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλλησι: 1: 14-16; Ἕλλησιν τε καὶ βαρβάρους: 1: 14).
 - (iii) **Christene en/of nie-Christene:** verskeie vyande/vervolgers/opponente (8: 31-39; 12: 14-21; 16: 17-20).
 - a. Al hierdie sosiologiese groepe dui aan dat die kerke in Rome uit *beide* Christene uit die Jodendom en Christene uit die heidendom bestaan het. 'n Ander kenmerk van die kerke in Rome is dat hulle sekere *konflikte* beleef het: interne konflikte (14: 1 – 15: 13) en eksterne konflikte (12: 14-21; 13: 1-7; 16: 17-21). Sien Heil (1987: 8) vir bogemelde uiteensetting.
 - b. In die 'Romeine debat' sentreer 'n belangrike punt om watter 'groep' Christene die *meerderheid* lidmate van die gemeente in Rome uitgemaak het: *Joodse Christene* of *heidene Christene*? 'n Konflik word in Rm gesien tussen die hart of argument van die brief in 1: 16-11: 36 en die briefaanhef in 1: 5-6,13 asook die briefafsluiting (15: 15-17). Dit lyk asof 1: 16 – 11: 36 tot Joodse Christene gerig is, en asof 1: 5-6,13 saam met 15: 15-17 tot heiden Christene gerig is.¹⁰⁵ Feitlik al die studies in Donfried (1977 en 1991) aanvaar dat die heiden Christene in die meerderheid was.
 - c. Paulus noem vier en twintig van die ses en twintig Christene in 16: 1-16 wat hy groet by name. Veertien van die ses en twintig Christene was slawe of geëmansipeerde slawe, beide manlik en vroulik. 'n Minderheid van die ses en twintig Christene was weer waarskynlik welgestel, waarskynlik agt (Dunn 1988: lii).
 - d. Die Christene in Rome was in 'huiskerke' gegroep. Paulus verwys na die gelowiges wat in die huis van Priscilla en Akwila vergader het as τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν (16: 5). Die woorde τοὺς σὺν αὐτοῖς – 'by hulle'(NAB) – in 16: 14-15 en die woorde τοὺς ἐκ τῶν – 'die huis van'(NAB) – in 16: 10-11, verwys waarskynlik ook na huiskerke. Hieruit kan weer afgelei word dat daar verskeie ἐκκλησίαι in Rome was.

¹⁰⁵ Hierdie wyse van identifisering van die lesers word deur die 'mirror-reading'-metode van die literatuurwetenskap vasgestel (Longenecker 1997: 152-153). Volgens hom is dié metode nie vir alle literatuursorte geldig of geskik nie. In die 'mirror-reading' word gepoog – wat Rm betref – om vas te stel waar en wanneer Paulus na Joodse en na heiden lesers verwys.

1.5.2.4 Die verhouding tussen Paulus en sy gehoor.

Die vrae wat in **sub-hoofstukke 1.5.2.1 tot 1.5.2.3** gestel word, naamlik watter genre, wie, waar, wanneer en hoekom, is vrae wat die historiese kritiek ten opsigte van 'n teks gestel het. Dié vrae bly nog steeds waardevol vir die verstaan van 'n brief – ook van Rm. Die skrywer/hoorder situasie is ewe-eens belangrik. Wat was die verhouding tussen Paulus en sy hoorders/lesers? 'n Paar sake kan genoem word:

- i. Paulus rig sy brief aan Christene en 'n gemeente wat hy nie self *gestig* en ook nog nooit *besoek* het nie (1: 10,13; 15: 22).
- ii. Die Christene in Rome se *geloof* is oor 'n wye gebied en ook aan Paulus bekend.
- iii. Die Christene in Rome én Paulus is beide met sekere *Christelike tradisies* of kategetiese stof bekend. Die twee partye deel dus 'n sekere kennis.
- iv. Paulus *ken* sekere Christene in Rome *persoonlik* en is ook *bewus* van ander Christene daar. In 16: 1-16 noem Paulus vier en twintig Christene in Rome by name. Hy weet dat daar slawe en bevryde slawe, armes en rykes, mans en vroue, medewerkers, volksgenote, Jode en heidene, Romeise burgers en staatsamptenare (13: 1-7) asook ontwikkeldes en ongeleerdes (1: 14) onder die Christene is (Dunn 1988: lii).
- v. Paulus weet dat die Christene onder andere in 'huiskerke' georganiseer is (16: 5,10-11,14-15).
- vi. Paulus dra kennis van die *persoonlike omstandighede* van 'n hele klomp van die Christene aangesien hy in 16: 1-16 persoonlike opmerkings oor hulle maak.
- vii. Aangesien Paulus nie die gemeente in Rome *gestig* het, en ook nog nooit *besoek* het nie (1: 10,13; 15: 22), moes 'n groot groep Christene ook vir hom *onbekend* gewees het.
- viii. Paulus weet dat al die Christene in Rome saam die *nuwe volk van God* vorm (ὕπακοήν πίστεως, κλητοῖς ἁγίοις, ἀγαπητοῖς θεοῦ: 1: 5-7).
- ix. Paulus weet dat die Christene in Rome in 'n *stad* woon (ἐν Ῥώμῃ 1: 7).
- x. Ten opsigte van die *skrywer/hoorder situasie* is die volgende sake verder ook van belang:
 - (a) Paulus is die gesaghebbende epistolêre *outeur* van die teks van die Rm-brief.
 - (b) Die *intensie* van Paulus as skrywer van die teks van Rm asook die oorspronlike betekenis van sy *teks* speel 'n belangrike rol in die kommunikasieproses tussen Paulus en sy gehoor. Paulus *skep* die teks, nie die hoorders/lesers nie.
 - (c) Die intensie van 'n outeur van 'n teks is om 'n 'hoorder/leser respons' van die geadresseerdes te ontlok. Die hoorders/lesers moet vanuit hulle situasie op die teks reageer. Dit moet hulle doen deur vanuit 'n sekere standpunt, naamlik dié van die outeur na hulle situasie te kyk.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Die lesers se respons kan byvoorbeeld teologies, eties of homileties wees (Longenecker 1997: 152).

- (d) In die voorlees van die teks aan die hoorders is Paulus die outoritiewe epistolêre outeur wat in beheer is van die argument in Rm, en wat as outeur en retoriese kommunikator sy hoorders wil *oorreed* en omhaal na sy oortuigings en sieninge.¹⁰⁷
- (e) Die gehoor wat in Rm ontmoet word, is 'n *geïmpliseerde gehoor*.¹⁰⁸

1.5.2.5 'n Multidimensionele realiteit.

In Rm kry ons met 'n multidimensionele universum te doen. Die karakters wat in Rm optree wys op *verskillende dimensies* van die realiteit of die wêreld. Daar is die volgende verskillende karakters: (1) *historiese karakters* soos Paulus (1: 1) en die lys van persone in 16: 1-16; (2) *bo-aardse geestelike* of onsigbare karakters (*ἄγγελοι οὐτε ἀρχαὶ, δυνάμεις*: 8: 38-39), (3) *hoof* karakters, naamlik God, Christus en die Gees (1: 1- 16: 27); (4) *onsigbare* karakters (die hoorders/lesers in 1: 1- 16: 27); (5) *gepersonifieerde* karakters (*ἁμαρτία* en *θάνατος* in 5: 12 – 6: 23; 8: 38). Al hierdie karakters funksioneer in 'n multidimensionele universum en gee betekenis aan die 'storie' van Rm (cf Sleeper 1996: 18-26). Die tipiese drie-vlak wêreldbeskouing funksioneer dus ook in Rm: (1) bó die aarde/hemel; (2) die aarde; (3) onder die aarde.

1.5.2.6 Literêre vorme in Rm.

In hoofstuk 1.5.2 p 71 is daar gewys op die 'multimedia' aard van Rm. In sy kommunikasie met sy hoorders gebruik Paulus verskeie 'media'; (1) 'n *brief*, (2) *retoriese* elemente van die Grieks-Romeinse redeneerkuns soos die diatribe en die argumentum a minori ad maius (5: 10); (3) *stylfigure* om sy brief en kommunikasie mee in te klee soos: parallelisme (5: 18-21) antitese (5: 15-17), giasmus (5: 6,8), anakoloete (5: 14,18); klimaks (8: 28-30), litotes (1: 13,16), hiperbool (1: 8), alliterasie en assonansie (5: 15 – 17), en metafore (6: 13; 7: 1-3; 8: 34); (4) *godsdienstebelewensisse* soos 'n belynisformule (1: 3-4), 'n lied (7-8: 31-39), mondelinge tradisie (6: 17), 'n seënbede (15: 5-6) en 'n doksologie (11: 33-36). Met al hierdie 'media' wil Paulus sy kommunikasie met sy hoorders/lesers 'inklee' en klem lê (Du Toit 1988: 14-19).

1.5.2.7 Die struktuur van Romeine.

Feitlik elke kommentator het 'n eie struktuur van Rm. 'n Paar belangrike sieninge oor die struktuur van Rm is die volgende:

1.5.2.7.1 Epistolêr lyk die makrostruktuur van Romeine só:

- 1: 1-7: Die brief aanhef.
- 1: 8-15: Die epistolêre danksegging.
- 1: 13-17: Die inleiding tot die brief-korpus (propositio).
- 1: 18 – 11: 36: Eerste deel van die brief-korpus.
- 12: 1- 15: 13: Tweede deel van die brief-korpus.
- 15: 14-32: Apostoliese parousia.

¹⁰⁷ Sien Heil (1987: 6-10) vir die uiteensetting van bogemelde vier paragrawe.

¹⁰⁸ Culpepper (1983: 208-210) beskryf die begrip 'geïmpliseerde leser' van 'n literêre teks.

- 15: 33 – 16: 27: Briefafsluiting. (Weima 1994: 337-353).

1.5.2.7.2 Retories vorm Romeine ‘n konsentriese struktuur wat só lyk: abb’a’:

- a 1: 1-7: Beginopmerkinge en seën.
- b 1: 8-17: Begeerte om Rome te besoek.
- b’ 15: 14-13: Begeerte om Rome te besoek.
- a’ 16: 1-27: Afsluitingsopmerkings en groetseën.

Die funksie van die giasmus is dat Paulus sy verhouding met die gemeente in Rome wil beklemtoon (Haveman 1980: 102).

1.5.2.7.3 ‘n Onvolledige poging om Romeine retories te rangskik (dispositio) lyk só’:

- 1: 1-15: Exordium (Inleiding).
- 1: 16-17: Propositio (Die essensiële proposisie of tesis).
- 1: 18 - 3: 20: Narratio (Die feite van die saak).
- Divisio (Stappe in die argument).
- 4: 1-25: Exemplum (Voorbeeld).
- 5: 1-21: Comfirmatio (Bewys).¹⁰⁹
- 6: 1 – 11: 36: Confutatio (Verwerping van die argumente).
- 12: 1 – 15: 13: Peroratio (Konklusie).¹¹⁰ (Johnson 1997).

1.5.2.7.4 ‘n Aanvaarbare indeling van Romeine lyk só:

- 1: 1-17: Die evangelie van God en Christus en die verkondiging daarvan.
- 1: 18 – 3: 20: God se gerig oor die hele mensheid.
- 3: 21-27: God se reddende aksie geopenbaar in Christus.
- 4: 1-25: Abraham ‘n voorbeeld van geloof wat red.
- 5: 1 – 6: 23: Gelowiges se verbintenis met Christus.
- 7: 1-25: (8: 1-4): God se bevryde wet in die lewe van gelowiges.
- 8: 1-39: Die Gees se werk en God se triomf.
- 9: 1 – 11: 36: God se plan met Jode en heidene.
- 12: 1 – 15: 13: God se wil vir Christen-verhoudings (Paranese).
- 15: 14-22: God se beskikking van Paulus se apostelskap.
- 15: 23-33: Paulus se toekomsplanne.
- 16: 1-27: Paulus se aanbevelings, groete en doksologie.

Bogemelde vier modelle vir die strukturering van Rm toon dat meer as een struktuurindeling moontlik is. Verskillende benaderingswyses bepaal die struktuur.

¹⁰⁹ Rm 5: 1 begin met oἷν en lei die gevolgtrekking in (Johnson 1997).

¹¹⁰ Die deliberatiewe aspek: ‘En nou doen ek ‘n beroep op julle...’ (12: 1) vorm dan die peroratio (Johnson 1997). Daar was vorige pogings tot ‘n retoriese indeling van Rm (Wuellner (1976); Jewett (1982); Kirby (1987); Elliott (1990); Hellholm (1993); Cosby (1991); Campbell (1992) en Stowers (1994). Almal by Anderson (1996: 169-183). Du Toit kritiseer die oorheersende invloed van Griekse retorika op Rm. Paulus se briewe is briewe wat slegs retoriese eienskappe toon (1989:194).

1.5.2.8 Ekskursusse.

1.5.2.8.1 Paulus die mens, sy lewe, sy werk.

Paulus was die gesaghebbende epistolêre outeur van Rm. Maar wie is hy? Die mens, lewe en werk van Paulus word op die volgende wyses geskets: (1) bronne oor Paulus; (2) sy naam; (3) sy identiteit en voorgeslagte; (4) sy opvoeding; (5) sy voor-Christelike lewe; (6) sy bekering; (7) sy apostoliese loopbaan; (8) sy lewenseinde; (9) 'n kronologie van sy lewe.

(i) Bronne oor Paulus.

Daar is die volgende primêre en sekondêre bronne vir die bestudering van Paulus:

- Die outentieke *briewe* van Paulus: 1 Tesssalonisense (2: 1-12,18); Galasiërs (1: 11-24; 2: 1-14); 1 Korintiërs (9: 1-27; 16: 5-9); 2 Korintiërs (11: 22); Filippense (3: 5-6); Filemon.
- Die boek *Handelinge*.
- Die *Deutero-Pauliniese briewe*: Kolossense, Efesiërs, 2 Tesssalonisense, 1 & 2 Timoteus en Titus.
- *Apokriewe* literatuur.

(ii) Die naam Paulus.

Paulus was algemeen bekend onder sy Grieks-Romeinse cognomen, Παῦλος (Grieks). Uit Hand 7: 58, 8: 1,3; 9: 1,4 is dit bekend dat hy ook bekend was onder sy Joodse naam Σαῦλος. In sy briewe identifiseer Paulus homself as Paulus (1 Tes 1: 1; 2: 18; 1 Kor 1: 1, 12-13; Gal 1: 1; Rm 1: 1).

(iii) Paulus se identiteit en voorgeslagte.

- Paulus se briewe en *Handelinge* gee sekere inligting oor sy identiteit en agtergrond. Hy is in Tarsus, die hoofstad van die Romeinse provinsie Silisië in die Oostelike deel van Klein-Asië gebore (Hand 9: 11; 21: 39; 22: 3). Hy groei op as die *Jood* Σαῦλος (Hand 7: 58; 8: 1,3; 9: 1,4). Sy Joodse afkoms het sy lewe gestempel: 'Ek is 'n Jood' (Hand 21: 39; 22: 3). Die oorgelewerde Joodse leer het vir hom baie beteken. Hy was 'n ywenaar daarvoor (Gal 1: 14). Na sy bekering het hy nie sy Joods-wees verloën nie (Rom 11: 1). Hy is op 8 dae ouderdom *besny* (Fil 3: 5).
- Paulus se *gesin*/ familie was *godsdiensdig ortodoks* (2 Kor 11: 22; Rom 11: 1; Fil 3: 5; Betz 1992: 187). Volgens sy eie biografiese sketse in Gal 1: 11-24 en Fil 3: 5-9 en 2 Kor 11: 22 lyk sy

genealogie so: hy was 'n Israëliet, uit die stam van Benjamin, 'n egte Hebreër, 'n afstammeling van Abraham. Sy vader – en grootvaders – het aan hulle ortodokse *Joodsheid vasgehou* (Den Heyer 1998: 42). Sy besnydenis (Fil 3: 5) illustreer dit en dit wys op die godsdienstigheid van sy ouers en gesin, wat ten minste 'n suster ingesluit het (Han 23: 16). Paulus se verdere studie in Jerusalem onder Gamaliël in die uitleg van die 'Skrif' en die Joodse tradisies bevestig die gesin se godsdienstigheid.

- Sy *jeugjare* het Paulus in die *Hellenistiese* kultuur van Tarsus, waar hy opgevoed is, deurgebring (Du Toit 2000 : 401; Den Heyer 1998: 32,41). Sy opvoeding het waarskynlik sy primêre en sekondêre vorming behels.¹¹¹ In Tarsus het Paulus geleer om Grieks te praat (Hand 21: 37) , die Griekse Bybel (LXX) bemeester, die eerste beginsels van die Griekse styl en retorika geleer en 'n eenvoudige kennis van die populêre Griekse filosofie opgedoen (Du Toit 2000 : 401). Waarskynlik het hy ook kennis opgedoen van die misterie godsdienste (Brisebois 1984: 21-42). Paulus was as diaspora-Jood ook *Aramees/Hebreeus* magtig (Hand 21: 40; 22: 2), en as Romeinse staatsburger van geboorte af (Hand 22: 28) waarskynlik ook *Latyn* magtig (Den Heyer 1998: 32).
- Paulus het 'n *beroep* gehad. Hy was 'n *tentmaker* (Hand 18: 3). Die beoefening van 'n beroep was die gebruik van die rabbis. Hulle moes 'n lewensbestaan maak sodat hulle gratis onderrig in die Tora kon gee (Brisebois 1984: 46; cf 1 Kor 9: 15-18).
- In Jerusalem het Paulus onder Gamaliël die uitleg van die OT Skrif en die Joodse tradisie bestudeer (Hand 22: 3). Gamaliël was 'n skrifgeleerde wat tot die Fariseërstroom binne die Jodedom behoort het (Hand 5: 34). Paulus verwys ook na homself as 'n *Fariseër* (Fil 3: 6).¹¹² Die Fariseërs het 'geywer' vir die Tora as hulle geloofsoortuiging en die praktiese uitlewing daarvan (Gal 1: 14; 2 Kor 11: 2; Hand 22: 3).
- Paulus was 'n mens van *drie wêrelde*: Die *Joodse, Hellenistiese en Romeinse* wêreld (Brisebois 1984: 33, 40; Den Heyer 1998: 32). Hy kon dus geestelik, verstandelik en godsdienstig in drie kulture met gemak verkeer, dink en werk.

(iv) **Paulus se voor-Christelike lewe.**

Jesus van Nasaret is deur die apostels verkondig as die Christus, die Messias. Jesus is egter deur die hoogste Joodse gesag – die Sanhedrin -

¹¹¹ Sy vertrek na Jerusalem om daar onder Gamaliël die uitleg van die OT Skrif asook die Joodse tradisies te bestudeer (Hand 22: 3) sou sy tersiêre opleiding wees. Van Unnik meen dat Paulus van kleins af 'n rabbynse opvoeding in Jerusalem ontvang het (1962: 3-4).

¹¹² Die fariseïsme het in die tyd van die suksesvolle opstand van die Makkabeërs (167-164 vC) ontstaan toe die gasidiem ('vromes') geweier het om gehoor te gee aan die Siriese heersers se modernisering en Hellenisering van die Joodse geloof (Den Heyer 1998: 48-49).

verwerp (Joh 18: 12-24; Mat 26: 57 – 27: 1). Die Christene het in Christus, die Messias geglo. Die Fariseërs het hulle geroepe gevoel om die groeiende dwaalleer in hulle godsdienst te beveg (Brisebois 1984: 18). Paulus was ook 'n Fariseër (Fil 3: 5-6). Hy was 'n sterk 'yweeraar' vir die Tora (Gal 1: 14; 2 Kor 11: 2; Hand 22: 3) en het 'n 'vervolger' van die Christene geword (Gal 1: 13,23; 1 Kor 15: 9; Fil 3: 6). Sy vervolging van Christene was veral op *Damaskus* gerig (Gal 1: 17, 22-23; 2 Kor 11: 32; Hand 9: 2-25; 22: 5-6,10-11; 26: 12,20). Die rede vir die vervolging was die Christene se nie-nakoming van die Tora (Betz 1992: 187). Die mag wat die sinagogs aan Paulus in sy vervolging van die Christene gegee het was : (1) ekskommunikasie en (2) geseling (Brisebois 1984: 18).

(v) **Paulus se bekering.**

Terwyl Paulus op 'n keer op pad na Damaskus was, het hy skielik 'n visioen van die opgestane Christus ervaar. Hierdie ervaring het dramatiese gevolge vir Paulus gehad. Dit het: (1) sy hele lewe; (2) sy self verstaan; (3) sy teologiese siening, en (4) sy doelstellings totaal verander (Betz 1992: 187).

Handelinge het drie weergawes van die gebeurtenis: 9: 1-19; 22: 3-21; 26: 9-18. Handelinge beklemtoon die visioen, die lig en die stem in die gebeurtenis asook die vraag: 'Hoekom vervolg jy my?' (9: 5). In sy *briewe* gee Paulus self drie beskrywings van die gebeurtenis: Gal 1: 15-16; 1 Kor 9: 1; 15: 8; Fil 3: 12-13.

Hoe moet die gebeurtenis *geïnterpreteer* word? Eksegete, historici en sielkundiges gee die volgende verklarings: (1) 'n gewetensgebeurtenis; (2) die ervaring van 'n opgewonde, fanatiese, depressiewe persoon; (3) 'n skuldgevoel; (4) 'n innerlike gebeurtenis by Paulus; (5) 'n ekstasiese ervaring (Brisebois 1984: 22-23).

Hoe *verklaar Paulus self* die gebeurtenis? Hy het dit só verstaan:

- dat God sy Seun aan hom *openbaar* het (ἀποκαλύψαι: Gal 1: 16).
- dat Christus aan hom *verskyn* het (ἐώρακα: 1 Kor 9: 1; 15: 8-10), dit wil sê dat hy Christus *gesien* het.
- dat God hom sy *eie gemaak/gegryp* het (κατελήμθην: Fil 3: 12-13).

Wat is die wesentlike *betekenis* van die gebeurtenis? Moontlike antwoorde is:

- dat Paulus 'n objektiewe *visioen van Christus* as die opgestane Here gehad het.
- dat God sy *Seun* aan Paulus *geopenbaar* het.
- dat bogenoemde Paulus se *ontdekking van die Messias* asook van die gekruisigde en opgestane *Jesus* was.

- dat *God* in sy lewe *ingegryp* het.
- Paulus se indiensstelling as *apostel* aan die heidene.¹¹³

(vi) Paulus se apostoliese loopbaan ná Damaskus.

Handelinge vermeld drie keer Paulus se vertrek uit Antiogië gemeente op sendingreise na Klein-Asië en Europa:

- Die eerste reis: Hand 13: 4 – 14: 28.
- Die tweede reis: Hand 15: 36 – 18: 23.
- Die derde reis: Hand 18: 23 – 61.

Paulus se eie weergawes van sy loopbaan en reise – veral in Galasiërs – moet met Handelinge gesinkroniseer word, wat nie 'n maklike taak is nie. Sien Betz (1992: 187-188) en Du Toit (1988: 31-35).

(vii) Paulus se lewenseinde.

Handelinge sluit af met Paulus se huisarres in Rome (28: 30-31). Om Paulus se lewenseinde te rekonstrueer moet gebruik gemaak word van bronne en fragmente waarvan die outentisiteit betwis word. Dié bronne is: (1) die Pastorale briewe; (2) die eerste brief van Klemens (ca 88-97 nC); (3) die Muratorifragment (vierde eeu nC; Robbins 1992: 929).

Het Paulus sy droom verwesenlik om die evangelie in Spanje te verkondig (Rm 15: 24)? Klemens van Rome (1 Kl Rm 5: 7) en die Muratorifragment glo so (Brisebois 1984: 32). Uit Timoteus en Titus word verstaan dat Paulus dié reis ná sy eerste gevangenskap in Rome gemaak het (1 Tim 1: 3; 2 Tim 4: 13,20; Tt 1: 5; 3: 12). Paulus is weer gearrester (2 Tim 4: 16-18). Die Christelike tradisie (Eusebius {260-341 nC}: H E 2.25.7-8) sê dat Paulus as martelaar gesterf het (onthoof is) op die Ostiaweg tydens die vervolgings va Nero (64 – 68 nC) Sien ook Hand 20: 22-24; 21: 11,13.

(viii) 'n Kronologie van Paulus se lewe.

Die vasstelling van 'n kronologie van Paulus se lewe word deur vyf datums bepaal: (1) Christus se kruisigings datum: 7April 30 (?); (2) die verband tussen Hand 18 en die Gallio inskripsie wat in Delfi, Griekeland ontdek is. Die inskripsie verwys na die ses en twintigste jaar dat Claudius die keiser is (41-54 nC); (3) die vervanging van Feliks deur Festus as die prokurator in Judea (Hand 23: 24; 24: 27); (4) die hongersnood in Judea onder keiser Claudius; (5) die interpretasie van die 'twee jaar' in Hand 24: 27.

¹¹³ Vir ál bogemelde feite sien Brisebois (1984: 21-23).

Binne 'n afwyking of speling van drie tot vyf jaar sou Paulus se curriculum vitae so kon lyk (Du Toit 1988b: 23-34; Den Heyer 1998: 60-61; Witherington 1998: 304-327).

- 5 nC: Saulus word in Tarsus gebore
- 15-20 nC: Saulus studeer onder Gamaliël in Jerusalem (Hand 22: 3).
- 30 nC: Jesus word deur Pontius Pilatus gekruisig.
- 31-33 nC: Saulus vervolg Christene in Jerusalem.
- 34 nC: Paulus se visioen en bekering (Hand 19: 1-19; 22: 3-21; 26: 9-18).
- 37 nC: Paulus se eerste besoek aan Jerusalem.
- 37-46 nC: Paulus in Arabië, Damaskus en Tarsus (Gal 1: 11-21).
- 47 nC: Paulus in Antiochië.
- 48 nC: Paulus se tweede besoek aan Jerusalem.
- 48 nC: Paulus se eerste sendingreis met Barnabas (Hand 13: 4; 14: 28).
- 49 nC: Claudius verban Jode uit Rome.
- 48-49 nC: Die apostelvergadering in Jerusalem (Hand 15: 4; Gal 2: 1-10).
- 51 nC: Die Gallio-verhoor van Paulus (Hand 18: 12-18).
- 50-52 nC: Paulus se tweede sendingreis en verblyf in Korinte (Hand 15: 36 – 18: 23).
- 52-54 nC: Paulus se derde sendingreis en verblyf in Efese (Hand 18: 23 – 61).
- 54-55 nC: Paulus se vervolgte derde sendingreis in Masedonië (Hand 20: 1-12).
- 55 nC: Paulus se reis na Jerusalem (Hand 21: 1-16).
- 57-59 nC: Paulus se gevangenskap in Caesarea..
- 58-59 nC: Paulus se reis na Rome (Hand 27: 1 – 28: 15).
- 60-62 nC: Paulus se huisarres in Rome (Hand 28: 30).
- 62 nC: Paulus se loslating uit huisarres, na eerste verhoor (1 Tim 1: 3; 2 Tim 4: 13,20; 1 Kl Rm 5: 7).
- 62-64 nC: Paulus se verdere sendingreise.
- 64-65 nC: Herarrestasie van Paulus onder Nero (64-68 nC) en tweede verhoor .
- 65-68 nC: Paulus se gevangenskap in die Mamertine gevangenis (2 Tim 4: 16-18).
- 64-67 nC: Paulus se teregstelling as 'n martelaar in Rome (Hand 20: 22-25).

In die vasstelling van 'n kronologie van Paulus se lewe is baie spekulاسie nodig, veral ten opsigte van sy latere jare.

1.5.2.8.2 Die stad Rome.

Die Rm-brief is geadresseer aan Christene in die *hoofstad* van die Romeinse Ryk, Rome. Rome was een van die drie mees belangrike stede van die Mediterreense wêreld in die eerste eeu nC. As hoofstad van die ryk het dit die oostelike Mediterreense area oorheers, waar die Christendom ontstaan het (Fitzmyer 1993: 25).

- Rome was oorspronklik 'n *herdersdorp*. Weens sy geografiese posisie in sentraal Italië, sy nabyheid aan die see asook sy beheer van die toegang tot die Tiberrivier het dit die naasliggende stamme begin oorheers. Rome is volgens die tradisie deur die afstammelinge van Aeneas, Romulus en Remus, in 752 vC gestig. Dit is eers deur ses *konings* regeer maar in 510 vC het dit 'n *republiek* geword, wat deur twee *magistrate* (consuls), wat elke jaar verkies is, regeer is. Teen 275 vC het Rome beheer oor die hele Italië verkry en gedurende die volgende ongeveer 130 jaar is omliggende 'provinsies' verower: Sisilië, Sardinië, Spanje, Noord-Afrika (Kartago), Masedonië en Korinte. Marius (107-100 vC) het 'n *diktatorskap* ingestel en teen 60 vC het 'n *driemanskap* van *generaals* – Pompeius, Crassus en Julius Caesar - Rome regeer, en is Palestina verower (63 vC). In 31 vC verkry Gaius Octavianus (27 vC – 14 nC) die alleenmag in die ryk. Die senaat ken aan hom die titel Augustus (Sebastos) toe en hy regeer as *Princeps* – 'n konstitusionele monarg – tot sy dood in 14 nC (Fitzmyer 1993: 25-26). In die NT tyd van Jesus was Tiberius Caesar (14 – 37 nC) aan bewind in Rome en ná hom – tussen 37 en 98 nC – was daar elf ander Caesars (Aune 1998: 947).
- In die *NT tyd* was die volgende *Caesars* of heersers aan bewind in Rome: Augustus (27 vC – 14 nC), Tiberius (14 – 37 nC), Gaius (37 – 41 nC), Claudius (41 – 54 nC), Nero (54 – 68 nC), Galba (68 – 69 nC), Otho (69 nC), Vitellius (69 nC), Vespasianus (69 – 79 nC), Titus (79-81 nC), Domitianus (81-96 nC) en Nerva (96-98 nC) Sien Aune (1998: 947).
- Onder Princeps Augustus (Gaius Octavianus), dit wil sê in die NT tyd, het Rome as stad en ook die ryk 'n *hoogbloei* beleef: (1) *vrede* is gevestig (Pax Augusta); (2) die *weermag* is omvorm tot die 'beskermer' van die mense; (3) *altare, tempels, forums en staatsgeboue* is opgerig op 'n skaal wat nog nooit weer in die wêreld geëwenaar is nie; (4) *vigiles* ('wagte' of polisie) is ingestel; (5) die *kunste* en letterkunde is bevorder en deur ryk mense geborg; (6) *woonstelle* (insula) het 'n proletariaat van meer as een miljoen mense vanuit elke denkbare land gehuisves; (7) *ontspanning* en vermaak is ingestel – met Christene onder andere as 'skouspel' in die Colosseum; (8) die *Senaat* het die keiserlike administrasie behartig; (9) *diplomateke en handelsbande* is gesmee; (10) 'n nuwe *populus Romanus*, 'Mense van Rome' is geskep; (11) '*beskawing*' is oral bevorder (Fitzmyer 1993: 25-26; Aune 1998: 920-928. 947).

- *Godsdiens* het 'n belangrike rol in die ryk gespeel, veral weens die geografiese uitgebreidheid asook die etniese verskeidenheid daarin, om samehorigheid te bewerk. Die volgende is 'n paar belangrike aspekte:
 - a) Die Romeine het 'n *staatsgodsdiens* gehandhaaf en die priesters was die adviseurs van die Senaat rakende geloofsaangeleenthede (North 1990.: 573-624). 'n Panteon van afgode is aanbid met Zeus as die hoof god. Oral in Rome was altare en tempels wat aan gode gewy was (North 1990: 573-624). Deelname aan die religieuse rituele was deel van die alledaagse lewe van die Romeine (Aune 1998: 922-923).
 - b) Die godin *Dea Roma* het veral 'n belangrike plek in die staatsgodsdiens beklee. Die oorsprong van die begrip Roma as 'n godin het sy oorsprong in die oostelike Mediterreense gebied gedurende die Hellenistiese tydperk. Dit het daar in verband gestaan met die kultus van heersers en weldoeners (Aune 1998: 923). Keiser Hadrianus (117 – 138 nC) het die kultus van Roma in Rome ingevoer en 'n kultusstandbeeld van Roma Aeterna asook 'n tempel opgerig. Roma het die personifikasie van Rome geword (Aune 1998: 922). Dit rituele van die Dea Roma kultus was legalisties van aard omdat dit daarop gemik was om die vrede met die gode te bewaar (*pax deorum*: North 1990: 573 – 624.)
 - c) Daar was ook ander kultusse in die Romeinse ryk, onder andere die *misteriegodsdiens*. Onder hulle was daar dié van Serapis en Osiris. Daar was sterk ooreenkomste – maar ook verskille – tussen dié misterie kultusse en die Christendom. Beide werk met drie begrippe: (1) verlossing word aan volgelinge aangebied; (2) 'n inisiasierite; (3) die titel *κύριος* is aan die verlossergod toegedig (Brisebois 1984: 41-42).
 - d) Daar was 'n sekere *Romeinse beleid* teenoor vreemde godsdiens. Vreemde godsdiens kon nie in Rome en die ryk beoefen word alvorens die staat dit nie goedgekeur het nie. Vreemde godsdiens is hoogstens toegelaat mits dit 'n voordeel vir die staat ingehou het. So 'n amptelike erkenning van 'n vreemde godsdiens het egter nie beteken dat afstand gedoen is van die amptelike staatsreligie nie. Daar was hoofsaaklik religieuse eksklusivisme. Hierteen het die Christendom homself vasgeloop toe dit die Romeinse universum binnegedring het (Reasoner 1998: 851-853.)
 - e) Die *Judaïsme* is aanvanklik as 'n barbara *superstitio* beskou (Cicero 59 vC by Fitzmyer 1993: 27) maar is later deur Julius Caesar (101-44 vC) en Keiser Augustus (27 vC – 14 nC) die status van *religio licita* toegeken (Fitzmyer 1993: 27-30). Die *Christelike gemeenskap* het sy matrix in die Joodse gemeenskap gehad en aanvanklik onder hulle *beskerming* as 'n deel (sekte?) daarvan gefunksioneer (Fitzmyer 1993: 29).

1.5.2.8.3 Die oorsprong van die Christendom in Rome.

- Tussen 62 vC en 50 nC is 'n *Joodse* bevolking in Rome gevestig, eers as militêr-verowerdes wat slawe geword het, en later het handelaars en besigheidsmense en reisigers hulle in Rome gevestig. Teen 50nC was daar tussen 40,000 en 50,000 Jode in Rome (Dunn 1988: xlvi). Hulle het hoofsaaklik in 'n gebied 'oorkant die Tiberrivier' gewoon en was in dertien sinagoges (συναγωγῆ) gegroep (Fitzmyer 1993: 28).
- Die *oorsprong* van die Christelike gemeenskap kan waarskynlik aan die toedoen van die *Jode en heidene* toegeskryf word, aangesien die gemeenskap uit 'n vermenging van bekeerlinge uit die Jodendom en die heidendom bestaan het (Rm 16: 1-16). Sien Fitzmyer (1993: 30).
- Die Christendom in Rome het waarskynlik *binne die Joodse gemeenskap* daar ontstaan. Twee teksverse in Handeling sin speel hierop: 2: 10 en 6: 9. Volgens Lukas was daar Jode uit Rome in die eerste gehoor van die verkondiging van die gekruisigde en opgestane Jesus, die Χριστὸς of die Messias (2: 36). Onder die Ἰουδαῖοι τε καὶ προσήλυτοι wat vir die Pinksterfees in Jerusalem bymekaar was, was daar ook οἱ ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι (2: 10-11). Indien daar Ἰουδαῖοι, θεοσέβεια en προσήλυτοι (2: 5,10,11) onder die gaste of reisende vreemdelinge (κατοικοῦντες: 2: 5) vanuit Rome in Jerusalem was, asook onder die 3000 mense wat op Pinksterdag (2: 1) '...by die getal van die gelowiges gevoeg is...' (προσετέθησαν : 2: 41), kon hulle met hulle terugkeer na Rome die kern van die eerste Christene in Rome gevorm het (Fitzmyer 1993: 29).
- Die Christen '*Helleniste*' in Jerusalem het volgens Lukas in *Hand 6: 9* tot die Sinagoge van die Vrygelate Slawe (Λιβερτίνων) behoort. Die Λιβερτίνων verwys waarskynlik na Romeinse libertini – Jode wat onder en deur Pompeius in 63 vC. verower en verslaaf is – en hulle afstammeling (Dunn 1988: xlvii). Hierdie Griekssprekende Jode het sterk bande met Rome gehad en kon ook – saam met dié mense na wie 2: 10,41 verwys – mense wees wat die geloof in die Messias, Jesus, omhels het. Ook *hulle* kon deur hulle *kontakte* in Rome die nuwe geloof na die sinagoges in Rome versprei het (Dunn 1988: xlvii).
- *Christene* uit die *heidendom* kon ook die Christelike geloof in Rome help plant het, of dit uitgebou het. Paulus se eerste bekende skakel met Rome is die egpaar *Akwila en Priscilla*, Christene uit Rome, vir wie hy vroeër in 50 nC, in Korinte ontmoet het (Hand 18: 1-2). Hulle het Rome waarskynlik verlaat as gevolg van die edik van Keiser Claudius (41 –54 vC) in 49 nC wat alle (baie?) Jode uit die stad verdryf (verban?) het. 'n Paar jaar na sy ontmoeting met Akwila en Priscilla, het Paulus besluit dat hy 'n besoek aan Rome wil bring (Hand 19: 21). Kort daarna het hy die Rm-brief geskryf en was dit sy plan om sy vriende (Hand 16: 1-16) in die stad te besoek op sy deurtog na Spanje (Rm 15: 24). 'n Hele aantal name word in Rm 16: 1-16 genoem wat al baie jare in Rome woonagtig was (Rm 15: 23), en wat goed bekend was onder die Christene in die buiteland (Rm 1: 8). Christene in die Pauliniese sirkels het dus verbintenisse met Christene in Rome gehad. Die bewys daarvoor is Rm 16: 1-16 (Reasoner 1997: 854).
- Normale *reise* deur *handelaars, reisigers en ander mense* tussen Jerusalem en Rome sou sekerlik ook gelei het tot gesprekke oor die nuwe

geloof. Dit kon binne en buite die sinagoges in Rome binne 'n paar jaar van die begin van die nuwe geloof plaasgevind het (Dunn 1988: xlvii; Du Toit 1998: 373-377).

- Teen ongeveer 45 nC moes die Christene in Rome reeds goed gevestig en baie in getal gewees het. Wanneer Paulus sy Rm-brief skryf (ca 55-56 nC) was daar al *baie jare* (Rm 15: 23) Christene in Rome. Teen 49 nC was die Christengetalle groot genoeg om 'konstante oproere' (assidue tumultuantis) binne die gemeenskap te veroorsaak oor ene 'Chrestus' (Christus), of dan oor die Christelike geloof. (Suetonius 122 nC in Claudius 25: 4 by Campbell 1992: 261). Hierdie oproere het gelei tot die verbanning/uitdrywing (expulit) van die meeste (baie?) Jode uit Rome deur Keiser Claudius (41-54 nC) in 49 nC¹¹⁴ Sien Filtzmyer (1993: 29-30).
- Aanvanklik is die Christelike gemeenskap beskou as 'n *substream* en later as 'n sekte van die *Judaïsme*. Teen die tyd dat Paulus Rome in ongeveer 60 nC besoek het, was daar reeds begin om 'n totale *breuk* met die Jodendom te bewerkstellig (Manson 1978: 1-16). Hierdie breuk moes teen 64 nC toe Nero (54 – 68 nC) sterk op die vervolging van Christene gefokus het, reeds afgehandel gewees het (Reasoner 1998: 856).
- Dit word aanvaar dat die Christene aanvanklik binne die Joodse sinagoges gefunksioneer het (Fitzmyer 1993: 29) en later – veral ná die verbanning van Jode uit Rome in 49 nC – in 'n veelvoud van *huisgemeentes* gefunksioneer het (Rm 16: 1-16).¹¹⁵
- Die Joodse gemeenskap in Rome het noue bande behou met hulle wortels in Jerusalem (Fitzmyer 1993: 26-30). Die Joodse Christenskap het eweens 'n sterk *verbintenis* met hulle wortels in *Jerusalem* gehandhaaf (Reasoner 1998: 851-853; cf Rm 1: 16; 3: 1-20; 9: 1-11: 36; 14: 1-15: 13).
- Die Christelike gemeenskap was in 'n *konfliksituasie*. Daar was 'n interne konflik met die Jode (14: 1 – 15: 13) en eksterne konflik met die Romeinse staat (Rm 13: 1-7).
- Die kerk in Rome het vroeg alreeds 'n aansienlike *invloed* op die res van die Christendom in die Mediterreense wêreld gehad. Dit word gesien in Paulus se ongekende begeerte om die 'gemeente' in Rome te besoek (15: 20,23; ca 60 nC), asook sy behoefte aan hulle erkenning en ondersteuning (Rm 1: 1-13; 15: 22-24). Buite-Bybelse bewyse van die invloed van die kerk in Rome kom so vroeg soos 96 nC na vore toe die 'biskop' in Rome, Klemens Romanus (88-97nC), 'n brief – 1 Klemens – aan die gemeente van Korinte geskryf het en daar verwag is dat die riglyne daarin (7: 1-3; 62: 1-3; 65: 1) stiptelik deur hulle nagekom moes word (Reasoner 1998: 856).

¹¹⁴ Eusebius (ca 260-340 nC) – wat waarskynlik legendariese tradisie aanhaal – meld dat Petrus in die tweede jaar (42 nC) van Keiser Claudius (41-54 nC) in Rome gearriveer het en die evangelie daar verkondig het (HE 2:14.6; cf 2: 17:1). Volgens 1 Kl Rm 5.2.5 het Petrus en Paulus die fondament van die kerk in Rome gelê. Sien Fitzmyer (1993: 29-30). Waarskynlik is dit verwysings na die feit dat beide Paulus en Petrus later in Rome gewerk en as martelare daar gesterf het (Fitzmyer 1993: 30).

¹¹⁵ Die woord συναγωγή dui op 'n groepering van Jode of 'n gemeente. Die plek of gebou waar die Jode vir aanbidding vergader het, is 'n προσευχή genoem (Fitzmyer 1993: 28). Waarskynlik het die eerste Christene ook in 'n προσευχή vergader en aanbid.

1.5.3 DIE KARAKTERS IN ROMEINE.

In Rm ontdek 'n mens 'n multidimensionele universum. 'n Leser ontdek verskeie karakters in die brief. Die karakters wat in Rm figureer wys op die verskillende dimensies van die realiteit of die wêreld. Daar is die volgende karakters: (1) *historiese* karakters soos die outeur self, Paulus (1: 1), asook die lys van persone in 16: 1-16, en die Jode en heidene (9: 1 – 11: 36); (2) bo-aardse *geestelike* of onsigbare karakters (ἄγγελοι, ἀρχαί, δυνάμεις, πῖς (8: 38-39); (3) *gepersonifieerde* karakters (ἀμαρτία en θάνατος, (5: 12 – 6: 23; 8: 38); (4) *hoof* karakters, naamlik God, Christus en die Gees (1: 1 – 16: 27). Al hierdie karakters funksioneer in die 'storie' van Rom.

1.5.4 DIE PLOT VAN ROMEINE.

Die plot is die 'storie' van 'n boek, 'n vertelling, 'n opvoering, 'n lied of 'n kombinasie van hierdie vorms van kommunikasie, en wel die 'storie' soos beliggaam in, of vertolk deur die aksies van die karakters in die storie (Smith & O'Loughlin sa : 804). 'n Mens sou ook kon praat van 'n kernboodskap wat 'n outeur/verteller aan sy hoorders wil oordra. Rm is nie 'n narratief in die gewone sin van 'n 'storie' nie. Dit het egter 'n struktuur en Rm 5-8 het 'n dramatiese aard. Die *'plot'* of boodskap van Rm 5-8 is: **'God wen!'**. 'God is die hipertriomfeerder in die wêreld (8: 37). God, die Koning op die troon van die heelal (βασιλεύση: 5: 17, 21; δεξιᾷ; 8: 34), wat 'n heerskappy van genade in die wêreld voer (χάρις: 5: 21) het sy reddende aksie (σωτηρίαν = δικαιοσύνη : 5: 1,9; 8: 30,33) in (ἐν, εἰς), deur (διὰ) en met (σὺν) Christus, asook deur (ἐν/κατὰ) die Gees in die wêreld geloofs en as Koning, Skepper, Kryger, Redder en Regter 'n hipertriomf (ὑπερικῶμεν: 8: 37) behaal, en so sy koningskap in die wêreld her-vestig.



HOOFSTUK 2
DIE UITBEELDING VAN GOD IN
RELEVANTE OU TESTAMENTIESE GEDEELTES

2.1	INLEIDING.	93
2.2	‘N UITLEG EN VERDUIDELIKING VAN RELEVANTE OU TESTAMENTIESE GEDEELTES.	93
2.2.1	<i>Habakuk 2 beeld Jahwe uit as ‘n Troonbekleër in sy tempel.</i>	93 – 94
2.2.2	<i>Habakuk 3: 18 – 19 beeld Jahwe uit as ‘n Kryger en ‘n Redder.</i>	94 – 95
2.2.3	<i>Jesaja 51: 5, 9 – 10 beeld Jahwe uit as ‘n Redder en ‘n Kryger.</i>	96 – 97
2.2.4	<i>Jesaja 52: 7 – 10 beeld Jahwe uit as ‘n Koning en ‘n Kryger.</i>	97 – 98
2.2.5	<i>Psalm 98: 1 – 3 beeld Jahwe uit as ‘n Kryger en ‘n Redder.</i>	98 – 99
2.2.6	<i>Psalm 93 – 99 beeld Jahwe uit as ‘n Koning, Skepper, Kryger, Redder en Regter.</i>	99
2.2.6.1	Inleiding.	99
2.2.6.2	Die ‘Jahwe is Koning’ - Psalms	99 – 100
2.2.6.3	Die voorkomste van Jahwe en die assosiatiewe Godsname.	101
2.2.6.4	Vyf basiese motiewe in die koningspsalms.	101 – 102
2.2.6.5	Die uitbeelding van Jahwe deur vyf metafore: Koning, Skepper, Kryger, Redder en Regter	103
2.2.6.5.1	Jahwe is God – Koning.	103 – 106
2.2.6.5.2	Jahwe is die God van die verbond en ‘n Wetgewer.	106 – 110
2.2.6.5.3	Jahwe is God – Skepper.	110 – 111
2.2.6.5.4	Jahwe is God – Kryger.	111 – 114
2.2.6.5.5	Jahwe is God – Redder.	114 – 116
2.2.6.5.6	Jahwe is God – Regter.	116 – 117
2.2.6.5.7	‘n Samevatting van ‘Jahwe is Koning’ in Psalm 93 – 99.	117 – 119
2.2.6.6	Samevatting: die hele hoofstuk 2.	119 – 120
2.3	EKSKURSUS: ‘N METAFOR.	121

HOOFSUK 2 DIE UITBEELDING VAN GOD IN RELEVANTE OU TESTAMENTIESE GEDEELTES

2.1 INLEIDING

Hierdie ondersoek fokus op Rm 5 – 8. Rm 5 – 8 kan egter net reg verstaan word indien dit binne die breë raamwerk van Rm 1 – 16 beskou word. Om die hele Rm weer reg te verstaan word 1: 16 – 17, wat as die retoriese tesissin van Rm gesien word, as die vertrekpunt geneem. Om 1: 16 – 17 egter reg te verstaan word gewoonlik op 1: 17 gefokus. Rm 1: 17 word dan weer verstaan vanuit die OT aanhaling daarin, naamlik Hab 2: 4: ‘...Elkeen wat deur God *vrygespreek* word omdat hy *glo*, sal *lewe*...’ Die drie kernwoorde in hierdie aanhaling dien dan as ‘n raamwerk om die hele Rm te verstaan. Die woord *δικαιοσύνη* word gewoonlik as ‘n juridiese uitspraak van God as Regter verstaan wat die sondaar onskuldig verklaar en op hierdie wyse sy status voor Hom bepaal. Hab 2: 4 word dan verder gebruik om die struktuur van 1: 18 – 8: 39 te bepaal: *πίστις* word gesien as die ‘tema’ van 1: 18 – 4: 25 en *ζωή* as die ‘tema’ van 5: 1 – 8: 39. Rm 5 – 8 word dan binne laasgenoemde raamwerk verstaan. Uit hoofstuk 1 punt 1.2.3 p 6-7 en 1.2.5 pp 14-17 blyk dit dat Rm 1: 16 – 17 ‘n breër OT agtergrond het as Hab 2: 4. Hab 3: 18 – 19, Jes 51: 5, 6, 8, Jes 52: 7 – 10 en Ps 98: 2 moet ook as die agtergrond vir die verstaan van Romeine gesien word. Hierdie gedeeltes word vervolgens behandel.

2.2 ‘N UITLEG EN VERDUIDELIKING VAN RELEVANTE OU TESTAMENTIESE GEDEELTES

In hierdie gedeelte word die volgende Skrifgedeeltes uitgelê: (1) Hab 2: 4; (2) Hab 3: 18 – 19; (3) Jes 51: 5, 9 – 10; (4) Jes 52: 7 – 10; (5) Ps 98: 2; (6) Ps 93 – 99; (7) ‘n samevatting. In die uitleg word daar gefokus op die uitbeelding van God in die betrokke gedeeltes.

2.2.1 HABAKUK 2 BEELD JAHWE UIT AS ‘N TROONBEKLEËR IN SY TEMPEL

Paulus haal in 1: 17b Hab 2: 4b aan. Dié lui: *ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται*. Die bewoording van die LXX lui egter: *ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται*. Die Vorlage hiervan weer is die MT wat die woord ‘emunto gebruik. Wat word met ‘emunto bedoel, en wie of wat is die antesedent van sy derde persoon enkelvoud besittlike suffiks? In die Hebreeuse teks is daar ‘n verwarring in die MSS (Alef, B, Q, W) van die derde persoon enkelvoud uitgang: is dit ‘n waw of ‘n jod? Dit wil sê: is die verwysing na die derde persoon enkelvoud *manlik*, dit wil sê na ‘*sy*’, die trou of standvastigheid van die persoon, of is dit ‘n verwysing na die derde persoon enkelvoud *onpersoonlike* voornaamwoord, dit wil sê, na ‘*dit*’, die *visioen* (Watts 1999: 12 – 13).

Die MT en die meerderheid LXX MSS het die vastigheid / sekerheid van die visioen van Habakuk of die vastigheid / sekerheid van *God* wat ‘agter’ die visioen staan en die bron daarvan is as hulle locus¹¹⁶. Die sekerheid van die visioen, onderskraag deur die persoon van *God* en sy *trou*, is waaroor die visioen handel (Watts 1999: 14).

¹¹⁶ Die minderheid Griekse LXX weergawes van die MT sowel as Koemraam (1Qp Hab) beklemtoon op variërende wyses die (aktiewe) geloof of die (passiewe) trou van die regverdige (*δίκαιος*): Watts 1999:

Dié God wat trou sal bly (emunto: MT), wat in laaste instansie agter Habakuk se visioen staan (Hab 2: 2 – 3), is in die hele konteks, Hab 2: 1 – 20, *Jahwe*. En Jahwe is die Een wat op sy troon in sy heilige *tempel* is (2: 20). Die primêre verwysing is na Jahwe se hemelse tempel. Habakuk se konsep van Jahwe se heilige (hemelse) tempel sluit egter die aardse tempel in Jerusalem in (Roberts 1991: 128). En die punt wat Habakuk in 2: 1 – 4 / 2: 1 – 20 maak, is dat Jahwe nie sy volk in hulle situasie (1: 2 – 4, 12 – 17) in die steek sal laat nie. Ten spyte van sy oënskynlike stilswye, is Hy nog by hulle. Hy is in beheer van hulle bestemming. Hulle moet in eerbiedige stilswye op Hom wag. Hy sal wel op 'n besliste wyse, iewers in die toekoms, optree en so sy woord (2: 2 – 3) gestand doen (Roberts 1991: 127 – 128). Die eintlike *referent* om wie dit dus in Hab 2: 4 gaan is Jahwe wat as 'n Troonbekleër in 'n (hemelse) tempel uitgebeeld word. *Paulus 'eggo'* (Hays 1989: 18 – 21, 23 – 24, 29, 200) hierdie uitbeelding van Jahwe wanneer hy God in *Rm* 5 – 8 as 'n *Koning* beskryf (βασιλεύσει: 5: 21) wat op 'n *troon* sit (δεξιᾶ: 8: 34).

2.2.2 HABAKUK 3: 18 – 19 BEELD JAHWE UIT AS 'N KRYGER EN 'N REDDER

Hab 3 beeld Jahwe uit as 'n *Kryger* (3: 3 – 15,19) en 'n *Redder* (3: 13, 18).

Hab 3: 3 – 15 beeld Jahwe uit as 'n *Kryger*. Hab 3 is 'n *triomflied* wat na Israel se vroeëre militêre suksesse verwys (Hiebert 1992: 877)¹⁷. As 'n *Kryger* het Jahwe die oerchaos verslaan en so *Koning* geword in die heelal. Nou regeer Hy (1) kosmies en (2) histories in Israel in Sion. Die heerskappy van Jahwe verseker die instandhouding en onbelemmerde bestaan van die kosmos asook van Israel (Hiebert 1992: 878).

Die uitbeelding van Jahwe as *Kryger* in Hab 3 geskied op *tweërlei* wyse: (1) *histories* en (2) *kosmies*. Jahwe se krygerskap word pre-monargies in Israel as 'n *historiese* realiteit geteken, wat onderneem is om Israel se bestaan in die land Kanaän te verseker (3: 2 – 15). In hierdie geval was Israel se vyande historiese militêre magte: die farao van Egipte en sy leër. Jahwe se krygerskap word egter ook as 'n *kosmiese* realiteit geteken. In hierdie geval was die vyand die oerchaos: die 'diep water' (tehom: 3: 10).

As kosmiese en historiese *Kryger* het Jahwe op sy Goddelike strydwagens gery (3:8). Hy was swaar bewapen met 'n boog en pyle (3:9), met die magte van 'n donderstorm (3: 9 – 10) en met weerligstrale (3:11). Met sy verskyning as kosmiese en historiese *Kryger* het die aarde gebewe (3:6), die berge verkrummel (3: 6) en die nasies gebewe (3: 6). Dit alles simboliseer sy kosmiese en historiese *triomf* (Hiebert 1992: 876 – 879).

Habakuk sluit sy triomflied oor Jahwe as 'n *Kryger* (3: 2 – 15) af deur na Hom te verwys as sy '*krag*': δύναμις μου (3: 19). Die oorspronklike Hebreeuse woord in die MT is: heli, wat weergegee kan word as: 'my sterkte' of 'my leër'. Jahwe was dus Habakuk se leër (Roberts 1991: 158). Die identifikasie van Jahwe as Habakuk se *krag* kom ook in Ps 98:1 voor. *Paulus 'eggo'* (Hays 1989: 18 – 21, 23 – 24, 29, 200) hierdie woord wanneer in sy tesissin van *Rm*, naamlik 1: 16 – 17, na die εὐαγγέλιον, as die δύναμις van God tot σωτηρίαν van elkeen wat glo verwys (πιστεύουσι; cf Hab 2: 4 en *Rm* 1: 17).

14). Die dubbelsinnigheid wat in die verskillende MSS na vore kom lê dalk agter *Paulus* se eie unieke weergawe van Hab 2: 4b in *Rm* 1: 17b (Hays 1989: 39, 108 – 109).

¹⁷ Daar is verskeie sulke liedere in die OT: Eks 15: 1 – 21; Deut 33; Rig 5; Hab 3; Ps 2, 18, 24, 46, 48, 68, 76, 89, 98, 132, 144 (Hiebert 1990: 877 – 878), Jes 52: 7 – 10 (Brettler 1998: 107). Die oudste van hierdie liedere is Eks 15. In al hierdie liedere is die metafoer van Jahwe as 'n *Kryger* prominent.

- Hab 1: 13, 18 beeld Jahwe uit as 'n *Redder*
Hab 3: 2 – 15 beeld Jahwe uit as 'n oprukkende kragtige Kryger. Die werklike opponent of teiken waarheen Jahwe in sy mars op pad is, is tweerlei: (1) die magte van chaos (tehom: 3: 10); (2) die nasies (3: 12-15). Saam met sy Krygerwees word Jahwe in 3: 13, 18 tegelykertyd as 'n Redder uitgebeeld (ysw [3: 13]: MT; σωσαι [3:13]: LXX). Jahwe se ingryping is gemik teen die nasies (3: 12), spesifiek teen die nasies wat sy volk en sy gesalfde koning verdruk (3: 14). Jahwe 'vertrap' hierdie nasies (3: 12). Die Galdeërs of Babiloniërs, oor wie se onderdrukkende heerskappy Habakuk vroeër gekla het (1: 12 – 17), was waarskynlik in Habakuk se gedagtes (Roberts 1991: 156).

Jahwe se ingryping is op die redding (σωσαι [LXX]: 3: 13) van sy volk en sy gesalfde koning gemik (3: 13). Daarmee word Hy as 'n Redder (ysw [MT]: 3: 13) uitgebeeld. Wanneer Habakuk sy triomflied (3: 2 – 19) afsluit verwys hy na Jahwe as sy Redder (σωτηρί μου: 3: 18). Paulus 'eggo' (Hays 1989: 18 – 21, 23 – 24, 29, 200) hierdie woord en die uitbeelding van Jahwe daarin as 'n Redder wanneer hy in sy tesis sin van Rm, naamlik 1: 16 – 17, na die εὐαγγέλιον verwys as die δύναμις (cf Hab 3: 19) van God tot σωτηρίαν van elkeen wat glo (πιστεύοντι; cf Hab 2: 4 en Rm 1: 17).

- Daar is *nog* 'n *parallel* tussen Habakuk se triomflied (3: 2- 19) en *Rm*. Soos Habakuk in 3: 2 – 15 sy profesie (1: 1 – 3: 19) met 'n lied afsluit, so sluit Paulus Rm met 'n doksologie af (16: 25 – 27): '...God is magtig (δυναμένω: cf Hab 3: 19; Rm 1: 16) om julle te laat vasstaan ooreenkomstig die εὐαγγέλιον,' (Watts 1999: 24). Paulus sluit ook sy sentrale hoofdele van Rm af met lof: 8: 31 – 39, wat 5: 1 – 8: 39 afsluit en 11: 33 – 36, wat 9: 1 – 11: 36 afsluit. Daarby 'verheug' (NAB) Paulus hom ook in 5: 2 – 3 oor swaarkry (cf Hab 3: 16 – 17) en in 5: 11 oor God (cf Hab 3: 18 – 19; Watts 1999: 24).

Samevatting 2.2.2: Habakuk 3: 18 – 19 beeld Jahwe uit as 'n Kryger en 'n Redder.

Hab 3: 2 – 19 beeld Jahwe uit as 'n *Kryger* (3: 2 – 15, 19) en 'n *Redder* (3: 13, 18) én hy is vol lofprijsing oor Jahwe as Kryger en Redder (3: 2 – 19). Jahwe se vyande as Kryger is (1) kosmiese (3: 8 – 15) en (2) historiese vyande (3: 2 – 15). As Redder red Jahwe sy volk en sy gesalfde koning vanuit die onderdrukking van die Galdeërs (1: 12 – 17; 3: 14). As Kryger en Redder *trionfeer* Jahwe oor alle kosmiese (3: 14) en aardse opponente (3: 8). Oor so 'n triomferende Kryger en Redder verhef Habakuk 'n *loflied* (3: 2 – 15, 18 – 19).

Paulus 'eggo' (Hays 1989: 18 – 21, 200) in Rm 1: 16 – 17 en Rm 5 – 8 die woorde en uitbeelding van Jahwe in Hab 3: 18 – 19. In 1: 16 verwys hy na die δύναμις van God (cf Hab 3: 19) en na die σωτηρίαν van God (cf Hab 3: 19). Terselftertyd beeld hy God ook uit as 'n Kryger (δύναμις: 1: 16 en 6: 12- 23: παραστήσατε, μέλη, ὄπλα, δούλους, ὀφώνια) en 'n Redder (σώζω: 5: 9; 8: 24). Soos by Habakuk is daar ook lof op Paulus se lippe oor só 'n God (Rm 5: 3, 11; 8: 31 – 39).

2.2.3 JESAJA 51: 5, 9 – 10 BEELD JAHWE UIT AS ‘N REDDER EN ‘N KRYGER

Jes 51: 5 lui (NAB):

‘Die redding (δικαίοςυνη) wat ek bring,
kom baie gou,
die verlossing (σωτήριόν)¹¹⁸, wat ek bewerk, is op pad,
Ek self regeer (my regterhand= τὸν βραχίονά) oor
die nasies (ἔθνη). . . .’

In Deutero – Jesaja vind daar ‘n *verskuiwing* vanaf ‘justice righteousness’ na ‘*saving righteousness*’ plaas (Reumann 1999: 29). Dit word duidelik gesien in Jes 51: 5 waar die skrywer δικαιοσύνη *parallel* aan σωτήριόν stel (LXX). In die MT word Jahwe se sedaqa parallel aan sy yesua (‘salvation’) en sy tesua (‘deliverance’) gestel (51: 5, 6, 8 asook 46: 13; 61: 10). In hierdie parallelstelling verkry Jahwe se sedaqa (MT) δικαιοσύνη (LXX) die betekenis van sy ‘reddende aktiwiteit’, ‘genadige aktiwiteit’, ‘barmhartige daad’, ‘triomf’ of ‘vindikering’ (Reumann 1999: 29 – 30).

Die sedeq – δικαιοσύνη terminologie in Deutero – Jesaja (51: 5, 6, 8) funksioneer dus *nie* in die frase δικαιοσύνη (θεοῦ): (1) in ‘n objektiewe sin nie: as ‘n genitivus objectivus: die δικαιοσύνη ‘wat van God af kom nie’ of wat die resultaat van God se handeling, in juridiese sin, beskryf nie; (2) as ‘n ‘regverdiging’ / ‘vryspreek’ van ‘n persoon nie; (3) maar *wel* as ‘n genitivus subjectivus in die sin van ‘n *reddende aktiwiteit* van Hom (Brisebois 1984: 101)¹¹⁹.

In Deutero – Jesaja behou die tsaddaqa van Jahwe die volle betekenis van ‘reddende aktiwiteit’: Jahwe is die Redder (δικαιοσύνη: Jes 51: 5) en die Verlosser (σωτήριόν : Jes 51: 5) van sy volk¹²⁰.

Twee ander belangrike terme in Jes 51: 5 is (1) ‘regeer’ (‘regterhand’: zrw [MT]) en (2) ‘nasies’ (amim [MT]; ἔθνη [LXX]). In Deutero – Jesaja beeld die uitdrukking ‘die *regterhand* van die Here’ Jahwe se *mag* om te *heers* en te kan *red uit* (Hamlin 1979: 204). Met sy ‘regterhand’ regeer Jahwe oor die nasies (Jes 51: 5). Die verste plekke op aarde (‘eilande’: 51: 5) sien uit na Jahwe se komende heerskappy (‘regterhand’). Met sy regterhand *verslaan* Jahwe teenswoordige en toekomstige verdrukke van sy volk, net soos Hy die Egiptenare tydens die eksodus van Israel verslaan het (Jes 51: 9 – 10) en soos Hy die chaos monster, Ragab (Jes 51: 9), en die diep waters, tehom (Jes 51: 9), by die Rietsee (Jes 51: 10) verslaan het (‘laat opdroog het’: NAB). Die beskrywing van Jahwe

¹¹⁸ Cf δύναμις in Rm 1: 16.

¹¹⁹ Die MT se oudste of *vroegste* gebruik van die frase sedaqa is in Rig 5: 11 wat die NAB weergee met ‘die *oorwinning* wat die Here behaal het’ (Brisebois 1984: 100). Die ‘oorwinning’ verwys na Jahwe se bevryding van Israel deur Debora en Barak teen die konings van Kanaän onder die leiding van Sisera (Rig 5: 19 – 20). Die sedaqa verwys na die wapens of oorlogaksies van Jahwe waardeur Hy se volk red / verlos (Brisebois 1984: 100). Israel sien haarself as die objek van Jahwe se aksie, ‘n aksie wat in haar guns geskied en wat haar red (Brisebois 1984: 100). Hierdie aksie van God wat red word gewaarborg deur die verbond wat tussen Jahwe en sy volk gesluit is. Die sedaqa van Jahwe verwys dus na die troue reddende aksie van Jahwe ten behoeve van sy volk (Brisebois 1984: 100).

¹²⁰ Sien die uitleg by voetnota 4 (oor Rig 5: 11). ‘Redder’ en ‘Verlosser’ is die weergawes van die NAB van Jes 51: 5. Brisebois (1984: 101 – 2) en Reumann (1999: 31 – 32) beskryf die historiese / diakroniese verloop van die betekenis van δικαιοσύνη in: (1) die Septuagint; (2) by die Judaïsme na 586 vC; (3) by Koemraan; (4) by die na – Bybelse Judaïsme; (5) by Paulus.

se aksie in Jes 51: 5, 9, 10 deur sy 'regterhand' beeld Hom as 'n *Kryger* asook as 'n *Redder* uit (δικαιοσύνη: 'redding' [NAB]; σωτηρίων : 'verlossing' [NAB]).

Die term '*nasies*' (ἔθνη) in Jes 51: 5 is wat Jahwe se Redderwees / Verlosserwees betref ook belangrik. Die '*nasies*' is diegene oor wie Jahwe '*heers*' of '*regeer*' (NAB: 'regterhand' [MT]). Die *nasies* staan dus onder die mag van Jahwe. Tegelykertyd is hulle diegene wat Jahwe ook kan / sal *red* (regterhand [MT]; Hamlin: 1979: 204).

Paulus 'eggo' (Hays 1989: 18 – 21, 200) in *Rm 1: 16 – 17* en *Rm 5 – 8* die woordeskat en uitbeelding van Jahwe in Jes 51: 5, 9 – 10 (Hays 1989: 37). Paulus verwys na die δικαιοσύνη θεοῦ (cf Jes 51: 5a) wat weer terugverwys na die εὐαγγέλιον, wat die δύναμις θεοῦ tot σωτηρίαν is (cf 1: 16). Die 'Daarin' (ἐν αὐτῷ) in 1: 17 verwys terug na die εὐαγγέλιον, in 1: 16 (Du Toit 1989: 19). Paulus verwys ook na δύναμις θεοῦ (cf Jes 51: 5b) en na die Ἰουδαίῳ καὶ Ἑλληνι (cf ἔθνη; Jes 51: 5b). Δικαιοσύνη en σωτηρίαν beeld Jahwe uit as beide 'n *Kryger* en 'n *Redder* soos duidelik in Jes 51: 9 – 10 aangedui word. In *Rm 1: 16* beeld δύναμις en σωτηρίαν God uit as 'n *Kryger* en 'n *Redder*.

2.2.4 JESAJA 52: 7 – 10 BEELD JAHWE UIT AS 'N KONING EN 'N KRYGER

Jes 52: 7 – 10 lui (NAB):

- (7) 'Hoe wonderlik klink op die berge
die voetstappe van hom wat die goeie boodskap
(εὐαγγελιζομένου) bring, . . .
wat redding (σωτηρίαν) aankondig,
wat vir Sion sê:
"Jou God is Koning!" (mlk [MT]; βασιλεύσει [LXX]) . . .
- (8) . . . jou wagte . . . ,
. . . jubel almal saam . . . ,
want hulle sien dat die Here
na Sion toe terugkom.
- (9) Jubel en juig . . . ,
- (10) Die Here het sy heiligheid, sy mag
('heilige arm': zrw qds [MT]; τὸν βραχίονα αὐτοῦ τὸν ἅγιον [LXX])
geopenbaar (ἀποκαλύψει) voor die oë van
al die *nasies* (ἔθνων).
Tot aan . . .
sal hulle die redding (σωτηρίαν) sien
wat ons God bewerk het.'

Jes 52: 7 – 10 beeld Jahwe as *Koning*, die hoofmetafoer, en *Kryger*, die submetafoer, uit¹²¹. Hierdie verse vorm 'n abb'a' inclusio: a = v 7; b = v 8; b' = v 9; a' = v 10. Die woord *σωτηρίαν* – 'oorwinning' – in verse 7 en 10 omraam 52: 7 – 10 en beeld Jahwe as 'n *Kryger* uit (Brettler 1998: 107). *Σωτηρίαν* (ysw [MT]) verwys na die militêre vermoë van 'n koning (Brettler 1998: 107). Die uitbeelding van God as 'n *Kryger* in v 7 word in v 10 meer volledig ontwikkel, waar dit in oortreffende terme gestel word.

¹²¹ 'n Metafoer is 'n antropologiese of figuurlike prent van God. Metafore funksioneer sentraal in die Hebreeuse Bybel (MT). Metafore is gebruik om Jahwe se fundamentele soortgelykwees aan mense en tegelykertyd om sy onvergelykbaarheid te beklemtoon (Brettler 1998: 98, 108).

Aardse konings toon hulle mag oor 'n beperkte geografiese gebied, Jahwe se mag is egter iets sigbaar 'voor die oë van al die nasies . . . tot aan die uithoeke van die aarde . . . Daarby onderskei die term 'sy heilige arm' (zrw qds [MT]) Hom van bloot menslike konings in hulle rol as die hoof van 'n leër (Brettler 1998: 107).

Die bb' deel van die inclusio (52: 8 - 9) beeld Jahwe uit as 'n *Koning* (Westermann 1969: 250). 'n Kernaspek van die inhuldigingseremonie van 'n koning was die luidrugtige akklamasie van die nuwe koning¹²². Die woorde 'Jou God is Koning' wat v 7 afsluit, is 'n akklamasie formule (Brettler 1998: 108). 'n Koning se kroning was 'n heuglike, raserige affêre (Cf Salomo se inhuldiging as koning: 1 Kongsgs 1: 40). Die stam mlk kom dus nie direk in 52: 8 - 9 voor nie, maar die verse self is vol koninklike Goddelike assosiatiewe. Hierdie koningskap van Jahwe is integraal verbind met die nuwe oorwinning van die Goddelike Kryger in 52: 7 en 10. Jahwe as die Koning is die hoofmetafoor en Jahwe as die Kryger is die submetafoor (Brettler 1998: 106 - 108).

Paulus 'eggo' (Hays 1989: 18 - 21, 200) in Rm 1: 16 - 17 en Rm 5 - 8 die woordeskat en uitbeelding van Jahwe in Jes 52: 10 (Hays 1989: 37). Paulus verwys na die ἀποκαλύπτεται (cf ἀποκαλύψει : Jes 52: 10) van God se δύναμις (cf Rm 1: 16; 'heilige arm': zrw qds [MT]: Jes 52: 10) wat tot σωτηρίαν (cf σωτηρίαν : Jes 52: 10) dien. Σωτηρίαν beeld Jahwe in Jes 52: 10 as 'n Redder uit en in Rm 1: 16 beeld σωτηρίαν God ook as 'n Redder uit. Jes 52: 7 beeld Jahwe as 'n Koning uit (Βασιλεύσει: Jes 52: 7) en Rm 5: 21 (βασιλεύση) en 8: 34 (δεξιᾷ) beeld God weer as 'n Koning uit.

2.2.5 PSALM 98: 1 - 3 BEELD JAHWE UIT AS 'N KRYGER EN 'N REDDER

Ps 98: 2 lui (NAB):

'...Die Here het sy oorwinning (σωτήριόν)
bekend gemaak
aan die nasies (ἔθνη) het Hy
sy reddingsdade (δικαιοσύνην)
geopenbaar (ἀπεκάλυψεν)...'

- Die NAB vertaal σωτήριόν dus met 'oorwinning' en dikaiosuvnh met 'reddingsdade'. Die geïmpliseerde metafoor van 'oorwinning' is Kryger (ysw [MT]; σωτήριόν [LXX]), en die geïmpliseerde metafoor van 'reddingsdade' is Redder (sdq [MT]; dikaiosuvnh [LXX])¹²³. Daar vind dus 'n *parallelstelling* tussen Jahwe se σωτήριόν en δικαιοσύνην plaas. Die referent van σωτήριόν en δικαιοσύνην in Ps 98: 1 is Jahwe se (1) magtige dade (npl'ot); (2) krag (jmin[MT]; δύναμις [LXX]); (3) sy Goddelike mag (zrw qdsw [MT]).
- Beide 98: 1c en 98: 2a verwys na die *oorwinning* (ysw - σωτήριόν) wat deur Jahwe behaal is. Die werkwoord ysw - σωτήριόν staan in die derde persoon enkelvoud manlike vorm met 'sy *regterhand*' (zrw jamin) en 'sy *heilige arm*' (zrw qds) as die subjek van die werkwoord. Die NAB verbind hierdie twee frases met 'en' (waw: [MT]). Die waw plaas zrw qds in apposisie tot jamin zrw

¹²² Cf 2 Sam 15: 10: 'Absalom het koning geword in Hebron.'

¹²³ 'n Metafoor kan geïmpliseer wees eerder as gestel te wees. Jahwe se koningskap kan byvoorbeeld deur sy troon geïmpliseer wees (Brettler 1998: 105 voetnota 24).

en is 'n emfatiese waw (Howard 1997: 78). Die betekenis van 98: 1c en 98: 1d is dus: 'sy regterhand – ja, sy heilige arm – het die oorwinning behaal' (Howard 1997: 78).

Die oorwinning wat Jahwe met sy heilige arm, ja sy Goddelike krag as Kryger behaal het, is sy '*magtige dade*' (npl'ot [MT]). Laasgenoemde frase verwys na Jahwe as Kryger se bevryding van Israel uit Egipte by die Rietsee – hulle eerste eksodus – asook uit hulle Babiloniese ballingskap – hulle tweede eksodus (Dictionary of Biblical Imagery 1998: 727-728).

- Jahwe het volgens 98: 2d sy reddingsdade (δικαιοσυνή; cf: Rm 1: 17) *geopenbaar* (ἀπεκάλυψεν ; cf Rm 1: 17). Die derde persoon enkelvoud suffiks in ἀπεκάλυψεν is manlik en verwys na Jahwe. Hy is die subjek. Hy 'openbaar' of 'vertoon' sy reddingsdade en wel aan die nasies (ἔθνη). Die 'hele wêreld' kon sy oorwinning (σωτήριόν) 'sien' (98: 2, 3)¹²⁴. Jahwe se oorwinning as Kryger in belang van Israel word hierdeur 'n getuienis aangaande Hom voor al die nasies (cf ἀποκαλύπτεται: Rm 1: 17). Jahwe se 'bekendmaking' van sy oorwinning (98: 2) word deur die LXX met ἐγνώρισεν weergegee (cf εὐαγγέλιον,: Rm 1: 16).
- Die breër raamwerk van Ps 98: 2 is die *hele Ps 98*. Ps 98 is 'n Goddelike Kryger- triomflied (Longman III 1984: 271) wat uit drie seksies bestaan: (1) dank en lof aan Jahwe as *Kryger* vir sy triomf in die verlede (vv 1 – 3); (2) lof aan Jahwe vir sy *Koningskap* in die hede (vv 4 – 6); (3) Jahwe se toekomstige gerig as *Regter* (vv 7 – 9; Longman III 1995: 44). Drie uitbeeldings van Jahwe in hierdie psalm, wat as 'n direkte OT verwysing van Rm 1: 16 – 17 dien, is dus belangrik: *Kryger*, *Koning* en *Regter*. Die uitbeelding van Jahwe as 'n *Kryger* is reeds bespreek.

2.2.6 PSALM 93 – 99 BEELD JAHWE UIT AS 'N KONING, SKEPPER, KRYGER, REDDER EN REGTER

Die volgende sake kry in hierdie gedeelte aandag: (1) 'n inleiding; (2) die koningspsalms; (3) die voorkomste van Jahwe en mlk in die koningspsalms; (4) vyf basiese motiewe in die koningspsalms; (5) die uitbeelding van Jahwe deur vyf metafore: *Koning*, *Skepper*, *Kryger*, *Redder*, *Reger*; (6) 'n samevatting.

2.2.6.1 Inleiding

Jahwe se koningskap dien as algemene raamwerk vir die uitbeelding van Jahwe in die hele OT. Jahwe se koningskap is ook die sentrale fokus van die hele Psalmboek, en in besonder van die Psalms wat as die '*Jahwe is Koning*' – Psalms geïdentifiseer is, te wete Ps 93 – 99.

2.2.6.2 Die '*Jahwe is Koning*' – Psalms

Ps 98: 2 is 'n OT gedeelte wat die agtergrond van Rm 1: 16 – 17 vorm (NA 1993: 786. Leenhardt 1961: 49; Hays 1989: 36; Dunn 1988: 41; Moo 1996: 82). Die mikro

¹²⁴ Dat die hele wêreld Jahwe se oorwinning 'sien' kom in die MT nét in Ps 98: 3, Jes 52: 10 en Jes 44: 23 voor (Leene 1997: 241).

raamwerk van Ps 98: 2 is Ps 98: 1 – 3. Die uitleg hiervan is in hoofstuk 2.2.5 (supra) gegee. Die makro raamwerk van Ps 98: 2 is die hele Ps 98. Die uitleg van Ps 98: 1 – 3 is in hoofstuk 2.2.5 (supra) gegee. Ps 98 is deel van Ps 93 – 99, die ‘Jahwe is Koning’ – Psalms. Hieraan word puntsgewys vervolgens aandag gegee:

- Ps 93 *lei* Ps 93 – 100 in (Howard 1997: 171).
- Die posisie van Ps 93 is uniek in die groepering van Ps 93 – 100. Dit beskryf en beklemtoon die *tot stand- bringing* van Jahwe se *troon*.
- *Ps 93* verander die *fokus* van boek IV in die Psalmboek na dié van *lof* aan Jahwe as Koning¹²⁵. Hierdie motief word volgehou tot by Ps 99. Ps 93 beperk ook die fokus op Jahwe as Koning tot sy *soewereiniteit* en verwys daarom ook na sy troon (93: 2; Howard 1997: 171).
- *Ps 93* begin met die paradigmatische frase *Jahwe mlk* (93: 1). Daardeur lê dit die basis van die dominante motief in Ps 93 – 99: ‘Jahwe is Koning’, ‘Jahwe is enthroned’, en Hy is Troonbekteër vir ewig (‘van ouds af’, ‘van altyd af’: 93: 2). Hierdie motief herhaal in 95: 3, 96: 10; 97: 3; 98: 6; 99: 1 in Ps 93 – 99 (Howard 1997: 173).
- *Ps 93 – 99* vorm ‘n logiese *koherente eenheid* wat almal handel oor Jahwe se koningskap (Howard 1997: 183).
- *Ps 95 en 100* vorm ‘n *inclusio* wat die ‘Jahwe is Koning’ – Psalms, Ps 93 – 99, omraam. Dit geskied op grond van (1) leksikale ooreenstemmings en (2) die identiese struktuur en inhoud van 95: 6b – 7c en 100: 3b, c (Howard 1997: 176, 183).
- Binne Ps 93 – 100 vorm *Ps 96 – 99* ‘n ab:b’a’ giastiese patroon om so die *hart* van dié seksie te vorm. Ps 96 – 99 word dan weer omring deur Ps 95 – 99 as ‘n *inclusio* (Howard 1997: 183)¹²⁶.
- *Ps 93 en 99* begin en sluit die ‘Jahwe is Koning’ – Psalms af. Beide psalms begin met: *Jahwe mlk* (Howard 1997: 180).
- Die *konsentrasie* en *motief* van die ‘Jahwe is Koning’ – Psalms, Ps 93 – 99, is *uniek* in Boek IV van die Psalmboek. Dit staan posisioneel en tematies in die *sentrum* van Boek IV van die Psalmboek (Howard 1997: 183).
- Die ‘organiserende beginsel’ van die hele Psalmboek sentreer in finale instansie om die heerserskap van Jahwe as Koning (Howard 1997: 207).

¹²⁵ Boek IV van die Psalmboek bestaan uit: Ps 90 – 94, 95 – 100, 101 – 106 (Howard 1997: 21).

¹²⁶ Daar is ook ander ‘Jahwe is Koning’ – Psalms: Ps 47, 146.

2.2.6.3 Die voorkomste van Jahwe en mlk in die koningspsalms

Die voorkomste van die naam Jahwe en van mlk in die koningspsalms is soos volg:

- **Die voorkoms van Jahwe en die assosiatiewe Godsname.**

Die naam Jahwe kom alleenstaande of parallel aan of in konjunksie met ander name en titels van God soos volg voor:

Sonder parallele

Ps 93: 1 (2x), 3, 4, 5
Ps 94: 1, 3, 5, 11, 14, 17, 18, 23
Ps 95: 3, 6
Ps 96: 5, 9, 10, 13
Ps 97: 1, 8, 10, 12
Ps 98: 1, 2, 4, 5, 6, 9
Ps 99: 5, 6, 9 (2x)

Met parallele

Met m'd: 93: 5; 96: 4; 96: 9
Met 'lhy: 94: 22
Met YH: 94: 7, 12
Met 'l: 94: 1; 95: 3; 99: 8
Met 'lhym: 94: 7, 22, 23; 95: 7; 98: 3
99: 5, 8, 9 (2x)
Met 'dwn: 96: 5
Met 'lywn: 97: 9

In bogemelde voorkomste van Jahwe word Hy op verskillende maniere uitgebeeld as *Koning, Skepper, Krygsman, Redder en Regter*.

- **Die voorkoms van mlk**

Die titel mlk kom in verbintenis met Jahwe en met die voornaamwoord soos volg in die koningspsalms voor:

Met Jahwe

Ps 93: 1; Ps 96: 10; Ps 97: 1;
Ps 98: 6; Ps 99: 1

Met voornaamwoord

Ps 93: 2

In al bogemelde verwysings kom die Goddelike koningskap motief voor. Dit word uitgedruk met die frase Jahwe mlk. In Ps 98:6 is daar 'n identifikasie van Jahwe as Koning en in Ps 95: 3 word na Jahwe as 'n groot Koning verwys. Die voorkoms van die woord Jahwe in *verbinding* met *mlk* in hierdie betrokke psalms is iets *uniek* in die *hele BH* (Howard 1997: 111).

2.2.6.4 Vyf basiese motiewe in die koningspsalms

Psalms 93 – 99 word as *dié* paradigmatische psalms gebruik vir die vasstelling van die Koningskap van Jahwe genre. Hierdie genre vorm weer 'n subkategorie van die himniese genre in die psalms. Daar is baie 'skakels' of leksikale, tematiese en strukturele verbindings tussen hierdie psalms.

Watts het in bogemelde kerngroep Jahwe mlk psalms vyf karakteristieke *motiewe* vasgestel. Hulle is:

1. Die unieke verwagting dat die hele wêreld, al die mense, al die nasies, *teenwoordig* moet wees.
2. Verwysings na *ander gode*.
3. Verwysings na verheffing en *koningskap*.
4. *Woorde* wat *karakteristieke dade* beskryf: skep, maak, vasstel, sit, wonders doen, regspraak uitoefen, regverdige dade doen en red.
5. *Woorde* wat 'n gesindheid van *sang* en *lof* teenoor hierdie hemelse koning beskryf.

Howard (1997: 111) voeg die volgende opmerkings by: (I) die *skeppingsmotief* behoort verbreed te word en dalk selfs *afsonderlik* behandel te word. Hierin is van belang Jahwe se *skeppingsaktiwiteit per se* (96: 5b; 93: 1c = 96: 10b; moontlik 96: 3b en 98: 1b; buite die kerngroep 95: 5, 6b en 100: 3b); asook die *soewereiniteit* van Jahwe en wel oor *ander gode* (96: 4b, 5a; 97: 9b; cf 95: 3b) asook oor die elemente van die natuur (93: 3-4; 96: 11-12; 97: 1, 4-6; cf 95: 4-5; 98: 7 - 8); (2) Jahwe se *regspraak* kan afsonderlik en meer prominent behandel word.

Mays (1994b: 231 - 246) sien die *Jahwe mlk* psalms as die *sleutel* tot die identifisering van 'n teologiese *sentrum* in die Psalmboek.

Die *unieke skakel* tussen Psalms 93, 95 – 99 is die *Goddelike koningskap motief*. Dit word deur die frase Jahwe mlk uitgedruk en kom in Ps 93: 1; 96: 10; 97: 1 en 99: 1 voor. In Ps 98: 6 word Jahwe as Koning geïdentifiseer.¹²⁷

Die voorkoms van die basiese motiewe in Ps 93, 95 – 99 is soos volg (Howard 1997: 111):

- Ps 96 en 97 bevat al vyf motiewe.
- Ps 98 en 99 beval vier motiewe (1,3,4,5).
- Ps 95 bevat ook vier motiewe (2,3,4,5).
- Ps 93 bevat twee motiewe (3,4).

Die *enkele psalm* uit hierdie koningskap psalms wat aan *Rm 1: 13 - 17 verbind* word is Ps 98 (Leenhardt 1961: 46). Hierdie psalm bevat volgens bogemelde indeling *vier* van die *basiese motiewe* in die koningskap psalms. Indien die 'magte' van die *sonde* en die *dood* egter as bonatuurlike anti-Goddelike 'persone' gesien word, kom die *tweede motief* (2) ook in Rm en wel in Rm 5-8 voor.¹²⁸ Motief (2) behels verwysings na *ander gode*.

¹²⁷ Die presiese verbale frase 'Jahwe mlk' kom nêrens anders in die BH voor nie. Daar is slegs een variant wat in Ps 47: 9; 146: 10 en Eks 15: 18 voorkom.

¹²⁸ Die sonde en die dood word in Rm 5 – 8 as 'magte' gepersonifieer (Dunn 1998: 111 – 112, 126)

2.2.6.5 Die uitbeelding van Jahwe deur vyf metafore: Koning, Skepper, Kryger, Redder en Regter.

Jahwe word in Ps 93 – 99 deur vyf basiese metafore uitgebeeld¹²⁹. Al die metafore bevat inherent die gedagte van oorwinning en heerskappy. Die vyf basiese beelde is dié van Koning, Skepper, Kryger, Redder en Regter. Hierdie beelde word vervolgens uiteengesit.

2.2.6.5.1 Jahwe is God-Koning¹³⁰.

Baie aspekte van God se Koningskap word in die koningspsalms belig. Sleutel aspekte daarvan word uitgelig.

- **Die heerserskap en koningwees van Jahwe.**

Die koningspsalms druk Jahwe se koningskap met die *twee sleutelwoorde Jahwe en mlk* uit. Die verbinding van hierdie twee woorde geskied egter op verskillende maniere. Daar is *drie* vorms daarvan.

- (i) 'Jahwe heers!'

Die frase Jahwe mlk kom slegs in Ps 93: 1; 96: 10; 97: 1 en 99: 1 (1 Kron 16: 31) voor. Dit is 'n *verbale* frase en moet verstaan word as 'Jahwe heers!' of 'Dit is Jahwe (en niemand anders nie) wat heers / koningskap uitoefen' (Howard 1997: 33). Hierdie Psalms word daarom die 'Koningskap' van Jahwe Psalms genoem (Howard 1997: 36).

- (ii) 'Die Koning, Jahwe.'

Teenoor die verbale frase Jahwe mlk in Ps 93: 1; 96: 10; 97: 1 en 99: 1 gebruik Ps 98: 6 die woord mlk slegs as 'n *nominale* verwysing. V6 einding met: hmlk Jahwe: '*die Koning Jahwe*' (Howard 1997: 115).

- (iii) 'n Groot Koning.'

Ps 95: 3a sê Jahwe is 'n 'l gdwl: 'n groot God'. Dié woorde is egter parallel aan die woorde wmlk gdwl in 95: 3b. Op grond van hierdie parallelstelling van die genoemde frases is die bedoeling duidelik dat Jahwe 'n *groot Koning* is. Beide gemelde benamings verwys na 'n posisie of amp wat Jahwe beklee (Howard 1997: 55).

¹²⁹ Sien ekskursus 2.3 aan die einde van hierdie hoofstuk wat oor metafore handel.

¹³⁰ Mowinckel (1962) maak psalms 47, 93, 98 – 99 die kern van sy gerekonstrueerde sogenaamde *troonbestyging psalms*. Hy vertaal die frase Jahwe mlk met 'Jahwe het koning geword'. Saam met hierdie vertaling het hy 'n hipotese oor 'n kultiese rituele troonbestygingsfees ontleen aan en parallel aan soortgelyke feeste van die omringende volke. Die siening van Mowinckel is sedertdien as verkeerde bewys. Die skrywer verwys daarom na die Jahwe mlk Psalms as *koningspsalms* en vertaal die frase as 'Jahwe is Koning'.

Die woorde ‘I gdwl, ‘n groot God’, kan alternatiewelik met ‘die groot El’, of ‘El, die Groot Een’ vertaal word. Dit sou sinspeel op die Kanaänitiese panteon. Die psalmdigter wil met die verwysing na Jahwe as ‘n ‘el gdwl dan sê dat Jahwe die hoë posisie beklee wat die Kanaäniete aan El toeskryf. Indien die psalmdigter dit wel sou sê, sou dit egter slegs as ‘n sekondêre betekenis bedoel wees. (Howard 1997: 55).

In *Ps 93:1; 96: 10; 97: 1; 98: 6; 99: 1* vorm die frase ‘Jahwe malak / melek’ die *tema* van die Jahwe is Koning- Psalms. Dié frase is tegelykertyd die sentrale motief in die hele Psalmboek en dit gee ook litterêr en liturgies koherensie aan die hele psalmboek (Mays 1993: 118)¹³¹.

Die frase Jahwe malak kan op *drieëlei* wyse vertaal word: (1) Jahwe heers (RSV); (2) Jahwe is Koning (NRSV); (3) Jahwe het Koning geword (REB). Die eerste vertaling teken Jahwe se koningskap as ‘n *aktiwiteit*, die tweede as ‘n *rol* en die derde as ‘n *gebeurtenis*. In al drie gevalle is Jahwe die subjek (Mays 1993: 118 – 119). In die Jahwe is Koning – Psalms vorm bogemelde frase die basiese scenario of narratiewe plot wat Jahwe se koning word, se koning wees asook sy optrede as koning, uiteensit.

- **Jahwe het ‘n troon.**

Die koningspsalms verbind ‘n troon aan Jahwe. *Twee woorde* word gebruik: ks’ (93: 2; 97: 2) en ‘th (93: 2; 97: 9; 99: 4). Die verwysings na die troon van Jahwe in hierdie drie koningspsalms is baie belangrik, aangesien die troon van Jahwe slegs in twee ander psalms – buite die koningspsalms – genoem word, naamlik in Ps 11: 4 en 103: 19 (cf Jes 66: 1). Sekere sake hou verband met die troon van Jahwe.

- (i) Die *troon* van Jahwe se ks’ is iets wat stewig ‘gevestig’ (kwn) is (‘established’: Howard 1997: 350). Die NAB gee kwn weer met ‘staan vas’. Die lokaliteit van die ‘vestiging’ van hierdie troon is waarskynlik die hemel en dit konstitueer die daarstelling van die skepping (Howard 1997: 37).
- (ii) Jahwe se troon is in die hemel gevestig. Ps 93: 2 volg ‘n giastiese patroon waarin beide die woorde ks’ en ‘th gebruik word. Hierdie twee woorde omraam die woorde m’z en m’wlm wat beide na die *tydsplan* van die bestaan van die troon van Jahwe verwys (Howard 1997: 37). Die NAB gee m’z weer met ‘van ouds af’ en m’wlm met ‘van altyd af’. Die *lokaliteit* van vestiging van die troon van Jahwe moet in die lig van die beskrywing van die tydsplan van die bestaan daarvan waarskynlik die *hemel* wees (Howard 1997: 37).

¹³¹ Koherensie word gedefinieer as: (1) die onderliggende verwantskap van konsepte wat in ‘n teks aangebied word; (2) dié faktore wat eenheid in ‘n diskoers daarstel; (3) ‘n semantiese eienskap van ‘n teks wat eenheid aan daardie teks gee (Davis 1999: 54)

Ps 11: 4 verwys ook na die troon van Jahwe as 'n plek wat in die hemel is en volgens Jes 66: 1 is die hemel die troon van Jahwe en die aarde die rusplek vir sy voete (NAB).

- (iii) Jahwe het ook 'n *aardse* troon. Die verwysings na die troon van Jahwe in 93: 2 en 97: 2 verwys ook tegelykertyd na die aardse plek waarmee Jahwe spesiaal geïdentifiseer word, want 93: 5 verwys na die Tempel en 97: 8 vermeld Sion en Juda.
- (iv) *Soewereiniteit* oor alle dinge word aan die troon van Jahwe verbind. Ps 93: 1c en 2a-b vorm deur die herhaling van kwn 'n *parallelisme* wat na die feit dat Jahwe se soewereiniteit oor alle dinge – aarde én hemel – strek, verwys (Howard 1997: 37)¹³².
- (v) Die *troon* is soms 'n *substituut* vir *Jahwe* self. Wanneer daar na die troon van Jahwe verwys word, dien dit soms as 'n substituut vir Jahwe self. In 93: 2 is daar 'n direkte verwysing na Jahwe via die persoonlike voornaamwoord 'U' wat ook tegelykertyd by wyse van metonomie na die troon van Jahwe verwys¹³³.

- **Jahwe is 'die Allerhoogste.'**

In 97: 9a staan die woorde *Jahwe* en 'lywn parallel aan mekaar en daarom word die woord 'lywn as 'n goddelike *titel* verstaan (NAB). Dit kan weergegee word met '*die Allerhoogste*' (NAB). Die 'hoog wees' van Jahwe geld vir sy *verheffing bo alle gode* (Howard 1997: 71) sodat *alle magte* aan Hom *onderworpe* is (Kraus 1993: 260). 'Jahwe *heers!*' Hy '*regeer*' (NAB). Daarom is sy Koningskap bo en oor alles.

- **Die aard van Jahwe se heerserskap as Koning.**

Wat behels Jahwe se heerserskap as Koning? Ps 93 – 99 wys op: (1) *dade* wat Hy verrig het; (2) die *terrein* van sy heerskappy; (3) die *wyse* van sy heerskappy.

- (i) Jahwe die Heerser-Koning het sekere *dade verrig*. Veral vier *dade* staan uit: (1) Hy het *geskep* (Ps 93, 96, 97); (2) Hy het *verlossingsdade* ten behoeve van *Israel* verrig. Dit sluit die straf van, asook oorwinnings oor die nasies in (Ps 98: 1 - 3); (3) Hy oefen *regspraak* uit (Ps 96, 98); (4) Hy stel 'n *verbond* daar (Ps 93, 95)
- (ii) Jahwe die Heerser-Koning se heerserskap *strek* oor sekere *terreine*. Veral *drie* terreine word beklemtoon: (1) Hy heers oor die *skepping* en die *natuur* (Ps 93, 96, 97, 98). Hierdie heerskappy van Jahwe is gevestig in die *verlede*, dit word voortgesit in die *hede* en daarom is die *toekoms*

¹³² 'n Merismus word gebruik. Dit is beeldspraak waardeur 'n subjek in twee of meer noodsaaklike dele verdeel word. Die dele is komplimentêr en dui steeds die geheel van 'n saak aan (Howard 1997: 37).

¹³³ Metonomie is 'n vorm van beeldspraak waardeur 'n verwante naamwoord in die plek van 'n ander naamwoord gestel word (Howard 1997: 38).

veilig. Dit is teen opponerende magte gevestig. (2) Hy heers oor die *hemel* en die *gode* (Ps 97). Die klem is op sy *teenswoordige heerserskap*. Hy heers *alleen* en *absoluut* en duld *geen teenstanders* nie. (3) Hy heers oor die *aarde*. Die hele aarde behoort aan Hom (Ps 98: 4 - 9).

- (iii) Jahwe oefen sy heerskappy as Koning op 'n sekere wyse uit. Dit word *gekenmerk* deur *mag* (Ps 96: 3), *geregtigheid* (Ps 96: 11) en *billikheid* (Ps 98: 9).

Al die bogemelde beskrywings van Jahwe se heerserskap impliseer dat hy *soewerein* oor alles heers.

Rm 5 – 8 teken God pertinent deur sekere *naamwoorde* en *werkwoorde* as 'n *Koning* wat heers.

- God *heers* deur sy *χάρις* (5: 15 – 17, 21, 21; 6: 14), wat sy *χάρισμα* (5: 15, 17) en sy *δωρεά* (5: 15, 17) is, op 'n *oorvloedige* (ἐπερίσσευσεν: 5: 15) wyse. God se *χάρις* heers soos 'n koning(βασιλεύση: 5: 21; cf ὑπὸ χάρις: 6: 14).
- As 'n *Koning* (βασιλεύση: 5: 12 - 21; 6: 12 - 23) en 'n *Heerser* (κυριεύσει: 5: 12 - 21; 6: 12 - 23) *hervestig* God sy *soewereiniteit oor die* gepersonifieerde 'magte' van die *sonde* en die *dood* wat soos konings (5: 14, 17, 21; 6: 12) en heersers (6: 14 - 23) die bewind oor sondaars voer.
- As Koning *bevry* God ook die twee 'handlangers' wat deur die sonde en die dood as instrumente in hulle diens gebruik word (6: 6; 7: 1 - 25; 8: 3, 5 - 13), naamlik die wet (8: 4) en die sondige menslike natuur (6: 6).
- As Koning *hervestig* God deur sy *genade* en *vryspraak* in Christus weer *lewe* in die wêreld (ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν 5: 17, 18, 21).
- God heers as Koning met *χάρις* (βασιλεύση: 5: 21) deur sy *vryspraak*. Die heerskappy van God se *χάρις* lei weer tot die ewige lewe (5: 21; 6: 23).

2.2.6.5.2 Jahwe is die God van die verbond en 'n Wetgewer

Ps 93 – 99 beeld Jahwe uit as 'n Koning (93: 1; 95: 3; 96: 10; 97: 1; 98: 6; 99: 1), in 'n tempel / paleis (96: 6), op 'n troon (93: 2; 97: 1; 99: 1), met 'n kroon (93: 1) en 'n mantel (93: 1) en as iemand wat soewerein is oor sy skepping (93: 2; 96: 1; 98: 4 – 9) en sy volk (95: 6-7). As Koning: (1) staan Jahwe in 'n verbondsverhouding tot sy volk, Israel; (2) is Hy 'n wetgewer.

- **Jahwe is die God van die Verbond**

Die koningspsalms fokus ook baie sterk op Israel. Daar is verskeie terme en verwysings wat Jahwe, as die God van die verbond, se verhouding met Israel uitbeeld.

- **Jahwe is ‘n wetgewer**

- (i) **Jahwe het ‘n volk.**

Die *volk* van die Here word beskryf met die woord ‘m (94: 5, 8, 14; 95: 7, 10; 97: 6). In al hierdie verse, behalwe in 97: 6, verwys ‘m, na *Israel* en nie na die ander nasies nie. In 97: 6 sluit die woord alle mense wat in die psalm genoem word in. Die woord ‘m, verwys dus in die koningspsalms *byna eksklusief* na die volk van die Here (Howard 1997: 59, 121).

- (ii) **Jahwe is die Maker van sy volk.**

Naas Jahwe se posisie as Skepper van die see en die land (98: 5), is Hy ook die *Maker* van sy *verbondsvolk* (95: 6; 98: 6). Jahwe is die *Maker* (‘snw: 95: 6b) van sy *volk* (‘m) en *nasie* (gwy) omdat Hy hulle *geskep* (‘sh: 95: 6) het. Die skepping van Israel het plaasgevind op grond van die eksodus, die Sinai teofanie, die woestyntog en die inbesitneming van die land Kanaän (Howard 1997: 56, 92 - 93).

Jesaja gebruik dieselfde taal. Jahwe se volk is die *werk* (‘snw) van sy hande (29: 23; 60: 21; 64: 17) en hulle is deur Hom *gevorm* (ysr: 27: 11; 43: 1: 21; 44: 2, 21, 24; 45: 9(2x), 11; 64: 7). Aangesien Jahwe Israel ‘geskep’ en ‘gevorm’ het, *behoort* Israel aan *Hom*. Hulle behoort nie aan Ba’al of Marduk of aan enige ander godheid nie, maar slegs aan hulle eie God van die verbond, Jahwe (Howard 1997: 93).

- (iii) **Jahwe is sy volk se God.**

Die frase ‘ons God’ (‘lhynw) kom telkens in die koningspsalms voor (94: 23; 95: 6, 7; 98: 3; 99: 5, 68, 9(2x)). Die Hebreeuse woord ‘lhynw is ‘n naamwoord met ‘n suffiks in die meervoud (-nw: ‘ons’). Die suffiks dui Jahwe se spesiale verhouding met sy volk aan. Hulle is ‘syne’, dit wil sê sy besitting. Tegelykertyd is *Hy hulle s’n*, dit wil sê Hy is hulle God (Howard 1997: 51, 127). Die verwysing na God geskied met die naamwoord ‘l (94: 1(2x); 95: 3, 7; 99: 5, 8, 9 (2x)), die referent is egter God (cf 95: 6 en 7). Die ‘ons’ verwys na Israel (94: 7, 22, 23).

Ps 95 lê baie klem op Jahwe as die God wat *Israel tot stand gebring het*. Die struktuur van die psalm aksentueer hierdie feit. Ps 95: 6 - 7c vorm die middelste en kerndeel van Ps 95. Hierdie verse vorm ‘n brug tussen Ps 95: 1 - 5 en Ps 95: 7d - 11. Ps 95: 6 - 7c vernou die psalm se fokus vanaf die groot, universele God wat bokant die natuur en die ander gode is, tot die *persoonlike God van Israel* wat sy volk ‘gemaak’ het en wat tegelykertyd vir hulle sorg (95: 7a - c) en hulle bemoedig en waarsku (Ps 95: 7 - 11; Howard 1997: 59). Die frase ‘my God’ (‘lhy: 94: 22) kom ook voor.

In *Rm 1 - 4* speel die woord ἔθνη ‘n belangrike rol. Dit word sewe keer gebruik: 1: 5; 1: 13; 2: 14; 2: 24; 4: 17, 18. In 1: 15; 1: 13; 2: 14; 2: 24 beteken ἔθνη ‘heidenvolke’ in teenstelling met die Ἰουδαίους. Paulus het hier die volksonderskeid en religieuse onderskeid in gedagte (Kruger



1983: 348). Rienecker (1963: 316) beskryf ἔθνη met 'die nie-Joodse mensheid'. In 4: 17, 18 word ἔθνη van al die volke gebruik, die Jode ingesluit (Kruger 1983: 348).

Rm 3: 9, 14 sê dan dat alle mense – Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας - onder die mag van die sonde is – ὑφ' ἁμαρτίαν. En 3: 23 sê weer dat alle mense gesondig het : ἥμαρτον.

In Rm 5 – 8, en veral in 5: 1 – 11 skakel Paulus oor na 'ons' – taal. Hy gebruik die persoonlike meervoudsvorm 'ons' as persoonlike voornaamwoord en in die werkwoorde uitgange. Die 'ons' verwys na 'vrygespreektes' (5: 1) en 'gelowiges' (5: 1). Hierdie 'ons' in 5: 1 – 11 is die nuwe volk wat God vir Hom geskep het.

(iv) Jahwe is betrokke by sy volk se geskiedenis, land en kultus.

Jahwe staan in 'n verhouding tot Israel en wel wat dié se geskiedenis, land en kultus betref.

Jahwe het Israel deur sy magtige daade (98: 1,3) uit Egipte bevry. Hierdie bevryding van Israel uit Egipte was 'n *oorwinning* wat Jahwe behaal het oor die farao's van Egipte en per implikasie oor die gode van Egipte (Eks 14-15).

In Ps 99 is daar verskeie verwysings na Israel se *woestynreis* ná hulle bevryding uit Egipte. Daar is verwysings na Jakob (99: 4) asook na Moses, Aaron, die wolkkolom en Jahwe se heilige berg (99: 6 - 8).

Israel se lewe in Kanaän word ook uitgebeeld. Die volgende sake word genoem: Sion (99: 2, 5, 9), die Tempel (93: 5; 98: 3), die verordeninge van die Here (93: 5; 99: 7), die Tora (94: 12); die instruksies van die Here (94: 10, 12) en die wet (99: 7).

(v) Jahwe betoon standvastige liefde aan sy volk.

Die woord *gsd* in 94: 18 en 98: 3 beskryf die Here se *standvastige verbondsliefde vir sy volk*. In 98: 1 - 3 openbaar Jahwe se magtige daade (npl'wt) sy standvastige liefde (*gsd*) vir, en sy trou ('mwnh) teenoor Israel.

ooOoo

In Rm 5 – 8 sal God se liefde soos geopenbaar in Christus (5: 6 - 8; 8: 24; 8: 37 - 39) en deur die Heilige Gees (5: 5) 'n geweldige belangrike rol speel. In 8: 31 - 39 bly die liefde van God 'n onvernietigbare band tussen God en sy vrygespreektes.

(vi) Jahwe verrig genadedade in belang van sy volk.

Twee woorde: (1) 'werk' (p'l: 95: 9) en (2) 'magtige daade' (npl'wt: 98: 1) beskryf die Here se genadige optrede in reddingsdade ten behoeve van sy volk. Die 'ysr' van Jahwe waarna 95: 9b verwys, kan op die feit dui dat Hy by Massa en Meriba water uit 'n rots laat kom het. Die woord moet egter in 'n meer omvattende sin verstaan word. Dit sluit al die magtige daade van die Here in wat Hy in die redding en onderhouding van sy volk verrig het (npl'wt: 98: 1; cf Ps 78; Anderson 1985: 680). Die 'magtige daade' van die Here word in 98: 2 - 3 gedefinieer as die oorwining wat Hy in die verlossing van sy verbondsvolk getoon het.

ooOoo

In Rm 5-8 sal God ewe-eens magtige daade verrig – die opwekking van sy Seun, Jesus Christus, uit die dood (6: 4).

(vii) Jahwe se volk moet sy paaie ken.

Jahwe wil hê dat sy volk sy 'paaie' (derek 95: 10) moet 'ken' (yd': 95: 10). Sy volk wil egter nie sy paaie ken nie, dit wil sê hulle gee nie om daarvoor nie (Howard 1997: 121).

ooOoo

In Rm 5-8 sal God sy nuwe verbondsvolk leer om deur sy Gees reg voor Hom te wandel (8: 4 - 5).

- **Jahwe is 'n wetgewer**

Ps 93: 2 en 99:1 ('Jahwe malak') beeld god uit as 'n Koning wat 'beklee' is met majesteit en krag (93: 1). As 'n Koning is Hy 'n Wetgewer¹³⁴ wat 'dekrete' (edot: 93: 5; 99: 7) uitvaardig en wel vanuit sy tempel / paleis ('huis': 93: 5) op sy heilige berg (99: 9), Sion. Die term edot het altyd die konnotasie van Goddelike dekrete of ernstige opdragte / waarskuwings (Howard 1997: 108).

Ps 94 verwys na God se Tora (94: 12) asook na God se onderrig (94: 10, 12). In Ps 99 is God se onderrig implisiet in sy spreke met Moses, Aäron en Samuel (94: 7) en hou sy dekrete (edot) en wet/statute (goq) in 94: 7 weer verband met sy Tora (94: 12). Ps 99 beklemtoon Sion, asook Jahwe se verhouding met sy volk, diegene in Jakob (94: 4) wat Hom gehoorsaam (94: 6 - 8). Die parallel tussen Jahwe se dekrete (93: 5; 99: 7) en sy Tora (99: 12) beteken heel waarskynlik dat die 'eggo' van die Sinai gebeure implisiet in hierdie twee terme is en dat hulle verband hou

¹³⁴ In Psalms 93 en 99, die eerste en die laaste van die Jahwe is Koning – Psalms, en in Boek IV van die Psalms, kom die term *edot slegs* in 93: 5 en 99: 7 voor. In die BH kom dit 32 keer en in die hele Psalmboek 25 keer voor, waarvan 21 keer in Ps 93-99 is.

met Jahwe se verbond met Israel (Howard 1997: 108, 117) asook met sy tempel in Jerusalem (Howard 1997: 117).

In *Rm* 5 – 8 speel God se wet ook 'n belangrike rol. In 7: 1 – 8: 3 is die wet 'n *handlanger* in diens van twee gepersonifiseerde magte: ἁμαρτία en θάνατος. In 8: 1 – 3 bevry God, Christus en die Gees die νόμος van die mag van ἁμαρτία en θάνατος en die σάρξ en in 8: 4 – 9 stel God die bevryde sondaar deur sy Gees in staat om aan die eise van die wet te voldoen aangesien die wet heilig, reg en goed (7: 12) asook Geestelik is (7: 14).

2.2.6.5.3 Jahwe is God - Skepper

Ps 93 – 95 beeld Jahwe uit as 'n magtige en soewereine Skepper. Hy is die Skepper: (1) van die skeppingsorde; (2) van die natuur en die mens; (3) van sy verbondsvolk.

- Jahwe stel die skeppingsorde daar

Ps 93: 4 verwys na Jahwe wat in sy koninklike mag hoog bo die 'riviere' en die 'waters' en die 'see' troon. Die prent in 93: 3 – 4 saam is dié van opstandige waters en die absolute soewereiniteit van Jahwe oor hulle (Howard 1997: 39). Die 'baie waters' (mym rbym) word as doelbewus opstandig teen Jahwe gesien op dieselfe wyse as dié van Yam se stryd teen Ba^cal in die Ugartiese mitologie (Howard 1997: 39)¹³⁵. Die frase 'die golwe van die see' (majim rabbim) kom elders slegs in Eks 15: 10 en Hab 3: 15 voor (Howard 1997: 39; cf Rig 5; Deut 33; Ps 29). In Eks 15: 10 sink die Egiptenare soos lood in die magtige see weg. In Hab 3: 15 verkeer die see ewe-eens in opposisie tot Jahwe.

Die 'see' simboliseer chaos en aangesien Jahwe die God van orde is, staan alle chaos vyandig teenoor Hom (Taylor & Thurman 1956: 973 – 1003; Smith 1984: 115 - 117). Die heerserskap van Jahwe oor die 'see' word uitgebeeld deur die feit dat Hy in sy koninklike mag hoog bo die opstandige en rustelose see uitroon (93: 4). *Ps* 93: 4 begin met: 'Maar . . .' (min [MT]). 'Min' kom hier in sy vergelykende betekenis voor. Die woord ³dyr word ook van beide die see en van Jahwe gebruik. Dit word egter op verskillende manier weergegee: die see is 'verskriklik' (= golwe: NAB), maar Jahwe is 'méér' (min: 93: 4a) 'verskriklik' of meer majestueus (Howard 1997: 39). Die woord 'min' in 93: 4a skakel dus met die word 'dyr in 93: 4c.

- Jahwe is die Skepper van die natuur en van die mens

Jahwe is die Een wat die droë land 'vorm' (ysr: 95: 5) en die see 'maak' ('sh: 95: 5) en wat ook die oë 'vorm' (ysr: 94: 9) en die ore 'plant' ('zn: 94: 9). As magtige en soewereine Skepper strek Jahwe se heerskappy daarom oor alle dele van die natuur en mensewêreld (Howard 1997: 55).

¹³⁵ Die konflik met chaos kom ook in die Babiloniese mitologie voor in Marduk se triomf oor Ti^camat (Taylor & Thurman 1956: 973 – 1003; Smith 1984: 115 - 117)

Die beskrywing van Jahwe as ‘formeerder’ en ‘maker’ mag ‘n verskuilde polemiese strekking hê met betrekking tot Yam in die Ugaritiese godsdiens. Die strekking is egter nie eksplisiet nie (Howard 1997: 55).

Dat Jahwe die skepping se Skepper is asook die Hersteller van die ‘gevalle skepping’ en die ‘gevalle’ mens, kom ook baie sterk in Rm 5 – 8 na vore. Sien hoofstuk 4.2.2.2.1 pp 277-285.

- Jahwe is die Skepper van sy verbondsvolk

Jahwe is nie net die Skepper van die natuur en van die mens nie, Hy is ook die Skepper (Letterlik: ‘Maker’) van sy verbondsvolk (95: 6). Die ‘maak’ van Israel as verbondsvolk het plaasgevind op grond van hulle beleving van die eksodus, die Sinai teofanie, die woestyntog en die inbesitneming van Kanaän (Howard 1997: 56, 92 - 93), Die woorde ‘m (volk) en gwy (nasie) word vir die volk van die Here gebruik¹³⁶.

Rm 5 – 8 beeld God ook as Skepper uit. God word as: (1) die Skepper; (2) die hersteller van sy skepping uitgebeeld (8: 19, 20, 21, 22, 39). In 8: 19, 20, 21, 22, 39 kom die volgende aspekte in verband met God as Skepper na vore: (1) God is die skepping se skepper (8: 19 – 23); (2) die skepping is deur God onderwerp (8: 20); (3) God sal die skepping bevry (8: 21); (4) God is die Heerser oor die skepping (8: 39); (5) ‘n ou skepping word weer nuut; (6) Christus se sterwe is die dagbreek van die nuwe skepping; (7) ‘n nuwe hoof in ‘n nuwe skepping; (8) ‘n nuwe lewe in ‘n nuwe skepping; (9) die mens word herstel tot sy oorspronklike Goddelike beeld; (10) die mens word herstel tot sy oorspronklike heerlijkheid; (11) die skepping word in die toekoms finaal bevry; (12) die skeppingstrou van God.

2.2.6.5.4 Jahwe is God-Kryger

Ps 96 en 98 beeld Jahwe as ‘n Kryger uit (‘Divine Warrior’: Longman III 1984: 269). As Kryger triumfeer Jahwe oor: (1) die oermagte van chaos; (2) die vyande van sy volk. Hierdie sub-hoofstuk sit hierdie gedagtes uiteen.

- *Ps 98* is ‘n Goddelike *Kryger triomflied* (Longman III 1984: 271) wat uit drie seksies bestaan: (1) dank en lof aan Jahwe as Kryger vir sy triomf in die verlede (98: 1 – 3); (2) lof aan Jahwe vir sy *koningskap* in die hede (98: 4 – 6); (3) Jahwe se toekomstige gerig as *Regter* (98: 7 – 9; Longman III 1995: 44). Drie uitbeeldings van Jahwe in hierdie psalm, wat as ‘n direkte OT verwysing van Rm 1: 16 – 17 dien, is dus belangrik: Kryger, Koning en Regter.
- Daar is ‘n duidelike *parallel* tussen *Ps 96: 1 – 3* en *98: 1 – 3*. Dit kom in die volgende *punte* na vore:

¹³⁶ Die idee dat Jahwe die Skepper van sy volk (‘m) en van sy nasie (gwy) is, is redelik algemeen in die OT: Gen 12: 2; Eks 32: 10; Deut 9: 14; 32: 6, 15; Jes 43: 7; 44: 4; Eseg 37: 19, 22.

- Jahwe bewerk volgens beide psalms ‘*magtige dade*’ (96: 3; 98: 1). Die voorkoms van npl’ot in hierdie twee psalms is baie belangrik aangesien die term andersins nie in Ps 93 – 99 voorkom nie. Die ‘*magtige dade*’ van Jahwe verwys na sy krygvoering tydens sy bevryding van Israel uit die mag van die farao van Egipte en sy leër – hulle eerste eksodus – asook uit die mag van Babilonië – hulle tweede eksodus¹³⁷. Tydens Israel se deurtog deur die Rietsee tydens hulle eerste eksodus het Jahwe ook kryg gevoer teen die ‘baie waters’ en die ‘see’ (Ps 93: 4). Dié nipla’ot van Jahwe het Hy deur sy ‘krag’ (jamin: 96: 3; 98: 1) en sy ‘*Goddelike mag*’ geskied (zrw qds: 98: 1). Die verwysings na Jahwe se ‘regterhand’ en sy ‘heilige arm’ dui op sy krygsoptrede en beeld Hom uit as ‘n Kryger (Longman III 1984: 269)¹³⁸.
- Die ‘*magtige dade*’ (96: 3; 98: 1) wat Jahwe deur sy ‘regterhand’ (96: 3; 98: 1) en sy ‘*Goddelike krag*’ (98: 1) verrig het word verder in hierdie twee psalms as sy ‘*oorwinning*’ (ysw [MT]: σωτήριόν : 98: 2) en sy ‘*reddingsdade*’ (dikaiosuvnh: 96: 2; 98: 2) beskryf. In 98: 2 en 96: 2 / 98: 2 vind daar ‘n *parallelstelling* of sinonimiteit tussen Jahwe se *soteria* en sy *dikaiosuvnh* plaas. Die geïmpliseerde metafoor in die word ‘*oorwinning*’ (σωτήριόν) is ‘n Kryger.
- Jahwe ‘*openbaar*’ : ἀπεκάλυψεν [LXX]: 98: 2; cf Rm 1: 17) die ‘*reddingsdade*’ (sedek [MT]: dikaiosuvnh [LXX]; cf Rm 1: 17) wat Hy verrig het. Die derde persoon enkelvoud suffiks in ἀπεκάλυψεν is manlik en verwys na Jahwe. Hy is die subjek. Hy openbaar sy reddingsdade. Die operabaring deur Jahwe geskied aan die ‘nasies’ (ἔθνη [LXX]; cf Ἰουδαίῳ καὶ Ἕλλησι: Rm 1: 17). Wát Jahwe openbaar is sy ‘*reddingsdade*’ (98: 2). Die ‘hele wêreld’ kon sy ‘*oorwinning*’ (σωτήριόν [LXX]: 98: 3) ‘sien’ (98: 3) wat Hy aan ‘hulle bekend gemaak het’ (98: 2)¹³⁹. Jahwe se oorwinning en reddingsdade as Kryger in belang van sy volk, Israel, getuig van Hom teenoor al die nasies.

Jahwe se ‘*bekendmaking*’ (96: 2) van sy oorwinning (σωτήριόν; cf Rm 1: 16) word deur die LXX met εὐαγγελίζεσθε weergegee (Cf Rm 1: 16).
- Die ‘*nuwe lied*’ waarna 96: 1 en 98: 1 verwys kom sewe keer in die OT voor en staan elke keer in ‘n heilige oorlog konteks (cf Ps 33: 3; 40: 3; 144: 9; 149: 12; Jes 42: 10; Longman III 1984: 269). ‘n ‘*Nuwe lied*’ is ‘n triomflied: dit vier die sukses in ‘n afgelope stryd (cf Eks 15: 1 – 18; Rig 5; Ps 18). So ‘n lied dien ook as beide ‘n aankondiging en ‘n erkenning van triomf (Ps 98: 2; Jes 52: 7 – 10; Dictionary of Biblical Imagery 1998: 78).

¹³⁷ Ps 98 het verskeie literêre parallele met Deutero – Jesaja. Byvoorbeeld: Jes 42: 10; 52: 10 (Longman III 1984: 269).

¹³⁸ Muilenberg (1966: 242) verwys na veertien voorkomste van dié beelde in die OT. By: Longman III (1984: 269).

¹³⁹ Dat die hele wêreld Jahwe se oorwinning ‘sien’ kom in die MT nét in Ps 98: 3; Jes 52: 10 en Jes 44: 23 voor (Leene 1997: 241).

- In die Krygermotief neem die *viering* van 'n triomf 'n belangrike plek in (Dictionary of Biblical Imagery 1998: 896 – 897). In die 'Umwelt' van die OT was daar *twee* aspekte verbonde aan 'n triomf: (1) die triomf van 'n god; (2) die triomf van 'n menslike koning. Godsdiens en oorlog was ook *verweef*, en die viering van 'n triomf was 'n viering van goddelike triomf sowel as van koninklike triomf (Dictionary of Biblical Imagery 1998: 896).

Die *argetipe* patroon van goddelike krygvoering en triomf het *vyf* elemente behels: (1) 'n god veg teen 'n vyandgod (byvoorbeeld van die see); (2) triomf oor 'n vyand; (3) die troonbestyging van die god as koning; (4) die bou van 'n 'huis' of 'n tempel; (5) 'n groot banket as viering van die okkasie. Die patroon is verder een wat van die slagveld na die stad en na die tempel gevoer word (Dictionary of Biblical Imagery 1998: 896)¹⁴⁰.

Hierdie vyfvoudige patroon was waarskynlik die *agtergrond* van die *psalms* wat Jahwe se koningskap en triomf as Koning en Kryger gevier het (95, 96, 98, 99; cf Ps 47; Dictionary of Biblical Imagery 1998: 897)

Die elemente daarvan is die volgende:

1. Jahwe veg teen 'n ander god(e): Ps 93: 3 – 4; 95: 3 – 5; 96: 2 – 6; 97: 4 – 7; 98: 1 – 3; 99: 2.
2. Jahwe *triomfeer* oor sy vyand: 93: 3; 94: 2; 95: 1 – 5; 96: 2 – 6; 97: 3 – 5; 98: 1 – 3; 99: 1.
3. Jahwe bestyg die *troon* as Koning: 93: 2, 4; 97: 2, 9; 99: 1.
4. Jahwe het 'n 'huis' of 'n *tempel*: 95: 2; 96: 6, 7 – 9; 97: 8; 99: 2.
5. Jahwe se troonbestyging word *gevier*: 96: 1; 98: 1.

Die Krygermotief en die triomfgedagte figureer ook sterk in *Rm 5 – 8*. Daar is die volgende elemente:

- **Rm 5 – 8** is ook 'n storie van *triomf*. God en Christus hipertriomfeer (ὑπερικῶμεν: 8: 37, 39).
- God, en Christus veg ook teen 'vyande'. Dié vyande is: (1) geestelike vyande (ἀρχαὶ, τῆς, ἄγγελοι, δυνάμεις; 8: 38 – 39) asook (2) gepersonifieerde magte (ἁμαρτία: 5: 12 – 14, 21; 6: 12 – 14, 16 – 17, 22; 7: 23, 25; θάνατος,: 5: 12 – 14, 17; 6: 16, 19 – 21, 23; 7: 24; 8: 3, 38).
- Die *klimaks* van die stryd wat God en Christus gevoer het teen die bese magte is die kruis van Christus (5: 6 – 8, 19; 6: 3 – 10; 7: 4; 8: 3, 32, 37).
- Die *finale* triomf teen die magte van die teenswoordige aeon (νῦν: 5: 9; 6: 22; 7: 4 – 6; 8: 1; καιρὸν: 5: 8) lê egter nog in die *toekoms*: (5: 9; 8: 11, 19-22, 31-34).

¹⁴⁰ Hierdie patroon kan in die OT in die Lied van Moses Eks 15: 1 – 18 asook in Deutero – Jesaja (40: 3 – 5; 52: 7 – 12) en in Hab 3: 12 – 19 gesien word (Ryken, Wilhoit, Longman III 1998: 896 – 897).

- Die doel van God met sy krygvoering was ook die herowering van sy *skepping* (8: 18 – 23).
- Bevryde gelowiges (6: 18, 22; 8: 1, 21) moet God of Christus nou vrywillig in 'n bruid – bruidegom (7: 4 – 5) en 'n kneg – heer (6: 22) en 'n soldaat – bevelvoerder (6: 16 – 23) verhouding *dien*.
- Die *vyfvoudige patroon* van goddelike krygvoering figureer ook in Rm 5 – 8: (1) God veg teen vyande (ἁμαρτία: 5: 12 – 14; 6: 12 – 14, 16 – 17, 22; 7: 23, 25; θάνατος: 5: 12 – 14, 17; 6: 16, 19 – 21, 23; 7: 24; 8: 3; ἀρχαί, τῆς, ἄγγελοι, δυνάμεις: 8: 38 – 39); (2) God triomfeer oor sy vyande (ὑπερνικῶμεν : 8: 39); (3) daar is ook 'n troonsbestyging deur God (βασιλεύση: 5: 17, 32; δεξιᾶ: 8: 34) en Christus (δεξιᾶ: 8: 24); (4) 'n tempel word opgerig (οἰκεῖ: 8: 9); (5) fees word gevier met 'n lied (8: 31 – 39).
- Die wese van God en Christus se triomf was 'n triomf van hulle *liefde* (ἀγάπη: 8: 37) oor alle bedreigende magte (8: 38 – 39).

2.2.6.5.5 Jahwe is God - Redder

Jahwe, die Koning, is nie net Skepper en Kryger nie, Hy is ook 'n Redder. *Vier* psalms word behandel: Ps 94: 22; 95: 1; 96: 2; 98: 2 – 3.

- Ps 94: 22 en 95: 1

Ps 94: 22 lui (NAB):

'...Maar vir my is die Here
'n veilige vesting,
my God is die *rots* (sur) waar ek kan *skuil* (magseh)...¹⁴¹

Ps 95: 1 lui (NAB):

'...Kom, laat ons jubel
tot eer van die Here,
laat ons juig oor die *rots* (sur)
by wie ons *redding* (ysw) vind, . . .'

Die *Sitz im Leben* van 94: 22 is die asielfunksie en beskermingsfunksie van die heiligdom in Sion / Jerusalem (Kraus 1993: 242). Ps 94 is 'n tempelintroïtuslied wat Jahwe verheerlik as die konstante God van beskerming vir die klaer en onderdrukte (Kraus 1988: 259). Die woord sur verwys na die (heilige) rots in Sion / Jerusalem waarop die tempel gebou is¹⁴². Die rotsbeeld word in 94: 22 en 95: 1 op Jahwe toegepas: Jahwe is self die rots.

¹⁴¹ Die woord slh (18: 3; 31: 4; 40: 2; 42: 10; 71: 3) word ook feitlik sinoniem met sur gebruik

¹⁴² Die tradisie in verband met die rots waarop Jerusalem gebou is, het waarskynlik 'n voor – Israelitiese oorsprong in die Kanaanitiese godsdiens (Kraus 1988: 259).

Toegepas op Jahwe beteken sur: (1) die betroubaarheid en stabiliteit van Jahwe (Anderson 1985: 677); (2) Jahwe is 'n plek van toevlug en beskerming (Roberts 1991: 101); (3) die sfeer van Jahwe se mag (Lindstrom 1994: 90, 168); (4) die reddingsaspek van Jahwe se teenwoordigheid (Lindstrom 1994: 168).

In 95: 1 kom die woord ysw (redding) voor. Die frase 'by wie ons redding vind' (jis'enu) beteken – met sur as antesedent: 'die rots (sur) wat ons redding (ysw) is / bewerk' (Anderson 1985: 677)¹⁴³.

Sur het ook 'n *Heilsgeschiedelike* nuans. Die verwysing na Meriba en Massa (95: 8) en veertig jaar (95: 10) plaas 95: 8 – 14 binne die konteks van Jahwe se redding (ysw: 95: 1) uit Egipte. In Israel se geskiedenis was Jahwe vir hulle 'n sur.

Ps 94: 22 en 95: 1 beeld Jahwe dus as 'n *Redder* uit.

- Ps 96: 2 en 98: 2 - 3

Ps 96: 2 lui (NAB):

'...Sing tot eer van die Here,
prys se Naam,
verkondig elke dag sy *reddingsdade* (σωτήριόν)....'

Ps 98: 2 lui (NAB):

'...Die Here het sy *oorwinning* (σωτήριόν)
bekend gemaak
aan die nasies (ἔθνη) het Hy
sy *reddingsdade* (δικαιοσύνην) geopenbaar (ἀπεκάλυψεν)....'

Ps 98: 3 lui (NAB):

'Aan die huis van Israel het Hy se liefde
en sy trou herbevestig
die hele wêreld het gesien dat ons God
die *oorwinning* (σωτήριόν) behaal het.'

Twee belangrike woorde kom in hierdie verse voor: *σωτήριόν* (96: 2; 98: 2; 98: 3) en *dikaiosynh* (96: 2; 98: 2). Die woord *σωτήριόν* word op *verskillende* wyses weergegee: (1) 'salvation' (Howard 1997: 78, 147); (2) 'liberation' (Leene 1997: 240, 242); (3) 'victory' ('oorwinning': NAB). Die *konteks* en nie semantiek nie, moet hier betekenis aan *σωτήριόν* gee. En die konteks van beide Ps 96: 2 en 98: 1 – 3 is dié van die *Goddelike Krygersmotief* (Longman III 1984: 269). *Σωτήριόν* moet dus in beide Ps 96: 2 en Ps 98: 2 met 'oorwinning' weergegee word, soos die NAB tereg doen.

¹⁴³ Die semantiese veld sluit al die assosiasies van 'bevryding', 'beskerming', 'hulp', 'teenwoordigheid', *Deus praesens* in (Lindstrom 1994: 90, 168).

Hierdie uiteensetting beteken dus dat 'n verwysing na Jahwe as 'n Redder nie in Ps 96: 2 en 98: 1 – 3 voorkom nie.

Die woord *dikaiousvnh* word ook op verskillende wyses weergegee: (1) 'righteousness' (Leene 1997: 240); (2) 'reddingsdade' (NAB). Die konteks en nie semantiek nie, moet hier die betekenis van *dikaiousvnh* bepaal. En die konteks van Ps 98: 2 is dié van die Goddelike Krygermotief (Longman III 1984: 269). Die NAB se weergawe van *dikaiousvnh* met 'reddingsdade' gee die nuans van 'redding' daaraan. Die 'reddingsdade' verwys egter na die krygvoering van Jahwe omdat die sinoniem met *σωτηρίον* gebruik word (Howard 1997: 78). Hierdie uiteensetting beteken dus dat 'n verwysing na Jahwe as 'n Redder nie in Ps 98:2 voorkom nie.

Daar is dus nie 'n verwysing na Jahwe as Redder in Ps 96 en 98, soos in Ps 94: 22 en 25: 1 nie.

Rm 5-8 beeld God ook as 'n Redder uit, en wel op tweërlei wyse: (1) in die verlede het Hy sondaars gered (7: 24-25; 8: 24); (2) in die toekoms sal Hy weer 'n Redder (5: 9) en 'n Bevryder wees (8: 19-22).

2.2.6.5.6 Jahwe is God – Regter

Een van die vyf karakteristieke motiewe van die Koningskap-van-Jahwe-genre is die handeling van Jahwe waardeur hy regterskap of gerigvoering uitoefen (Watts 1965: 342 – 343). Hierdie aksie van Jahwe word in Ps 93: 1c; 96: 10b, c; 94: 2; 96: 10, 13; 97: 2b, 8b; 98: 9; 99: 4 genoem.

- Jahwe se uitoefening van sy regterskap word met die woorde 'oordeel' (din: 96: 10) en 'gerig voer' (spt: 98: 9) beskryf. Beide woorde beskryf egter dieselfde idee (Howard 1997: 147). Die woord mispat dui op geregtigheid ('justice') en din dui op regsuitspraak ('judgement') (Reumann 1999:28).
- Reg (sdq) en geregtigheid (mspt) is die *fondamente* waarop die troon van Jahwe gebou is (Ps 97: 2b, 8b). Die woord 'fondament' (mkwn) kan óf verwys na die *platform* waarop die troon gebou is, óf na die *pilare/bene* wat die troon dra en stut (Anderson 1985: 787). Die *troon* van Jahwe *simboliseer* sy *koningskap* en *heerskappy*. Hierdie koningskap en heerskappy van Jahwe word gekenmerk deur reg (sdq) en geregtigheid (mspt) as die *basis* daarvan (Anderson 1985: 637, 687).
- Jahwe 'kom' as Regter van die wêreld (94: 2; 96: 13; 98: 9). Die Hebreeuse woord *ba'* kan of as 'n *partisipium* 'Hy (is besig om te) kom' of as 'n *perfektum* 'want Hy het gekom' verstaan word. Laasgenoemde sal na 'n kultiese ervaring verwys (Anderson 1985: 686). *Ba'* kan egter ook 'n *eskatologiese* betekenis hê (Kraus 1988: 265), soos in Jes 40: 10; 59: 19; 62: 11.

Wanneer Jahwe 'kom', kom Hy as *Regter* om *gerig* te voer (Howard 1997: 63, 80). Drie maatstawwe word genoem waardeur Jahwe sy Regterskap uitoefen: *regverdigheid* (sdq: 96: 13c; 98: 9c), *trou* ('mwntw: 96: 13d) en *billikheid* (mysrym: 96: 10c, 98: 9d). Regspraak word uitgeoefen oor twee sake: die *wêreld* ('rs: 98: 9b; tbt: 96: 13c) en die *mense* ('am: 96: 13d). Volgens 98: 7b verwys die woord 'wêreld' ('rs'98: 7b) na die 'inwoners' (ysby: 98: 7b) van die wêreld.

Die soewereiniteit van Jahwe in die Koningskap van Jahwe Psalms behels dus nie net sy koningsheerskapy en skeppende aktiwiteit en reddingswerk nie, maar ook die feit dat Hy as Regter na hierdie wêreld kom (96: 13; 98: 9).

Rm 5 – 8 beeld God ook as 'n Regter uit, en wel op tweërlei wyse: (1) in die verlede het Hy 'n vonnis oor die sonde voltrek (8: 3); (2) in die toekoms sal Hy die kosmiese Regter wees (8: 31 – 39). In die eerste geval het God 'n vonnis in die verlede voltrek, en in die tweede geval sal Hy vryspreek.

2.2.6.5.7 'n Samevatting van 'Jahwe is Koning' in Psalm 93 - 99

'n Sintese in verband met die metafore en motiewe in die koningspsalms toon 'n paar belangrike feite.

- Die *koningsmetafoor* wat gebruik word om Jahwe mee te beskryf dui die *hoofstema* van die koningspsalms aan, naamlik die koningskap van Jahwe. Die koningskap van Jahwe is dus die samebindende faktor in hierdie Psalms.
- Drie Psalms – 93: 1, 97: 1 en 99: 1 – word ingelei met die frase Jahwe mlk. Hierdie frase is 'n *verbale* frase en moet verstaan word as '*Jahwe heers!*' In ander vorms kom hierdie frase ook in Ps 96: 10 en 98: 6 voor. Hierdie frase beskryf Jahwe se *totale heerserskap*: oor die gode, die skepping, die nasies en die mense (Howard 1997: 36).
- Jahwe, die heerserKoning, tree aktief op in die wêreld. Jahwe is telkens die *subjek* in die koningspsalms en in baie aktiewe werkwoorde is Hy die *referent*. Hy is dus die Een wat handelend optree in die wêreld.
- In die sinskonstruksie van die eerste vers van elk van psalms 93, 97 en 99 staan die woord Jahwe in 'n *vooropgesette* posisie. Daarmee word klem op *Jahwe* en wel as *Koning* geplaas.
- Die vooropgesette posisie van die naam van Jahwe met die daardeur gepaardgaande klem daarop in psalms 93, 97 en 99 vervul 'n *polemiese* funksie: Jahwe en geen ander god is Koning nie (Dahood 1986: 340).
- 'n Nuwe verbintenis word tussen Jahwe en sy *troon* gelê. Die troonmetafoor beklemtoon die *permanensie* van die *koningskap* van Jahwe: Jahwe se troon staan '*vas*' en wel '*van ouds af*' (Ps 98: 2). Die vergelykingsvoorsetsel 'van' in die frase 'van altyd af' (min: 93: 2) word gebruik om die 'ewigheid' van die koningskap van Jahwe aan te toon.

- Inherent aan die metafore van koning en van troon is die konnotasie van *mag* (Ps 93: 4; 98: 1). 'n Troonbekteër is as regeerder die besitter van mag. Jahwe kan *skep* en *oorwinnings* oor chaosmagte behaal omdat Hy die '*mag*' het (m'd:93: 5). Hy kan 'wonders' (npl'ot: 98: 1b) deur sy regterhand en heilige arm (98: 1c, d) doen.
- Jahwe se koningskap stel *stabiliteit* daar. Hierdie stabiliteit het betrekking op Jahwe self: Jahwe mlk! 'Jahwe heers!' Die *troon* van Jahwe staan *vas* (93: 2). Die stabiliteit het ook betrekking op die *skepping*. Deur die noue verbintenis van 93: 1c en 2 word die *skeppingsmotief* 93: 2 en die *koningsmomtief* (93: 1b) feitlik in een asem genoem en word die vastigheid van die aarde gebaseer op die permanensie van die koningskap – van die 'troon' (93: 2) – van Jahwe. Die aarde 'wankel' nie omdat Jahwe dit stewig laat staan (93: 1).
- Jahwe die Koning op die troon van die heelal (93: 4) is die God van die *verbond* wat in 'n verhouding tot Israel as sy volk staan.
- Naas die koningstitel word daar ook *ander titels* aan Jahwe verbind: dié van *Skepper, Kryger, Redder en Regter*. Onderling vorm hierdie titels 'n noue verbintenis.
- Die *Chaoskamp-motief* en die daarmee gepaardgaande *krygermotief* ('divine warrior') figureer sterk in die koningspsalms. Ps 93: 3 - 4; 95: 5 en 98: 1 - 3 is voorbeelde.

Die vraag oor die verhouding van die koningspsalms tot die Mesopotamiese en Ugaritiese tekste en mitologieë is debateerbaar. 'n Meerderheid kommentare aanvaar wel 'n direkte beïnvloeding en aansluiting by mekaar (Howard 1997: 39 – 40; Kraus 1993 : 206 – 207; 234 – 235). Prinsloo gee ook 'n lys van Skrifuitlêers wat gemelde aansluiting aanvaar (1993: 249).

Daar is byvoorbeeld 'n noue band tussen Jahwe die *Koning* en Jahwe die *Kryger* in die koningspsalms en gemelde tekste. Die uitdrukking 'Hy het Homself *omgord*' (ht'zr: 93: 1) het 'n *militêre* konnotasie. En die uitdrukkings 'regterhand' (ymin:98: 1) saam met 'heilige arm' (zrw qds: 98: 1) wat direk in verband staan met 'oorwinning' (ysw: 8: 1, 2, 3) is almal krygermotiewe (Howard 1993: 78).

Die motief van 'waters' (ym: 93: 4) kom ook in beide die MT en in bogemelde mitologieë en tekste voor (Yam). Deur die vergelykingsvoorsetsel 'meer as' (min: 93: 4) te gebruik word die mag van die 'watervloede' gerelativeer en word Jahwe as die 'oorwinnaar' aangedui (Prinsloo 1993: 256).

Die gebruik van die chaosmotief in 93: 3 en die uitbeelding van Jahwe as Kryger in die koningspsalms het 'n belangrike en interessante faset daaraan verbonde.

Die gebruikmaking van die chaos- en krygermotief beteken nie dat Jahwe noodwendig 'n oorwinning moes behaal het oor die chaosmagte om koning te kan wees nie. Dit is eintlik andersom: Omdat Jahwe koning is en magtig en verhewe is, daarom is sy triomf oor alle magte vanselfsprekend. Die koningspsalms is in 'n sin *polemiese tekste*. Deur die ontmitologisering van mitologiese terme word die krag van die chaotiese magte gerelativeer (Prinsloo 1993: 25)

2.2.6.6 Samevatting: hoofstuk 2

Rm bevat seker die gewigtigste konsentrasie van OT sinspelings en eggo's (Hays 1989: 18 – 21, 118 – 121, 200) in die corpus Paulinum. Daar is nege en tagtig OT verwysings in die corpus Paulinum waarvan een en vyftig in Rm voorkom (Hays 1989: 34). Rm weer vorm ongeveer 'n derde van die outentieke corpus Paulinum (Hauptbriefe), maar bevat ongeveer 56% van die verwysings.

Waarom figureer daar so 'n groot aantal *γραφαῖς ἁγίας* (Rm 1: 2) in hierdie besondere brief van Paulus? Werk die OT verwysings in Rm dalk daartoe saam om die teologie en die argument van die brief te vorm?

In die beantwoording van hierdie vrae is die ondergemelde punte baie belangrik.

- Hierdie ondersoek toon dat *Rm 1: 16 – 17*, die 'invalspoort' tot die hele Rm, teen 'n *breër OT agtergrond* as die tradisionele *Hab 2: 4* verstaan moet word. *Hab 2: 20; 3: 18 – 19; Jes 51: 5 – 6, 9 – 10; 52: 7 – 10* en *Ps 98: 2 (1 – 3)* vorm ook deel van die agtergrond.
- Die *swaartepunt* of kern van die OT verwysing in Rm is die volgende: *Jes = agt en twintig keer*, *Ps = twintig keer*, *Gen = vyftien keer* en *Deut = vyftien keer*. Daar word na geen ander OT boek meer as vyf keer verwys nie (Hays 1989: 162). Die kollig val dus eintlik op Jesaja en die Psalms as dié OT agtergrond van Rm¹⁴⁴.
- Statisties¹⁴⁵ en substantief is Jesaja waarskynlik die enkele mees belangrike 'Skriptuurlike' of OT bron van Paulus in sy Rm –brief. Van al die boeke in die OT bied Jesaja die sterkste uitbeelding van 'n *universele* en *eskatologiese visie* waarin die herstel van Israel vanuit hulle Babiloniese ballingskap gepaard gaan met die inbring van die heidene deur Jahwe. Die nasies (ἔθνη: 51: 4; 52: 10) moet *Jahwe se koningskap* (Βασιλεύσει : 52: 7) en *krygerskap* (σωτήριον : 51: 5; 52: 7, 10; δικαιοσυνή: 51: 5) erken.
- Jahwe se vertoning van sy *mag* (τὸν βραχίονά μου: 51: 5; ἐδόξασέν: 55:5) geassosieer met die *sien* (52:10) en die '*openbaar*' daarvan (ἀποκαλύψει: 52: 10) figureer sterk in Deutero – Jesaja. Die hele wêreld moet vol verwondering voor Jahwe kom (52: 8 – 9).

¹⁴⁴ Genesis en Deuteronomium figureer nie in Rm 1: 16 – 17 nie, die 'invalspoort' na die hele Rm, en kry dus nie hier in hoofstuk 2 verder aandag nie. Genesis figureer egter baie sterk in Rm 5 – 8.

¹⁴⁵ Jesaja word agt en twintig keer in Rm aangehaal.

- Wat van Jesaja (52: 7 – 10) gesê is geld byna ipso facto vir die *Psalms*. Ps 93-99 wat die breër agtergrond van Rm 1: 16 – 17 vorm, sentreer ook om Jahwe se σωτηρίων (98:2) en δικαιοσυνη (96: 2; 98: 2) en wel as magtige dade (δύναμις: 96: 3; 98: 1) van Hom as *Koning* (98: 6) en *Kryger* (98: 1 – 3).
- Jahwe se vertoning van sy *mag* (θαυμαστὰ: Ps 98: 1-3; Hab 3: 19; Jes 51: 5; 52: 10) en sy *heerlikheid* (δόξαν: 96: 8; 97: 12; 98: 1), geassosieer met die *sien* (Jes 52: 10; Ps 98: 3) en die *openbaar* (ἀπεκάλυψεν: 98: 2) daarvan, figureer ook sterk in die *Psalms*. In Ps 97: 4, 6; 98: 3 word Jahwe se mag, heerlikheid en oorwinning deur al die nasies (96: 3; 97: 6; 98: 2) of die hele wêreld (97: 1, 4; 98: 3, 7, 9) gesien en dit wek vrees en bewondering. In Ps 98: 2 is Jahwe se oorwinningswerk in belang van Israel 'n getuienis aangaande Hom voor die nasies.
- Die koningskap en krygerskap van Jahwe moet in Jes 52: 7 as *goeie nuus* verkondig word (εὐαγγέλιον, εὐαγγελιζόμενος).
- Ps 93-99 wat as OT agtergrond van Rm 1: 16 – 17 dien, sentreer ook om die gedagte van Jahwe se gerig as *Regter*. Die gedagte van Jahwe se regterskap figureer in drie *Psalms*: 96, 97, 98. Verskeie *woorde* word gebruik om Jahwe se optrede as Regter teenoor die wêreld te beskryf: din, misrim,spt, sdq, 'mnh: 96: 10c, 13c – d; 98: 2b – 3a, 9b – c). Jahwe se *gerig* (spt: 96: 13c; 98: 9b; din: 96: 10c), *geregtigheid* (sdq: 96: 13c; 98: 9c), *verbondstrou* ('mnh: 96: 13d); en *billikheid* (misrim: 96: 10c; 98: 9d) teken sy soewereiniteit oor die hele wêreld (tbl: 96: 13c; 98: 9c) asook al die nasies (amim: 96: 13c; 98: 9d). *Jahwe* is dus 'n God van geregtigheid (sdq: *dikaioσυνη*) en regverdigheid (spt), beide presenties in Israel maar ook toekomstig (Ps 98: 9). Die NAB vertaal die woord 'gerig voer' (spt) in 98 b – c met 'koninklik heers'.
- Deur die OT as γραφαῖς ἀγίας aan die begin van Rm te 'foreground' (1: 2) sê Paulus daarmee dat hy sy εὐαγγέλιον, in verband met die σωτηρίαν en δύναμις en δικαιοσυνη van God wat hy verkondig (1: 13 – 17), verstaan teen die agtergrond van die OT profetiese siening van Jahwe se σωτηρίαν (Hab 3: 18 – 19; Jes 51: 5, 6, 8; Jes 52: 7, 10; Ps 98: 2) en se δικαιοσυνη (Jes 51: 5 – 6, 8; Jes 52: 10; Ps 98: 2) en wel as sy reddende aksie ('saving righteousness') ten opsigte van Israel én die heidene. Toe, maar ook toekomstig (Ἰουδαίω τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι: 1: 16). Jahwe se σωτηρίαν en δικαιοσυνη is volgens Paulus 'nou' (5: 1) finaal geopenbaar (ἀποκαλύπτεται: 1: 17).
- Die hermeneutiese sentrum van Paulus se OT 'Skrif', naamlik *Jesaja* en die *Psalms*, trek dus soos die strale deur 'n brandglas, saam in *Rm 1: 16 – 17* om die *teologie* asook die *argument* daarvan te vorm as die invalspoort na die *hele Rm* en dus ook na *Rm 5 – 8*.
- Die 'echoing voice of Scripture', Hab 2: 4, 20; 3: 18 – 19; Jes 51: 5, 6, 8, 9 – 10; 52: 6 – 10; Ps 98: 2, gaan dus in vervulling in Rm. Al die kernwoorde in dié gedeeltes kom in Rm 1: 16 – 17 voor: εὐαγγέλιον, δύναμις, σωτηρίαν, ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, Ἰουδαίω τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι, δικαιοσυνη, ἀποκαλύπτεται.



2.3 EKSKURSUS: 'N METAFOOR

Verskeie metafore word vir Jahwe in die BH gebruik. 'n Metafoor is 'n antropologiese 'prent' van God. Die BH gebruik metafore vir Jahwe omdat 'n antropomorfisme 'n kern element van godsdienst en geloof is (Brettler 1998: 100). In Ps 93 – 99 word Jahwe (hoofsaaklik) deur vyf metafore uitgebeeld. Daar is 'n *hoofmetafoor* en *submetafore* (Brettler 1998: 109). Die verskillende metaforiese uitbeeldings van Jahwe, byvoorbeeld as Koning, Skepper, Kryger, Redder en Regter in Ps 93 – 99, dien verskillende *doeleindes* en *belig* die verskillende aspekte van die hoofmetafoor. Al is daar verskillende metaforiese uitbeeldings van Jahwe, is daar ook 'n *koherensie* of 'n integrale verbintenis tussen hulle (Lakoff & Johnson 1980: 66). 'n Metafoor kan ook *geïmpliseer* wees (Brettler 1998: 105). In Ps 93 – 99 funksioneer die bogemelde vyf metafore van Jahwe saam. Bogemelde vyf metafore figureer, met die uitsondering van dié van Regter, ook in Hab 2: 4,20; 3: 18-19; Jes 51: 5,6,8; 52: 7-10.



HOOFSTUK 3 'N ONDERSOEK NA GOD IN ROMEINE 5 - 8

3.1	INLEIDING.	123
3.2	GOD IN DIE SENTRUM IN ROMEINE.	123 – 124
3.3	GOD IN ROMEINE 5 – 8.	124
3.3.1	<i>Die name van God.</i>	124 – 128
3.3.2	<i>Die voorkomste en handeling van God.</i>	128 – 148
3.3.3	<i>Belangrike eienskappe van God.</i>	148
3.3.3.1	God is iemand wat lewe.	148 – 149
3.3.3.2	God is iemand heilig.	150 – 151
3.3.3.3	God is iemand heerlik.	151 – 154
3.3.3.4	God is vol liefde.	155 – 161
3.3.3.5	God is vol genade.	161
3.3.3.6	God is Gees.	161
3.4	CHRISTUS IN ROMEINE 5 – 8.	162
3.4.1	<i>Christus se Christopraktiese rol in Romeine 5 – 8.</i>	162 – 163
3.4.2	<i>Die voorkomste en handeling van Christus.</i>	163 – 170
3.4.3	<i>Christus se kruisdood stel die nuwe skepping van God daar.</i>	170 – 175
3.4.4	<i>Christus is die inleier en hoof van die nuwe aeon en die nuwe mensheid.</i>	175 – 182
3.4.5	Christus se liefde vir sondaars.	182 – 188
3.5	DIE GEES IN ROMEINE 5 – 8.	188
3.5.1	<i>Die voorkoms van Pneuma.</i>	188 – 192
3.5.2	<i>Die name van die Gees.</i>	192 – 195
3.5.3	<i>Die kontekste waarin Pneuma voorkom.</i>	196 – 202
3.5.4	<i>Die eskatologiese raamwerk van die werk van die Gees.</i>	202 – 207
3.5.5	<i>Die koms van die Gees en die nuwe aeon.</i>	207 – 208
3.5.6	<i>Die Gees werk God se eskatologiese triomf in die teenswoordige nuwe aeon.</i>	208 – 230
3.5.7	<i>Die eindeskatologiese werk van die Gees.</i>	230
3.5.7.1	'n Verskuiwing na die toekomstige aspek van die werk van die Gees in Romeine 8: 17c.	230
3.5.7.2	Die Gees bemiddel God se eskatologiese triomf in die toekoms (Romeine 8: 17c – 30).	230
3.5.7.2.1	Die toekomstige werk van die Gees in Romeine 8: 1 – 17.	231 – 236
3.5.7.2.2	Die toekomstige werk van die Gees in Romeine 8: 18 - 30	236 – 246

HOOFSTUK 3 'N ONDERSOEK NA GOD IN ROMEINE 5 - 8

3.1 INLEIDING.

In hierdie hoofstuk word gefokus op Rm 5–8. 'n Deeglike ondersoek daarvan word gedoen. Wanneer daar na 'n teks gekyk word in 'n poging om dit te vestaan, staan kommentare baie keer as't ware in die pad. Kommentare begin gewoonlik met 'n inleiding wat poog om al die historiese en kritiese en literêre en sosiaal-wetenskaplike vrae te hanteer. Hulle gee ook 'n teologiese skema waarvan 'n mens veronderstel is om bewus te wees en dan toe te pas met die lees van die teks. Die meeste kommentare gee ook 'n vers vir vers uiteensetting van 'n Bybelboek. Op hierdie wyse verkry 'n mens nie altyd 'n mooi prentjie van die hele boek nie.

Rm 5–8 is as teks op die volgende wyse hanteer: Rm 1-16 is deurgelees om sodoende 'n indruk – soos van 'n landkaart – asook 'n gevoel van die hele brief te kry. Dieselfde is met Rm 5-8 gedoen. Rm 5-8 is wéér deurgelees soos 'n voetganger wat op 'n voetpaadjie vinnig deur 'n woud stap om sodoende 'n geheelindruk van die woud en die toer daardeur te verkry. Daarna is daar weer volledig en woord vir woord na Rm 5-8 gekyk, soos 'n voetganger wat deur 'n woud stap en by elke besonderheid daarvan stil gaan staan om daarna te kyk. Op hierdie wyse is daar gepoog om die Θεός-logiese, Χριστός -logiese en Πνεῦμα-logiese prentjie in Rm 5-8 vas te stel. Dit is gedoen om te probeer vasstel hoe Paulus se gedagtes teologies in Rm 5-8 werk. Gedetailleerde 'lyste' van woorde en hulle plek of funksie is gemaak. Daarna is gepoog om die frekwensie en omvang van woorde en die gedagtes daarin te bepaal asook hoe en waar hulle voorkom.

3.2 GOD IN DIE SENTRUM IN ROMEINE.

God word in Rm in sy Persoon baie sterk uitgebeeld. Rm is 'n baie sterk teosentriese geskrif en daarom moet 'n mens sê dat God in Rm in die sentrum van Paulus se denke staan. Verwysings na God en die naam van God word met verbasende reëlmaat gebruik. Rm verwys ver meer na God as enige ander NT boek behalwe Handeling. Meer as veertig persent van alle NT verwysings na God, naamlik 548 uit 1314, kom by Paulus voor. Dit is 'n baie hoë persentasie (Morris 1986: 25). 'n Skrywer wie se geskrifte net ongeveer 'n kwart van die NT beslaan, se verwysings na God behels dus byna die helfte¹⁴⁶ van die totale aantal verwysings na God in die NT¹⁴⁷. Hierby moet daar nog die verwysings na God as πατήρ gevoeg word. Hierdie verwysings word verder vorentoe hanteer.

In Rm gebruik Paulus die woord God 153 keer. Dit toon dat God in Rm baie sentraal staan en dat Paulus 'a God-intoxicated man' is (Morris 1986: 25). In hierdie verwysing na God gaan dit veral om God se *optrede* in die menslike geskiedenis. In die 153 direkte verwysings na God word die woord θεός gebruik. Volgens Ryrie (1983: 30) staan die leer aangaande God sentraal in die teologie van Paulus, en volgens Morris (1986: 25) is die Godsleer die tema van Rm. Daar is agt en dertig direkte¹⁴⁸ verwysings na die woord

¹⁴⁶ Die presiese persentasie is twee en veertig persent (Morris 1986: 25).

¹⁴⁷ Net die woorde και en αὐτός word in Rm meer kere as θεός gebruik (Morris 1986: 25).

¹⁴⁸ Indirek, byvoorbeeld in die werkwoorde, is daar ook baie verwysings na God. In 5: 1 – 11 is daar byvoorbeeld negentien direkte en indirekte verwysings na God. Dalk is dié elf verse dié konsentrasiepunt van Paulus se verwysings na θεός in die brief.

θεος in Rm 5 – 8, dit is ‘n kwart van die verwysings in die hele Rm. Die agt en dertig verwysings is: 5: 1, 2, 5, 8, 10, 11, 15; 6: 10, 11, 13(3x), 17, 22, 23; 7: 4, 22, 25(2x); 8: 3, 7(2x), 8, 9, 14(2x), 16, 17, 19, 21, 27, 28, 31, 33, 34, 39. Daar is ook twee direkte verwysings na πατηρ in Rm 5 – 8¹⁴⁹. Dié twee verwysings is in 6: 4; 8: 15.

3.3 GOD IN ROMEINE 5 - 8

In hierdie gedeelte word aandag gegee aan: (1) die name van God; (2) die handeling van God; (3) belangrike eienskappe van God.

3.3.1 DIE NAME VAN GOD.

Twee ‘name’ van God in Rm 5-8 word bespreek: (1) θεος; (2) Πατηρ.

In die eenhonderd drie en vyftig verwysings na God word die woord θεος gebruik. Die etimologiese afkoms van θεος is nog onseker. θεος is volgens Kleinknecht ook nie werklik ‘n naam van God nie, maar ‘n titel (1968: 65 – 79). Alle terme uit die menslike begripswêreld en uit die menslike taal wat vir God gebruik word, is volgens Betz weer slegs metafore (1991: 140 – 142). In Rm 5 – 8 is θεος veral ‘n Koning (5: 15, 21; 8: 34), ‘n Skepper (5: 12; 8: 18 – 23, 39), ‘n Kryger (6: 12 – 23; 8: 37), ‘n Redder (5: 9; 6: 12 – 23; 7: 3; 8: 21, 23, 24), ‘n Regter (5: 15 – 17, 19; 8: 1, 31 – 34) en die Verbondsgod (deurlopend in hoofstukke 5 – 8)

Die woord θεος is in die NT asook in die LXX die vertaling van die OT Godsname el/elohim/Jahwe. Die ondergemelde is enkele gegewens oor elk van hierdie drie ‘name’.

- **EI.**

Etimologies word ‘él meesal verbind met die stam ‘ûl wat ‘om sterk te wees, voor te wees’ beteken. Gevolglik kan ‘él die betekenis hê van ‘leier’, of ‘mag, krag’ (Preuss 1992: 149). Volgens Preuss is die woord ‘él nie ‘n naam van God nie, maar ‘n appellatief (1992: 146 - 147). Die woord word as ‘n eienaam van die God van Israel gebruik en as ‘n ekwivalent van Jahwe (Num. 23: 8; Job 5: 8, 8: 5; Jes. 40: 18).

- **Elohim.**

Die woord elohim is waarskynlik ‘n meervoudsvorm van óf die woord ‘él, met die byvoeging van ‘h’ óf die woord ‘eloah (Preuss 1992: 147). Die woord elohim as die naam van God is in sy meervoudsvorm óf ‘n numeriese meervoud óf ‘n intensiewe meervoud óf ‘n pluralis majestatus.¹⁵⁰ Volgens Harris beklemtoon die naam Elohim God se verhevenheid en mag as die universele, majesteuse, ewige God wat die heelal geskep het, en wat daarvoor heers asook daarvoor regsprek in regverdigheid. As Skepper en enigste ware God is Hy alleen in absolute sin God en die enigste een aan wie die eienskap van ‘Godheid’ toekom

¹⁴⁹ Indirek is daar nog ‘n aantal verwysings na πατηρ. Daar is byvoorbeeld die drie verwysings na die Seun van God, implisiet as Vader, in Rm 8: 3, 32(2x), asook die verwysings na υιός (8: 14, 15, 23) en τέκνα (8: 16) wat implisiet na God as Vader verwys.

¹⁵⁰ Vergelyk Preuss (1992) en Harris (1992) vir die kontekste waarin die woord voorkom. Die woord kom ongeveer 2570 keer voor en wel in al die OT boeke en word 2280 met θεος weergegee.

(1992: 26; Quell 1968: 76 – 89). Die dubbele naam Jahwe Elohim word by die uiteensetting oor Jahwe bespreek.

- **Jahwe.**

Die vier konsonante in die naam Jahwe, die nomen ineffabile, beteken waarskynlik 'om aktief te wees' en wel in 'n eerste persoon enkelvoud vorm asook in beide 'n teenswoordige (Eks. 3: 14) en 'n toekomstige sin (Eks 3: 12, 16-22; Preuss 1992: 141 - 142).¹⁵¹ Die verklaring deur Jahwe in Eks 3: 14 is nóg 'n weiering om Homself te onthul nóg 'n openbaring van Homself. Dit is 'n uitspraak deur Hom waarin Hy te kenne gee dat Hy wil hê dat Sy volk teenswoordig asook in die toekoms Sy handeling in hulle bestaan moet ervaar en daaraan moet meedoen (Preuss 1992: 141 – 142). Die woorde in Eks 3: 14 is nóg 'n bevraagtekening van Sy bestaan nóg 'n filosofiese definisie oor sy ontologiese 'syn'¹⁵². Volgens Harris verwys Jahwe na God as die Een wat spreek en handel in selfonthulling en in verlossing. Tegelykertyd beklemtoon die woord die direkte en persoonlike karakter van God se genadige en liefdevolle verbintenis, asook Sy verhouding met sy verbondsvolk asóók sy onmiddellike heer-skap oor die natuur en die geskiedenis (Harris 1992: 25 - 26). In die LXX word Jahwe 6156 kere van die 6823 voorkomste daarvan in die MT met κύριος weergegee. Volgens Quell dui die voorkoms van die dubbele naam Jahwe Elohim (Gen 2 en 3, Ps 50: 1; Jos 22: 22) op die God van alle eeue wat ook die unieke draer van die goddelike wese is en wat die heelal gemaak het (1968: 87)¹⁵³.

Bogemelde uiteensettings oor 'él, elohim en Jahwe in Rm is die agtergrond waarteen Paulus se denke oor die woord θεός verstaan moet word. Die belangrike aspekte wat aangaande θεός in Rm 5 - 8 na vore gebring word, kom na vore waar die optrede van God behandel word.

- **Pater**

God, θεός, is 'n Vader. Die woorde wat gebruik word is die Aramese woord ָבָא (8: 15) en die Griekse woord πατήρ (6: 4; 8: 15). In Rm 5 - 8 word die Vaderskap van God as iets absoluut gestel (6: 4), én dit word in verband gebring met Christus (8: 17), met die Seun (5: 9; 8: 29, 32) met die Heilige Gees, asook met gelowiges as sy kinders (8: 14 - 23). Die Vaderskap van God word hier onder verder uiteengesit.

Die Vaderskap van God in die Ou Testament.

Die agtergrond van Paulus se gebruik van die woord πατήρ is die OT konsep van God as Vader wat Paulus dan verbreed tot God in Sy verhoudings tot Sy Seun (5: 9; 8: 29, 32), tot Christus (8: 17) tot die Gees (5:5; 7:6; 8:2-27) en tot gelowiges as kinders van Hom (8: 14 - 23).

¹⁵¹ Die tetragrammaton Jahwe kom 6823 keer in die MT voor. In die LXX word dit 353 met θεός en 6156 met κύριος weergegee. Harris (1992: 22 - 26).

¹⁵² Sien Preuss (1992: 141). Vergelyk ook Harris (1992: 22 – 26) vir 'n kort geskiedenis van die uitleg van Eks 3: 14 asook vir verwysings na kontekste van die woord.

¹⁵³ Harris gee ook nege ander name van God in die OT wat met θεός vertaal word. Harris (1992: 22).

In die OT word na God as Vader in slegs veertien gevalle verwys.¹⁵⁴ Nérens in die OT word God direk *aangespreek* as ‘Vader’ nie. In elk van die veertien verwysings na God as Vader word die klem geplaas op die *verhouding* tussen God en Israel in korporatiewe sin (Deut: 32: 6; Jes. 63: 6)¹⁵⁵. Die gebruik van Vader deur individue kom baie selde voor en dié voorkomste is slegs in die Judaïsme in die laaste periode voor Jesus¹⁵⁶. Daar is geen getuienis in die literatuur van die voor-Christelike of eerste eeuse Palestynse Judaïsme dat ἀββα in enige ander sin as ‘n *persoonlike aanspreekvorm* van God deur ‘n individu gebruik is nie¹⁵⁷.

- **‘n Unieke Vaderskap van God in Rm 5 - 8.**

Die aanduiding van God as Vader kom in Rm 5 - 8 in die volgende unieke verbande voor:

- (i) God is die Vader van Jesus as die Seun van God.

Die aanduiding van God as die Vader van Jesus kom slegs op ‘n indirekte wyse in Rm 5 - 8 voor. Op vier plekke word daar na Jesus as die Seun van God verwys, naamlik in 5: 9; 8: 3, 29(2x), 32 (cf 6: 4). Drie van hierdie verwysings na die Seun van God word in heilshistoriese konteks gebruik. En in 6: 4 word van Christus se opwekking ook in heilshistoriese konteks gepraat. Hierdie verse verwys daarom indirek na die heilshandeling van God as die Vader in en deur Sy Seun, die Χριστός.

- (ii) God as die Vader van gelowiges.

Die aanduiding van God as Vader van die gelowiges kom dikwels in die NT voor. Paulus gebruik die woord πατήρ, illustratief van die Vader-kind-verhouding, met vier nuanses:

- (a) As deel van die groetes in sy briewe (Gal 1: 3; 1 Kor 1: 3; 2 Kor 1: 2; Rm 1: 7; Efes 1: 2; Fil 1: 2; Kol 1: 2; 2 Tes 1: 2; 1 Tim 1: 2, 2 Tim 1: 2; Tit 1: 4; Filem 3).
- (b) God as universele Vader (1 Kor 8: 6; Efes 4: 6).
- (c) God as ons / julle Vader (2 Kor 6: 18; Gal 1: 4; Fil 4: 20; 1 Tes 1: 3; 3: 11, 13).
- (d) God as die Vader (Gal 1: 1; Efes 2: 18; 5: 20; Fil 2: 11; Kol 1: 12; 3: 17; 1 Tes 1: 1; 2 Tes 1: 1).

- (iii) Rm 5 - 8 gebruik die woord πατήρ in die **volgende verbande:**

¹⁵⁴ Jeremias 1984: 18. Daar is die volgende verwysings na God se Vaderskap in die OT en in die Judaïsme: Eks 4: 22 - 23, 6: 6; Lev 25: 47vv.; Deut 8: 5, 32: 6; Jes 1: 2, 5: 1 - 4, 30: 1, 43: 3 - 4, 45: 11, 46: 3 - 4, 63: 8 - 9, 16, 64: 8; Hos 11: 1 - 4; Amos 2: 9 - 11; Miga 6: 3 - 5; Jer 2: 1 - 3, 3: 22, 4: 8, 31: 9, 20, 31; Mal 1: 6; 2: 10; 1 Kron 29: 10. Wysheid 2: 16, 18; Sir 4: 10; PssSal 13: 8v; 17: 30, 18: 4; Jub 1: 24v.

¹⁵⁵ Brown 1994: 173. Dit geld van die Bybel se gebruik in Hebreeus in die MT asook in Grieks in die LXX.

¹⁵⁶ Sir. 23: 1, 4 (Grieks) en in lofliedere soos Sir. 51: 10 (Hebreeus) en IQH 9: 35. Sien Brown (1994: 173).

¹⁵⁷ Die Tber 5: 1 se lesing is onseker, en TalBab Ta’anit 23.b dateer van ‘n later periode as die NT (Brown 1994: 173).

- (a) God as Vader is iemand wat heerlik is en wat oor mag beskik (6: 4).
- (b) Die kindskap van gelowiges (8:14 - 17, 19, 21, 23). Paulus gebruik die woord $\pi\alpha\tau\eta\rho$ om die verhouding waarin God tot gelowiges op grond van hulle verlossing deur Christus staan, mee uit te druk.
- (c) Die erfgenaamskap van gelowiges (8: 17, 18).
- (d) Die gebed van gelowiges as dié van kinders tot God as Vader (8:15; cf 8:26-27)
- (e) Die eindbestemming van gelowiges se gelykvormigheid aan en ook as broers van God se Seun (8: 29).

Die bespreking van die kind-Vader verhouding tussen gelowiges en God word onder die deel wat handel oor die optrede van God behandel.

- (iv) God se unieke Vaderskap.

God word in Rm 8: 15 in Aramees as $\acute{\alpha}\beta\beta\alpha$ aangespreek. In Grieks word dit verduidelikend met $\pi\alpha\tau\eta\rho$ weergegee¹⁵⁸. Dit is 'n hoogs buitengewone en unieke persoonlike aanspreekvorm van God deur vrygesprektes as kinders van Hom (8: 15; cf 8: 26 - 27). Ondergemelde sake is belangrike aspekte van God se Vaderskap.

- **Tradisie.**

Die frase $\acute{\alpha}\beta\beta\alpha \acute{\omicron} \pi\alpha\tau\eta\rho$ is 'n voor-Pauliniese uitdrukking wat in omloop was in die vroeë Christelike kerk sowel binne as buite Palestina, onder die Griekssprekende Christene. Die presiese agtergrond van die uitdrukking word gedebatteer. Volgens Grundmann (1965: 902 – 903), Kittel (1964: 5 - 6) en Cullmann (1959: 208 - 209) is die frase 'n afkorting wat die aanvang van die Onse Vader aandui. Käsemann (1980: 228) bevraagteken dié uitgangspunt aangesien dit nie die tradisiegeskiedenis van die frase aanspreek nie. Volgens Jeremias het die roep $\acute{\alpha}\beta\beta\alpha \acute{\omicron} \pi\alpha\tau\eta\rho$ in die Griekssprekende kerk vóór Paulus bestaan, en is $\acute{\alpha}\beta\beta\alpha$ afkomstig van Jesus self (1971: 36 - 37). Jesus se eie gebruik van $\acute{\alpha}\beta\beta\alpha$ saam met die gebruik van die Onse Vader in sy Aramese vorm het aanleiding gegee tot die gebruik van die frase in die Palestynse kerk. Die oornam van die woord $\acute{\alpha}\beta\beta\alpha$ in die Griekssprekende kerk het gelei tot die byvoeging van $\acute{\omicron} \pi\alpha\tau\eta\rho$, aanvanklik as 'n vertaling, maar later het die frase stereotiep in die kerklike gebruik geword (Hahn 1986: 193 - 194). Die Sitz-im-Leben van die frase word ook gedebatteer. Volgens Käsemann was die aanbiddingsviering in die liturgie van die vroeë kerk die korrekte plek. Dit sluit ook die doopliturgie in (1980: 228)¹⁵⁹.

¹⁵⁸ Die identiese woorde kom op die lippe van Jesus in die tuin van Getsemane voor (Mark 14: 36) asook in Gal. 4: 6. 'n Hewige debat woed onder die Skrifgeleerdes oor of die woorde $\acute{\alpha}\beta\beta\alpha$ ($\acute{\omicron} \pi\alpha\tau\eta\rho$) die ipsissima verba van Jesus was, aangesien Jesus sekerlik nie tegelykertyd in Aramees en Grieks sou gebed het nie. Wie was ook teenwoordig om Jesus te hoor bid? $\acute{\alpha}\beta\beta\alpha$ reflekteer egter wel 'n Aramese gebedsvorm wat Jesus heel waarskynlik in sy persoonlike lewe gebruik het (Brown 1994: 173 - 175).

¹⁵⁹ Cf Gal 3: 26 – 4: 6 en Rm 8: 14 vir 'n doop agtergrond.

- **‘n Intieme en gesinsbelewenis van God.**

Huidig is daar ‘n ontdekking van ‘n voorbeeld van die outeur van ‘n Dooie See rol gebed-psalm waarin God in Hebreeus aangespreek word as ‘My Vader’ . Daar is ook tans voorbeelde van Jode wat in die laat intertestamentêre tyd van God as ‘Vader’ of as ‘My Vader’ gepraat het in hulle gebede¹⁶⁰. Ten spyte hiervan, druk die treffende gebruik van ‘Ἄββα !’ ‘n intieme en gesinsbelewenis asook omgang met God uit (Brown 1994: 174).

- **‘n Akklamasie van God.**

Die roep tot God as ‘Ἄββα!’ neem die vorm aan van ‘n akklamasie. Die woord ἄββα is ‘n ongewone emfatiese vorm van ‘ab wat as vokatief gebruik word (Brown 1994: 172). Dit kom in die plek van ‘aba. Dié vorm word bevestig deurdat ἄββα gepaard gaan met die Griekse ekwivalent πατήρ wat ‘n nominatief is wat vokatiwies gebruik word (Brown 1997: 172). Die woord ἄββα is dus ‘n roep tot God: ‘Ἄββα!’.

In 8: 15 word die werkwoord κράζω ook nog gebruik om die akklamasie te beskryf¹⁶¹. Hierdie gebruik stem direk ooreen met die rabbynse gebruik. Uit sy Joodse agtergrond kon Paulus hierdie woord uit hierdie tradisie geneem het en dit direk op die ἄββα , ὁ πατήρ-roep in 8: 15 toegepas het. Dit is egter meer waarskynlik dat Paulus die woord uit die bogemelde wydverspreide gebruik van die woord in die vroeë Christelike kringe geneem het (Hahn 1986: 195). Uit die soortgelyke gebruik van die woord in Gal. 4: 6 is dit verder waarskynlik dat κράζω alreeds geassosieer was met die roep ἄββα ὁ πατήρ in die voor-Pauliniese Christelike tradisie in die wydverspreide voorkoms daarvan volgens bogemelde teksverse.

3.3.2 DIE VOORKOMSTE EN HANDELINGE VAN GOD.

Die voorkoms van θεος in Rm 5-8 is soos volg:

Verwysings na θεος. Daar is agt en dertig direkte verwysings na θεος¹⁶². Hierdie verwysings is die volgende: 5:1,2,5,8,10,11,15; 6:10,11,13(3x), 17,22,23; 7:4,22,25(2x); 8:3,7(2x), 8,9,14(4x), 16,17,19,21,27,28,31,33(2x),34,39.

Die voorkoms van πατήρ in Rm 5-8 is soos volg:

Verwysings na πατήρ: Daar is twee direkte verwysings na πατήρ¹⁶³. Hierdie verwysings is die volgende: Rm 6:4; 8:15. Die ondergemelde is die kontekse waarin die handeling van θεος en πατήρ in Rm 5-8 beskryf word.

- **God is iemand op ‘n troon¹⁶⁴ wat heers.** (5: 17, 21; 8: 31, 32, 33, 34).

¹⁶⁰ Mak. 6: 3; Wysh. 14: 3; Sir. 23: 1. Vergelyk Schuller (1992: 67 - 79) vir al die gemelde verwysings.

¹⁶¹ Die woord κράζω kom in ‘n wye verskeidenheid van NT tradisies voor as ‘n werkwoord wat ‘n roep tot God beskryf. Mat 14: 30; Hand 7: 60; Jak 5: 4; Openb 8: 15.

¹⁶² Indirek is daar nog baie verwysings na God, byvoorbeeld in die werkwoorde en persoonlike voornaamwoorde.

¹⁶³ Indirek is daar nog ‘n hele aantal verwysings na πατήρ: 8:3,14,15,16,23,32(2x).

'n Grammatikale en leksikale kyk na Rm 5 en 8 werp die volgende lig daarop:

Βασιλεύω en **δεξιός** is leksikale items wat as referente grammatikaal en verbaal soos volg voorkom:

Verbaal: βασιλεύουσιν (5: 17), βασιλεύση (5: 21).

Leksikaal: δεξιᾶ (8: 34).

◆ **God se funksies as iemand wat heers:**

- God se genade en vrypraak stel vrygespreektes tot heerskappy in staat (5: 17).
- God se genade voer deur sy vrypraak heerskappy (5: 21).
- God is as Wêreldregter op Sy troon 'vir' vrygespreektes (8: 31).
- God het van sy troon¹⁶⁵ af sy Seun oorgelewer (8: 32).
- God sal van Sy troon af aan vrygespreektes al die ander dinge skenk (8: 32).
- God spreek van Sy troon af aangeklaagde vrygespreektes in die eind wêreldoordeel vry (8: 33).
- God is Iemand wat op 'n troon langs Χριστὸς Jesus sit (8:34).

◆ **Die funksies van vrygespreektes:**

Vrygespreektes:

- Voer heerskappy (5: 17).
- Staen onder die heerskappy van God se genade (5: 21).
- Is mense wat in die toekomstige eind wêreldoordeel deur God sal ervaar dat God 'vir' hulle is (8: 31) en hulle vryspreek (8: 33).
- Was sondaars vir wie God Sy Seun oorgelewer het om hulle te red (8: 32).
- Ontvang in toekoms van God op Sy troon al die ander dinge.

¹⁶⁴ Die eksegesi van Rm 8: 34 toon dat Christus se sit aan die regterhand van God 'n medesit naas God op 'n troon is. Hengel (1995: 133 – 165).

¹⁶⁵ Uit die eksegesi van Rm 8: 34 blyk dit dat die troonbeeld Rm 8: 31 – 39 geheel en al kleur.



- **God is iemand wat lewe.** (5: 17; 5: 21, 6: 4, 5, 11, 22, 23; 7: 10; 8: 2, 6, 10, 11, 13, 38).

‘n Grammatikale, leksikale en semantiese kyk na Rm 5 - 8 werp die volgende lig op bogemelde verse:

‘Ζωή is ‘n leksikale item wat as referent grammatikaal en verbaal soos volg voorkom:

Verbaal: ἀναστάσεως ἐσόμεθα (6: 5), ζῶντας (6: 11), τῆς ζωῆς (8: 2), ζωοποιήσει (8: 11), ζήσεσθε (8: 13).

Leksikaal: ζωῆ (5: 17; 8: 6, 10, 38), ζῶν αἰώνιον ζωῆς (5: 21; 6: 22), ζωῆς (6: 4; 8: 2), ζωῆ αἰώνιος (6: 23) ζώην (7: 10).

♦ **God as iemand wat lewe vervul die volgende funksies:**

- God gee lewe aan vrygespreektes (5: 17; 8: 2, 6, 10, 13).
- God se genade lei tot die ewige lewe (5: 21).
- God die Vader se magsdaad in die opwekking van Christus stel vrygespreektes tot ‘n nuwe lewe in staat (6: 4).
- Mense wat met Christus verbind is in sy dood, sal met Hom een wees in sy opstanding (6: 5).
- God is iemand vir wie vrygespreektes, as mense wat dood is vir die sonde, lewe (6: 11).
- God gee aan vrygespreektes, as mense wat vrygemaak is van die sonde, die ewige lewe (6: 22).
- God gee as genadegawe die ewige lewe in Christus (6: 23).
- Die gebod van God was bedoel om lewe te gee (7: 10).
- God maak sterflike liggame lewend (8: 11).
- Menslike lewe kan nie vrygespreektes van God se liefde vir hulle skei nie (8: 38).

♦ **Die funksies van vrygespreektes:**

Vrygespreektes:

- Ontvang teenswoordige nuwe lewe van God (5: 17; 6: 4,5,8,10; 7:6; 8:2,6,10,13)
- Ontvang die ewige lewe van God (5: 21; 6: 4, 22, 23; 8: 2, 6, 10, 13).
- Lewe vir God (6: 11).
- Moes deur God se gebod lewe ontvang (7: 10).
- Se lewensgebeurtenisse kan hulle nie van God se liefde vir hulle skei nie (8: 39)

- **God is iemand heilig.** (5: 5; 6: 19, 22; 7: 12(2x); 8: 27).

‘n Grammatikale, leksikale en semantiese kyk na Rm 5 - 8 werp die volgende lig op bogemelde verse:

Ἅγιος en sy verwante vorms is 'n leksikale item wat as referent grammatikaal soos volg voorkom:

Leksikaal: ἁγίου (5: 5), ἁγιασμόν. (6: 19, 22), ἅγιος (7: 12), ἁγία (7: 12).

◆ **God as iemand wat heilig is vervul die volgende funksies (5: 5; 6: 19, 22; 7: 12(2x); 8: 27):**

- God se Gees is heilig (5: 5).
- Gelowiges as vrygemaaktes lewe heilig (6: 19).
- Gelowiges as vrygemaaktes word heilig (6: 22)¹⁶⁶.
- God se wet is heilig (7: 12).
- God se voorskrifte is heilig (7: 12).
- Die Gees pleit vir gelowiges (8: 27)¹⁶⁷.

◆ **Die funksies van vrygespreektes (6: 19, 22; 8: 27):**

- Vrygespreektes as vrygemaaktes lewe heilig (6: 19).
- Die vrug van vrygespreektes as vrygemaaktes se diens aan God is dat hulle heilig word (6: 22).
- Vrygespreektes is mense vir wie die Gees pleit (8: 27).

• **God is iemand vol heerlikheid. (5: 2; 6: 4; 8: 21, 30).**

'n Grammatikale, leksikale en semantiese kyk na Rm 5 - 8 werp die volgende lig op bogemelde verse:

Δόξα is 'n leksikale item wat as referent grammatikaal en verbaal soos volg voorkom:

Verbaal: ἐδόξασεν (8: 30).

Leksikaal: δόξαν (8:18) δόξης (5: 2; 6: 4; 8: 21).

◆ **Die funksie van God se doksa:**

Die δόξα van God vervul die volgende funksies:

- God se heerlikheid is iets waarop vrygespreektes hoop en roem (5:2).
- God die Vader wek Christus deur 'n heerlike magsdaad op (6:4).
- God sal die heerlikheid vir vrygespreektes in die toekoms laat aanbreek (8: 18).
- God se heerlikheid is iets waarin die kinders van God in die toekoms sal deel (8:21).

¹⁶⁶ Die frase εἰς ἁγιασμόν in Rm 6: 19 en 22 word in die NAB onderskeidelik in hierdie twee verse met 'lewe' en 'word' weergegee. Rm 6: 19, 22 is 'n paranetiese deel. Die preposisie εἰς karakteriseer die omvattende doel van die nuwe gedrag van gelowiges as vrygemaaktes.

¹⁶⁷ Die NAB vertaal ἅγιον in Rm 8: 27 met 'gelowiges'.



- God het vrygespreektes alreeds verheerlik (8: 30).

◆ **Die funksie van vrygespreektes:**

Vrygespreektes:

- Roem in en hoop op die heerlikheid van God (5: 2).
- Kan op grond van God se opwekking van Christus deur God se magsdaad 'n nuwe lewe lei (6:4)
- Is mense vir wie God die heerlikheid in die toekoms sal laat aanbreek (8: 18).
- Sal in die toekoms as kinders van God die heerlikheid besit (8:21).
- Is alreeds deur God verheerlik (8: 30).

- **God is iemand wat lief het.** (5: 5, 8; 8: 28, 35, 37, 39).

'n Grammatikale, leksikale en semantiese kyk na Rm 5 - 8 werp die volgende lig op bogemelde verse:

Ἀγάπη is 'n leksikale item wat as referent grammatikaal en verbaal soos volg voorkom:

Verbaal: ἀγαπῶσιν (8: 28), ἀγαπήσαντος (8: 37).

Verwyser: ἑαυτοῦ (5: 8).

Leksikaal: ἀγάπη (5: 5), ἀγάπην (5: 8), ἀγάπης (8: 35, 39).

- ◆ Die ἀγάπη van God vervul die volgende funksies:

- God stort sy liefde in die harte van vrygespreektes uit deur die Heilige Gees (5:5).
- God bewys sy liefde vir vrygespreektes in en deur die sterwe van Christus (5:8).
- God is iemand vir wie vrygespreektes lief is (8: 28).
- God laat alle dinge ten goede meewerk vir dié wat Hom liefhet (8:28).
- God het sondaars as vrygespreektes lief deur en in Christus (8:35,37,39).
- God se liefdesband vir en met vrygespreektes is iets onverbreekbaar (8: 39).

- ◆ **Die funksie van vrygespreektes:**

Vrygespreektes:

- Ontvang die uitstorting van God se liefde in hulle harte deur die

Heilige Gees (5:5).

- Besit die bewys van God se liefde vir hulle deur en in die sterwe van Christus (5:8).
 - Het God lief (8:28).
 - Is die voorwerpe van God se liefde deur en in Christus en sy sterwe (8:35,37,39).
 - Besit 'n onverbreekbare liefdesband van God se kant af vir en met hulle deur Christus (8:39).
- **God is Iemand wat oorvloedig in genade is.** (5: 2, 15(6x), 16(2x), 17(2x), 20, 21; 6: 1, 14, 15, 17, 23; 7: 25)¹⁶⁸.

'n Grammatikale, leksikale en semantiese kyk na Rm 5 - 8 werp die volgende lig op bogemelde verse:

Χάρις, δωρεᾶς asook **δώρημα**, en hulle verwante woorde, is leksikale items wat as referente grammatikaal en leksikaal soos volg voorkom:

Grammatikaal en leksikaal: χάριν (5: 2, 6: 14, 15); χάρις (5: 15(2x), 20, 21; 6: 1, 14, 15, 17; 7: 25); χάριτι (5: 15(2x)); χάριτος (5: 17); χάρισμα (5: 15, 16; 6: 23); δωρεᾶ (5: 15), δωρεᾶς (5: 17) en δώρημα (5: 16).

♦ **God se charis** vervul die volgende funksies:

- God se χάρις is iets waarin vrygespreektes vasstaan (5: 2)
- Met God se χάρισμα is dit anders as met die oortreding (5: 15).
- Die χάρις van God is veel oorvloediger (5: 15).
- Die δωρεᾶ van God het deur die χάρις van een Mens gekom (5:15).
- Met die χάρισμα van God is dit anders as met die oortreding (5: 15).
- Met die δώρημα van God is dit anders as met die sonde (5:16).
- God se χάρισμα volg op die baie oortredings (5: 16).
- God se χάριτος is in oorvloed (5: 17).
- God se vryspraak is 'n δωρεᾶς (5: 17).
- God se χάρις het oorvloediger geword (5: 20).
- God se χάρις voer deur vryspraak heerskappy en lei tot die ewige lewe (5: 21).
- God se χάρις kan toeneem (6: 1).
- God se χάρις is iets waaronder vrygespreektes staan (6: 14,15).
- God word gedank (6: 17, 7: 25).
- God gee die ewige lewe as χάρισμα (6: 23).

¹⁶⁸ Die woorde δωρεᾶ, δωρεᾶς, χάρισμα (5: 15, 16) en δώρημα (5: 16) is hierby ingesluit.

◆ **Die funksie van vrygespreektes wat God se charis betref.**

Vrygespreektes:

- Staan vas in God se χάρις (5: 2).
 - Ontvang God se χάρισμα op 'Aδὰμ se oortreding (5:15).
 - Ontvang God se χάρις oorvloediger (5: 15).
 - Ontvang God se δωρεὰ deur die een Mens (5: 15).
 - Ontvang God se χάρισμα as iets anders as die oortreding (5:15).

 - Ontvang God se δώρημα as iets anders as die sonde (5: 16).
 - Ontvang God se χάρισμα op die baie oortredings (5: 16).
 - Sal as ontvangers van Godse χάριτος lewe en heerskappy voer (5:17).
 - Ontvang God se vrypraak as 'n δωρεᾶς (5: 17).
 - Ontvang God se χάρις oorvloediger (5: 20).
 - Sal heerskappy voer en ewig lewe deur God se vrypraak deur genade (5:21).
 - Sou in God se χάρις kon toeneem (6: 1).
 - Staan onder God se χάρις (6: 14, 15).
 - Is dank aan God verskuldig (6: 17; 7: 25).
 - Ontvang die ewige lewe as God se χάρισμα (6: 23).
- **God is iemand wat skep.** (5: 12, 13, 14(2x), 15, 18, 19; 8: 19, 20, 21, 22, 39).

'n Grammatikale, leksikale en semantiese kyk na Rm 5 en 8 werp die volgende lig op bogemelde verse:

Ἄνθρωπος, 'Aδὰμ, κόσμος en κτίσις is leksikale items wat as referente grammatikaal soos volg voorkom:

Leksikaal: ἀνθρώπου (5: 12, 15, 19), ἀνθρώπους (5: 18), κόσμον (5: 12, 13) en κτίσις (8: 19, 20, 21, 22, 39).

Verbaal: ὑποτάξαντα (8: 20) en ὑπετάγη (8: 20).

Nominaal: Aδὰμ (5: 14(2x)).

◆ **Die funksies van God as Skepper:**

- Die sonde en die dood het in God se wêreld gekom (5: 12, 13) en wel deur God se een mens (5: 12).
- God het die dood tot alle mense laat deurdring (5: 12) en heerskappy laat voer in sy wêreld en wel van Adam af (5: 12, 14)¹⁶⁹.
- God het mense laat sterf deur die oortreding van een mens (5:

¹⁶⁹ Die woord διήλθεν in 5: 12 staan in 'n aktiewe vorm met θάνατος as subjek. God moet egter as die referent en subjek gesien word.

15)¹⁷⁰.

- God veroordeel alle mense in sy skepping (5: 18).
- Teenoor God het baie mense sondaars geword (5: 19).
- God se skepping sien uit na die bekendmaking van God se kinders (8:19).
- God het die skepping onderwerp (8: 20).
- God sal die skepping bevry (8: 21).
- God se skepping sug (8: 22).
- Niks in God se skepping kan die liefde van God vir vrygespreektes verbreek nie (8:39).

♦ **Die funksie van vrygespreektes:**

Vrygespreektes:

- Leef in God se wêreld (5: 12, 13, 14).
 - Staar nog onder die deurdringing in die wêreld in en die heerskappy van die dood (5: 12, 14)¹⁷¹.
 - Staar nie meer onder God se veroordeling nie (5: 18; 8: 1).
 - Het as sondaars teenoor God gesterf (5: 19; 6: 2 - 11).
 - Is mense na wie se bekendmaking in die toekoms deur God as Sy kinders die skepping na uitsien (8: 19).
 - Sal as kinders van God in sy bevryde skepping wees en deel in sy heerlikheid (8: 18, 21, 30).
 - Sal nie van God se liefde vir hulle deur iets in God se skepping geskei kan word nie (8: 39).
- **God is iemand met 'n wet.** (5: 13, 20; 6: 14, 15; 7: 1, 4, 5, 6, 7(3x), 8(2x), 9(2x), 10, 11, 12(2x), 13, 14, 16, 22, 25; 8: 3, 4(2x), 7)¹⁷².

'n Grammatikale, leksikale en semantiese kyk na Rm 5 - 8 werp die volgende lig op bogemelde verse:

Νόμος en **ἐντολή** is leksikale items wat as referente grammatikaal en semanties soos volg voorkom:

Leksikaal: νόμου (5: 13(2x); 7: 7, 8, 9), νόμος (5: 20; 7: 7), νόμον (6: 14, 15; 7: 1), τῷ νόμῳ (7: 4, 16, 22; 8: 7), τοῦ νόμου (7: 5, 6; 8: 3, 4), ὁ νόμος (7: 7(2x), 12, 14), νόμῳ (7: 25), τῆς ἐντολῆς (7: 8, 11, 13), ἡ ἐντολή (7: 9, 10, 12), τὸ δικάϊωμα (8: 4).

¹⁷⁰ Die woord ἀπέθανον in 5: 15 staan in 'n aktiewe vorm waarin die 'mense' handel, maar die sterf moet as God se daad beskou word.

¹⁷¹ In Rm 5: 10, 12 - 21; 6: 1 - 12; 7: 24 - 25; 8: 1 - 13 word die dood deur God en deur Christus 'oorwin'.

¹⁷² Die ses verwysings na ἐντολή in 7: 8, 9, 10, 11, 12, 13, asook die een verwysing na δικάϊωμα in 8: 4 is hierby ingesluit.

◆ **Die funksie van God en sy wet¹⁷³.**

God vervul die volgende funksies:

- Voordat God Sy wet gegee het, was die sonde in die wêreld (5:13).
- Sonder 'n wet word die sonde nie toegereken nie (5: 13).
- God se wet het bygekom (5: 20).
- Vrygespreektes staan nie onder die wet van Moses (6: 14, 15) of onder die wet (7:4) nie.
- Die wet maak die hartstogte wakker (7: 5).
- God het vrygespreektes vrygemaak van die wet (7: 6).
- Kan die wet van Moses sondig wees? (7: 7).
- Die wet gee kennis van die sonde (7: 7).
- Die wet sê dit is sondig om te begeer (7: 7).
- Sonder die wet is die sonde dood (7: 8).
- Deur die gebod het die sonde 'n vastrapplek gekry (7: 8).
- Die wet was voorheen nie daar nie (7: 9).
- Toe die gebod gekom het, het die sonde begin (7: 9).
- Die gebod was bedoel om lewe te bring (7: 10).
- Die wet is heilig (7: 12).
- Die gebod se voorskrifte is heilig en reg en goed (7: 12).
- Deur die gebod blyk hoe skrikwekkend die sonde is (7: 13).
- Die wet is geestelik (7: 14) en goed (7: 16).
- Die wet was nie by magte nie ... (8: 3).
- God doen wat die wet nie kan nie (8: 4)¹⁷⁴.
- God stel vrygespreektes in staat om aan die eise van die wet te voldoen (8: 4)¹⁷⁵.

◆ **Die funksies van vrygespreektes:**

Vrygespreektes:

- Staan nie onder die wet van Moses (6: 14, 15) of onder die wet (7:4) nie.
- Is deur God vrygemaak van die wet (7: 6).
- Word deur God in staat gestel om aan die eise van die wet te voldoen nie (8:4).

- **God is iemand wat teenoor die sondige aard van die mens staan.**
(8: 3, 4, 6, 7, 8, 9, 11 - 12, 13)

¹⁷³ Volgens die NAB verwys νόμος in 7: 22, 25; 8: 7 na die wet van God, in 5: 13; 6: 14, 15; 7: 17 na die wet van Moses en in 5: 20; 7: 4, 5, 6, 7(2x), 8, 9, 12, 14, 16; 8: 3, 4(2x) na die wet.

¹⁷⁴ Die wet was óf onmagtig om van die sonde vry te maak (8:2) óf om lewe te gee (7: 10) óf albei.

¹⁷⁵ Die NAB vertaal πληρωθῆ in 'n aktiewe sin. Die veronderstelde subjek in die passiewe πληρωθῆ is God. Dus, God vervul die eise van die wet 'deur' vrygespreektes. Cranfield (1975: 383) sê dat Rm 8: 4 op beide doel en gevolg dui. Vergelyk ἵνα asook πληρωθῆ. Cranfield sê ook dat al God se doelstellings in vervulling gaan.

'n Grammatikale, leksikale en semantiese kyk na Rm 8 werp die volgende lig op bogemelde verse:

Σάρξ is 'n leksikale item wat as referent grammatikaal soos volg voorkom:

Leksikaal: σαρκὸς (8: 3), τῇ σαρκί (8: 4, 12), τῆς σαρκὸς (8: 6, 7), ἐν σαρκί (8: 8, 9), σάρκα (8: 13).

◆ **Die funksies van God en die σάρξ:**

- God veroordeel die sonde binne die sondige bestaan van die mens (8: 3).
- God stel mense wat hulle nie deur hulle sondige natuur laat beheers, maar deur die Gees, in staat om aan die eise van die wet te voldoen (8: 4).
- Die dinge waarmee die sondige natuur van die mens hom besig hou, loop uit op die ewige dood (8: 6)¹⁷⁶.
- Die dinge waarmee die sondige natuur van die mens hom besig hou, is vyandskap teen God (8: 7).
- Dié wat hulle deur hulle sondige natuur laat beheers, kan nie die wil van God doen nie (8: 8).
- Vrygespreektes (5: 1) en bevrydes van die sonde (8: 2, 4) laat hulle nie deur hulle sondige natuur beheers nie, maar deur die Gees van God wat in hulle woon (8: 9, 10).
- Omdat God se Gees in mense woon wie se sterflike liggame Hy lewend sal maak, staan hulle onder verpligting, maar nie teenoor hulle sondige natuur om daarvolgens te lewe nie (8: 12).
- Mense wat hulle lewe deur hulle sondige natuur laat beheers gaan die ewige dood tegemoet (8: 13)¹⁷⁷.

◆ **Vrygespreektes en mense bevry van hulle sondige natuur:**

- Word deur God in staat gestel om aan die eise van die wet te voldoen (8: 4).
- Gaan nie die ewige dood tegemoet nie (8: 6).
- Is nie vyande van God nie (8: 7).
- Doen die wil van God (8: 8).
- Laat hulle deur die Gees van God beheers (8: 9, 10).
- Staan onder verpligting teenoor God (8: 12).
- Gaan nie die ewige dood tegemoet nie (8: 13).

¹⁷⁶ Die woord θάνατος dui óók op die ewige geestelike dood én skeiding weg van God af. (Moo 1996:527)

¹⁷⁷ Cf Moo 1996:527.

- **God is iemand wat straf. (5: 9).**

'n Grammatikale en leksikale kyk na Rm 5: 9 werp die volgende lig op hierdie vers:

Ὁργή is 'n leksikale item wat as referent grammatikaal soos volg voorkom:

Grammatikaal: ὀργῆς (5: 9).

- ◆ **God se straf vervul die volgende funksie:**

God straf in die toekoms (5: 9).

- ◆ **Die funksie van vrygespreektes:**

Vrygespreektes:

- Word van God se toekomstige straf gered (5: 9).

- **God is iemand met 'n heilsplan (5: 6, 9; 11, 14; 6:19, 21, 22; 7: 6, 17; 8:1, 18, 22, 28 - 30)**

'n Grammatikale, teksikale en semantiese kyk na Rm 5 - 8 werp die volgende lig op bogemelde verse:

'Αδάμ, Μωϋσέως, καιρὸς, νῦν asook νυνὶ δὲ, πρόθεσιν, κλητοῖς, προέγνω, προώρισεν, ἐκάλεσεν, ἐδικαίωσεν asook ἐδόξασεν is leksikale items wat as referente soos volg voorkom:

Leksikaal: καιρὸν (5: 6), νῦν (5: 9, 11; 6: 19, 21; 8: 1, 18, 22)¹⁷⁸, νυνὶ δὲ (6: 22; 7: 6, 17) τοῦ νῦν καιροῦ (8: 18), πρόθεσιν (8: 28) asook κλητοῖς (8: 28).

Verbaal: τοῦ μέλλοντος (5: 14), προέγνω, (8: 29), προώρισεν, (8: 29, ἐκάλεσεν (8: 30), ἐδικαίωσεν (8: 30) asook ἐδόξασεν (8: 30).

Nominaal: 'Αδάμ (5: 14) asook Μωϋσέως (5: 14).

- ◆ **God se funksies in sy heilsplan:**

- God laat Christus op die regte oomblik sterwe (5: 6).
- God spreek sondaars 'nou' vry (5: 9).
- God skenk versoening 'nou' (5: 11)
- God bepaal 'n wet-lose periode in die menslike geskiedenis (5: 13 - 14).
- God bepaal 'n fase in die menslike geskiedenis van 'Αδάμ af tot by Moses (5: 14).
- God se Messias is die Een wat sou kom (5: 14).
- God moet 'nou' deur vrygespreektes gedien word (6: 19, 21; 7:6).
- God bevry sondaars 'nou' (6: 22).
- God bepaal 'nou' as die nuwe bedeling van sy Gees

¹⁷⁸ Cf ook 3: 21, 26; 11: 5, 30, 31; 13: 11; 16: 25.

(5:5; 7:6; 8:2-27).

- God veroordeel 'nou' nie meer mense wat in Christus is nie (8: 1).
- Die heerlikheid van God beëindig vrygespreektes se lyding van 'nou' (8: 18).
- God se skepping sug in die 'nou' (8: 22).
- God besluit oor (8: 28), roep (8: 28), verkies (8: 29), bestem (8:29), roep (8: 30), spreek vry (8: 30) en verheerlik gelowiges(8: 30)¹⁷⁹.

♦ **Die funksies van vrygespreektes:**

Vrygespreektes:

- Is 'nou' deur God vrygespreek (5: 9).
- Ontvang 'nou' God se versoening (5: 11).
- Leef in die tyd vanaf die Messias se koms (5: 14).
- Moet God 'nou' dien (6: 19, 21; 7: 6).
- Is 'nou' as sondaars bevry (6: 22).
- Leef in die 'nou' van die nuwe bedeling van God se Gees (7: 6; 8: 9).
- Staan 'nou' nie meer onder God se veroordeling nie (8: 1).
- Ly slegs 'nou' - vóór die koms van God se heerlikheid (8: 18)..
- Leef in die 'nou' van God se skepping se sug (8: 22).
- Is mense oor wie God besluit het (8: 28), wat Hy geroep het (8: 28), verkies het (8: 29), bestem het (8: 29), geroep het (8: 30), vrygespreek het (8: 30) en verheerlik het (8: 30).

• **God tree heilshandelend op dia, eis, en asook sun Christus én huper mense.**

Die teksverse is die volgende:

Διά: 5: 1, 2, 5, 9, 10, 11(2x), 17, 21; 6: 4(2x); 7: 25; 8: 11¹⁸⁰.

Εἰς : 5: 2, 8, 15, 16, 21; 6: 3(2x), 4, 16, 19, 22; 7: 4, 10¹⁸¹.

Ἐν: 5: 2, 5, 9, 10, 11, 15, 17; 6: 11, 23; 7: 6; 8: 1, 2, 4, 9(3x), 10, 11, 15, 34, 39¹⁸².

Σύν: 6: 8; 8: 32.

ὑπὲρ: 8: 31, 32, 34¹⁸³.

Διά, εἰς, ἐν, σύν asook **ὑπὲρ** is leksikale items wat as referente soos volg voorkom:

¹⁷⁹ Uit die eksegeese van Rm 8: 28 – 30 blyk dit dat die handeling van God voor-tydelik, in die tyd en na-tydelik is. Al God se vermelde handeling vorm as 'n 'ketting' sy heilsplan vir sondaars.

¹⁸⁰ Vergelyk *διά* in 5: 12(3x), 16, 17, 18(2x), 19(2x); 6: 19; 7: 5, 7, 8, 11(2x), 13(2x); 8: 3, 10, 20, 25, 37

¹⁸¹ Vergelyk *εἰς* in 5: 12(2x), 18(4x); 6: 12, 16(2x), 17, 19; 7: 5, 10; 8: 7, 15, 18, 21, 28, 29.

¹⁸² Vergelyk *ἐν* in 5: 3, 13, 21; 6: 2, 4, 12; 7: 5(2x), 6, 8, 17, 18(2x), 20, 23(2x).

¹⁸³ Vergelyk *ὑπὲρ* in 5: 6, 7(2x), 8; 8: 27.

Leksikaal: διὰ (5: 1, 5, 10, 11, 17, 21; 6: 4(2x); 7: 25; 8:11, 37), δι' οὗ (5: 2, 11), δι' (5: 9); εἰς (5: 2, 8, 15, 16, 21; 6: 3(2x), 4, 16, 19, 22; 7: 4, 10); ἐν (5: 2, 5, 9, 10, 11, 15, 17; 6: 11, 23; 7: 6; 8: 1, 2, 4, 9 (2x), 10, 11, 15, 34, 39); σὺν (6: 8; 8: 32); ὑπὲρ (8: 31, 32, 34).

♦ **God se funksies in sy heilshandelende optrede:**

▪ **Διὰ¹⁸⁴:**

God skenk aan vrygespreektes:

- * vrede met Hom (5: 1).
- * toegang tot sy genade (5: 2).
- * redding van sy toekomstige straf (5: 9).
- * versoening (5: 10, 11).
- * sy genade en vrypraak (5: 17, 21).
- * lewe en heerskappy (5: 17).
- * ewige lewe (5: 21).

deur ons Here Jesus Christus (5: 1, 2, 11) / die een, Jesus Christus (5: 17) / Jesus Christus ons Here (5: 21).

- * God begrawe vrygespreektes saam met Christus *deur hulle te doop in sy dood* (6:4).
- * *Deur* sy heerlike magsdaad (6: 4) en sy Gees (8: 11) wek God Christus (6: 4) / Jesus (8: 11) op uit die dood.
- * God sal gelowiges se sterflike liggame lewend maak *deur* sy Gees (8: 11).
- * God laat gelowiges *deur* hulle verbondenheid met die liggaam van Christus sterwe¹⁸⁵ en
 - nou staan hulle nie meer onder die wet nie, maar;
 - behoort hulle aan Christus wat opgewek is (7: 4).
- * God verlos die 'my' uit 'n doodsbestaan *deur* Jesus Christus ons Here (7:25).

▪ **Εἰς :**

- * God verleen toegang *tot* sy genade *deur* ons Here Jesus Christus (5:2).
- * God bewys sy liefde *aan*¹⁸⁶ (5: 8).

¹⁸⁴ Διὰ + genitief dui altyd op die agent *deur* wie God handelend optree. Die hoof aktant in die διὰ + genitief frases is altyd God (BDF).

¹⁸⁵ Die werkwoord ἐθανατώθητε in Rm 7: 4 staan in 'n passiewe vorm. Dit dui op 'n ander handelende subjek en die subjek is God. Die NAB vertaal dié werkwoord as 'n medium vorm en op 'n aktiewe wyse.

¹⁸⁶ Die NAB gee die preposisie εἰς in 5: 8 weer met 'vir'.

- * God skenk sy genade en die gawe *aan* baie deur die een Mens (5:15).
- * God se genadegawe lei *tot* vryspraak van sondaars (5: 1,9,16,17,18,19,21).
- * God se vryspraak lei *tot* die ewige lewe deur Jesus Christus ons Here (5: 21).
- * God:
 - doop vrygespreektes *in* Christus Jesus (6: 3, 4)¹⁸⁷.
 - doop vrygespreektes *in* Christus Jesus se dood (6: 3, 4).
 - bevry sondaars (6: 18, 22) met die oog op:
 - gehoorsaamheid *aan* Hom (6: 16).
 - diens *aan* Hom (6: 19, 22).
 - *om* heilige lewe (6: 19, 22).
- * God se gebod was *bedoel* om lewe te bring (7: 10).
- **Εν:**
 - * God:
 - laat vrygespreektes *in* sy genade staan (5: 2).
 - stort sy liefde *in* vrygespreektes se harte uit (5: 5).
 - spreek *vry op grond van* Christus se versoeningsdood (5: 9)¹⁸⁸.
 - red in die toekoms *deur* die lewe van sy Seun (5:10).
 - is iemand *in* wie vrygespreektes roem (5: 11).
 - se gawe het *deur* die genade gekom (5: 15).
 - *skenk* lewe (5: 17).
 - * Vrygespreektes lewe vir God omdat hulle *een is*¹⁸⁹ met Christus Jesus (6: 11).
 - * God gee as genadegawe die ewige lewe in Christus Jesus ons Here (6: 23).
 - * God word 'nou' gedien *in* die nuwe bedeling van die Gees(7: 6).
 - * God veroordeel nie dié wat *in* Christus Jesus is nie (8: 1).
 - * God se Gees (8: 9) skenk lewe *in* Christus Jesus (8: 2).
 - * God vervul¹⁹⁰ sy wet *in* mense wat bevry is van die sonde (8: 4).
 - * God se Gees woon (8: 9) *in* vrygespreektes én is *in*

¹⁸⁷ Die werkwoord ἐβαπτίσθημεν in Rm 6: 3 staan in 'n passiewe vorm en dui op 'n daad van God as die handelende subjek.

¹⁸⁸ In Rm 5: 9 staan daar letterlik τῷ αἵματι αὐτοῦ. Die uitdrukking word verstaan as offer terminologie. Bogemelde vertaling is dié van die NAB.

¹⁸⁹ Hierdie vertaling is dié van die NAB.

¹⁹⁰ Die werkwoord πληρωθῆ in Rm 8: 4 staan in 'n passiewe werkwoordvorm met God as die veronderstelde subjek. Die NAB vertaal die woord in 'n medium vorm in 'n aktiewe sin.

God se Gees (8: 9).

- * Christus is *in* vrygespreektes (8: 10)¹⁹¹.
- * God se Gees (8: 9) *laat* sy kinders tot Hom roep: 'Ἄββα !' (8: 15).
- * God *laat* die opgestane Christus *aan* Sy regterhand sit (8: 34). God se onverbreekbare liefde vir vrygespreektes is iets *in* Christus Jesus ons Here (8: 39).

▪ **Σὺν:**

- * Bevrydes¹⁹² van die sonde het *saam* met Christus gesterwe (6: 8).
- * God sal in die toekoms aan gereddes al die ander dinge *saam* met sy Seun skenk (8: 32).

▪ **ὑπέρ:**

- * God is '*vir*' aangeklaagde vrygespreektes in die toekomstige eind wêreldoordeel (8: 31).
- * God het sy Seun oorgelewer *om almal te red* (8:32)¹⁹³.
- * Christus sal in die toekomstige eind wêreldoordeel '*vir*' aangeklaagde vrygespreektes by God as Wêreldregter pleit (8: 34).

◆ **Die funksies van vrygespreektes:**

Die funksies wat vrygespreektes in bogemelde vyf preposisies vervul sal net so 'n lang werkstuk soos bogemelde werkstuk wees waarin God die handelende persoon is. Weens die lengte van so 'n uiteensetting word daarmee volstaan deur te sê dat die funksies wat vrygespreektes vervul per implikasie afgelei kan word uit bogemelde uiteensetting.

- **God is iemand wat red (5: 9, 10; 8: 24).**

'n Grammatikale, leksikale en semantiese kyk na Rm 5 - 8 werp die volgende lig op bogemelde verse:

Σοζω is 'n leksikale item wat as referent grammatikaal en verbaal soos volg voorkom:

Verbaal: σωθησόμεθα (5: 9, 10), ἐσώθημεν (8: 24).

¹⁹¹ Christus is God se beloofde Messias uit die OT en as sulks is Hy God se gestuurde wat nou *in* vrygespreektes is.

¹⁹² Die bevryding geskied deur God (6: 3, 4, 18, 22; 8: 2) en die *σὺν*-handeling in Rm 6: 8 is slegs die resultaat daarvan.

¹⁹³ In die oorspronklike staan daar ὑπὲρ ἡμῶν. ὑπὲρ het 'n soteriologiese betekenis.

◆ **God se redding vervul die volgende funksies:**

- God red vrygespreektes van sy toekomstige straf (5: 9).
- God red versoendes (5: 10).
- God red en nou het gereddes hoop (8: 24).

◆ **Vrygespreektes vervul die volgende funksies:**

Vrygespreektes:

- Word van God se toekomstige straf gered (5: 9).
- Word as versoendes gered (5: 10).
- Is deur God gered en het hoop (8: 24).

- **God is Iemand wat vryspreek¹⁹⁴ of veroordeel.** (5: 1, 9, 16, 17, 18, 19, 21; 6: 7, 13, 16, 18, 19, 20; 8: 3, 10, 30(2x), 31, 33, 34)

'n Grammatikale, leksikale en semantiese¹⁹⁵ kyk na Rm 5 - 8 werp die volgende lig op God as referent waar die woord 'vryspraak' asook sy verwante voorkom.

Verbaal: δικαιθέντες (5: 1, 9), δεδικαίωται (6: 7), κατέκριεν (8: 3), ἐδικαίωσεν (8: 30(2x)), δικαίων (8: 33), κατακρινῶν (8: 34).

Leksikaal: κρίμα (5: 16), κατάκριμα (5: 16, 18) δικαίωμα (5: 16, 8: 4), δικαιοσύνης (5: 17, 21; 6: 13), δικαιώματος (5: 18), δικαίωσιν (5:18) δίκαιοι (5: 19), δικαιοσύνην (6: 16, 8: 10) δικαιοσύνη (6: 18, 19, 20).

◆ **Die funksie van God as die Een wat vryspreek of veroordeel:**

God vervul die volgende funksies:

- * God spreek sondaars vry deur hulle geloof (5: 1, 9).
- * God se oordeel en se veroordeling volg op die oortreding van die een mens (5: 16).
- * God se vryspraak is 'n gawe (5: 17).
- * God se vryspraak bring lewe (5: 17, 6: 16)¹⁹⁶.
- * God se vryspraak bring heerskappy (5: 17).
- * God veroordeel alle mense weens een oortreding (5: 18).
- * God stel baie tot vrygespreektes deur die gehoorsaamheid van die een Mens (5: 18, 19).
- * God se vryspraak bring die heerskappy van sy genade mee (5:21).
- * God stel mense wat gesterf het met Christus vry van die mag van die sonde (6: 7).
- * God se vryspraak behels vir vrygespreektes die doen van sy wil (6: 13).
- * Gehoorsaamheid aan God beteken vryspraak (6: 16).

¹⁹⁴ Die woord δικαίω het ook 'n gawe- en 'n magskarakter.

¹⁹⁵ Die woord κρίμα (5: 16), κατάκριμα, (6: 16, 18), δικαίωμα (5: 16; 8: 4) en κατακρινῶν (8: 3, 34) word hierby ingesluit.

¹⁹⁶ Cf ook 5: 18.

- * Wie slawe van God word doen sy wil (6: 18).
- * God is die Een in wie se diens mense gestel word om heilig te lewe (6: 19).
- * Slawe van die sonde is nie in diens van God nie (6: 20).
- * God veroordeel die sonde (8: 3).
- * Op grond van God se vrypraak gee die Gees lewe (8: 10).
- * Die mense wat God geroep het, het Hy ook vrygespreek (8:30).
- * Die mense wat God vrygespreek het, het Hy ook alreeds verheerlik (8: 30).
- * God is 'vir' vrygespreektes (8: 31).
- * God spreek aangeklaagde uitverkorenes vry (8: 33).
- * Niemand kan vrygespreektes voor God veroordeel nie (8: 34).

N.B. Aangesien oun (5: 1) 'n konkluderende partikel is, bring God se vrypraak ook ander gevolgtrekkings mee, naamlik: vrede, genade, heerlikheid (5: 1 - 2), redding (5: 9 - 10) en verheuging in God (5: 11). Sien ook 5: 12 - 8: 39.

◆ **Die funksie van vrygespreektes:**

▪ **Vrygespreektes:**

- * Word in die nuwe aeon vrygespreek omdat hulle glo (5:1, 9).
- * Ontvang God se vryspraak as 'n gawe (5: 17, 19).
- * Ontvang lewe (5: 17).
- * Ontvang heerskappy (5: 17).
- * Ontvang hulle vryspraak deur die gehoorsaamheid van een Mens (5: 19).
- * Leef onder die heerskappyvoering van God se genade (5: 21).
- * Is vry van die mag van die sonde (6: 7).
- * Doen God se wil (6: 13).
- * Gehoorsaam God (6: 16).
- * Is in diens van God om heilig te lewe (6: 19).
- * Dien God (6: 20).
- * Ontvang lewe van die Gees (8: 10).
- * Is mense wat ook deur God geroep is (8: 30).
- * Is mense wat God ook alreeds verheerlik het (8: 30).
- * Is mense 'vir' wie God in die eindoordeel is (8: 31).
- * Sal as aangeklaagde uitverkorenes in die eindoordeel vry wees (8: 33).
- * Kan nie voor God veroordeel word nie (8: 34).

- **God is iemand wat versoen.** (5: 10, 11).

'n Grammatikale, leksikale en semantiese kyk na Rm 5 - 8 werp die volgende lig op bogemelde verse:

Καταλλάσσω is 'n leksikale item wat as referent grammatikaal en verbaal soos volg voorkom:

Verbaal: καταλλάγημεν (5: 10(2x)), καταλλαγέντες (5: 10(2x)).
Leksikaal: καταλλαγήν (5: 11).

◆ **God se versoening vervul die volgende funksies:**

- God versoen vyande deur sy Seun (5: 10(2x)).
- God red versoende vrygespreektes (5: 10(2x)).
- God skenk versoening (5: 11).

• **God is Iemand met wie vrygespreektes vrede het - én omgekeerd (5: 1)¹⁹⁷.**

'n Grammatikale kyk na Rm 5 werp die volgende lig op hierdie gedeelte:

εἰρήνην is 'n item waarin die referent θεος soos volg voorkom:

Grammatikaal: εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεὸν (5: 1).

◆ **Die funksie van God ten opsigte van vrede:**

Tussen God en vrygespreektes is daar vrede¹⁹⁸.

◆ **Die funksie van vrygespreektes:**

Vrygespreektes:

Is mense wat besitters is van vrede tussen hulle en God.

• **God is iemand wat bevry. (6: 11, 13, 16, 17, 18, 19(2x), 22(3x); 7: 4; 8: 2, 21)¹⁹⁹.**

'n Grammatikale, leksikale en semantiese kyk na Rm 6 - 8 werp die volgende lig op bogemelde verse:

Ἐλευθερώω saam met die woorde in voetnota 199 onder vermeld, is leksikale items wat as referente grammatikaal en verbaal soos volg voorkom:

Verbaal: ζῶντας (6: 11), παραστήσατε (6: 13, 19), ἐλευθερωθέντες (6: 18, 22), ὑπηκούσατε (6: 16, 17), ἐδουλώθητε (6: 18), δουλωθέντες (6: 22), καρποφορήσωμεν (7: 4), ἠλευθέρωσεν (8: 2) en ἐλευθερωθήσεται (8: 21).

Leksikaal: ἁγιασμόν (6: 19, 22), καρπὸν (6: 22) asook ἐλευθερίαν (8: 21).

¹⁹⁷ Die vyandskap word as iets aktief en iets wedersyds tussen God en sondaars gesien (Wilckens 1979:298, 286; (Dunn 1988:258)

¹⁹⁸ ἔχομεν word as 'n indikatief en nie as 'n subjunktief geneem nie. (Metzger 1975: 511).

¹⁹⁹ Ná God se bevryding van sondaars, lewe, dien en gehoorsaam hulle Hom én dra hulle ook vrug en lewe hulle heilig vir Hom.

◆ **Die funksies van God as iemand wat bevry:**

- God is iemand vir wie bevryders van die sonde:
 - lewe (6: 11)²⁰⁰.
 - dien (6: 13, 18, 22).
 - hulle liggame as werktuie stel (6: 13, 19).
 - gehoorsaam (6: 16, 17).
 - se wil doen (6: 18).
 - vrug dra (6: 22; 7: 4).
 - heilig lewe (6: 19, 22).
- God is iemand wat bevry (6: 18, 22; 8: 2, 21).

◆ **Die funksies van bevrydes:**

Bevrydes:

- Lewe vir God (6: 11)²⁰¹.
 - Stel hulleself en hulle liggame as werktuie in diens van God (6: 13, 18, 19, 22).
 - Gehoorsaam God (6: 16, 17).
 - Dien God (6: 18).
 - Dra vrug vir God (6: 22; 7: 4).
 - Lewe heilig vir God (6:19,22)
 - Is bevry deur God (8:2)
 - Sal in die toekoms tot die vryheid kom wat hoort by die heerlikheid van kinders van God (8:21).
- **God is iemand in wie vrygespreektes roem. (5: 11).**

‘n Grammatikale kyk na Rm 5: 11 werp die volgende lig op hierdie vers:

Καυχάομαι is ‘n item wat as referent grammatikaal soos volg voorkom:

Leksikaal: καυχώμενοι (5: 11).

◆ **Die funksie wat God vervul met betrekking tot roem:**

God is iemand in wie vrygespreektes hulle verheug (5: 11).

◆ **Die funksie van vrygespreektes:**

Vrygespreektes:

- Verheug! Verbly! hulle en roem in God (5: 11).

²⁰⁰ Vergelyk 6: 5, 8 en 8: 13.

²⁰¹ Vergelyk 6: 2, 3 – 10.

- **God is 'n Vader met 'n Seun en kinders.** (5: 10; 6: 4; 8: 3, 14, 15, 16, 17, 19, 21, 23, 29, 32).

'n Grammatikale, leksikale en semantiese kyk na Rm 5 - 8 werp die volgende lig op bogemelde verse:

Πατηρ, υἱός, τέκνον en υἰοθεσίας is leksikale items wat as referente grammatikaal en verbaal soos volg voorkom:

Leksikaal: τοῦ υἱοῦ (5: 10; 8: 29, 32), τοῦ πατρός (6: 4), τὸν υἱὸν (8: 3), υἱοὶ (8: 14), ἄββα (8: 15), ὁ πατήρ (8: 15), υἰοθεσίας (8: 15, 23), τέκνα (8: 16, 17), τῶν υἱῶν (8: 19) asook τῶν τέκνων (8: 21).

◆ **God as Vader vervul die volgende funksies:**

- God versoen vyande deur die dood van sy Seun (5: 10).
- God wek Christus op deur 'n heerlike magsdaad (6:4).
- God stuur sy Seun as 'n offer vir die sonde (8: 3)²⁰².
- God veroordeel as Vader die sonde (8: 3).
- God het kinders (8: 14, 15, 16, 17, 19, 21, 23).
- God se Gees (8: 9) maak vrygespreektes tot kinders van Hom (8: 15) en getuig van hulle kindskap (8: 16).
- God word deur sy kinders aangeroep as 'Ἄββα !' (8: 15).
- God maak kinders van Hom erfgename van Hom (8: 17) saam met Christus (8: 17)²⁰³.
- God sal bekend maak wie sy kinders is (8: 19).
- God skenk in die toekoms aan Sy kinders vryheid en heerlikheid (8: 21).
- God bevry sy kinders in die toekoms van die verganklikheid (8:23).
- God sal in die toekoms bekend maak dat Hy vrygespreektes as Sy kinders aangeneem het (8: 23).
- God bestem uitverkorenes om gelykvormig te wees aan die beeld van Sy Seun (8: 29).
- God het Sy eie Seun nie gespaar nie, maar Hom oorgelewer om alle vrygespreektes te red (8: 32).
- God sal in die toekoms aan vrygespreektes saam met Sy Seun al die ander dinge skenk (8: 32).

◆ **Kinders van God vervul die volgende funksies:**

Vrygespreektes:

- Word as vyande deur God versoen deur die dood van Sy Seun (5: 10).
- Kan op grond van God as Vader se heerlike magsdaad in die opwekking van Christus 'n nuwe lewe lei (6: 4).

²⁰² Die frase *περὶ ἁμαρτίας* in 8: 3 word as offer terminologie verstaan en nie as 'n verwysing na die sonde in die algemeen nie. Konkluderende bewysvoering hieroor is in Wright (1978: 453 – 459).

²⁰³ Cf ook 8: 28 (*ἀγαθόν*) en 8: 32 (*πάντα*).

- Deel in God die Vader se Seun se offer vir die sonde (8: 3).
- Deel in God se veroordeling van die sonde (8: 3).
- Is kinders van God (8: 14, 15, 16, 17, 19, 21, 23).
- Word deur God se Gees tot kinders van Hom gemaak sodat hulle nie slawe is nie (8: 15).
- Roep tot God 'Ἄββα !' (8: 15).
- Het die getuienis van God se Gees (8: 9) dat hulle kinders van God is (8: 16).
- Is as kinders van God erfgename van Hom (8: 17), saam met Christus (8: 17).
- Sal in die toekoms hulle bekendmaking as kinders van God deur Hom ervaar (8: 19).
- Sal die vryheid ervaar wat hoort by hulle heerlijkheid (8: 21).
- Sal in die toekoms God se bekendmaking dat Hy hulle as sy kinders aangeneem het, ervaar (8: 23).
- Is as uitverkorenes deur God bestem om gelykvormig te wees aan die beeld van sy Seun (8: 29).
- Word gered deurdat God sy Seun oorlewer (8: 32).
- Is die ontvangers van al die ander dinge saam met God se Seun (8: 32).

3.3.3. BELANGRIKE EIENSKAPPE VAN GOD

In hierdie gedeelte word sekere eienskappe of beskrywings van God en sy wese uiteengesit. Daar word nie gepoog om in dogmatiese sin'n onderskeid te tref tussen die eienskappe en die handeling van God nie, en ook nie om die eienskappe van God te sistematiseer en te beskryf nie. Die bespreking van sekere 'eienskappe' van God word bloot op grond van die voorkoms van sekere verwysings in die teks gedoen. Enige rangorde of rangskikking van dié eienskappe is bloot 'n persoonlike verstaan van die teks. Daar is in hoofstuk 3.2 na die sentrale plek wat God in Rm inneem (vide supra) en in hoofstuk 3.3.1 na die twee 'name' van God in Rm 5-8 verwys (vide supra), dit wil sê na *wie* Hy is. In hoofstuk 3.3.3 is die handeling van God in Rm 5-8 beskryf (vide supra), dit wil sê *wat* Hy doen of gedoen het. In Rm 5-8 is daar ook verwysings na sekere eienskappe van God, dit wil sê *hoe* Hy is. Daar is dus onder andere die ondergemelde belangrike eienskappe van God in Rm 5-8:

3.3.3.1 God is iemand wat lewe.

Die frase θεὸν τὸν ζῶντα kom in die OT (Jos 3: 10; 2 Kon 19: 4, 16; Ps 42: 2; Jes 37: 4, 17; Hos 1: 10) en in die Judaïsme (Dan 6: 20) voor²⁰⁴. Paulus gebruik hierdie frase wel in 1 Tes 1: 9; 2 Tes 2: 13; 2 Kor 3: 13; 6: 16; Rm 9: 26; 14: 11; 1 Tim 3: 15.

Alhoewel die frase θεὸν τὸν ζῶντα dus nie direk in Rm 5 – 8 voorkom nie, gebruik Paulus wel ander woorde wat God as iemand wat lewend is, beskryf. Twee belangrike woordgroepe word gebruik: (1) ζωή; (2) αἰώμιος; Die gebruik van hierdie woorde dui op die ondergemelde feite:

²⁰⁴ In elke konteks waarin die frase θεὸν τὸν ζῶντα in die OT voorkom het die frase 'n spesifieke nuanse. So byvoorbeeld staan God as die lewende God teenoor die afgode.

Die verbintenis tussen: (1) God en ζωή (5: 17, 18, 21; 6: 4; 7: 10; 8: 2, 6, 10, 13, 18); (2) tussen God en ζωοποιήσε (8: 11); (3) tussen God en αἰώνιος (5: 21; 6: 22, 23) beskryf God as iemand wat self lewe en ook die bron van lewe is. Die lewe wat God besit is iets wat Hy aan mense skenk. Hy doen dit in en deur Christus (5: 17, 18, 21; 6: 4 – 5, 22, 23; 8: 2, 11, 13) asook deur die Gees (7: 6; 8: 1 - 2)²⁰⁵.

- Paulus gebruik die woord ζωή en sy verwante vorms in Rm om na die *teenswoordige* aardse bestaan van gelowiges te verwys (5: 10; 7: 1 – 2, 9; 8: 12 – 13). Meer dikwels egter, gebruik hy die term om na iets anders as die blote fisiese bestaan van die mens te verwys. Vir hom verwys die begrip bo alles na 'n *unieke* kwaliteit van lewe, die lewe wat God self besit (5: 17, 18, 21; 6: 22, 23; 8: 13).
- God se lewe is *uniek* en *ewig*. In Rm word ζωή drie keer met αἰώνιος verbind: 5: 21; 6: 22, 23. Die frase word weergegee met 'ewige lewe'. Die woord αἰώνιος in die frase ζωή αἰώνιος beteken 'ewig' (Bultmann 1971: 862). Dit beskryf die lewe wat God self besit en wat Hy ook lewe. Die woord αἰώνιος plaas die fokus op God. Die byvoeglike naamwoord αἰώνιος is afgelei van die woord αἰών. Αἰών het volgens Sasse (1972: 197 – 209) twee betekenis: (1) dit wat vir 'n spesifieke αἰών duur, 'n mens kan sê: aeon -lank of aeonies; (2) dit wat *ewig* duur. Laasgenoemde betekenis geld vir die 'toekomstige' aeon . Die begrippe van die twee aeone is iets wat Paulus van die Joodse apokaliptiek en van die twee rabbynse formules hayye olam hazzeh en hayye olam habbah oorgeërf het (Ps Sal 3: 16; 1 Hen 40: 9; 58: 3; Dan 12: 2). Volgens BAG 27 – 28 weer het αἰώνιος 'n drievoudige temporele betekenis: (1) sonder 'n begin (Rm 16: 25; 2 Tim 1: 9; Tit 1: 2); (2) sonder 'n begin of 'n einde (Rm 16: 26; Heb 9: 14); (3) sonder 'n einde (byvoorbeeld Luk 16: 9; 2 Pet 1: 11; Openb 14: 6). Albei se feite is na die oordeel van die skrywer korrek wanneer dit op God toegepas word.
- Vir die Judaïsme van die intertestamentêre tydperk was ζωή αἰώνιος nie iets wat tot die 'teenswoordige aeon' – ha olam hazzeh – behoort het nie. Dit was 'n onuitspreeklike seën wat vir die 'toekomstige aeon' – ha olam habbah – gereserveer was. Die toekomstige aeon sou ná die opstanding van die regverdiges uit die dood ingelei word (Dan 12: 2). Die 'toekomstige lewe' sou kwantitatief en kwalitatief geheel en al anders wees. Dit sou 'n lewe wees wat in die lewe wat God besit deel, en wat ook van onbepaalde duur sou wees. Dit is hierdie lewe waarvan Rm praat: die unieke en ewige lewe van God. Gelowiges sal die bonatuurlike en ewige lewe wat God en Christus besit in die toekoms ontvang, maar geniet en deel reeds in die hede daarin (5:21; 6:23).
- Die verbintenis tussen God en ζωοποιήσε moet nog bespreek word. Die woord ζωοποιήσε word in Rm 5 – 8 gebruik van die opwekking van die dooies (8: 11). Die subjek van die werkwoord ζωοποιήσε in 8: 11 is God. Indien God dus gestorwe mense weer lewend maak moet die woord dui op 'n lewe wat God self besit (cf Rm 4: 17; 1 Kor 15: 22, 45; 1 Pet 3: 18).

²⁰⁵ Die werkwoord ζάω kom drie en twintig keer en die naamwoord ζωή kom tien keer in Rm voor. Die verbinding van ζωή met αἰώνιος word tien keer deur Paulus gebruik: Gal 6: 8; Rm 2: 7; 5: 1,21; 6: 22, 23; 1 Tim 1: 16; 6: 12 en moontlik ook in 1 Tim 6: 19; Tit 1: 2; 3; 7.

3.3.3.2 God is iemand heilig.

Die etimologie van die woord qds is nie seker nie. Sommige verklaarders lei die werkwoordstam qds van 'n hipotetiese primitiewe stam qd(d) af, wat 'om te sny', 'af te merk' of 'te skei' beteken. Ander verklaarders lei die betekenis van die woord heiligheid weer van die Arabiese en Etiopiese stam qd' of qdw af, wat 'om helder te wees' of 'rein te wees' beteken. Die gebruik van die werkwoordstam qds in die OT dui meer op die betekenis van 'om afgemerk te wees' of 'om geskei te wees'. Die skeiding tussen die heilige en die profane is ook die basiese betekenis van die Hebreeuse woord herem. Die antoniem van die woord qodes is hol, wat 'algemeen' of 'profaan' beteken. Wat teksverwysings in die OT betref, kan met Jes. 6: 3 en Ps. 99: 3, 5, 9 waar God drie keer 'heilig' genoem word, asook Hos. 11: 9, volstaan word. In Hos. 11: 9 verklaar Jahwe dat Hy die Heilige Een in Israel se midde is.

Ondergemelde is verskeie stellings deur Skrifverklaarders oor God se heiligheid. Heiligheid:

- ♦ Is nie 'n attribuut van God nie, dit druk Sy diepste wese uit (Snaith 1969: 21).
- ♦ Is die mees tipiese verwysing na God in die OT (Vriezen 1966: 322), wat die frekwensie sowel as die klem daarvan betref (Eichrodt 1961: 270).
- ♦ Is grammaties sowel as teologies die sentrum van die OT (Jacob 1964: 87).
- ♦ Is die ondefinieerbare misterie in God wat Hom as God onderskei en wel van alles wat geskape is, ook van die heelal self (Wright 1952: 75).

In Rm 5 - 8 is daar slegs indirekte verwysings na heiligheid as 'n beskrywing van God. Hierdie verwysings kom in die ondergemelde sake na vore:

(i) Die Gees van God is heilig.

In Rm 5: 5 word die Gees die πνεύματος ἁγίου genoem²⁰⁶. Die woord ἅγιος kom twintig keer in Rm²⁰⁷ en vier keer in Rm 5 - 8 voor (5: 5; 7: 12(2x); 8: 27). Die Gees word met die woord ἁγίου gekarakteriseer as heilig²⁰⁸ en daarmee ook as deelhebber aan die heiligheid van God. Met ἁγίου word dus die Goddelikheid van die Gees bedoel en wel as verwysing na die diepste wese van God. En heiligheid is, soos hierbo gesê, seker dié eienskap van God in die OT²⁰⁹. ἅγιος is hier dus 'n beskrywing van God.

(ii) Die wet en die gebooie van God is heilig (7: 12).

In beide die OT en NT word ἅγιος ook geassosieer met plekke, dinge en persone wat verband het met God. Dit geld ook die kultus van Israel. Volgens 7: 12 is die νόμος en die ἐντολή dinge wat heilig is. Eksegeties staan beide νόμος en ἐντολή in 7: 12 in 'n direkte verhouding tot God en slegs omdat God self heilig is kan beide gemelde dinge ook heilig wees.

²⁰⁶ Die kombinasie πνεύμα ἅγιος kom sewentien keer by Paulus en vyf keer in Rm voor. Sien Rm 5: 5; 9: 1; 14: 17; 15: 13, 16.

²⁰⁷ Dit is die tweede meeste aantal voorkomste ná die drie en vyftig voorkomste in Hand en twintig voorkomste in Luk en wel van die 230 voorkomste van die woord in die NT.

²⁰⁸ Die genitief dui hier op 'n kwaliteit (Baumgartel 1971 : 359 - 368).

²⁰⁹ Dit geld seker ook vir die LXX sowel as vir die apokriewe en rabbynse literatuur.

**(iii) Vrygespreekte en vrygemaakte mense is heilig
(6: 19,22; 8: 27).**

Volgens 6: 19, 22 en 8: 27 is sekere mense heilig. In 6: 19, 22 word die woord *ἀγιασμός* gebruik. *Ἀγιασμός*²¹⁰ moet hier as 'n nomen actionis verstaan word (Ridderbos 1959: 141). Die woord beteken: heiligheid, konsekrasie of heiliging. Dit word in 'n etiese sin vir 'n proses asook vir die resultaat van 'n proses gebruik (BAG s.v. 220).

In Rm 6: 19, 22 kom *ἀγιασμός* in 'n parenetiese gedeelte voor en dui die woord saam met die preposisie *εἰς* die omvattende doel van die nuwe gedrag van vrygespreektes as vrygemaaktes van die sonde (6: 18, 22) asook van sedelike onreinheid en van wetteloosheid (6: 22) aan²¹¹.

As nomen actionis dui *ἀγιασμός* op die handeling van God en wel op Hom as Iemand wat handelend, in heilige sin, optree omdat Hy self *ἅγιος* is. Dit gaan nie hier om heiligheid as 'n hoedanigheid by die gelowige in subjektiewe sin nie. *Ἀγιασμός* moet in objektiewe sin verstaan word.

In 8: 27 word vrygespreektes *ἅγιοι* genoem. In die NT is *ἅγιοι* 'n gebruikelike aanduiding vir gelowiges²¹². Die woord druk in 8: 27 nie in die eerste plek 'n etiese nie, maar 'n ekklesiologiese kwaliteit uit. Dit dui die vrygespreektes aan as mense wat ingesluit word in die bevoorregte status van Israel as God se 'heilige volk'²¹³. Die volk van God kan slegs heilig wees omdat God self heilig is.

3.3.3.3 God is iemand heerlik.

Die gebruik van *δόξα* in sy naamwoordvorm (5: 2; 6: 4; 8: 17, 18)²¹⁴ en in sy werkwoordvorm (8: 17, 30)²¹⁵ werp die volgende lig op God: Die frase *τῆς δόξης τοῦ θεοῦ* kan op verskillende maniere verstaan word, naamlik:

- ♦ as subjektiewe genitief: God gee (sy) heerlikheid.
- ♦ as objektiewe genitief: die heerlikheid wat aan God gegee word.
- ♦ as besit-genitief: die heerlikheid wat aan God behoort.

²¹⁰ *Ἀγιασμός* kom agt van die tien voorkomste in die NT in die corpus Paulinum voor.

²¹¹ Cf 1 Tes 4: 4, 7; 2 Tes 2: 13; 1 Kor 1: 30; 1 Tim 2: 15.

²¹² Die woord *ἅγιος* kom by Paulus as aanduiding van gelowiges onder andere op die volgende plekke voor: 1 Tes. 4: 3, 4, 7; 2 Tes. 2: 13; 1 Kor. 1: 30, 6: 1 - 2; 14: 33; 16: 1, 15; 2 Kor. 8: 4; 9: 1, 12; 13: 12; Rm 1: 7; 15: 25, 26, 31; Fil. 4: 22; Fil. 5. Hierin is of Christus of die Gees of die gelowiges self die subjek.

²¹³ Die uitdrukking 'heilige volk' as verwysing na God se volk het 'n OT agtergrond. Sien Eks. 12: 16; Lev. 23: 2 - 4, 7 - 9. Die uitdrukking is ook as 'n selfbeskrywing deur die lede van die Koemraangemeenskap gebruik (1 QS 5: 13, 18; 8: 17, 20, 23; 9: 8 asook 1 QM 6: 6; 10: 10; 16: 1).

²¹⁴ Die naamwoord *δόξα* kom ongeveer twee en veertig keer in die corpus Paulinum voor. In Rm 6: 4 word *δόξα* gebruik in verband met God as *πατήρ*.

²¹⁵ Die werkwoord *δοξάζω* kom vyftien keer in die corpus Paulinum voor: Rm 1: 21; 8: 17, 30; 1: 13; 15: 6; 9: 1 Kor. 6: 20; 12: 26; 2 Kor. 3: 10a, 10b; 9: 13; Gal. 1: 24; 2 Tes. 1: 10; 3: 1. *συνδοξασθῶμεν* kom in Rm 8: 17 voor.

Twee van hierdie verbintenisse tussen God en δόξα kom in Rm 5 - 8 voor, en wel soos volg:

(i) Δόξα is iets wat aan God behoort.

Δόξα is in die LXX die weergawe van die O T kabod van Jahwe²¹⁶. In die O T dui die kabod van Jahwe onder andere op die volgende hoedanighede van God:

- Sy eer en belangrikheid as Skepper en Verlosser²¹⁷.
- Sy sigbare, aktiewe en mobiele teenwoordigheid in Sy skepping (Ps. 19: 2; Jes. 6: 3), onder die nasies (Ps. 97: 6) en veral onder sy verbondsvolk Israel (Eks. 116: 10; 24: 17; cf Eks. 33: 22 - 23; 34: 29 - 35; 1 Kon. 8).
- Sy aktiwiteit en mag²¹⁸.
- Sy sigbare verskyning²¹⁹. Die δόξα van God word geassosieer met uitstralende lig of glans wat soms so intens is dat God in 'n wolk gehul word.

Uit bogemelde uiteensetting word dit duidelik dat die kabod Jahwe verband hou met sy *wese, eer, mag, aktiwiteit* en *verskyning*. In hierdie opsigte is δόξα iets wat God besit²²⁰. Hy is Iemand héérlik²²¹.

In Rm 5 - 8 is 6: 4 onder andere 'n voortsetting van die O T tradisie dat God na Sy wese Iemand is aan wie heerlikheid behoort en wel in dié sin dat 6: 4 daarop dui dat *mag* aan God behoort. Die NAB vertaal die betrokke frase in 6: 4 met: 'deur die heerlike magsdaad van die Vader.' Die preposisie διὰ word instrumenteel verstaan sodat δόξα feitlik ekwivalent is aan die mag wat aan God behoort. In sy opwekking van Christus kom die δόξα van God dus daarin na vore dat Hy met Sy mag handel²²².

(ii) God gee Sy heerlikheid.

Δόξα is in Rom. 5 - 8 ook 'n *eindeskatologiese* werklikheid (5: 2; 8: 17, 18, 30). As sulks is δόξα die eindbestemming waarheen die vrygespreekte onderweg is. Ondergemelde uiteensetting toon dit aan:

²¹⁶ Die frase kabod Jahwe kom ses en dertig keer in die MT voor: Eks. 16: 7, 10; 24: 16, 17; 40: 34, 35; Lev. 9: 6, 23; Num. 14: 10, 21; 16: 19, 42 [17: 7]; 20: 6; 1 Kon. 8: 11; 2 Kron. 5: 14; 7: 1, 2, 3; Ps. 104: 31; 138: 5; Jes. 35: 2; 40: 5; 58: 8; 60: 1; Eseg. 1: 28; 3: 12, 23; 8: 4; 10: 4(2x), 18; 11: 23; 43: 4, 5; 44: 4; Hab. 2: 14. Die frase kabod elohim kom een keer in die MT voor: Spr. 25: 2.

²¹⁷ Die woord 'kabod' beteken om swaar of gewigtig of eervol te wees.

²¹⁸ Eks. 40: 34, 35; Num. 14: 21; 1 Kon. 8: 11; 2 Kron. 5: 14; 7: 1, 2; Eseg. 10: 4; 43: 5; 44: 4; asook: Eks. 24: 16; Jes. 60: 1; Eseg. 3: 23; 9: 3; 10: 18; 11: 23; 43: 2, 4. Cf Eseg. 3: 12; 10: 19 en 11: 22.

²¹⁹ Eks. 16: 7, 10; 24: 17; Lev. 9: 6, 23; Num. 14: 10; 16: 10, 42; 20: 6; 2 Kron. 7: 3; Jes. 35: 2; 40: 5; Eseg. 1: 28;

²²⁰ In die LXX is δόξα 180 keer die ekwivalent van die Hebreuse kabod in die MT.

²²¹ sien die pre-eksiliese, eksiliese en na-eksiliese asook teofaniese, Sinaïtiese, koninklike en profetiese weergawes van die kabod Jahwe tradisiegeskiedenis.

²²² Die wyse waarop Paulus die woord δόξα elders gebruik, soos byvoorbeeld in 3: 23, maak dit ook moontlik om die preposisionele frase in 6: 4 te verstaan as die δόξα begeleidend aan die omstandighede van Christus se opwekking óf as die δόξα van of soortgelykheid aan God *waarbinne in heen* Christus opgewek is. (Byrne 1996: 196).

- Die frase τῆς δόξης τοῦ θεοῦ in 5: 2 dui op die eindheerlikheid wat God aan vrygespreektes sal gee en waarin hulle dus sal deel²²³.
- Die woorde συνδοξασθῶμεν (8: 17), δόξα (8: 18, 21) en ἐδόξασεν (8: 30) verwys na die δόξα van die toekoms waarin erfgename en kinders van God sal deel.
- Die woord ἀποκαλυφθῆναι (8: 18) dui op 'n eskatologiese apokaliptiese werklikheid. Die passief dui duidelik op God: dit is God wat gaan openbaar. Die handeling van 'openbaar' dui in hierdie konteks op iets wat vrygespreektes beide gaan sien en ervaar²²⁴. Saam met δόξα dui ἀποκαλυφθῆναι (8: 18) op die eindeskatologiese realisering van die volle heil in Christus²²⁵.

(iv) Jubeltone oor God se heerlikheid.

Schlier het gewys op die verband wat δόξα in Rom. 5: 2 met δόξα in Rm 8: 17 - 30 het (1977: 38). Die leksikale item δόξα in 5: 2 wat weer herhaal in 8: 30 vorm 'n *omraming* van Rm 5 - 8. Hierdie *inclusio* kan soos volg weergegee word (Strauss 1985: 105-107).

5: 2: ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ....
5: 3 - 8: 29:.....
8: 30.. : τούτους καὶ ἐδόξασεν.

Hierby moet genoem word dat Rm 8: 28 - 30 as afsluiting van Rom. 5: 2 - 8: 30 en in wese van Rm 5-8 'n klassieke voorbeeld van 'n stilistiese *klimaks* of 'n retoriese *gradatio* is²²⁶.

Hierdie retoriese klimaks kan soos volg geskematiseer word:

8: 29: προώρισεν,
8: 30: προώρισεν, ἐκάλεσεν
8: 30: ἐκάλεσεν ἐδικαίωσεν.
8: 30: ἐδικαίωσεν' ... ἐδόξασεν
(Strauss 1985: 107)

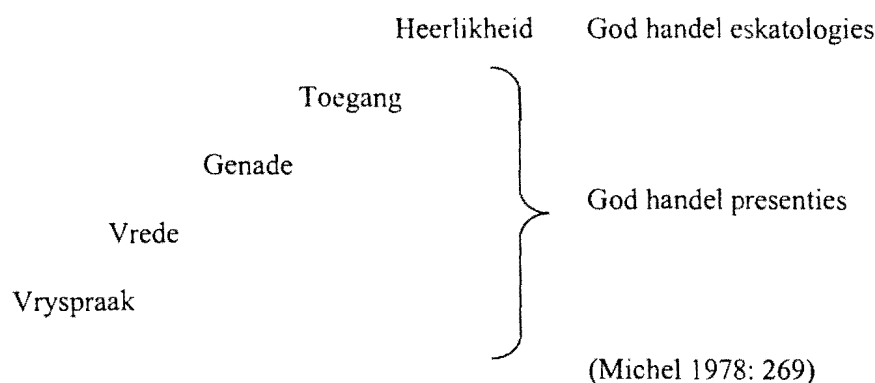
²²³ Die frase τῆς δόξης τοῦ θεοῦ is in 5: 2 'n subjektiewe genitief wat dui op God wat Sy heerlikheid gee, (Ridderbos 1959: 106; Newman & Nida 1973: 92).

²²⁴ Newman & Nida (1973: 157). Die preposisie εἰς in die frase εἰς ἡμᾶς beteken by werkwoorde van bekendmaking 'aan'. Sien BDF.

²²⁵ Δόξα as aanduiding van die eindeskatologiese bestemming van die mens kom verder in Rm 2: 7, 10; 9: 23; 1 Kor. 2: 7; 2 Kor. 4: 17; Fil. 3: 21 en 1 Tes. 2: 12 voor.

²²⁶ 'n Retoriese gradatio of progressie is 'n kontinue repetisie waarin die laaste lid van 'n sintaktiese groep herhaal word as die eerste lid van die volgende groep. Hierdie ketting-agtige repetisie of '(trap-leer') verhef die uitdrukking van een vlak tot die volgende volgens 'n 'modus per incrementa', soos in Rm 5: 3 - 4 en 8: 28 - 30. In hierdie geval word ἐδόξασεν in 'n finale emfatiese posisie geplaas. (Heil 1987: 96-97).

Dit kan ook só uitgebeeld word:



Rom. 8: 31 - 39 is volgens Wilckens ‘...das Hohelied der Heilsgewissheit...’ (Wilckens 1978 – 1982: 177). Die teks word volgens hom gekenmerk deur ‘n stygende intensiteit van taal. Rm 8: 31 - 39 as lied beeindig Rm 5 - 8 dus op ‘n triomfantelike toon. Hierdie triomfklank is egter alreeds teenwoordig by die einde van die vorige gedeelte, Rm 8: 28 - 30. Die aoristusvorm van die laaste werkwoord in 8: 30, ‘verheerlik (het)’²²⁷ beskryf die finale bestemming van vrygespreektes, hulle eindheerlikheid, as iets wat alreeds gerealiseer is. Die verbinding van 8: 28 - 30 tot ‘n stilistiese klimaks vorm as’t ware die inleiding tot Paulus se triomflied in Rm 8: 31 - 39 as die beeindiging van Rm 5 - 8. Tegelykertyd druk dit Paulus se diepste oortuiging en sy rotsvaste vertroue uit in vrygespreektes se verkryging van hulle eskatologiese δόξα as bestemming²²⁸.

Hierdie triomflied oor vrygespreektes se bereiking van die δόξα van God as hulle finale bestemming word stilisties versterk deur die omraming van Rm 8: 17 - 8: 30. Hierdie inclusio is soos volg:

8: 18.. ..: τὴν μέλλουσαν δόξαν
8: 19 - 8: 29...:
8: 30.....: τούτους καὶ ἐδόξασεν (Strauss 1985: 107).

Omdat ἐδόξασεν die laaste woord in 8: 30 is, word dit sterk beklemtoon. Omdat ἐδόξασεν in 8: 30 beide Rm 8: 17 - 30 én Rm 5: 2 - 8: 30 afsluit, én omdat dit stilisties ‘n klimaks vorm met die woord ἐδόξασεν as die eindpunt van die gradatio, word daar baie sterk klem op ἐδόξασεν aan die einde van die hele gedeelte geplaas. Hierdeur word daar weer baie sterk klem op Gód, as die subjek van die handeling, geplaas. God laat vrygespreektes reeds prolepties - deur die aoristusvorm van ἐδόξασεν in 8: 30 - maar eintlik eers eindhistories, in sy δόξα deel. Op hierdie wyse word daar in die Hohelied oor die δόξα van God gejubel.

²²⁷ Die aoristus ἐδόξασεν in 8: 30 beskryf die heerlikheid wat God sal gee asof dit iets is wat alreeds plaasgevind het (Fitzmyer 1993:526).

²²⁸ Sien die perfektum werkwoord πέπεισμαι in Rm 8: 38.

3.3.3.4 God is vol liefde.

In Rm asook in Rm 5 – 8 vervul die liefde van God 'n baie belangrike rol. Die ondergemelde aspekte is belangrik.

(i) Die liefde van God in die Ou Testament.

In die MT word 'n aantal Hebraëuse woorde wat verskillende aspekte van God se liefde uitdruk, gebruik²²⁹. Meesal word die stam ahab gebruik. Die etimologie van ahab is onseker. Jacob lei die betekenis van die woord af van 'n stam wat 'om te blaas', 'te begeer', 'te hyg na' beteken (1964: 108). Die woord ahabah dui volgens Snaith op 'verkiesende liefde' (1969: 95, 135, 140). Dit is onvoorwaardelike liefde. God bewys sy liefde volgens 5: 6 – 8 κατὰ καιρὸν. Die frase κατὰ καιρὸν verwys na 'n gebeurtenis wat op 'n liefde van God en vir God.

In Rm 5 - 8 is daar verwysings na beide God se liefde vir mense en mense se liefde vir God. In 5: 5, 8; 8: 39 word verwys na God se liefde vir die mens. In 8: 28 word vrygespreektes ἀγαπῶσιν τοῦ θεοῦ genoem. Hierdie frase beskryf gelowiges se liefde vir God. Dit is vir Paulus egter belangriker om van God se liefde vir die mens te praat (Goppelt 1982: 133 - 134).

(ii) God se liefde is 'n liefde vir mense.

Die term ἀγάπη τοῦ θεοῦ kom vir die eerste keer in 5: 5 voor²³⁰. Daarna is daar verwysings daarna in 5: 8 en 8: 39²³¹. Die vraag is om watter liefde dit hier gaan. Ἀγάπη τοῦ θεοῦ kan tweeledig verstaan word:

- as objektiewe genitief: mense se liefde vir God.
 - as subjektiewe genitief: God se liefde vir mense.
- Daar word deur die meeste moderne eksegete aanvaar dat ἀγάπη τοῦ θεοῦ 'n subjektiewe genitief is (Ridderbos 1977: 108; Cranfield 1977: 262; Käsemann 1980: 135). Die subjek is God en die genitief dui aan dat die ἀγάπη sy oorsprong in God het. Die ontvangers of voorwerpe van die liefde is die vrygespreektes (5: 8). εἰς ἡμᾶς moet waarskynlik aan ἀγάπη verbind word eerder as aan die werkwoord συλλίστησιν. Die voorsetsel εἰς dui die objek van die liefde aan (Cranfield 1977: 265).

God 'bewys' sy liefde. Συλλίστησιν in 5: 8 beteken 'bewys' of 'demonstreer'. Die praesens dui op 'n voortgaande handeling deur God. Die praesens is ook verder merkwaardig: die kruisgebeure is 'n historiese gebeure in die verlede (ἀπέθανεν.) en wel as 'n heilshandeling van God self asook van Christus, maar die feit dat dit gebeur het, is 'n

²²⁹ Die Hebraëuse woordstamme is die volgende: ahab, wat meer as 200 keer gebruik word en wat twee en dertig keer na die liefde van God verwys. Hased, wat slegs drie keer as 'n werkwoord voorkom en wel in Spr 25: 10; 2 Sam 22: 26; Ps 18: 25. In drie en veertig gevalle word hased verbind met 'n ander naamwoord. Hanan word ses en sewentig keer in sy werkwoordvorm gebruik, met God of mense as subjek. Hen word twee en sewentig keer as 'n naamwoord gebruik.

²³⁰ Die woordgroep ἀγάπη kom 136 keer in die corpus Paulinum en vier en twintig keer in Rm voor. Laasgenoemde is die derde meeste aantal kere ná 1 Joh (twee en vyftig) en Joh (vier en veertig).

²³¹ In Rm 8: 35, 37; Gal 2: 20; 2 Kor 5: 14 is daar verwysings na die ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ.

teenswoordige bewys (Cranfield 1977: 110). Ἐαυτοῦ is emfaties. God bewys 'sy eie' unieke liefde. God se liefde word sterk gekontrasteer met liefde wat deur mense betoon word (Cranfield 1977: 165).

God se liefde vir sondaars is sy eie unieke liefde wat Hy 'bewys' en wel 'vir' mense (5: 8). Ὑπὲρ ἡμῶν beteken volgens Käsemann beide 'ter wille van' en 'in die plek van' (1980: 138). Die fokus word met ὑπὲρ ἡμῶν geplaas op beide die plaasbekledende en plaasvervangende sterwe van Christus as die bewys van God se liefde en gryp terug na Rm 3: 25. Ἥτοι is nie slegs redegewend²³² nie, maar sê waarin die bewys bestaan: God bewys sy liefde '... daarin dat ...'²³³. Ἐτι γὰρ in 5: 6 word aan die begin van die vers geplaas om dit te beklemtoon. Ἐτι word dan na die absolute genitief geplaas, waar dit hoort, ter wille van duidelikheid (Cranfield 1977: 263). Ἐτι γὰρ word vertaal met 'toe'.²³⁴ In 5: 6 word God se bewys van sy liefde verbind met sy liefdesdaad in Christus wat κατὰ καιρὸν plaasgevind het.

(iii) **God bewys Sy liefde in die kruis van Christus.**

Volgens Rm 5: 6 - 8 is die sterwe van Christus die uitdrukking asook die bewys van God se liefde par excellence. God se liefde word in die kruis 'gedemonstreer', dit wil sê deur dit wat Christus gedoen het. 'n Mens sou antisipeer dat God se liefde gemanifesteer sou word in God se eie daad. God se liefde word egter in sy wese gedemonstreer in die aksie van Christus. Die ἀγάπη τοῦ θεοῦ het dus 'n Christologiese verbintenis. Dit word objektief uitgedruk in terme van die sterwe van Christus (5: 5, 8) en wel as iets wat in die verlede plaasgevind het soos die aoristusvorm ἀπέθανεν. aandui. Hierdeur verkry die liefde van God soos uitgedruk in die sterwe van Christus beide 'n historiese en 'n heilshistoriese betekenis. In beide betekenisse lê die konkrete bewys van God se liefde.

God se liefdesbewys in Christus is 'n heilshandeling van Hom. In die diepe betekenis van 'Heilshandeln' het God Hom ten diepste aan gelowiges verbind (Michel 1978: 282). Die aspek van God wat in sy heilshandeling belig word, is dat dit die kollig op Hom laat val as die Een wat Hom in die oorgawe van Sy Seun (8: 32; 5: 6 - 8) laat ken het as 'de Opperende' en 'de Zichzelf Schenkende' (God) (Ridderbos 1959: 198)

(iv) **God bewys sy liefde op die beslissende moment.**

God se ἀγάπη in Christus se sterwe aan die kruis van Golgota (5:6-8; 7:4; 8:3,37,39) kom tot uitdrukking in 'n konkrete gebeurtenis op die 'bestemde tyd' (Ridderbos 1959:109): κατὰ καιρὸν. Κατὰ καιρὸν word ook weergegee met: (1) die tyd volgens God se keuse en

²³² Ὅτι in Rm 5: 5 lei die begroning van 5: 5a in en nie van 5: 3a nie (Cranfield 1977: 262).

²³³ Ridderbos (1959: 110), Michel (1978: 182) dui ὅτι se funksie aan as epeksegeties.

²³⁴ Tekskrities kan daar tussen verskeie moontlikhede gekies word. Hierdie alternatiewe is pogings tot nadere verduideliking van die dubbele ἔτι. Die huidige teks het die sterkste getuienis en word daarom gehandhaaf (Metzger 1971: 512).

doelstelling (Newman – Nida 1973:97); (2) op die regte tyd (Moo 1966:307). Die tyd van God se keuse en doelstelling is dié van profetiese bepaling en eskatologiese hoop toe God se beloftes gerealiseer het (vide Mark 1:15, 12:2; Ps Sal 17:21): '...raise up...at the appointed time (καιρός) which, O God, you did choose....'. In die konteks spesifiseer κατὰ καιρὸν in 5:6 die kulminerende eskatologiese tyd van God se ingryping in Christus (Moo 1966:307). Die 'beslissende moment' reflekteer God se inisiatief in die keuse van die oomblik/tyd en plek vir die bekendmaking van sy liefde²³⁵. Die beslissende moment van God se ingryping in Christus of Golgota staan direk in verband met die desperate menslike toestand. Toe die mensdom ἀσθενῶν (5:6); ἀσεβῶν (5:6). ἁμαρτωλῶν (5: 8), en ἐχθροὶ van Hom was (5:10), het God die dramatiese oomblik laat aanbreek. God neem die inisiatief en die eerste tree in die herstel van die benarde menslike toestand. Hierdie feit word versterk deur die dubbele herhaling van die bywoord ἔτι: 'nog (ἔτι) magteloos, nog (ἔτι) sondaars was' in 5:6,8. Waarskynlik herhaal Paulus ἔτι om klem te lê (Metzger 1994:453).²³⁶

(v) **God se liefde word pneumatologies verwerklik.**

In Rm 5: 5 het ἀγάπη τοῦ θεοῦ 'n pneumatologiese verbintenis. Die Gees speel 'n belangrike rol in die verwerkliking van God se liefde by en in vrygespreektes se lewens. Volgens 5: 5 word die liefde van God ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν . Die funksie wat die Gees vervul is om die liefde van God in die harte van vrygespreektes uit te stort. Deur die Gees word die liefde van God dus by die gelowige geïnternaliseer soos die frase ἐν ταῖς καρδίαις aandui en op hierdie wyse word dit aan hom tuisgebring.

Die woord ἐκκέχυται dui oorspronklik op die oorfloedige werking van die Gees²³⁷. Die perfektum vorm van die woord dui 'n afgehandelde handeling aan, waarvan die werking tot in die hede duur. Volgens Blass en Debrunner (1961:175) kombineer die perfektum as't ware die praesens en die aoristus deurdat dit 'n kontinuering van 'n afgehandelde handeling aandui. God het dus reeds histories en heilshistories Sy liefde vir sondaars uitgestort op die kruis van Golgota, maar Hy kontinueer in heilsordelik sin hierdie liefde. Die frase ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν dui volgens Ridderbos op die wyse waarop die openbaring van die liefde van God in Christus die sondaars in die diepste van sy wese en bestaan oorweldigend aangryp en verander (1975: 108).

Rm 5: 6 is 'n Christologiese begroning en uitbreiding van die liefdesmotief. In die Theos-logiese en Christologiese konteks van 5: 5 - 8 vervul die Gees 'n bemiddelingsfunksie soos διὰ aandui. Die Gees

²³⁵ Cf Gal 4:4: τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου.

²³⁶ Daar is verskillende variante lesings in 5. Die teks van Metzger (1971: 453) word aanvaar.

²³⁷ Die verbum ἐκκέχυται word ten opsigte van vloeistowwe gebruik en kan ook na 'n wasproses verwys. Die woord word in die LXX in Joël 3: 1-3 asook in die vroeë kerk van die Gees gebruik (Hand 2: 17, 18, 33; 10: 45). In die sin van 'uitstort' word die woord agt keer in figuurlike sin in die NT gebruik. Onder andere hier in Rm 5: 5.

maak die heilsdade van God en van Christus 'n antropologiese werklikheid asook 'n eskatologiese heilswerklikheid, en wel as iets presenties soos die perfektiese ἐκκέχυται aandui (Hahn 1986: 123-128).

(vi) God se liefde is sy omvattende mag.

Drie frases word in 8: 35 - 39 gebruik. Hulle is: τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ (8: 35), διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς (8: 37) asook τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ (8: 39). Die drie genitiewe vorms het God of Christus as subjek. Die genitiewe beskryf God en Christus se liefde vir gelowiges (8: 35, 39). Sien die ἡμᾶς in 8: 35, 39.

Volgens Käsemann (1980: 135) verwys die frase ἀγάπη τοῦ θεοῦ na die omvattende mag van God, en wel as 'n spesiale oriëntering van Hom ten opsigte van gelowiges, en dan as 'n 'vir-gelowiges wees'. Ook Morris sien God se liefde as iets wat 'all-powerfull' is (1986: 30).

(vii) Vir die gelowige behels God se liefde 'n bly in Sy heil.

Christus se liefde is 'n 'Heilshandeln' waarin Hy Hom aan gelowiges verbind het (8: 35). Die vraag 'Wie kan ons van die liefde van Christus skei?' (8: 35), wat ook God se liefde is (8: 39), vra 'n belangrike vraag. Hierdie vraag vra of God se liefde, in die verlede op Golgota, maar ook tans in die tydperk van eskatologiese lyding, nog steeds die bastion en mag van verlossing vir gelowiges sal wees en dit ook sal bly²³⁸. Sal gelowiges in die liefde van God bly en sodoende in die finale verlossing deel? Is daar 'n mag wat die gelowiges dalk buite die bereik van die 'Heilshandeln' van Jesus kan stel of hulle daarvan kan uitsluit? Hierdie vrae is tegelyk soteriologiese vrae (Gundry Volf 1990:56-65). Dit vra of teenswoordige vorms van lyding (8: 35-36) die vermoë het om gelowiges te ontworstel aan God se liefde as die bron van hulle verlossing. Die antwoord van Rm 8: 39 is dat niks, τίς, die gelowige van God se liefde vir hulle kan skei nie. Gelowiges kan dus die vervulling van hulle hoop op die finale verlossing met vertroue antisipeer.

Vir gelowiges om in God se liefde te 'bly', is dus niks anders as 'n 'bly' in die verlossing nie. Hierdie verlossing is egter nie iets wat die gelowige besit en wat hy of sy self kan bewaar deur die eskatologiese beproewings heen nie. Daartoe is die gelowige nie opgewasse nie. Die magte teenoor wie hulle te staan kom is te oorweldigend. Gelowiges se voortgesette 'bly' in die verlossing, is alleen die vrug van God se magtige, reddende liefde. Die Een wat gelowiges lief het, hou hulle in sy liefde. Sy liefde bewaar hulle deur die eskatologiese lyding heen. God se almag en sy reddende wil in die oorlewering van Sy Seun (8: 32) is die anker van gelowiges se verlossing (Gundry Volf 1990:58-61).

²³⁸ Die woord χωρίσει in 8:35 is 'n verwysing na die toekoms.

(viii) God se liefde en die toekoms.

God se liefde vir gelowiges behels ook 'n toekomstige aspek. Daarop wys die futurum $\chi\omega\rho\acute{\iota}\sigma\epsilon\iota$ in 8: 35. Na watter toekomstige aspek word hier verwys? Waarskynlik verwys die toekomstige aspek na gelowiges se persoonlike toekoms op aarde tydens die teenswoordige bedeling van lyding (8: 17 – 25; 8: 35-36). Tegelykertyd egter verwys die toekomstige aspek ook op die eind toekomstige aeon ná die wederkoms van Christus. In beide hierdie tydperke bly gelowiges die voorwerpe van God se liefde en beleef hulle ook sy liefde (5: 5, 6 - 8; 8: 35, 37, 39). Ná die wederkoms sal die liefdesband en die gemeenskap tussen God en gelowiges net iets inniger wees.

(ix) God se finale triomf is 'n liefdestriomf.

Rm 8: 38 - 39 verwys na die omvang van bo-menslike magte wat die liefdesband tussen God en die gelowige wil verbreek. Dis bedreigende magte wat gelowiges van God se liefde vir hulle wil skei. Die volgende magte word genoem: dood of lewe, engele of bose magte, teenswoordige of toekomstige dinge, kragte, hoogte of diepte, asook enigiets anders. Die sake wat hier genoem word is 'n opsomming van alle moontlike bomenslike en aardse magte en hulle kan in vier woordpare en twee afsonderlike aanduidings onderskei word (Van Rensburg 1982: 146). Hulle betekenis word elders uiteengesit. Dit blyk dat al hierdie kosmiese en bose magte asook die dood en enigiets onbekend in die skepping aan die wil en die mag van God onderworpe is. Hulle is daarom nie by magte om God se liefde in Christus vir die gelowige tot niet te maak nie. Die feit dat God se liefde alle aanslae daarteen kan weerstaan wys op die krag van sy liefde asook op die oorwinningsaspek van sy liefde vir gelowiges.

Rm 8: 31 - 39 is die derde perikoop van Rm 8. Die tema van verse 31 - 34 is dat God in juridiese sin aan die kant is van hulle wat vrygespreek is. Die bewys hiervan is die liefde van Christus. Die $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ -idee is in verse 31 – 39 belangrik. Verse 35 - 39 toon die patroon van 'n ringskomposisie. Beide verse 35 en 39 verwys na die onverbreekbaarheid van die liefdesband tussen God en die gelowige. Die antagoniste en bedreigings wat tussen verse 35 tot 39 genoem word, kom voor in die gedeelte wat handel oor die eindoordeel. Die eindoordeel word voorgestel as 'n groot hofsak met God as die Regter. Tydens hierdie eindoordeel misluk die antagonistiese magte in hulle finale aanslag op die liefdesverbintenis tussen God, die Regter, en die gelowiges. God se liefde in Christus weerstaan die aanslag. God triomfeer. Dis sy finale triomf (Beker 1980: 362 – 367). Sy finale triomf is 'n *liefdestriomf*. Dit skitter voor die hele kosmos (Beker 1980: 362 – 367).

(x) 'n Jubellied oor die liefde van God.

Die frase ἀγάπη τοῦ θεοῦ kom vir die eerste keer in 5: 5 voor. In 8: 39 word daar weer daarna verwys. Die frase ἀγάπη τοῦ θεοῦ vorm 'n inclusio wat soos volg weergegee kan word:

5: 5 : ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ...
5: 6 - 8: 38:
8: 39 : ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ

Hierdie frase is 'n verwysing na óf God óf Christus se liefde as 'n tema van 8: 31 - 39 en dit omraam ook 8: 35 - 39. Daar word byna algemeen aanvaar dat ἀγάπη τοῦ θεοῦ 'n subjektiewe genitief is (Michel 1978: 282). Die subjek is God en die genitief dui aan dat die ἀγάπη sy oorsprong in God het. Die ontvangers van die liefde is die gelowiges: ἡμῶν (5:5) en ἡμᾶς (8: 35, 37, 39).

God se liefde word bewys deur Christus se kruisdood (5: 5). Dit word uitgebeeld deur 'n chiasiese struktuur in 5: 6 - 8:

A : Χριστὸς... ἀπέθανεν :.....
B :
C :
D : Χριστὸς... ἀπέθανεν

Die aard van God se liefde is dat dit onbegryplik is. Sintagmatiese 'foregrounding' deur die vier verwysings na ἀπέθανεν in 5: 6(2x), 7, 8 wat met klem aan die einde van die vier sinne respektiewelik geplaas is, kontrasteer Goddelike en menslike liefde. Die beklemtoning van die aard van die Goddelike liefde word in 'n chiasiese antitetiese parallélisme in 5: 6 - 8 na vore gebring:

A :5: 6:... Χριστὸς... ἀπέθανεν....
B :5: 6: ἀποθανεῖται...
B1 :5: 7: ἀποθανεῖν' ...
A1 :5: 8: ... Χριστὸς..... ἀπέθανεν.... (Botha 1978: 83 – 84)

Rm 5: 6 beskrywe as die begin van die giasmus die onvoorwaardelike offer van die subjek, naamlik Christus. Terwyl mense ἀσθενῶν (5: 6) was, het Christus onvoorwaardelik sy lewe geoffer op 'n Goddelike onverwagte oomblik (Käsemann 1980: 137). Rm 5: 8 voltooi die giasmus, maar dit bevat 'n merkwaardige uitbreiding. Hierdie uitbreiding word bevat in die frase συνίστησιν δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεός Die uitbreiding fokus op die subjek van die goddelike liefde. Die liefde van Christus in 5: 6 word verbesonder as goddelike liefde. God se liefde is gemanifesteer in die onvoorwaardelike offer van Christus. God se liefde is 'n liefde wat gee en wat dien en wat offer tot op die punt van om te sterwe vir onwaardige mense (Botha 1978: 83 - 84).

In 8: 31 - 39 gaan Paulus oor tot 'n jubellied oor die wonder van hierdie liefde van God. Volgens Wilckens is 8: 31 - 39 'n lied der liedere oor die sekerheid van heilsekerheid, 'n 'Höhelied der Heilsgewissheit'. Die teks word gekenmerk deur 'n stygende intensiteit van taal (Wilckens 1978: 177). Rm 8: 31 - 39 as die eindgedeelte van 5: 5 - 8: 39 eindig dus triomfantelik in liedvorm. Paulus druk sy rotsvaste oortuiging uit in die woord πέπεισμαι (8: 38). Πέπεισμαι is 'n sterk uitdrukking. Die woord bevat nie 'n greintjie onsekerheid nie. Dit is gegrond op 'n beproefde waarheid wat alle twyfel oorwin. God wat gelowiges (5: 1) vrygespreek het, toegang tot Hom aan hulle verleen het (5: 2), sy heerlijkheid vir hulle in die vooruitsig gestel het (5: 3 - 5, 11) en hulle versoen het (5: 10, 11), waarborg dat Hy self hulle tot hulle eindeskatalogiese heil sal voer. In die tydhistoriese proses (8: 17 - 30) asook in die eindoordeel (8: 33) sal niks hulle van God se liefde vir hulle skei nie (8: 35, 37, 39).

God se liefde word in Rm 5 - 8 uitgebeeld as 'n mag wat 'n allesomvattende *oorwinning* op die kruis van Golgota behaal het. In die sterwe van Christus word God se liefde gesien as iets magtiger as alle antagoniste, óf dié magte die vrygespreekte van buite óf van binne bedreig (8: 17, 18 - 30, 35 - 38). God het in die sterwe van Christus aan die kruis alreeds Sy liefde in so 'n mate bewys dat daar geen twyfel kan bestaan oor die afloop van enige teenkanting teen die vrygespreektes se verlossing nie. Sulke bedreigings kan nooit stand hou teen God wat in 'n forensiese sin 'vir' gelowiges is in sy onvergelyklike liefde nie (Gundry Volff 1990: 284). Hieroor jubel Paulus.

3.3.3.5 God is vol genade.

Die χάρις van God as Koning word deeglik in hoofstuk 4.2.2.1.2 pp 264-276 bespreek.

3.3.3.6 God is Gees.

God en die Heilige Gees word deeglik in hoofstuk 3.5 pp 188-246 bespreek.

Samevatting van hoofstuk 3.3: God in Romeine 5-8.

God word in Rm 5-8 baie sterk uitgebeeld. Hy is 'n Koning: (1) op 'n troon; (2) wat lewe; (3) heilig is; (4) vol heerlijkheid is; (5) vol liefde is; (6) oorvloedig in genade is; (7) wat *Skepper* is; (8) met 'n wet; (9) wat straf; (10) met 'n heilsplan; (11) wat 'n Kryger is; (12) wat 'n *Redder* is; (13) wat 'n *Regter* is; (14) wat versoen; (15) wat vrede daarstel; (16) wat 'n *Bevryder* is; (17) wat 'n Vader is.



3.4 CHRISTUS IN ROMEINE 5-8.

In hierdie gedeelte word die volgende aspekte in verband met Christus se plek en rol in Rm 5-8 bespreek: (1) sy Christopraktiese rol; (2) sy handeling; (3) sy kruisdood as die daarstelling van die nuwe skepping van God; (4) sy inlei en hoofskap van die nuwe aeon en van die nuwe mensheid; (5) sy liefde vir sondaars.

3.4.1 CHRISTUS SE CHRISTOPRAKTIESE ROL IN ROMEINE 5 – 8.

Paulus skryf aan huisgemeentes in Rome. Dit is gemeentes wat hy self nie direk gestig het nie. Op 'n eie wyse bied Paulus Jesus Christus en sy heilswerk asook die boodskap aangaande Hom aan die lesers aan. Sy algehele aanbieding van Christus is dat Hy God se nuwe instrument en wyse van redding en vrypraak vir alle mense is (1: 16 – 17). Die aanbieding van hierdie boodskap het as fokuspunt Jesus, die Christus, wat die Seun van God en Here is (5: 1, 11, 21; 6: 23; 7: 25; 8: 39).

Daar word min inligting in die Rm-brief gegee, oor wat die 'Jesus van die geskiedenis' gedoen en gesê het. Die klem val meer op die '*Christopraktiese*' en funksionele aspekte van die Christologie, dit wil sê, op dit wat Christus deur Sy heilswerk vir die mensdom gedoen het, asook op die belangrike rol wat Hy in God se plan van verlossing gespeel het. Die teologie van Rm 5 – 8 vertoon hierdie selfde beklemtoning en openbaar 'n baie sterk Christosentriese soteriologie.

Christus is die absolute fokuspunt van God se heilshandeling in hierdie wêreld. Hultgren(1987: 48-50)onderskei vier tipes soteriologiese Christologieë in die NT. Die tipe soteriologiese Christologie wat tot uitdrukking kom by Paulus is 'n verlossing wat *voltrek* word in Christus. Hultgren gebruik die terme 'teoprakties' en 'christoprakties'. Die term 'teoprakties' dui daarop dat al is Christus die agent van verlossing, is die hoofakteur in die verlossing God. God is die Een wat byvoorbeeld die Seun stuur en laat offer (8: 3) en Christus opwek en aan sy regterhand laat sit (8: 34). Die term 'christoprakties' dui aan dat al is God die een wat die verlossing wil en dan ook sy reddingsdoel in Christus uitoefen, is die hoofakteur in die verlossing self Christus. Christus is die een wat van bo af na hierdie wêreld gekom het om die mensheid te red (8: 3, 32). Die *Christopraktiese rol* wat Christus as die hoof akteur in die heilsdrama op aarde vervul kom direk na vore in: (1) die vier Christologiese titels wat in Rm 5 – 8 gebruik word, naamlik 'Ιησοῦς, Χριστός, Υἱός en Κύριος; (2) die gebruik van die voorsetsels ὑπέρ, ἐν, διὰ, σὺν asook εἰς, wat byna uitsluitlik in Rm in Rm 5 – 8 voorkom.

In Rm 5 – 8 kom beide die 'teopraktiese' en 'christopraktiese' aspekte van die soteriologie na vore. Christoprakties en soteriologies word veral gefokus op Christus se sterwe (5: 6, 8, 9, 10, 19; 6: 3, 4, 5, 8, 10; 7: 4; 8: 3, 32), opwekking (5: 9; 6: 4, 5, 8; 8: 34) en sit aan die regterhand van God (8: 34). Deur sy sterwe en opwekking verbreek Christus die heerskappy van die twee '*gepersonifieerde magte*', naamlik die sonde en die dood. met die σὰρξ en die wet as hulle handlangers. Daardeur tree Christus as die *Oorwinnaar* na vore oor die Bose in hierdie wêreld en bevry Hy sondaars (5: 9; 6: 3 – 10; 7: 6; 8: 1).

Die opbou van Rm 5 – 8 is baie keurig (Du Toit 1984: 80). Dit kom telkens deurlopend in hierdie studie na vore. Die gedagtes in die eerste deel van Rm 5 asook in die laaste deel van Rm 8 sluit baie nou by mekaar aan en vorm ook verskillende *omramings*.

Dwarsdeur hierdie hoofstukke weerklink daar jubeltone oor die wonder van God se genadewerk sy genadewerk in Christus. Een uitdrukking wat soos 'n *goue draad* en soos 'n refrein deur al vier hoofstukke loop, is die woorde διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Hierdie uitdrukking kom voor in Rm 5: 1, 11, 21; 6: 11, 23; 7: 25 en 8: 39 en kom in Rm slegs in hoofstukke 5 – 8 voor. Hierby kom daar nog verskeie formules of formule-agtige uitdrukkings voor: soos ἐν Χριστῷ (6: 3, 11, 23; 8: 1, 2), σὺν Χριστῷ (6: 8(2x); 8: 17(2x), 23), εἰς Χριστὸν (6: 3, 4) asook die ὑπὲρ formule (5: 6, 8; 8: 34). Die gedagte wat deur hierdie formules sterk na vore gebring word is dat Jesus, wat Christus, die Here asook die Seun van God is, die Een is wat gekom het om heilshandelend in hierdie wêreld op te tree en so mense reddend aan Hom te verbind. Wat ewe belangrik is, is die oneweredige verspreiding van die naam Christus in Rm. Daar is slegs drie verwysings na Christus in hoofstukke 2 – 4 (2: 16; 3: 22, 24), drie in hoofstuk 9 (9: 1, 3, 5) en een elk in hoofstukke 12 en 13 (12: 5; 13: 14). Die res van die verwysings kom almal in hoofstukke 5 – 8 voor naamlik, sewe en twintig, en waarvan slegs twee in hoofstuk 7 (verse 4 en 25) is. Met ander woorde sewe en twintig van die vyf en dertig verwysings na Christus kom in Rm 5 – 8 voor, plus nog een van die twee verwysings na Jesus in Rm. Hierdie sametrekking van Christusverwysings in Rm in hoofstukke 5 – 8 plaas Christologies baie sterk klem op hierdie hoofstukke en wel binne 'n soteriologiese konteks.

3.4.2 DIE VOORKOMSTE EN HANDELINGE VAN CHRISTUS.

Die voorkomste en handeling van Ἰησοῦς, Χριστὸς, Υἱὸς, Κύριος, ἕνός en 'μέλλοντος', word hier onder weergegee.

Die voorkomste is soos volg:

Verwysings na Jesus.

Daar is veertien direkte²³⁹ verwysings na Ἰησοῦς²⁴⁰. Hierdie verwysings geld waar die naam Ἰησοῦς absoluut of in verskillende verbindings met die name Χριστὸς of κύριος voorkom. Hierdie verwysings is die volgende: 5: 1, 11, 15, 17, 21; 6: 3, 11, 23; 7: 25; 8: 1, 2, 11, 34, 39.

Verwysings na Christos.

Daar is vier en twintig direkte²⁴¹ verwysings na Χριστὸς. Naas die absolute gebruik van Χριστὸς kom Χριστὸς ook nog anafories asook in vyf ander verskillende verbindings voor, en wel met die name Ἰησοῦς en κύριος. Hierdie verwysings is die volgende: 5: 1, 6, 8, 11, 15, 17, 21; 6: 3, 4, 8, 9, 11, 23; 7: 25; 8: 1, 2, 9, 10, 11, 17, 34, 35, 39.

²³⁹ Indirek is daar ook nog verwysings na Ἰησοῦς, byvoorbeeld in pronomina asook in verwysers en in werkwoorde.

²⁴⁰ Die verwysing na Ἰησοῦς in Rm 8: 34 is tekskrities onseker.

²⁴¹ Indirek is daar ook nog verwysings na Χριστὸς, byvoorbeeld in pronomina en in verwysers en in werkwoorde.

- **Verwysings na Kurios.**

Daar is ses direkte²⁴² verwysings na κύριος. Hierdie verwysings kom in afwisselende verbindings met Ἰησοῦς en Χριστὸς voor. Hierdie verwysings is die volgende: 5: 1, 11; 6: 21, 23; 7: 25; 8: 39.

- **Verwysings na Huios.**

Daar is vier direkte verwysings na υἱὸς. Hierdie verwysings is soos volg: 5:10; 8: 3, 29, 32.

- **Verwysings na die Een / die een Mens / Hom.**

Daar is drie direkte verwysings na die Een of na die een Mens of na Hom. Hierdie verwysings is soos volg: 5: 14, 17, 19.

- **Verwysings na ‘Hom wat sou kom’.**

Daar is een direkte verwysing na ‘Hom wat sou kom.’ Dit is soos volg: 5: 14.

Die kontekste waarin Jesus, Christos, Huios, Kurios, en die Een en ‘Hy wat sou kom’ voorkom.

Die ondergemelde is die kontekse waarin Ἰησοῦς, Χριστὸς, υἱὸς, Κύριος, die Een of ‘Hy wat sou kom’ voorkom. In die gebruik van hierdie name en/of titels of verwysings kom Ἰησοῦς (8: 11) en Χριστὸς (: 6, 8; 6: 4, 8, 9; 7: 4; 8: 9,10, 17, 35) soms selfstaande voor. Daar is ook die kombinasies Ἰησοῦς Χριστὸς (5: 15, 17) of Χριστὸς Ἰησοῦς (6: 3, 11; 8: 1, 2, 11, 34), én daar is die verbindings Ἰησοῦς Χριστὸς Κύριος (5: 21; 7: 25) of Χριστὸς Ἰησοῦς Κύριος (6: 23; 8: 39) of Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς (5: 1, 11). In die behandeling van die kontekse waarin hierdie name en/of titels voorkom, word al bogemelde verwysings sáám hanteer en waar nodig afsonderlik belig.

- **Jesus is iemand wat opgewek is (8: 11).**

‘n Leksikale kyk na Rm 5 – 8 werp die volgende lig op bogemelde vers: Ἰησοῦς is ‘n leksikale item wat as referent soos volg voorkom:

Leksikaal: Ἰησοῦς (8: 11)

Jesus se funksie in sy opwekking:

Jesus is uit die dood opgewek (8: 11).

Die funksie van vrygespreektes:

Vervul nie ‘n funksie nie.

²⁴² Indirek is daar ook nog verwysings na κύριος, byvoorbeeld in pronomina asook in verwysers en in werkwoorde.

- **Christus of Christus Jesus vervul 'n heilsrol.** (5: 6, 8; 6: 4, 8, 9; 7: 4; 8: 9, 10, 11, 17, 34, 35)²⁴³.

'n Grammatikale, leksikale en semantiese kyk na Rm 5 – 8 werp die volgende lig op bogemelde verse:

Christus en Christus Jesus is leksikale items wat as referent soos volg voorkom:

Leksikaal: Χριστὸς (5: 6, 8; 6: 4, 9; 8: 10), Χριστῶ (6: 8), Χριστοῦ (7: 4; 8: 9, 17, 35) en Χριστὸς Ἰησοῦς (8: 34).

Christus en Christus Jesus se funksies in sy heilsrol:

- Christus Jesus het gesterwe (8: 34).
- Christus het 'vir' magteloses en goddeloses gesterwe (5: 6)²⁴⁴.
- Christus het 'vir' sondaars gesterwe (5: 8).
- Christus is uit die dood opgewek (6: 4, 9; 8: 11)²⁴⁵.
- Christus is Iemand 'saam met' wie vrygespreektes gesterwe het (6: 8).
- Christus kan nie meer sterwe nie (6: 9).
- Christus is Iemand oor wie die dood nie meer mag het nie (8: 9).
- Christus Jesus is aan die regterhand van God (8: 34).
- Christus is Iemand deur wie 'broers', deur hulle verbondenheid met sy liggaam, gesterwe het (7: 4).
- Christus is Iemand deur wie 'broers', deur hulle verbondenheid met sy liggaam, nie meer onder die wet staan nie (7: 4).
- Christus is Iemand aan wie iemand wat nie sy Gees het nie, nie behoort nie (8: 9).
- Christus is 'in' vrygespreektes (8: 10).
- Christus is Iemand 'saam met' wie kinders van God ly en ook erfgename is (8: 17).
- Christus is Iemand van wie se liefde niks of niemand vrygespreektes kan skei nie (8: 35).
- Christus Jesus sal 'vir' vrygespreektes pleit (8: 34).

Die funksies van vrygespreektes:

Vrygespreektes:

- Is mense vir wie Christus gesterwe het toe hulle magteloos en goddeloos (5:6) en sondaars (5: 8) was.
- Is mense wat saam met Christus gesterwe het (6: 8).
- Is 'broers' wat deur hulle verbondenheid met die liggaam van Christus gesterf het (7: 4).

²⁴³ Al hierdie verse staan direk of implisiet in verband met die sterwe, opwekking, sit aan die regterhand van God en intrede van Christus/Christus Jesus by God.

²⁴⁴ Christus se sterwe was 'n daad ὑπὲρ magteloses, goddeloses (5: 6) en sondaars (5: 8).

²⁴⁵ Die werkwoorde ἠγέρθη (6: 4) en ἐγερθεῖς (6: 9) staan in passiewe vorms. Die passiewe vorms dui op 'n daad van God as die handelende subjek. Die opwekking is dus iets wat met Christus gebeur het.

- Is 'broers' wat deur hulle verbondenheid met die liggaam van Christus nie meer onder die wet staan nie (7: 4).
 - Is mense wat as hulle die Gees van Christus nie het nie, nie aan Hom behoort nie (8: 10).
 - Is mense wat as kinders van God saam met Christus ly en sal erf (8: 17).
 - Is mense wat nie van Christus se liefde vir hulle geskei kan word nie (8: 35).
 - Is mense vir wie Christus Jesus sal intree (8: 34).
- **Jesus Christus is die Een of die een Mens deur wie God se genade en se gawe gekom het (5: 15, 17).**

'n Leksikale kyk na Rm 5 – 8 werp die volgende lig op bogemelde verse:
Jesus Christus as die Een of die een Mens is 'n leksikale item wat soos volg voorkom:

Leksikaal: Ἰησοῦ Χριστοῦ, (5: 15, 17), ἐνὸς ἀνθρώπου (5: 15), ἐνὸς (5: 18, 19).

Jesus Christus se funksies as die Een / die een Mens:

Jesus Christus is die Een/die een Mens:

- wat in kontras met 'Αδὰμ en sy daad staan (5: 12, 14(3x), 15, 16(2x), 17(2x), 19).
- deur wie die genade van God gekom het (5: 15, 17).
- deur wie die gawe van God gekom het (5: 15, 17).
- deur wie baie vrygespreek word (5: 17, 18, 19).
- deur wie die lewe kom (5: 17, 18).
- deur wie heerskappy kom (5: 17, 21).
- wat 'n daad van gehoorsaamheid verrig het (5: 18, 19).
- deur wie daar ewige lewe is (5:21).

Die funksies van vrygespreektes:

- Is die 'baie' aan wie die genade en die gawe van God deur die Een of die een Mens geskenk is (5: 15, 17).
- Is die 'baie' wat die vryspraak as gawe ontvang (5: 17, 18, 19).
- Is die mense wat sal lewe (5: 17, 18).
- Is die mense wat heerskappy sal voer (5: 17, 21).
- Is die mense vir wie daar ewige lewe is (5: 21).

- **Christus Jesus of Christus Jesus die Here is iemand dia, eis, en asook sun deur wie God heilshandelend optree²⁴⁶.**

Die teksverse is die volgende:

Διὰ: 5: 1, 2, 9, 10, 11(2x), 15, 17, 21; 6: 4(2x); 7: 4, 25²⁴⁷.

Εἰς: 5: 2, 15, 21; 6: 3(2x), 4; 7: 4²⁴⁸.

Ἐν: 5: 9, 10, 11, 15, 17; 6: 11, 23; 8: 1, 2, 10, 39²⁴⁹.

Σὺν: 6: 8(2x); 8: 17(2x), 32.

ὑπὲρ: 5: 6; 8: 34²⁵⁰.

Die voorsetsels **διὰ, εἰς, ἐν, σὺν** en **ὑπὲρ** asook die naam **Christus Jesus** is leksikale items wat as referente soos volg voorkom:

Leksikaal: **διὰ**(5: 1, 2, 6, 8, 9, 10, 11(2x), 15, 17, 21; 6: 4(2x); 7: 4, 25; **δι' οὗ** 5: 2, 11; **δι' 5:** 9; **εἰς** 5: 2, 15, 21; 6: 3(2x), 4; 7: 4; **ἐν** 5: 9, 10, 1; 6: 11, 23; 8: 1, 2, 10, 39 **σὺν** 6: 8(2x); 8: 17 (2x), 32; **αὐτῷ** 6: 8; **ὑπὲρ** 5: 6, 8, 34. **Plus:** Χριστὸν Ἰησοῦν (6: 3); Χριστῷ, Ἰησοῦ (6: 11; 8: 1, 2) en Χριστὸς Ἰησοῦς (8: 34).

Christus Jesus of Christus Jesus die Here se funksies in God se heilshandelende optrede.

Διὰ²⁵¹:

Deur Christus Jesus of Christus Jesus die Here skenk God aan vrygespreektes:

- ◆ Vrede met Hom (5: 1).
- ◆ Toegang tot Sy genade (5: 2).
- ◆ Redding van sy toekomstige straf (5: 9).
- ◆ Versoening met Hom (5: 10, 11).
- ◆ Sy genade en gawe (5: 15, 17, 21).
- ◆ Sy vrypraak (5: 17, 21).
- ◆ Lewe (5: 17).
- ◆ Heerskappy (5: 17).
- ◆ Ewige lewe (5: 21).
- ◆ 'n Nuwe lewe deur 'n begrawe-word in die dood van Christus Jesus (6: 4).
- ◆ 'n Verlossing van die 'my' uit 'n doodsbestaan (7: 25).

²⁴⁶ Die verbinding van die name Christus en Jesus en Here kom voor in Rm 6: 23; 8: 39. Die verbinding van hierdie name kom ook voor in die volgordes Jesus Christus die Here (5: 21); 7: 25) en die Here Jesus Christus (5: 1, 11)

²⁴⁷ Vergelyk **διὰ** in 5: 5, 11(2x), 16, 17, 18(2x), 19(2x); 6: 19; 7: 5, 7, 8, 11(2x) 13(2x); 8: 3, 10, 11, 20, 25, 37

²⁴⁸ Vergelyk **εἰς** in 5: 5, 12(2x), 18(4x); 6: 12, 16(2x), 17, 19; 7: 5, 10; 8: 7, 15, 18, 21, 28, 29.

²⁴⁹ Vergelyk **ἐν** in 5: 2, 3, 5, 13, 21; 6: 2, 4, 12; 7: 5(2x), 6, 8, 17, 18(2x), 20 23(2x); 7: 6; 8: 4, 9(3x), 11, 15, 34

²⁵⁰ Vergelyk **ὑπὲρ** in 5: 7(2x); 8: 27, 31, 32.

²⁵¹ **Διὰ**+ genitief dui op die agent deur wie God handelend optree. Die hoof aktant in die **διὰ**+ genitief frases is altyd God. BDF. Christus Jesus of Christus Jesus die Here vervul dus 'n instrumentele of tussengangerrol en is die Een deur wie en in wie en tot wie en met wie God heilshandelend in die wêreld werk.

Εἰς :

Aan of tot of in Christus Jesus, of Christus Jesus die Here het God:

- ◆ Toegang *tot* sy genade (5: 2).
- ◆ Sy liefde *vir* bewys (5: 8)²⁵².
- ◆ Sy genade en sy gawe *aan* gelowiges deur die Een/die een Mens getoon
 - (5: 15, 17, 21).
- ◆ Sy genadegawe *tot* vryspraak laat lei (5: 16).
- ◆ Sy vryspraak *tot* die ewige lewe laat lei (5: 21).
- ◆ Die doop:
 - *in* Christus Jesus laat plaasvind (6: 34)²⁵³.
 - *in* Christus Jesus se dood laat plaasvind (6: 3, 4).

Ἐν:

In Christus of Christus Jesus die Here skenk God:

- ◆ Vryspraak *op grond van* Christus se versoeningsdood (5: 9)²⁵⁴.
- ◆ Redding in die toekoms *deur* die lewe van sy Seun (5: 9).
- ◆ Roem in Hom (5: 11).
- ◆ Sy gawe deur die genade van die een Mens (5: 15).
- ◆ Lewe deur die een Mens (5: 17).
- ◆ Heerskappy deur die een Mens (5: 17).
- ◆ 'n Dood wees vir die sonde en 'n lewend wees vir Hom omdat hulle een is met Christus Jesus (6: 11)²⁵⁵.
- ◆ 'n Behoort aan Iemand anders (7: 4).
- ◆ Die ewige lewe as genadegawe *in* Christus Jesus ons Here (6: 23).
- ◆ Geen veroordeling laat toekom nie (8: 1).
- ◆ Lewe gee (8: 2).
- ◆ 'n 'In' Christus wees (8: 10).
- ◆ Sy Liefde skenk (8: 39).

Σὺν:

Christus is iemand *met* wie vrygespreektes:

- ◆ Gesterwe het (6:8).
- ◆ Sal lewe (6:8).
- ◆ Ly (8: 17).
- ◆ Sal erf (8: 17).
- ◆ 'Al die ander dinge' van God sal ontvang (8: 32)²⁵⁶.

²⁵² Die NAB gee die preposisie εἰς in 5: 8 weer met 'vir'.

²⁵³ Die werkwoord ἐβαπτίσθημεν in Rm 6: 3 staan in 'n passiewe vorm en dui op 'n daad van God as die handelende subjek.

²⁵⁴ In 5: 9 staan daar letterlik ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ. Die NAB vertaal die voorsetsel en met 'op grond van'.

²⁵⁵ Die NAB vertaal die frase ἐν Χριστῷ, Ἰησοῦ met 'omdat julle een is' met Christus Jesus.

²⁵⁶ Rm 8: 32 verwys eintlik na die Seun van God.

Ἰπέρ:

Christus of Christus Jesus is iemand:

- ◆ Wat op die bestemde tyd 'vir' goddeloses gesterwe het (5: 6).
- ◆ Wat 'vir' sondaars gesterf het (5: 8).
- ◆ Wat 'vir' vrygespreektes sal pleit (8: 34).

Die funksies van vrygespreektes.

Die funksies wat vrygespreektes in bogemelde vyf preposisies, wat Christus se heilswerk belig, vervul, sal net so 'n lang werkstuk soos bogemelde werkstuk wat Christus se eie en se instrumentele rol in God se heilshandeling beskryf, wees. Weens die lengte van so 'n uiteensetting word daarmee volstaan deur te sê dat die funksies wat vrygespreektes vervul per implikasie afgelei kan word uit bogemelde uiteensetting.

• **Die Seun is die gestuurde van God tot redding.**

'n Leksikale kyk na Rm 5 – 8 werp die volgende lig op bogemelde verse:

υἱός is 'n leksikale item wat as referent soos volg voorkom:

Leksikaal: τοῦ υἱοῦ (5: 10; 8: 29, 32).

Die Seun van God vervul die volgende funksies:

- ◆ Deur sy dood versoen die Seun vyande met God (5: 10).
- ◆ Die Seun red versoende mense in die toekoms van God se straf (5: 10).
- ◆ Die Seun is in dieselfde gestalte as die sondige mens gestuur as 'n offer vir die sonde (8: 3).
- ◆ Die Seun is gestuur as 'n offer vir die sonde (8: 3).
- ◆ Uitverkorenes sal in die toekoms gelykvormig wees aan die beeld van die Seun (8: 29).
- ◆ Die Seun is nie gespaar nie maar oorgelewer om vrygespreektes te red (8: 32).
- ◆ Vrygespreektes sal in die toekoms al die ander dinge saam met die Seun ontvang (8: 32).

Die funksies van sondaars en vrygespreektes

Sondaars en vrygespreektes:

- ◆ Is deur die dood van die Seun met God versoen (5: 10).
- ◆ Sal as versoende mense in die toekoms deur die lewe van die Seun van God se straf gered word (5: 10).
- ◆ Deel in die Seun se offer vir die sonde (8: 3).
- ◆ Deel in God se veroordeling van die sonde (8: 3).
- ◆ Sal in die toekoms gelykvormig wees aan die beeld van die Seun (8: 29).
- ◆ Deel in die redding deur die oorlewering van die Seun deur God (8: 32).
- ◆ Sal in die toekoms saam met die Seun al die ander dinge ontvang (8: 32).

Hy wat sou kom is 'n antitipe van 'Αδὰμ (5: 14).

'n Leksikale kyk na Rm 5: 14 werp die volgende lig op hierdie vers:

Τοῦ μέλλοντος is 'n leksikale item wat soos volg voorkom:

Leksikaal: τοῦ μέλλοντος (5: 14).

'Hy wat sou kom' se funksies:

'Hy wat sou kom' is die antitipe van 'Αδὰμ (5: 14).

Vrygespreektes se funksies:

Vrygespreektes: vervul nie 'n funksie nie.

3.4.3 CHRISTUS SE KRUISDOOD STEL DIE NUWE SKEPPING VAN GOD DAAR.

Die handeling van Christus in die verlede hou direk verband met sy sterwe. Paulus gebruik die volgende werkwoorde en naamwoorde in verband met Christus se sterwe: ἀπέθανεν (5: 6, 8; 6: 8, 9, 10(2x); 8: 34); θάνατος (5: 10; 6: 3, 4, 5); αἵματι (5: 9; cf 3: 15, 25); χάρισμα (5: 15); χάρις (5: 16); δικαίωμα (5: 17, 18); ὑπακοῆς (5: 19); εσταυρώθη (6: 6); περὶ ἁμαρτίας (8: 3) en παρέδωκεν (8:32)²⁵⁷. Hierdie handeling van Christus word vervolgens bespreek.

(i) Christus sterf 'n kruisdood.

In Rm 6: 6 word Christus se sterwe met die skokkende teologiese woord-prent, naamlik εσταυρώθη uitgebeeld²⁵⁸. Die term ὁ σταυρος kom, afgesien van die verwysings daarna in die evangelies²⁵⁹, nie in die vroeë kerk se missionêre prediking voor nie en is iets eie aan Paulus (Goppelt 1982: 91). Naas die term συνεσταυρώθη in 6: 6 is daar ook die frase ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, in 6: 8 (Cf ook 6: 9, 10 en 8: 13). Dit is baie moeilik om tussen hierdie twee verwysings na die sterwe van Christus in 6: 6 en 6: 8 te onderskei of om selfs 'n nuanse verskil daarin raak te sien en daarom kan hulle hier in Rm 6: 6, 8 as sinoniem beskou word (Cousar 1990: 22).

Die teksverse in die corpus Paulinum wat, soos hierbo aangedui, kruistaal bevat, is redelik klein in getal. Volgens Beker staan hulle egter wat hulle belangrikheid betref in 'n omgekeerde verhouding tot hulle frekwensie (1980: 198). Volgens sommige verlaarders is die 'teologie van die kruis' die centrum Paulinum van

²⁵⁷ Die subjek en handelende figuur in die werkwoord παρέδωκεν in 8: 32 is God as Vader. In ander gedeeltes is Christus die subjek van παρέδωκεν: Gal 1: 4; 2: 20; Efes 5: 2, 25. In Gal 2: 20 word die motief van liefde en in Efes 5: 2, 25 die motief van 'n offer bygevoeg.

²⁵⁸ Die volgende verse in die corpus Paulinum bevat kruisterminologie. Die werkwoord σταυρώω kom in 1 Kor 1: 13, 23; 2: 2, 8; 2 Kor 13: 4; Gal 3: 1; 5: 24; 6: 14 voor. Cf ook συνεσταυρώθη in Gal 2: 19; Rm 6: 6. Die naamwoord σταυρος kom in 1 Kor 1: 17, 18; Gal 5: 11; 6: 12; 14; Fil 2: 8; 3: 18; Kol 1: 20; 2: 14 voor. Cf ook Gal 3: 13 en Efes 2: 16. Die enigste nie-Pauliniese verwysing na die kruis is in Hebr 12: 2. Hierdie teksverse toon 'n baie hoë voorkoms van kruistaal in slegs twee briewe, naamlik 1 Kor – en slegs in hoofstukke 1 en 2 – en in Gal.

²⁵⁹ Die lydensverhaal van Jesus verwys ook na σταυρος. Cf Mark 15: 21 par. Kruistaal word ook verbind aan dissipelskap. Cf Mark 8: 34 par.

Paulus se teologiese denke²⁶⁰. Sterk voorstanders van hierdie siening is onder andere Luz²⁶¹, Schrage²⁶² en Kuhn²⁶³. Die teologia crucis is vir hulle die sleutel tot die ontsluiting van Paulus se teologie.

◆ **Kruisiging.**

In Rm 6: 6 kom die werkwoord *συνεσταυρώθη* voor. Jesus Christus se sterwe word hiermee uitgebeeld as 'n kruisdood. Kruisiging was 'n besondere wrede vorm van teregstelling wat populêr was in die eerste eeu van die CE in die Romeinse Ryk (Green 1993: 198). Verskeie bronne – Christelik en nie-Christelik, Bybels en buite-Bybels – getuig van die kruisiging van Jesus van Nasaret onder Pontius Pilatus²⁶⁴. Die Griekse *σταυρός* en die Latynse *crux* verwys beide na 'n paal waaraan mense op verskillende maniere geheg kon word: deurboring, te laat hang, vasbinding en vasspykering²⁶⁵. Die praktyk van kruisiging as 'n vorm van teregstelling dateer terug tot die sewende eeu vC²⁶⁶. Kruisiging as 'n straf deur die Jode was ook bekend²⁶⁷. In die 1ste eeu nC is Jesus die eerste bekende Jood van wie ons weet wat gekruisig is. Josephus meld verder geen kruisigings van Jode gedurende die eerste Romeinse prokuratorskap in 6 – 40 nC nie. Daar is wel baie vermeldings van

²⁶⁰ Die term teologia crucis is van M Luther afkomstig en is vir die eerste keer deur hom in 1518 gebruik in 'n reeks verklarings wat vir die Heidelberg disputatio gebruik is. Sien veral tesisse 19, 20 en 21.

²⁶¹ Luz, U 1974. *Theologia crucis als Mitte det Theologie Im Neuen Testament*. Ev. Th 34, 116 – 41.

²⁶² Schrage, W 1974. *Leid, Kreuz und Eschaton: Die Peristasen-Katalog als Merkmale paulinische Theologia crucis und Eschatologie*. Ev Th 34, 141 – 75.

²⁶³ Kuhn, H W 1975. *Jesus als Gekreuziger in der fruhchristlichen Verkundigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts*. Zth K 72, 1 – 46.

²⁶⁴ Byvoorbeeld Mark 15: 1 – 9 par; Josephus Ant. 18.3.3, 63 – 64; TacAn. 15: 44.

²⁶⁵ 'n Naamwoord wat in verband met kruisiging gebruik word is *σκόλοψ*. Werkwoorde wat gebruik word is *σταυρώω, ἀνασταυρώω, συσταυρώω* asook *κρεμάννυμι* (Hengel 1977: 24; Brown 1994:945-948)

²⁶⁶ Argeologies is daar bewyse dat die kruisiging van seerowers in die hawe van Atene so vroeg soos die sewende eeu v.C. bekend was. Herodotus assosieer kruisiging primêr met Meders en Perse. Laasgenoemde kon die eerste gewees het wat kruisiging op groot skaal as 'n straf gebruik het. Met Alexander die Grote se verspreiding van Hellenistiese mag na die ooste in die vierde eeu v.C. het kruisiging 'n algemene Hellenistiese praktyk geword. Die Kartage, familie van die Fenisiërs, het kruisiging beoefen. Kontak met die Kartagers in die Puniese Oorloë lei tot die verspreiding van kruisiging na die Romeine wat dit, anders as in die Ooste, op lewendes toegepas het. Plautus (250 – 180 v.C.) is die eerste Latynse skrywer wat na kruisiging verwys, en wel primêr as 'n straf wat toegepas is op die laer klasse, slawe en vreemdelinge. Tacitus (An 2.72. 1 - 2) praat van 'n slawetipe – *servile modum* – straf. Cicero (Verr 2.5.63.66; 163, 170) spreek sy oratoriese afsku uit oor die gedagte daaraan dat 'n Romeinse burger gekruisig sou word en verwys (Verr 2.5.64,66;165,169) daarna as 'die mees wrede en afgryslikste straf' en 'die uiterste en uiteindelijke straf van 'n slaaf'. Voorts sê hy (RabPost 5: 16) dat selfs die naam 'kruis' nie net ver van die liggaam van 'n Romeinse burger moet wees nie, maar ook van sy gedagtes, en sy ore, en sy oë. Seneca (Ep 101.14) praat van die 'vervloekte boom'. Josephus (BJ 7.6.4; 203) noem kruisiging : die mees bejammeringswaardige sterwensvorm'. Die vroeë kervader Origenes (185-254 nC) beskryf Jesus se sterwe in sy kommentaar op Mat 27: 22 as *mors turpissima crucis*. Vir al die bogenoemde sien Brown (1994: 945 – 948).

²⁶⁷ Een van die vroegste verwysings na kruisiging deur die Jode is die teregstelling vroeg in die eerste eeu v.C. van 800 gevangenes deur Alexander Jannaeus. Cf JosBJ, 1.4.6; 97 – 98; JosAnt 13.14.2: 379 – 383 en 11 Q 64: 6 – 13. Met die Romeinse leër se inmenging in Judea het die kruisiging van Jode algemene beleid geword. Die goewerneur van Sirië het byvoorbeeld in 4 v.C. 2000 Jode gekruisig (Jos.Ant. 17.10.10: 295; Brown 1994: 533, 541).

kruisiging gedurende die tweede Romeinse prokuratorskap in 44 – 46 nC (Brown 1994: 946).

Op watter tipe kruis of hoe is Jesus gekruisig? Volgens die vier Evangeliste is Jesus 'gekruisig' (Mark 15: 25; Mat 27: 31, 35; Luk 23: 20, 23, 33; Joh 19: 16 - 18). Daar is egter ook verwysings daarna dat Jesus aan die kruis 'vasgespyker' is (Luk 24: 39; Joh 20: 25; Hand 2: 23; Kol 2: 14). Tot die hede is direkte argeologiese bewyse in verband met die praktyk van kruisiging beperk tot een 'ossuary' wat in 1968 in die noordelike Jerusalem ontdek is. Volgens hierdie ontdekking was die hande van die persoon vasgebind en die voete deur 'n spyker deurboor (Green 1993: 199).

Paulus verwys soms na die kruis (τῷ σταυρῷ) as 'n instrument van teregstelling as 'n straf (Fil 2: 8; Kol 2: 14). Vir Paulus word τῷ σταυρῷ meesal 'n kodewoord of tegniese term vir die sterwe van Christus in sy teologiese belangrikheid (1 Kor 1: 23; 2: 2; 2 Kor 13: 4; cf 1 Kor 2: 8; Gal 3: 1; 6: 14 Cf 5: 24). Die aoristus passiewe deelwoord 'wat gekruisig geword het' word eenvoudig 'n teologiese benaming vir Christus (Goppelt 1982: 91). Ten spyte daarvan dat die woord ὁ σταυρός geweldig aanstootlik vir die tydgenote van Paulus was – so aanstootlik soos wat die woord 'galg' vandag vir mense is – het Paulus hierdie woord prominent in sy prediking gemaak.

(ii) Christus se kruisdood verbreek die mag van die sonde.

Christus se sterwe was ἐφάπαξ (6: 10; cf ἐφάπαξ in Hebr 7: 27; 9: 12, 26 – 28; 10: 10; 1 Petr 3: 18). Sy sterwe het eenmaal plaasgevind. Die eenmaligheid van Christus se sterwe aan die kruis kan 'op een punt in die tyd' of op 'n 'eindpunt in die geskiedenis' dui (Dunn 1988: 323). Dit kan egter dalk eerder die betekenis hê van 'eens en vir altyd' en dan, as 'n aanduiding van die uniekheid van Christus se een daad van sterwe. Dit dui dan op die definitiewe en onherhaalbare betekenis van Christus se heilswerk (Ridderbos 1959: 131). Die agtergrond hiervan is enersyds die Joodse offers in die tempel. Hierdie offers moes jaarliks gebring word. Christus se sterwe hoef nie herhaal te word nie. Andersyds is die agtergrond hiervan die sikliese geskiedenis beskouing van die Midde-Oosterse beskawings, wat onder andere tot uitdrukking kom in die misterie kultusse (Dunn 1988: 323). Die sterwe van Christus aan die kruis (6: 6, 8) was 'n ἀπέθανεν τῇ ἁμαρτίᾳ. Vooraf in 6: 10 staan ὁ γὰρ ἀπέθανεν.. Die ὁ is 'n akkusatief met betrekking tot die werkwoord: 'dit wat hy gesterf het' (Dunn 1988: 323). Die datief τῇ ἁμαρτίᾳ is 'n datief van verwysing: Christus het gesterwe met betrekking tot sonde (Van der Watt 1988: 5). Die datief dui op 'n area van verwantskap waarbinne die sterwe plaasvind. Ridderbos verstaan die datief as 'n dativus commodi, maar dan vry gebruik as aanduiding van die besitter of maghebber (Ridderbos 1959: 131; BDF 188,2). Die frase τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν in 6: 10 staan doelbewus parallel aan die frase ἀπέθανεν τῇ ἁμαρτίᾳ in 6: 2 (Dunn 1988: 323). In beide instansies is die effektiewe mag van die sonde oor die menslike lewe, soos emfatis gedemonstreer deur die θάνατος wat heers (5: 17; 6: 9) en waarvan daar vir niemand enige ontkoming is nie (6: 23), in die oog (Dunn 1988: 323). Jesus vereenselwig Hom met mense wat tot die ou aeon en die magte wat daarin heers, behoort. In sy eenheid met

hulle deel Hy in mense se onderwerping aan die mag van die sonde (5: 17, 21; 6: 11 – 23) in en deur die dood (5: 17; 6: 9). Deur sy deelname breek Hy deur sy kruisdood (6: 6, 8; 6: 3 – 10) die greep van hierdie magte – ἐφάπαξ (6: 10). Eenmaal en op 'n definitiewe wyse het Hy aan die mag en die greep van die sonde en die dood ontkom (6: 10). Korporatief deel gelowiges heilshistories en soteriologies daarin (6: 3 – 11). In sy verbreking van die magte van die sonde en die dood is Christus duidelik die Christus Victor.

(iii) **Christus se kruis lei die eskatologiese nuwe skepping in.**

Volgens Beker (1980: 89) kom die kruis eksklusief in drie kontekste voor:

1. die kruis en wysheid (1 Kor 1: 17 – 18, 23; 2: 28);
2. die kruis en die wet (Gal 2: 20; 3: 1; 5: 11; 6: 14);
3. die kruis en die nuwe skepping (Gal 5: 24; 6: 14; Rm 6: 6).

Die kruis word nooit met die offerformules ὑπὲρ en περὶ geassosieer nie (Beker 1980: 87). Die konteks van συνεσταυρώθη in Rm 6: 6 en 6: 3 – 11 is dus dié van die eskatologiese nuwe skepping van God. Beker se siening word soos volg gefundeer:

- Die aoristusvorm συνεσταυρώθη dui, soos 6: 3 – 4, op die beslissende heilshistoriese gebeurtenis van Christus se sterwe op Golgota (Dunn 1988: 319). Vir Paulus staan die kruisdood van Christus sentraal as die enigste wyse waardeur die heerskappy van die sonde en die dood verbreek word.
- Christus se kruisdood is 'n apokaliptiese gebeurtenis en is ingebed in 'n Judaïstiese apokaliptiese raamwerk (Beker 1980: 80). Die kruis vorm die klimaks van Paulus se apokaliptiese interpretasie van die sterwe – en opstanding – van Christus (Beker 1980: 80). Die apokaliptiese raamwerk is die volgende:
 - Christus se sterwe op die kruis verteenwoordig die toppunt van God se oordeel oor en straf van die ou aeon²⁶⁸.
 - Christus se sterwe op die kruis stroop die apokaliptiese magte van hulle 'heerskappy' en lei God se kosmiese triomf in hierdie wêreld in. Die kosmiese magte bestaan uit die volgende 'heersers': ἁμαρτία, θάνατος, νόμος en σὰρξ. Al vier hierdie heersers het elk hulle eie besondere sfeer van heerskappy, want alle mense is onder die mag van die ἁμαρτία wat gepersonifiseer word as iemand wat 'heers' (5: 21; 6: 11 – 14, 15 – 23; cf 3: 9), of onder die 'heerskappy' van die θάνατος (5: 17; 6: 9), of onder die mag (=ὑπὸ) van die νόμος (6: 15), of onder die φρόνημα van die σὰρξ (8: 5 – 7). Die sterwe van Christus op die kruis verpletter die alliansie van hierdie vier apokaliptiese en oudaeoniese magte en is die teken van hulle uiteindelijke eindeskatologiese omverwerping (Beker 1980: 80 – 82, 85).

²⁶⁸ Skrifverklaarders wat die sterwe en opstanding van Jesus in apokaliptiese terme verstaan is onder andere die volgende: Beker (1980), Cousar (1990).

- Christus se opstanding voer God se geïnougureerde kosmiese triomf in hierdie wêreld na die eindesgaton se 'nuwe skepping' van lewe (Beker 1980: 80 – 81). Die sterwe van Christus is nou verwant aan die opstanding van Christus. Christus se opstanding is 'n kosmiese gebeurtenis wat ζωή (5:10, 17, 18; 6: 4 – 11) asook ζωή αιώματος (6: 23) in die nuwe aeon én in die eindesaktologiese aeon bring – dit wat aan die begin van die skepping die mens ontnem is (Gen 3) (Beker 1980: 80). Die kruis inisier die 'nou' van nuwe lewe in Christus.
- Die kruis vorm die 'skarnier' of 'wentelpunt' van God se handeling met hierdie wêreld en in die geskiedenis (Beker 1980: 91). Die kruis is die afsluiting van die ou aeon net soos dit ook die dagbreek van die nuwe aeon inlei. Dit is die proleptiese verdeling tussen die ou en die nuwe aeone – die ou en die nuwe skeppinge – net soos dit ook die merkteken is van die diskontinuiteit tussen die ou en die nuwe aeon – die ou en die nuwe skeppinge (Beker 1980: 82 – 83).
- Die kruis is dus die simbool van God se teenswoordige asook verborge triomf oor die apokaliptiese en kosmiese magte en tegelykertyd is dit 'n aanduiding van God se toekomstige volkome triomf (8: 31 – 39).
- Die sterwe-opstanding verhouding by Jesus is uiters belangrik. In die Pauliniese soteriologie speel beide die sterwe en opstanding van Jesus 'n rol. In 5: 9 baseer Paulus die vryspraak van die sondaar op Christus se versoeningsdood maar in 4: 25 baseer hy dit op Christus se opstanding. In watter verhouding staan die sterwe en opstanding van Christus soos uitgebeeld in die Pauliniese literatuur tot mekaar? Huidiglik is daar basies drie beskouinge hieroor: (1) die *vindikasie*- aspek van Christus se sterwe²⁶⁹; (2) die leer van die *offertradisie* waarvolgens Jesus se sterwe 'n versoening vir die sonde was²⁷⁰; 3) die teologie van die *kruis*²⁷¹. In die Pauliniese soteriologie speel beide die sterwe en opstanding van Christus 'n rol. Vir Bultmann vorm kruis en opstanding 'n onafskeidbare eenheid (1957: 38, 41). Vir Barth staan die kruis en die opstanding los van mekaar en verteenwoordig die opstanding 'n outonome nuwe daad van God naamlik die vindikasie van Christus ná sy sterwe weens sy gehoorsaamheid (1956: 304). Die vraag na die verhouding van Jesus se opstanding tot sy sterwe is uiters belangrik. Käsemann staan baie krities teenoor diegene wat in die beantwoording van hierdie vraag die kruis en opstanding in 'n koördinerende of dialektiese verhouding sien of wat die sterwe en opstanding van

²⁶⁹ Hierdie siening is die oudste interpretasie van Jesus se sterwe. Waarskynlik is dit die bydrae van die Joodse Christelike kerk in Palestina. Volgens hierdie siening hou die sterwe en opstanding van Jesus onlosmaaklik verband met mekaar en wel omdat die opstanding van Christus die vindikasie van sy sterwe was. Rm 1: 3 – 4; Fil 2: 5 – 11; Hand 2: 22 – 36; 3: 15 – 16 staan ook die vindikasieleer voor.

²⁷⁰ Byvoorbeeld 1 Kor 15:3; 2 Kor 13: 4; Gal 2: 20; Rm 3: 25; 5: 9; 8: 3. Hierdie leer sou in die Hellenistiese Christelike gemeenskap ontstaan het (Patte 1995: 71 – 72).

²⁷¹ Byvoorbeeld 1 Kor 1: 17 – 18; Gal 3: 13; Rm 6: 6; Fil 2: 8. Käsemann (1971: 32 – 59) wys op hierdie aspek. Paulus gebruik die kruisboodskap polemies teenoor sy opponente se teologie van glorie en wonderwerke.

Jesus behandel as twee 'skakels in 'n ketting' saam met Jesus se preëksistensie, menswording, verhoring en wederkoms (1971: 47, 60 – 78). 'n Slaggat in die Christologie is dat die kruis slegs 'n 'stasie' langs Christus se 'reis' na sy verhoring kan word, en só 'n insident word wat slegs historiese relevansie het (Käsemann 1971: 60 – 78). Käsemann stel die vraag so: Is die kruis 'n hoofstuk in die teologie van die opstanding, of is die opstanding 'n hoofstuk in die teologie van die kruis? Sy standpunt is laasgenoemde. Die kruis is die voorveronderstelling van die opstanding van Jesus, maar dit is laasgenoemde wat aan die eersgenoemde sy betekenis gee (Käsemann 1971: 60 – 78). Die opstanding van Jesus is verder die inwyding van die opstanding van alle gestorwenes en tegelykertyd is dit die begin van die heerskappy van Christus as die Here van die kerk, die bestemde Kosmokrator (Cousar 1990: 13).

Paulus verstaan die opstanding van Christus onder andere in drieërlei sin in Rm 5 – 8: as God se reddende daad (6: 4, 9; 8: 11, 34), as 'n belofte oor die toekoms (5: 9; 8: 11) en as iets wat werksaam is in die lewe van gelowiges (5: 10; 6: 5, 8).

Kruis en opstanding is in die NT baie nou en innig met mekaar verbind. Beide kruis en opstanding het in Rm 5 – 8 te doen met sonde. Christus se kruis reken af met die skuld (8: 3) én met die mag van die sonde (6: 6, 8, 10) wat gepersonifiseer word as iemand wat 'heers' (5: 21; 6: 11 – 14, 15 – 23) deur die dood (5: 17; 6: 9). Christus se opstanding verbreek ewe-eens die mag van die sonde (6: 6 – 10) en die dood – finaal (6: 10). Die twee gebeurtenisse van die sterwe en die opstanding van Christus se heilswerk as 'n 'tweeling-gebeurtenis' moet gesien word as twee kante van dieselfde muntstuk van die Heilsereignis.

3.4.4 CHRISTUS IS DIE INLEIER EN HOOF VAN DIE NUWE AEON EN DIE NUWE MENSHEID.

Christus vervul tydhistories die kernrol in die daarstelling en hoofskap van die nuwe aeon en die nuwe mensheid. Hierdie gedagte in die Christologie van Rm 5 – 8 word vervolgens bespreek: (1) Ἀδὰμ is die eerste mens; (2) Χριστός is: (2.1) die ander Mens; (2.2) 'n historiese figuur; (2.3) 'n ἀντίτυπος en (2.4) die inleier en hoof van die nuwe aeon en nuwe mensheid.

- **Adam is die eerste mens.**

Paulus sluit by die OT en die Rabbyne aan deur Ἀδὰμ as die eerste mens te erken. Ἀδὰμ is 'vader' van die ganse menslike geslag²⁷².

In 5: 15, 17, 18, waar die verwysing na ἄνθρωπος voorkom, werk Paulus met die begrippe παράπτωμα en δικαίωμα asook met die begrippe παρακοή en

²⁷² Die siening dat Paulus die materiaal wat hy in Rm 5: 12 – 21 uiteensit, sou ontleen het aan óf Rabbinistiese óf Hellenistiese sienings, word afgewys.

ὑπακοῆ. In hierdie verse gebruik Paulus die term παράπτωμα, met betrekking tot 'Aδὰμ. Etimologies is παράπτωμα, verwant aan die werkwoord πίπτω en is dit ekwivalent aan 'sondig' (cf 5: 13, 20) as 'n versteuring van die mensheid se verhouding met God in die Tuin van Eden by die dagbreek van die menslike geskiedenis (Michaelis 1971: 172; Cranfield 1977: 284). Paulus erken ook dat die sonde en die dood deur die παράπτωμα, van hierdie eerste mens in die κόσμος ingekom het²⁷³. Deur die toedoen van een mens – δι' ἑνὸς ἀνθρώπου – het die sonde, as 'n gepersonifieerde mag, in die κόσμος ingekom: ἡ ἀμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν²⁷⁴. Κόσμος moet as 'n verwysing na die fisiese en die mensewêreld gesien word (Ridderbos 1959: 113).²⁷⁵ In Rm 5: 12 is daar byvoorbeeld 'n ekwivalente verwysing na die dood wat εἰς πάντας ἀνθρώπου deurgedring het. En verder gaan dit in die hele konteks van 5: 12 – 21 om mense en nie om die geskape κόσμος nie. Daar is by Paulus egter ook 'n noue verband tussen κόσμος en αἰών (Sasse 1968 : 892) en hierdie verbintenis geld ook hier.²⁷⁶ Die binnekoms van die sonde in die wêreld word onderstreep deur 'n ab::ba giasmus in 5: 12²⁷⁷. Op die binnekoms van die sonde volg die binnekoms van die dood in die wêreld: καὶ διὰ τῆς ἀμαρτίας ὁ θάνατος (5: 12). Die ὄψωνα van die sonde is die dood (6: 23). Sonde en dood hang ten nouste met mekaar saam in Rm 5 – 8. Die dood het heerskappy gevoer, sê 5: 14. Die woord ἐβασίλευσεν moet as 'n konstatiewe aoristus verstaan word. Dit plaas klem op die feit van die gebeurtenis.²⁷⁸ Die dood volg op die sonde en is die middel waardeur die sonde dan sy heerskappy voer (5: 21). Deur bemiddeling van 'Aδὰμ – διὰ 'Aδὰμ – het die 'sonde in die dood begin heers'. Διὰ moet instrumenteel verstaan word (Barrett 1962: 118). Aan die dood word hier gedink as die middel of terreur (Ridderbos 1959: 123) waardeur die sonde sy vreeslike heerserskap en koningskap uitoefen (6: 12 - 23).

²⁷³ Paulus se siening dat 'Aδὰμ die mensheid se verteenwoordiger is in die sin dat deur en as gevolg van hom alle mense sondig en sterf, is gegrond op die Joodse tradisie in verwysings in die apokriewe en pseudepigrapha. Sien Wysh 2: 24; 4 Esr 3: 7; 4: 30; 7: 116 – 126; 2 Bar 17: 2 – 3; 23: 4; 54: 15; 66: 5 – 6; asook Strack & Billerbeck (1965, 227 – 228).

²⁷⁴ Ἀμαρτία word hier deur Paulus as 'n gepersonifieerde mag gesien. Stahlin (1963: 298) sê dat dit in Rm 5: 12 gaan om 'die persoonhafte Erscheinung' van die ἀμαρτία. Die sonde is 'n κύριος en 'n ἐχθρός (6: 12 - 14) asook 'n ἐχθρός van God (1 Kor 15: 26, 54 – 56).

²⁷⁵ Volgens Ridderbos (1959: 113) verwys κόσμος na die pas deur God geskape wêreld waarin 'Aδὰμ rond kon beweeg.

²⁷⁶ Sien die gedeelte vorentoe wat handel oor Christus en die nuwe aeon.

²⁷⁷ Die giasmus se vorm lyk so: ἀμαρτία -θάνατος-θάνατος- ἡμαρτον'. Die nexus wat hierdie giasmus na vore bring in Rm 5: 12 – 8: 39 is dat 'Aδὰμ gesondig het en dat die sonde so in die wêreld gekom het. Havemann (1980: 47).

²⁷⁸ Die aoristusvorm dui gewoonlik op 'n aksie as 'n geheel, veral in die indikatief. Volgens Wallace (1996: 557 – 558) is die aoristus in ἐβασίλευσεν 'n konstatiewe aoristus.

In Rm 5: 12b sê Paulus verder dat die dood tot alle mense deurgedring het (διήλθεν) 'omdat' almal gesondig het: ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον.²⁷⁹ Die sonde het 'ingekom' in die κόσμος deur die 'val' – πίπτω – van 'Αδάμ en is sedertien as 'n kosmiese mag teenwoordig onder mense. Omdat alle mense kragtens hulle korporatiewe ingeslotenheid in 'Αδάμ in hom gesondig het, het die dood as God se κρίμα (5: 16) op die sonde tot elke mens deurgegaan. Daarom verkeer elke mens onder die κατάκριμα (5: 16, 18) van God. Die binnekoms van die dood in die wêreld word sterk onderstreep deur die twee ab:ba giasmi in 5: 12 en 5: 12 – 14²⁸⁰.

- **Christus is die ander Mens.**

Teenoor 'Αδάμ as die een mens (5: 15, 19) staan Jesus Christus as die ander ἄνθρωπος-figuur²⁸¹. Deur Jesus Christus ἄνθρωπος te noem, sluit Paulus waarskynlik by Jesus se selfbekendstelling as υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου aan²⁸². Hierdeur erken Paulus die volle mensheid van Χριστός.

Daar is reeds op gewys dat Paulus in 5: 15, 17, 18 die begrippe παράπτωμα, en δικαίωμα asook die begrippe παρακοῆς en ὑπακοῆς gebruik. Die terme δικαίωμα en ὑπακοῆς geld ten opsigte van Χριστός. Deur die term ὑπακοῆς van Χριστός te gebruik erken Paulus dat Christus aan dieselfde toets van gehoorsaamheid as die eerste 'Αδάμ onderwerp was (5: 19), en dat hy dit suksesvol deurstaan het deur gehoorsaam te wees tot die dood aan die kruis (5: 6 – 8; 6: 3 – 10; 7: 4; 8: 3, 23) toe²⁸³. Χριστός se gehoorsaamheid word sterk benadruk met die woord δικαίωμα²⁸⁴. Christus se ὑπακοῆς en δικαίωμα bring heilryke gevolge in oorvloed mee vir die adamitiese mens. Deur Χριστός as die 'tweede 'Αδάμ' parallel naas die 'eerste' 'Αδάμ te stel en die resultate van elkeen se daad te konstateer, erken Paulus dat Χριστός na die wêreld gekom het om dit wat deur die eerste 'Αδάμ vernietig is, te herstel en om die sonde en die

²⁷⁹ 'n Hewige teologiese en eksegetiese debat word onder Skrifverklaarders oor die uitleg en vertaling van ἐφ' ᾧ. Daar is minstens vyf moontlike sienswyses. Die groot vraag is wat die antesedent van ἐφ' ᾧ is. Daar word gekies vir die vertaling 'omdat' en ἥμαρτον verwys na die mensheid se sonde as iets korporatief verbonde in 'Αδάμ (Ridderbos 1959: 116). Daar moet aan beide die verbondenheid aan 'Αδάμ asook die skuld vasgehou word (Wilckens 1978: 317). In 5: 12 skryf Paulus die verspreiding van die dood na alle mense toe aan 'omdat πάντες ἥμαρτον. Die frase is amper identies aan dié in 3: 23: πάντες γὰρ ἥμαρτον. Hierdie woorde dien as 'n soort konklusie vir die bespreking in 3: 9 – 20. Albei frases dui op die universaliteit van die sonde.

²⁸⁰ In die gemelde giasmus waarna hierbo verwys is in 5: 12, wat die binnekoms van die sonde in die wêreld beklemtoon, val die klem op al vier dele daarvan. Hiervolgens word beklemtoon dat saam met die sonde die dood in die wêreld gekom het. Deur 'n tweede giasmus in 5: 12 – 14 word die binnetrede van die dood in die wêreld nog verder geaksentueer. Die giasmus lyk so: ἀμαρτία -θάνατος-θάνατος- μὴ ἁμαρτήσαντας. Havemann 1980: 49).

²⁸¹ In 1 Kor 15: 47 noem Paulus Jesus Christus ὁ δεύτερος ἄνθρωπος en in 1 Kor 15: 45 ὁ ἕσχατος 'Αδάμ.

²⁸² Die naam δεύτερος ἄνθρωπος (1 Kor 15: 47) word beskou as 'n Pauliniese variant vir die Seun van die mens-benaming in die Sinoptici. Mark 13: 26; 14: 21, 41, 62 par.

²⁸³ Christus se daad van gehoorsaamheid behels uiteindelik sy sterwe aan die kruis.

²⁸⁴ Die woord δικαίωμα kom tien keer in die NT voor waarvan vyf gevalle in die corpus Paulinum is met 'n definitiewe konsentrasie van die voorkoms in Rm. Die NAB se vertaling in 5: 18 lui: een daad van gehoorsaamheid. Volgens Wilckens (1978: 326) dui δικαίωμα op 'n regsdaad en word die woord spesiaal in Rm 5: 18 gebruik vir 'die daad wat geregtigheid daarstel' wat Paulus aan Christus toeskryf.

dood te oorwin wat deur die eerste Ἀδὰμ se παρακοῆ en παράπτωμα, heersersmag verkry het (5: 14, 21; 6: 12 - 14).

In die Ἀδὰμ-Χριστός tipologie is Χριστός waarlik mens, verteenwoordigende hoof en iemand wat 'n dramatiese effek gehad het. Die verskil tussen Ἀδὰμ en Χριστός oortref egter by verre die ooreenkomste tussen hulle. Die magtige effek van Ἀδὰμ se daad was die dood (5: 14, 17, 21), daarenteen was die magtige effek van Χριστός se daad die lewe (5: 10, 17, 18) en die ewige lewe (5: 21).

Die gedagte van verteenwoordigende hoofskap of van 'n inklusiewe figuur²⁸⁵ geld, soos by Ἀδὰμ, ook hier. Mense 'partisipeer' ook in Χριστός soos in Ἀδὰμ²⁸⁶. God het verorden dat die ganse menslike geslag uit een mens ontstaan. Verder het die een daad van een mens, Ἀδὰμ, die ganse menslike geslag geraak. Deur Ἀδὰμ se παρακοῆ (5: 19) en παράπτωμα, (5: 15, 16, 18, 20) het die dood en die sonde asook God se κρίμα (5: 16) en se κατάκριμα, (5: 16, 18) oor alle mense gekom. Dieselfde geld van Χριστός. Hy is ook 'n verteenwoordigende hoof en 'n inklusiewe figuur. Hy is die nuwe begin van die mensheid en die begin van die mensheid (Rm 6: 5; 7: 4 - 6; 8: 1; Gal 3: 28; Efes 4: 22 - 24; Kol 3: 9 - 11)²⁸⁷.

- **Jesus Christus is 'n historiese figuur.**

In Rm 5: 12 - 21 werk Paulus met twee ἄνθρωποι- figure en stel hy hulle naas en teenoor mekaar. In 5: 15 noem Paulus Jesus Christus ὁ ἑνὸς ἄνθρωπος en in 5: 19 ὁ ἑνὸς. Deur Jesus Christus ἄνθρωπος te noem, erken Paulus die volle mensheid van Χριστός en deur Hom teenoor Ἀδὰμ te stel as die 'tweede Ἀδὰμ' in 'n τύπος- ἀντίτυπος parallelisme leer Paulus eksplisiet hier in 5: 12 - 21 dat Jesus werklik mens geword het, 'n lid van die menslike adamitiese geslag (Gen 2: 7). Jesus het in die vlees gelewe (8: 3) en gesterwe (7: 4). Paulus dink hier in lyn met en aanvaar die historisiteit van die Gen 1 - 3 vertelling en hy aanvaar Ἀδὰμ as die eerste historiese mens (Kreitzer 1993: 10).

- **Jesus Christus: hos estin tupos tou mellontos.**

In 5: 14 sê Paulus Ἀδὰμ is die τύπος τοῦ μέλλοντος. Hierdie frase bevat etimologies en eksegeties die ondergemelde belangrike gedagtes.

- Die primêre betekenis van τύπος²⁸⁸ is dat dit na die afdruk verwys wat gelaat word wanneer iets, byvoorbeeld 'n seël, met druk op iets anders aangewend word. Verder verwys dit dan na die vorm of die buitelyne van byvoorbeeld die seël wat die merk gelaat het, en dus na 'n 'patroon' of 'n 'model' (cf 6: 17; Schneider 1972: 246-259).

²⁸⁵ Hierdie terme hou verband met die gedagtes van 'collective' en 'corporate personality'. Die bogemelde terme word egter eerder verkies.

²⁸⁶ Sanders (1977) gebruik die gedagte van 'participation' en 'transfer'.

²⁸⁷ Die gedagte dat die Messias en die volk van God aan mekaar verbind is, kom in die OT en in die Judaïsme voor. Cf Dan 7: 9 - 27 en 2 Bar 30.

²⁸⁸ Die woord τύπος kom dertien keer in die NT en agt keer by Paulus voor: 1 Tes 1: 7; 2 Tes 3: 9; 1 Kor 10: 6; Rm 5: 14; 6: 17; Fillip 3: 17; 1 Tim 4: 12; Tit 2: 17. Behalwe Rm 5: 14 en 6: 17 bevat al die ander Pauliniese verse die gedagte van 'n model of 'n voorbeeld wees vir ander.

- Τοῦ μέλλοντος is sonder enige twyfel 'n Messiaanse benaming vir Χριστός (Jeremias 1972: 141)²⁸⁹. Die benaming reflekteer waarskynlik die kontemporêre Joodse aanduiding van die Messias as 'die komende een'²⁹⁰. Die futurum word waarskynlik gebruik omdat Paulus Χριστός se werk beskou vanuit die perspektief van Ἄδὰμ (Godet 1881: 238-240).
- Ἄδὰμ is die τύπος van Χριστός. Χριστός is daarom die ἀντίτυπος van Ἄδὰμ (Goppelt 1972: 251 – 253). Die woord τύπος dui persone, instellings of gebeurtenisse in die OT aan wat 'n Goddelike bedoelde funksie het om 'n vooraf figurering van gebeurtenisse wat in die eskatologiese aeon wat deur Χριστός ingelei sou word, te wees en te bly. Tussen τύπος in die OT en ἀντίτυπος in die NT is daar per definisie historiese ooreenstemming maar ook eskalاسie sowel as aanvulling en transendering (Dunn 1988: 277). Die basis van tipologie is God self en sy voortgesette optrede in die geskiedenis van sy uitverkore volk. In die NT is God se handeling in 'n ἀντίτυπος 'n heils- en eskatologiese handeling. Die ἀντίτυπος dui daarom aan dat die God van die OT die een is wat hier aan die werk is (Goppelt 1972: 251 – 253). In 5: 14 dui τύπος op 'n 'model' of op 'n 'patroon' en word die woord gebruik om die verhouding tussen Ἄδὰμ en Χριστός asook hulle onderskeie verteenwoordigings van die mensheid aan te dui. Tipologies is beide die elemente van historiese ooreenstemming en eskalاسie in 5: 12 – 21 aanwesig. Die historiese ooreenstemming tussen Ἄδὰμ en Χριστός kom veral in 5: 12 – 14 en 5: 18 – 19 na vore, en die eskalاسie tussen tipe en antitipe kom in die woorde χάρις, δωρεὰ, χάρισμα asook in die vyfmalige gebruik van πολλῶ μάλλον en in die woorde οὐχ ὡς na vore. Al hierdie woorde dui op die werk van Jesus Christus as τύπος τοῦ μέλλοντος as iets meer verhewe as dié van Ἄδὰμ. As ἀντίτυπος oortref Χριστός eintlik vir Ἄδὰμ as τύπος by verre. Dit is Χριστός wat voorop staan en Ἄδὰμ kom slegs as τύπος in die prentjie (Nygren 1958: 222).

Χριστός is groter en voortrefliker as Ἄδὰμ en tree as 'n superlatief teenoor hom na vore. Χριστός oortref Ἄδὰμ eintlik so ver dat Beker sê dat daar nie 'n kontinuïteit nie maar eerder 'n diskontinuïteit tussen hulle is. Die 'tweede' eskatologiese Ἄδὰμ, 'wat sou kom' (5:14), keer dit wat die eerste Ἄδὰμ in die hierdie wêreld geïnisieer het, naamlik die sonde en die dood, radikaal om. Ἄδὰμ se παρακοῆ (5: 19) en παράπτωμα, (5: 15, 16, 18, 20), het ramspoedige kosmiese en ontologiese gevolge vir die κόσμος meegebring. Χριστός se ὑπακοῆ (5: 19) en δικαίωμα (5: 18) het die proses radikaal omgekeer deur vryspraak (5:16,17,18,19,21) en lewe (5:17,18,21) te bring. Daarom praat Beker eerder van 'n diskontinuïteit tussen Χριστός en Ἄδὰμ (Beker 1980: 51 – 52).

²⁸⁹ Volgens Anderson (1996: 204) word τοῦ μέλλοντος retories as antonomasia gebruik vir τοῦ Χριστοῦ.

²⁹⁰ Cf Mat 11: 3: ὁ ἐρχόμενος.

- **Jesus Christus is die inleier en hoof van die nuwe aeon en die nuwe mensheid.**

Volgens Nygren (1958: 222) en Ridderbos (1959: 112) bevat 5: 12 – 21 die grondliggende gedagte van waaruit Paulus die Rm-brief skryf. Die grondgedagte is die dualistiese gedagte van die twee aeone. Paulus dink in terme van 'aeon'²⁹¹. Wat druk hierdie aeon uit? Volgens Nygren staan *twee bedelinge* teenoor mekaar. Die een aeon is die bedeling van die *dood*. Dit is die aeon van 'Αδὰμ. Die ander aeon is die bedeling van die *lewe*. Dit is die aeon van Χριστός. Die ou aeon is die aeon waarin die sonde, die dood, die wet en die sondige lewensbestaan heerskappy voer. Dit het 'n begin, die val van 'Αδὰμ, asook 'n einde, die paroesie van Χριστός. Die natuurlike mens bestaan in hierdie aeon. 'Αδὰμ is die hoof van hierdie aeon. Hierteenoor staan die aeon van die lewe. Χριστός is die hoof van hierdie aeon. Hierdie nuwe aeon is 'superhistories', dit wil sê dit kan nie histories bepaal en vasgestel word nie. Die nuwe aeon het reeds binne die tyd, binne ὁ αἰὼν οὗτος sy beginpunt, maar dit is vir die oë van mense verborge.

Die nuwe aeon het in hierdie wêreld gekom op grond van die heilswerk van Jesus Christus (Sasse 1972: 207). Daarom is Hy die inleier daarvan. Die nuwe aeon het dus in 'n historiese gebeurtenis sy *beginpunt*. Dit ontwikkel *naas* die ou aeon en duur tot na die paroesie voort terwyl die ou aeon dan afsluit. Hierdie is die liniêre siening van die twee aeone.

Cullman stel dit skematies soos volg voor (1946: 71):

Voor die skepping	Tyd tussen skepping en paroesie	Na die paroesie
	Kruis en opstanding van Christus	

Wat die twee aeone betref leef die gelowige tussen 'Gegenwart und Zukunft'. Die gelowige se bestaan is daarom iets spanningsvol (Cullmann 1948: 153).

Χριστός *lei* dus die *nuwe* aeon in en word so die *hoof* van die *herkape mensheid* (cf 1 Kor 15: 21-28). Die opvatting van verteenwoordigende en inklusiewe hoofskap lê hieraan ten grondslag. 'n Voorbeeld uit die OT is dié tussen die stamvader en sy nakomelinge. Tussen die stamvader en sy nakomelinge bestaan daar 'n hegte samehorigheid, in so 'n mate selfs dat die nakomelinge in die lot van die stamvader deel en as't ware in hom verteenwoordig is en met hom vereenselwig word²⁹². 'Αδὰμ en Χριστός is dus die respektiewelike 'stamvaders' of hoofde van twee 'menschede', die ou en die nuwe mensheid.

²⁹¹ Nygren verkies om die woord aeon te gebruik omdat Paulus die woord gebruik (1958: 222).

²⁹² Cf die lê van die hande onder die heup by eedswerings waardeur die hele toekomstige nageslag as getuies teenwoordig gedink word (Gen 46-50).

- **Aeone.**

Eksegeties kan 'n mens die hele bogemelde uiteensetting soos volg begrond: Die woord *aeon* kom wel in die corpus Paulinum voor²⁹³. In 1 Kor 10: 11 kom die woorde τὰ τέλη τῶν αἰώνων voor. Die τέλος verwys na die eskatologiese voleinding. In plaas van die enkelvoud αἰών kom die meervoud αἰώνων egter voor. Die verkaring hiervoor skyn te wees dat die groot αἰών uiteenval in verskillende kleiner aeone (Sasse 1972:203), of dat verskillende aeone naas mekaar bestaan (Grosheide 1957: 267). Hier in 1 Kor 10: 11 dink Paulus dus aan bepaalde afgemete tydperiodes wat hulle finale τέλος in die parousia van Christus vind.

Daar is ook nog die uitdrukkings ὁ αἰών οὗτος²⁹⁴ en ὁ νῦν αἰών²⁹⁵. Beide hierdie uitdrukkings kan verstaan word as 'hierdie bedeling'. En volgens die woorde ὁ αἰών ὁ ἐνεστῶτος πονηροῦ in Gal 1: 4 is die teenswoordige *aeon* boos of vol kwaad.

Die verwysing na die toekomstige *aeon* kom in Efes 1: 21 voor waar die frases ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ asook ἐν τῷ αἰῶνι μέλλοντι naas mekaar voorkom²⁹⁶. In Efes 1: 21 dink Paulus aan die *aeon* in die sin van die toekomstige ewigheid wat sal volg op die beëindiging van die huidige *aeon*²⁹⁷.

- **Twee verteenwoordigende figure.**

Rm 5: 12 – 21 teken struktureel 'n horisontale dualisme in die κόσμος. Hierdie dualisme het as bakens die persone van Ἀδὰμ en Χριστός onderskeidelik. Ἀδὰμ en Χριστός staan aan die hoofskappe van onderskeie aeone. Ἀδὰμ word aan die teenswoordige *aeon* verbind en die toekomstige *aeon* – wat sy beginpunt binne die geskiedenis het – word aan Χριστός verbind. Heel aan die begin staan die figuur van Ἀδὰμ wat deur sy παρακοῆ (5: 19) en παράπτωμα, (5: 15, 16, 18, 20) die sonde en die dood in die κόσμος gebring het. Dit het die κρίμα (5: 16) en die κατάκριμα, (5: 16, 18) van God vir die mens meegebring. Hierteenoor het Χριστός op dieselfde insluitende wyse deur sy δικαίωμα (5: 18) en ὑπακοή (5: 19) 'n nuwe *aeon* tot stand gebring, dit wil sê 'n objektiewe stand van sake in die κόσμος tot stand gebring en wel dié van genade en vrypraak en lewe (5: 15 – 21).

²⁹³ Die woord αἰών kom circa dertig keer by Paulus voor. Die meervoud kom tien keer en veral in doksologie voor.

²⁹⁴ Die uitdrukking ὁ αἰών οὗτος kom sewe keer by Paulus voor: 1 Kor 1: 20; 2: 6(2x), 8; 3: 18; 2 Kor 4: 4.

²⁹⁵ Die uitdrukking ὁ νῦν αἰών kom drie keer by Paulus voor: 1 Tim 6: 17; 2 Tim 4: 10; Tit 2: 2.

²⁹⁶ In Efes 2: 7 is daar die pluralis ἐν τοῖς αἰῶσιν wat ook moontlik 'n futurum betekenis kan hê.

²⁹⁷ Ons kan aanneem dat Paulus die Rabbynse terme *olam hazzeh* en *olam habba'* geken het. Die Rabbyne het 'olam as 'n tydperiode verstaan en volgens hulle sal die *olam hazzeh* opgevolg word deur die *olam habba'* wat met die koms van die Messias sal gebeur (4 Esr 7: 50)

- **Christus is die hoof van die nuwe aeon .**

Deur Χριστός in 5: 12 – 21 op bogemelde wyse teenoor ᾿Αδάμ te stel, onderstreep Paulus met ‘n dik streep die kosmiese betekenis van Χριστός as die *inleier en hoof* van die *nuwe aeon* . Hierdie aeon het binne die menslike geskiedenis ‘n aanvang geneem en wel met die heilswerk van Χριστός met as toppunt die kruis van Golgota en die leë graf van Getsemane.

Daar word wel ‘n vergelyking²⁹⁸ gemaak tussen die universele betekenis van ᾿Αδάμ se daad van sonde en Χριστός se daad van genade²⁹⁹ . Terselfertyd egter wil Paulus dit in 5: 12 – 21 duidelik maak dat daar geen ooreenkoms of gelykmatigheid in die analogie bestaan nie (Cranfield 1977: 273). ᾿Αδάμ dien slegs as die ‘agtergrond’ waarteen Χριστός in sy heilswerk skitter. Elke menslike vergelyking met Χριστός misluk, sê Nygren (1958: 219). Die idee van ‘n antitetiese ooreenstemming word deur Paulus gebruik om daarop te wys dat die eindtyd figuur, Χριστός, korrespondeer met, maar vër hoër uitstaan as die oertyd figuur ᾿Αδάμ (Käsemann 1980: 153-156)³⁰⁰ . Die bedoeling van Paulus is om die universaliteit van die heerskappy van Χριστός antiteties teenoor die wêreld van ᾿Αδάμ te stel.

- **Die Adam-Christus parallel behels heilshistories verbande.**

Ridderbos (1959: 112) wys daarop dat die ᾿Αδάμ-Χριστός parallel ‘n belangrike sleutel is tot die groot heilshistoriese verbande van Paulus se teologie. Χριστός word in 5: 12 – 21 as die groot Inisiator van die nuwe mensheid teenoor ᾿Αδάμ as die vader van die ou mensheid geplaas. In 5: 12 – 21 stel Paulus Χριστός en ᾿Αδάμ as die twee groot figure aan die ingang van twee wêrelde, twee skeppings, naamlik die oue en die nuwe, teenoor mekaar. In ᾿Αδάμ en Χριστός geskied die beslissing ook vir almal wat respektiewelik by hulle behoort. Dit gebeur omdat alle mense in óf ᾿Αδάμ óf Χριστός begrepe is en dus in hulle gereken word as dood of lewend, egter nie in ‘n universele sin nie³⁰¹ . Die woord λαμβάνοντες in 5: 17 plaas ‘n beperking op die mense wat die heil ontvang.

3.4.5 CHRISTUS SE LIEFDE VIR SONDAARS.

In Rm 5-8 speel die liefde van Christus ‘n baie belangrike rol. Ἀγάπη en χάρις vorm die hart van Paulus se evangelie en hierdie twee woorde meer as enige ander twee woorde karakteriseer en som Paulus se hele teologie op (Dunn 1998:320). Ἀγάπη is nog ‘n woord, soos εὐαγγέλιον, wat die vroeë Christendom en Paulus nuut gemunt het, om op ‘n vars wyse die rykdom en vitaliteit van hul ervaring van God se guns mee uit te druk³⁰² .

²⁹⁸ Die vergelyking word ingelei met ‘n stylfiguur bekend as anakoloet 5: 12 wat weer in 5: 18 hervat.

²⁹⁹ Die daadaspek van beide Adam en Christus se optredes word in 5: 15 – 17 met die –μα uitgang, wat aksie uitdruk, beklemtoon. Barrett (1962: 113) vertaal παράπτωμα, met ‘act of sin’ en χάρισμα met ‘act of grace’. Die grammatiese vorm – μα druk volgens hom aktualisering uit.

³⁰⁰ Käsemann bou op die herhaalde πολλῶ μάλλον in 5: 15, 17.

³⁰¹ Die πολλοί en πάντες dui nie op universele heil vir almal nie.

³⁰² Die woord ἀγάπη kom slegs in uitsonderings in nie-Bybelse Grieks voor die tweede en derde eeue van die C.E. voor. Die meeste van die twintig voorkomste van die woord in die LXX verwys na huweliksliefde

- **Christus se liefde is 'n liefde vir mense.**

Twee frases verwys direk na die liefde van Christus. Hulle is: τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ, (8: 35) en τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς (8: 37). Beide genitiewe vorms het Christus as subjek en beskryf dus Christus se liefde vir gelowiges (Moo 1996: 543). Ἀγαπήσαντος is 'n verwysing na Christus (Ridderbos 1959: 202)³⁰³. Die aoristus partisipium dui op 'n afgehandelde historiese daad waardeur Christus sy liefde bewys het (Cranfield 1977: 441). Volgens Käsemann (1980: 250) en Dunn (1988: 512) verwys die partisipium na die gebeurtenis van Christus se sterwe op die kruis van Golgota, asook na die teenswoordige middelaarsrol van die verhoogde Here. Die verwysing na Christus se liefde in die frase τοῦ ἀγαπήσαντος kan in die lig van 5: 6 – 8 en 8: 32 ook soteriologies verstaan word (Stauffer 1972: 50). Hierdie verse verwys immers na Christus se sterwe as 'n sterwe ὑπὲρ ἡμῶν. Ὑπὲρ ἡμῶν beteken volgens Käsemann beide 'ter wille van' en 'in die plek van'. Die fokus word hier dus op beide die verteenwoordigende en plaasvervangende aard van Christus se sterwe geplaas (Käsemann 1980: 138).

Die mense vir wie Christus sterf is mense wat ἀσθενῶν, dit wil sê, magteloos is. Mense se magteloosheid word in 5: 6 en 8 gepresiseer met die naamwoorde ἀσεβῶν en ἁμαρτωλῶν³⁰⁴. Christus sterwe vir mense op die oomblik toe hulle magteloos was om hulleself te help en niks kondoen aan hulle toestand nie. Käsemann het 'n pragtige siening oor die frase ἔτι κατὰ καιρὸν in 5: 5. Daar is in 5: 5 'n swaar klem op die tyd of oomblik van Christus se sterwe. Κατὰ καιρὸν beteken 'toe'. Die punt is dat Christus sy reddingswerk gedoen het op 'n onverwagte, en moreel geoordeel, selfs op 'n onverwagse oomblik (1980: 137).

- **Christus 'bewys' sy liefde.**

Die liefde wat Christus vir mense het, is iets wat Hy bewys in sy sterwe (5: 6 – 8), offer (5: 9) en kruisdood (8: 37). Elkeen van hierdie drie bewyse word vervolgens bespreek.

- Christus bewys sy liefde in die kruisgebeure.

Die frase τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς (8: 37) is hier belangrik. Die substantiewe partisipium ἀγαπήσαντος verwys in die lig van 8: 35 na Christus, en die aoristus fokus die aandag op die kruisgebeure op Golgota as 'n afgehandelde historiese daad in die verlede. Dit kom in 5: 6 – 8 en 6: 3 – 10 sterk na vore. Albei hierdie gedeeltes word elders deeglik bespreek (Dunn 1988: 512; Käsemann 1980: 250). Die voorsetsel διὰ νόορ die frase τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς in 8: 37 is ook belangrik. Διὰ + die genitief dui die agent van die aksie aan. Hier is dit

– met die uitsondering van Wysh. 3: 9. In die NT kom ἀγάπη 116 keer voor, waarvan vyf en sewentig voorkomste in die corpus Paulinum is (Dunn 1998: 320).

³⁰³ Die drie woorde ἀγαπάω, ἀγάπη en ἀγαπητός kom saam 320 keer in die NT voor. Ἀγαπάω, kom 143 keer voor, ἀγάπη 116 keer en ἀγαπητός een en sestig keer. In die hele woordgroep saam is daar in die corpus Paulinum 136 voorkomste wat meer is as die 106 voorkomste in Johannes saam met 1 – 3 Johannes. In Rm kom die woordgroep saam vier en twintig keer voor.

³⁰⁴ Die woorde ἀσθενῶν en ἀσεβῶν toon alliterasie en vorm 'n woordspeling (Maartens 1995: 83).

Christus. Deur self handelend op te tree bewys Christus sy liefde (Newman & Nida 1973: 172).

- Christus se daad van sterwe is 'n bewys van sy liefde.

In 5: 8 word die woord συνίστησιν gebruik, wat 'bewys' of 'demonstreer' beteken. Die subjek van die hoofwerkwoord in 5: 8 is God. God is die een wat sy liefde bewys. Maar daar vind 'n merkwaardige verwisseling van die hoofhandeling asook van die subjek plaas. *God* bewys sy liefde by wyse van wat *Christus* gedoen het. Die bewys van God se liefde geskied dus in Christus se daad. Die daad van Christus waarna verwys word is ἀπέθανεν en die werkwoord staan ook in die aktiewe vorm. Christus 'demonstreer' dus deur sy aksie van te sterwe God se liefde en lewer dus so indirek 'n 'bewys' van sy eie liefde. Hierdie 'bewys' is iets presenties³⁰⁵.

Ὅτι in 5: 5 onderstreep ook die feit dat Christus sy liefde in sy sterwe bewys. Ὅτι kan epeksegeties wees (Michel 1978: 182). Die NAB vertaal dit met 'hierin'. Ὅτι is egter nie slegs epeksegeties nie. Dit sê waarin die bewys bestaan: God bewys sy liefde '. . . daarin dat . . .' (Ridderbos 1959: 110). Die sin verwys dan verder na Christus se daad.

- **Christus se liefde behels 'n onverbreekbare band.**

Twee belangrike woorde in 8: 35 is τίς en χωρίσει wat bedreigings beskryf wat die liefdesverbintenis tussen Christus en gelowiges wil vernietig. Met die vraag 'wie?' word nie 'n bepaalde persoon of figuur bedoel nie. Die 'wie' omvat enige denkbare 'opponent', persoonlik of onpersoonlik, wat poog om die gelowiges van Christus en sy liefde vir hulle te skei³⁰⁶. Die vraagvorm is 'n retoriese styl wat wil sê 'niemand' (Newman & Nida 1973: 171). Dit is parallel aan 8: 33 en 34.

Die lys van probleme wat die gelowige se moontlike lyding beskryf kom in die OT voor waar dit die lyding van God se volk teken soos uitgebeeld in Deut 28 en Lev 26 (LXX). Deut 28: 53, 55, en 57 koppel θλίψις en στενοχωρία aan die ellende van hongersnood wat oor Israel sal kom indien hulle die wet nie gehoorsaam nie. Paulus verbind hierdie twee woorde ook in 2: 9. In beide 2: 9 en Deut 28 dui die woorde op die straf wat sal kom oor elke mens wat kwaad doen – Jood of Griek (Moo 1996: 543). Volgens Dunn het Paulus met die gebruik van die woorde θλίψις en στενοχωρία die verskriklike verdrukking van die eindtyd in die oog (Dunn 1988: 505; cf 8: 18). In Mark 13: 8 par; 2 Kor 12: 10 en 2 Tes 1: 4 dui διωγμός op vervolging weens godsdienstige redes (Dunn 1988: 505). Deut 28: 48 koppel verder ook γυμνότης en λιμός aan die ellende van militêre neerlaag wat Israel sal ervaar weens wetsongehoorsaamheid. Λιμός is in Mat 'n kenmerk van 'die laaste dae' (cf Mark 13: 8 par; Openb 6: 8; 8: 18). Lev 26: 25 en 33 gebruik μάχαιρα in 'n

³⁰⁵ Die kruisgebeure is 'n historiese gebeure – ἀπέθανεν. – maar die feit dat dit gebeur het, is 'n presentiese bewys (Cranfield 1975: 263-265)

³⁰⁶ Sommige verklaardes sien iets betekenisvol daarin dat 'n manlike of vroulike interrogatiewe partikel – τίς – 'gevol' word met 'n reeks 'dinge'. Die gebruik van τίς is egter stilisties (Moo 1996: 543).

militêre sin en die woord is in 8: 35 'n ooglopende metonimia vir geweldadige dood en oorlog (Dunn 1988: 505). Die bedreigings wat die band tussen Christus en gelowiges wil vernietig word dus in 8: 35 geteken as allerlei vorms van lyding wat God se volk op aarde beleef.

Ses van die sewe items wat in 8: 35 genoem word, kom ook elders by Paulus voor in die katalogusse van lyding wat hy noem. In 2 Kor 11: 26 – 27 en 12: 10 kom ses van die items wat in 8: 35 genoem word ook voor, en Paulus beskryf daarmee sy swaarkry in sy apostoliese arbeid. Die sewende item in 8: 35 – *μάχαιρα* – vorm dalk 'n klimaks en dui waarskynlik op 'n sterwe deur Romeinse teregstelling as iets wat Paulus vermoed het sy einde sou meebring (Dunn 1988: 505).

Hierie sewetal aanvegtings in 8: 35 aksentueer die feit dat Christus se liefde vir gelowiges alle aanvegting oortref. Hierdie sewetal aanvegting raak die volgelinge van Christus weens hulle verbintenis aan Hom en die gevolglike band met sy kruis – wat 'n stigma is (Gal 6: 17).

- **'n Skrifbewys.**

Paulus som sy lys aanvegtings wat die gelowige bedreig op met 'n aanhaling uit Ps 44³⁰⁷. Die Skrifaanhaling wys daarop dat die aanvegtinge wat die gelowige moet trotseer, niks nuuts of onverwags is nie, maar nog altyd kenmerkend was van God se volk (Cranfield 1977: 440). Ps 44: 22 word deur die rabbi's gebruik ten opsigte van martelare maar ook in die algemeen ten opsigte van die lewe van gelowiges wat hulle heelhartig aan God wy (Cranfield 1977: 44)³⁰⁸. Die frase *θανατούμεθα ὅλην τὴν ἡμέραν* is 'n Semitiese uitdrukking wat dui op voortdurende doodsbredeiging en *πρόβατα σφαγῆς* is 'n staande uitdrukking vir martelaarskap (Ridderbos 1959: 201).

Die Skrifaanhaling tipeer die christelike bestaan as 'n verbintenis aan Christus en aan sy redding deur die kruis as 'n bestaan in lyding en aanvegting. Geen aanvegting kan egter die liefdesvand tussen Christus en gelowiges vernietig nie.

- **Christus se liefde bring totale triomf.**

Rm 8:37 is van besondere belang. Waar 8: 35 – 36 op die swaarkry en aanvegtinge wat die gelowige weens sy verbintenis met Christus gefokus het, kom hier 'n radikale 'maar'-*ἀλλ*'. Die aanvegtinge waarvan 8: 35 – 36 praat se funksie is slegs om die triomf van die liefde van Christus in reliëf te plaas en te beklemtoon. Die voorsetel *ἐν* beteken 'te midde van' en nie 'ten spyte van' nie. Die frase *ἐν τούτοις πάσιν* beteken 'te midde van al hierdie dinge'. Die gelowige kan nie die aanvegtinge vryspring of vermy nie, maar te midde daarvan triomfeer hy/sy. As begeleidende omstandighede aksentueer die aanvegtinge juis die triomf (Cranfield 1977: 440 – 441; Dunn 1988: 506).

³⁰⁷ Die Psalm is waarskynlik na-eksilies en betreur Israel se neerlae teen en lyding as gevolg van hulle vyande. Ten spyte van hulle verbondsverbintenis met die Here beleef Israel lyding.

³⁰⁸ Die *ὅτι* word verstaan as 'n *ὅτι* -recitativum en dien as inleiding van die aanhaling.

Die werkwoord ὑπερνικῶμεν is 'n hapax legomenon in die NT (Ridderbos 1959: 202). Die werkwoord is raar buite die NT maar kom wel voor (Liddel & Scott 1953: 1866). 'n Belangrike parallelle voorkoms is in die Stoïsme by Epictetus (Bauernfeind 1969: 945). Die ongewone uitdrukking ὑπερνικῶμεν is 'n uitgebreide vorm van νικάω. Dit beteken om te triomfeer, om 'n oorwinning te behaal. Ὑπὲρ het 'n intensiverende funksie (Moo 1996: 544). Dit beteken: 'n glorieryke oorwinning behaal, meer as 'n oorwinning behaal, 'n oorweldigende oorwinning behaal, 'n alles-te-bowegaande-triomf behaal (Dunn 1988: 506).

Waarin bestaan die triomf? Dit behels verskeie sake.

- Die gelowige is op weg na die *toekomstige* finale oorwinning van God. Die woord νικάω is in die NT 'n woord van belofte, 'n eskatologiese woord (Bauernfeind 1969: 945).
- Die gelowige tromfeer in die *hof*. Die hoofkonteks van 8: 31 – 39 is die eindeskatologiese gerig van God. Die woorde δικαίων en κατακρινῶν in 8: 33 vorm die forensiese agtergrond. Die δικαίων deur God is egter ook iets presenties. Die gelowige is vrygespreek (5: 1) maar sal ook in die toekoms gevindikeer en vrygespreek word en wel op 'n hiperoorvloedige wyse (Fitzmyer 1993: 534).
- Die gelowige deel in God en Christus en die Heilige Gees se *triomf* oor die vier 'magte' van sonde, dood, die wet en die sondige lewensbestaan. Hierdie 'magte' is in Rm 5 – 8 die *vyande* oor wie die Drie-enige God reeds getriomfeer het (Fitzmyer 1993: 544).
- Die gelowige triomfeer reeds in die *hede* oor die lewensaanvegtinge soos beskryf deur die sewe items in 8: 35 – 36. Hierdie triomf is niks anders as 'n nie-geskei-word – χωρίσει – van Christus en sy liefde nie. Dit kom na vore in die implisiete ontkenning in die retoriese vraag in 8: 35. Christus hou die gelowige in sy liefde. Die subjektiewe genitief in die frase τοῦ ἀγαπήσαντος in 8: 37 staaf dit.
- Die gelowige *behou* sy verlossing. Om in Christus te bly is niks anders as 'n bly-in-sy-verlossing wat Hy bewerk het nie. Dit is so aangesien Paulus die liefde van Christus ook soteriologies verstaan (Gundry – Volf 1990 : 63).
- Die oorwinning wat die gelowige behaal geskied geheel en al '**deur** Hom wat vir ons liefhet'. Die partisipium ἀγαπήσαντος in 8: 37 moet in die lig van 8: 35 na Christus verwys. Διὰ in 8: 37 dui die handelende persoon aan in die sin dat hy die agent van die aksie is. Die ὑπερνικῶμεν (8: 37) asook die σωτηρία (5: 9; 8: 24), presenties en eskatologies, het één grond en waarborg, naamlik Christus en sy liefde. Deur Hom supertriomfeer die uitverkorene (Newmann & Nida 1973: 172).
- Die laaste belangrike punt moet nog aandag kry. Die woord ἡμᾶς in die frase τίς ἡμᾶς χωρίσει in 8: 35 asook die voorsetsel ὑπὲρ in 8: 37 is belangrik. Die ἡμᾶς is die *uitverkorenes* van God (8: 29). Die woordorde in die sin waarin ἡμᾶς voorkom, waar ἡμᾶς direk na τίς staan, plaas klem daarop. Hierdie 'ons' is die ὑπὲρ-wenners. In die ὑπὲρ-samestellings in die corpus Paulinum klink daar altyd 'n toon van

opwinding en *blydskap* deur³⁰⁹. Dunn praat van ‘exhilaration’. Uitverkorenes leef as ὑπὲρ-triomfeerders vol opwinding en blydskap (Dunn 1988: 506).

- **Christus se liefde openbaar God se liefde.**

Die liefde van Christus openbaar *God* se liefde. Christus se ‘oorgegee word’ as Seun (8: 32) en sy sterwe op die kruis van Golgota (5: 6 – 8) en wel as ‘n offer vir die sonde (8: 3), is demonstrasies par excellence van God se liefde.

- **Die oorgegee word van die Seun openbaar ‘n liefdevolle Vader.** Die konteks waarin die liefde van Christus in 8: 35 en 8: 37 bespreek word is dié van 8: 31 – 39 waarin daar in 8: 32 gepraat word van God wat sy eie Seun oorgegee het. God se ‘oorgee’ van sy Seun is ‘n radikale ingryping van Hom in die wêreldsituasie waar die ‘magte’ van die sonde, dood, wet en die σαρξ heerskappy voer. Die radikaliteit van God se ingrype kom daarin na vore dat Hy sy eie Seun nie spaar nie. Ἐφείσατο beteken letterlik ‘spaar’, in die sin van ‘terughou’ (Newman & Nida 1973: 170). Ἐφείσατο bevat hier egter ook volgens Dunn die toon van ‘n vonnis wat uitgevoer word (Dunn 1988: 500) en wel dieselfde vonnis wat die gevalle mensheid se gedrag vereis(1: 32)³¹⁰. Rm 8: 3 sou hierdie siening steun. Die frase τοῦ ἰδίου υἱοῦ dui Jesus as die Seun van God in ‘n werklike sin aan, en nie in ‘n adopsie-sin nie. Deur nie sy eie Seun te spaar nie, het God as regter alreeds ‘n vonnis uitgespreek in die guns van gelowiges, sy aangenome kinders (Fitzmyer 1993: 531). Ridderbos identifiseer hier die stylfiguur bekend as litotes. Iets word verklein om die gedagte daarin beter tot uitdrukking te bring, veral deur die teenoorgestelde begrip – terughou – te negeer (1959: 199). Παρέδωκεν beteken ‘om oor te gee’ en is ‘n verwysing na die Seun se sterwe (4: 25)³¹¹. Die ‘oorgee’ geskied aan die magte van die dood en die duisternis. Παρέδωκεν herinner aan Abraham se offer van sy eie seun in Gen 22: 12, 16 waar God hom dan prys dat hy nie sy seun ‘gespaar’ het nie. Die oorlewering in 8: 32 geskied ὑπὲρ ἡμῶν, as ‘n handeling wat ‘ter wille van’ en ‘in die plek van’ gelowiges geskied. Die belangrike punt is dat Paulus aan God die Vader die inisiatief toedig vir die heilsplan wat realiseer in die sterwe en opstanding van die Seun en die plaasvervangende effek daarvan vir alle – πάντων -gelowiges. Volgens Beker is daar ‘n noue verbintenis tussen God se oorgee van sy Seun in 8: 32 en 5: 8 – 9 (1980: 363)³¹². Die redding deur die Seun in 5: 9 hou ook direk verband met die sterwe van Christus in 5: 8 as ‘n demonstrasie van God se liefde (5: 8).

³⁰⁹ Paulus is lief vir ὑπὲρ-samestellings. Cf 1 Tes 3 10; 5: 13; 2 Tes 1: 3; 1 Kor 12: 31; 2 Kor 1: 8; 3: 10; 7: 4; 9: 14; 11: 5, 23; 12: 11; Rm 5: 20; 7: 13; 8: 26; 12: 3; Fil 2: 3, 9; 3: 8; 4: 7; Cf Efes 1: 19; 2: 7; 3: 19, 20. Die ὑπὲρ-samestellings karakteriseer die uitstaande en sentrale beklemtoning in Paulus se soteriologie (Dunn 1988: 506).

³¹⁰ Hy verwys na Rm 11: 21 en 2 Kor 13: 2 wat dieselfde betekenis sou hê.

³¹¹ Die δίδωμι-formule is reeds by die behandeling van God as Koning genoem. In Rm 4: 25 kom die passiewe vorm voor. Die werkwoord παρέδωκεν kom in LXX in Jes 53: 6, 12 voor waar dit drie keer gebruik word van die ‘oorgee’ van die lydende Kneg. Jesus gee Homself oor: Gal 2: 20; Efes 5: 2, 25.

³¹² Die noue verbintenis tussen 8:32 en 5: 8,9 hou verband met die struktuur van hoofstukke 5 – 8 waar verskeie gedagtes in hoofstuk 5 weer in hoofstuk 8 voorkom en so omranings vorm.

- **Christus se sterwe waarborg God se liefde.**
Volgens 5: 8 is dit wat Christus doen – sy ἀπέθανεν – ‘n bewys van die liefde van God vir sondaars. In 5: 8 vind daar ‘n ongewone verwisseling van subjek en van aksie plaas. Die bewys wat gelewer word van God se liefde geskied nie deur ‘n daad wat hy self ondergaan nie, maar deur ‘n aksie van Christus. Christus se aksie as ‘n sterwe op die kruis van Golgota ‘bewys’ God se liefde. Συμίστησις beteken ‘bewys lewer’ en wel in die sin van ‘n onweerlegbare waarborg (Dunn 1988: 512). Christus se ἀπέθανεν., wat verwys na sy kruisdood op Golgota, is dus die onweerlegbare bewys én onvermitiesbare waarborg van God se reddende (5: 9) liefde (5: 6, 8) vir swakke goddelose sondaars (5: 6 – 8).

- **Christus se liefde omraam Rm 5 – 8.**

In Rm 5 – 8 word daar op vier plekke na die liefde van Christus verwys. Rm 5: 8 verwys indirek na die liefde van Christus en 8: 35, 37, 39 verwys direk na die liefde van Christus. Liefde as ‘n eienskap van Christus wat aan die begin (5: 8) en einde (8: 35, 37, 39) van Rm 5 – 8 voorkom, omraam dus dié gedeelte, wat die tweede hoofdeel van Rm is. Dit omraam ook 8: 35 – 39 wat die finale akkoorde en die klimaks is van die loflied en die simfonie (Ridderbos 1959: 110) waarin Paulus in 8: 31 – 39 oor die liefde van God en van Christus uitbreek.

Samevatting van hoofstuk 3.4: Christus in Rm 5-8.

In Rm 5-8 is Christus die ‘agent’ deur wie God sy verlossing in die wêreld bewerk. God werk διὰ, εἰς, ἐν, asook σὺν Christus in die vervulling van sy heilsdrama in die wêreld. Christus sterwe in ὑπακοή (5:19) en deur ‘n daad van δικαίωμα (5:18) aan die kruis van Golgota. Daardeur: (1) stel Hy God se nuwe skepping daar; (2) lei Hy die nuwe aeon in as die hoof daarvan; (3) lei Hy die nuwe mensheid in as die hoof daarvan; (4) bewys Hy God asook sy eie liefde vir sondaars.

3.5 DIE GEES IN ROMEINE 5 – 8.

Daar word in hierdie sub-hoofstuk aandag gegee aan die volgende aspekte in verband met die Gees: (1) die voorkoms van πνεῦμα; (2) die name van die Gees; (3) die kontekste waarin πνεῦμα voorkom; (4) die eskatologiese raamwerk van die werk van die Gees; (5) die koms van die Gees in die nuwe aeon ; (6) die Gees bewerk God se eskatologiese triomf in die teenswoordige nuwe aeon ; (7) die eindeskatologiese werk van die Gees.

3.5.1 DIE VOORKOMS VAN DIE PNEUMA.

Daar is een en dertig en dalk drie en dertig verwysings na πνεῦμα in Rm.. Verdere voorkomste van verwante woorde is soos volg: (1) χάρισμα: ses keer; (2) πνευματικός: drie keer. Die voorkoms van πνεῦμα in Rm is soos volg: 1:4,9 (indirek); 2:29; 5:7; 7:6,8:2,4,5(2x), 6, 9(3x),10,11(2x), 13,14,16(2x), 23, 26(2x), 27: 9:1; 12:11(?); 14:17; 15:13,16,19,30. In die Textus Receptus is daar in 8:1 ‘n verdere geval.

Die verwysings na πνεῦμα is soos volg:

Verwysings na die Heilige Gees.

Die groot meerderheid van die een en dertig verwysings na die gees, is verwysings na die Heilige Gees. Die volle naam 'Heilige Gees' kom egter slegs ses keer voor: Rm 1: 4³¹³; 5: 5; 9: 1; 14: 17; 15: 13, 16.

- **Verwysings na die Gees van Christus.**

Die term Gees van Christus kom slegs een keer en wel in Rm 8: 9 voor³¹⁴.

- **Verwysings na die menslike gees.**

Paulus gebruik ook πνεῦμα om na die basiese innerlike komponent van die menslike persoonlikheid te verwys. Dit kom voor in Rm 1: 9 en 8: 16.

- **Verwysings na pneumatikos.**

Πνευματικός is 'n byna eksklusiewe Pauliniese woord³¹⁵. In Rm kom πνευματικός drie keer voor³¹⁶ waarvan slegs een daarvan in Rm 5 - 8 is en wel soos volg:

Rm 7: 14: ὁ νόμος πνευματικός ἐστίν (7:14)

Die betekenis van πνευματικός is dat dit na 'n eienskap of 'n kwaliteit van die Gees self, of na 'n resultaat van die Gees se aktiwiteit in die lewe van die gelowige verwys (Fee 1995: 28).

- **Verwysings na charisma.**

Daar is ses verwysings na χάρισμα in Rm 5 - 8 waarvan twee verwysings na die aktiwiteit van die Gees is.

Die grammatiese vorms van pneuma in Rm 5 – 8.

Die naamval van πνεῦμα, die gebruik van die lidwoord by πνεῦμα en die woordorde by die gebruik van πνεῦμα in Rm 5 - 8 wys belangrike dinge in verband met πνεῦμα uit.

Die data is soos volg (sien onder andere Fee 1995):

³¹³ Die woord hier is ἁγιωσύνης. Die frase is 'n letterlike weergawe van die Hebreeuse ruq qadosj wat in die OT in Ps 50: 11 en Jes 63: 10, 11 voorkom en wat in elke geval in die LXX vertaal word met τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον = Heilige Gees (1QS 4: 21; 8: 16; 9: 3; 1QH 7: 6, 7; 9: 32, TLevi 18: 11).

³¹⁴ Gal 4: 6 verwys na die Gees van die Seun en Fil 1: 19 na die Gees van Jesus Christus.

³¹⁵ Uit 'n totaal van ses en twintig voorkomste van hierdie woord in die NT is vier en twintig daarvan in die Pauliniese corpus. Vyftien voorkomste is in 1 Kor (Schweizer 1971: 436 – 437).

³¹⁶ Rm 1: 11 en 15: 27.

- **Pneuma in die nominatief.**

Die woord πνεῦμα kom ses keer in die nominatief voor en verwys duidelik na die Heilige Gees as subjek.

In vyf van hierdie gevalle word πνεῦμα met die lidwoord gebruik, en wel soos volg:

- Rm 8: 10: τὸ δὲ πνεῦμα ζωῆ διὰ δικαιοσύνην.
- Rm 8: 11: εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν.
- Rm 8: 16: αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ .
- Rm 8: 26: Ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ πνεῦμα συναντιλαμβάνεται τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν.

In hierdie vyf gevalle is πνεῦμα duidelik die subjek.

In een geval word πνεῦμα sonder die *lidwoord* gebruik, en wel soos volg:

- Rm 8: 9: εἶπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν.

Ook hier is πνεῦμα die subjek. In 8: 9 - 11 maak die konteks, waar daar ses verwysings na πνεῦμα mét die lidwoord is, dit duidelik en seker dat πνεῦμα in 8: 9 na die Heilige Gees as die Gees van God verwys. Die nie-gebruik van die lidwoord is stilisties (Fee 1995: 17). Uit hierdie statistieke is dit duidelik dat Paulus gereeld die lidwoord gebruik wanneer die Gees die subjek van die frase is (Fee 1995: 17).

- **Pneuma in die genitief.**

Afgesien van die gebruik van πνεῦμα in preposisionele frases in 5: 5 en 8: 11, wat beheer word deur die genitief, kom πνεῦμα ses keer in die genitief voor, waarvan vyf verwysings na die Heilige Gees is. Al vyf voorkomste bevat die lidwoord. Die voorkomste is soos volg:

- ♦ Rm 8: 2: ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς
- ♦ Rm 8: 5: τὰ τοῦ πνεύματος.
- ♦ Rm 8: 6: τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωῆ καὶ εἰρήνη·
- ♦ Rm 8: 23: τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος

Daar is een voorkoms van πνεῦμα in die genitief sonder die lidwoord. Die voorkoms is:

- ♦ Rm 7: 6: ἐν καινότητι πνεύματος

- **Pneuma in die genitief in preposisionele frases.**

In twee gevalle kom πνεῦμα met preposisies wat die genitief neem voor. Een geval is met en die ander een sonder die lidwoord. Dié voorkomste is:

- ♦ Rm 5: 5: διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν..
- ♦ Rm 8: 11: ζῳοποιήσῃ... διὰ τοῦ ἐνοικούντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν.

Die voorkoms van πνεῦμα sonder die lidwoord in 5: 5 word gekwalifiseer deur die byvoeging van ἅγιος en 'n substantiewe deelwoord. Dit maak hierdie voorkoms van πνεῦμα 'n verwysing na die Heilige Gees.

Die genitief in die genitiewe gebruik van πνεῦμα dui baie keer op 'n handeling wat van die Gees uitgaan (Van Rensburg 1980: 139, 154).

- **Pneuma in die datief.**

By die gebruik van πνεῦμα in die datief moet onderskei word tussen die gebruik van πνεῦμα in die formule ἐν πνεύματι en πνεῦμα in die gewone datiefvorm van πνεύματι. Daar is drie verwysings na πνεῦμα in die datief³¹⁷ en wel sonder die lidwoord. Hulle is:

- ♦ Rm 8: 9: ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν πνεύματι
- ♦ Rm 8: 13: εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε
- ♦ Rm 8: 14: ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται,

Daar is 'n substantiewe verskil tussen die gebruik van πνεῦμα met en sonder die preposisie ἐν (contra Fee 1995: 21, 24). Die preposisie ἐν in die frase ἐν πνεύματι in 8: 9 het 'n oordragtelik-lokale betekenis na analogie van die Hebreeuse *be* (Du Toit 1975: 56-57). Elders in Paulus se briewe kan dit ook 'n verdere reeks van betekenisse soos middel, wyse, sfeer en assosiasie hê. Πνεῦμα in die gewone datief vorm ἐν, sonder die lidwoord, kan ook die reeks betekenisse van middel, wyse, sfeer en assosiasie hê (Fee 1995: 21).

In al die bogemelde teksverse waar πνεῦμα in die datiefvorm gebruik word, word daar na die Heilige Gees verwys.

Daar is ook 'n gebruik van πνεῦμα in die datief mét die lidwoord waar die referent die menslike gees is. Dié verwysing is die volgende:

- ♦ Rm 8: 16: τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ (cf 1: 9).

³¹⁷ Die frase ἐν πνεύματι kom ook in instrumentele sin in Rm 2:29 voor: 'deur die Gees' (NAB).

- **Pneuma in die akkusatief.**

Daar is twee verskillende gebruike van πνεῦμα in die akkusatief in Rm 5 - 8. Hulle is die volgende:

1. Πνεῦμα sonder die lidwoord as verwysing na die Heilige Gees.

Πνεῦμα sonder die lidwoord in die gebruiklike akkusatiewe betekenis van direkte voorwerp kom drie keer voor. Dié voorkomste is:

- ♦ Rm 8: 9: εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει
- ♦ Rm 8: 15: οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν
- ♦ Rm 8: 15: ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἰοθεσίας.

2. Πνεῦμα sonder die lidwoord met 'n preposisie met verwysing na die Heilige Gees

Πνεῦμα sonder die lidwoord maar met 'n preposisie kom twee keer voor:

- ♦ Rm 8: 4: ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα
- ♦ Rm 8: 5: οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα

Die akkusatiewe vorm van πνεῦμα het hier die gebruiklike betekenis van 'n direkte voorwerp. Die frase κατὰ πνεῦμα is 'n vaste formule vanuit die vroeë Christelike tradisie (Hahn 1986: 153-187).

- **Samevatting van 3.5.1: Die Name van die Gees.**

Afgesien van die verwysings na die menslike gees in sommige van die bogemelde gevalle is al die verwysings na πνεῦμα verwysings óf na die πνεῦμα θεοῦ (8:9), dié een en enigste God, wat ook die lewende God is, óf na die πνεῦμα ἁγίου, die Gees wat in sy wese God self is.

3.5.2 DIE NAME VAN DIE GEES.

Wanneer Paulus oor die Gees in Rm 5 – 8 praat, sien hy die Gees as 'n apokaliptiese manifestasie van die eindtyd soos vanuit die OT gesien (Eseg 37: 1 – 14; Joël 2: 28 – 32). En waar die OT die Gees gesien het as 'n eskatologiese manifestasie, het die vroeë Christene en Paulus self die Gees gesien in verbintenis met die opstanding van Christus (Hand 9: 17; 2: 17 – 21; Rm 1: 4).

Ondergemelde name van of verwysings na die Gees kom in Rm 5 - 8 voor. Die verwysings na die Gees kom in verskillende vorms voor. Hulle is:

- πνεύματος ἁγίου (5: 5).
- καινότητι ζωῆς (6: 4).
- καινότητι πνεύματος (7: 6).
- πνεύματος τῆς ζωῆς (8: 2).
- πνεῦμα (8: 4, 13, 16, 26[2x]).

- πνεύματος (8: 6, 27).
- ἐν πνεύματι (8: 9).
- πνεῦμα θεοῦ (8: 9).
- πνεῦμα Χριστοῦ, (8: 9).
- τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος -- ἐκ νεκρῶν (8: 11).
- πνεῦμα δουλείας (8: 15).
- τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος (8: 23)³¹⁸.

Bogemelde name van die Gees word vervolgens bespreek.

- **Die Heilige Gees.**

In Rm 5: 5 word die Gees die πνεύματος ἁγίου genoem³¹⁹. Ἅγιον staan in 'n attributiewe verhouding tot θεος en is dus 'n beskrywing van God³²⁰. Die heiligheid van God is seker dié eienskap van God in die OT (Jacob 1964:1987). Met ἅγιον word die Goddelikheid van die Gees bedoel en wel verwysend na die diepste wese van God (Ridderbos 1959: 25). Die Gees word met ἅγιον gekarakteriseer as heilig (Fee 1995: 27). Die genitief dui hier op 'n kwaliteit (Baumgartel 1971: 359 – 368). Die karakterisering van die Gees as heilig sien op die Gees as deelhebber aan die heiligheid van God (Dunn 1988: 25).

- **Die Gees, 'Brenger van nuutheid van lewe?'**

Die frases καινότητι ζωῆς (6: 4) en καινότητι πνεύματος (7: 6) dui nie op name van die Gees nie, maar op 'n handeling van die Gees en word onder dié deel behandel.

- **Die 'Gees van die lewe?'**

Die frase τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς in 8: 2 (vergelyk 8: 6) sou weergegee kon word met 'die Gees van die lewe'. Die bedoeling van die frase is egter: die Gees gee lewe (Newman & Nida 1973: 145; Ridderbos 1959: 171; contra Bruce 1969: 160), of lei tot (ewige) lewe (BDF 165; Byrne 1996: 242)³²¹. Die genitief ζωῆς dui op dit wat die Gees gee, naamlik lewe (Van Rensburg 1980: 121). Die hele frase beskryf dus 'n handeling van die Gees en dit word onder dié deel bespreek

³¹⁸ Versteeg (1978: 147) vertaal ἀπαρχὴ verkeerdlik met 'Eerstelinggawe', wat dui op 'n benaming van die Gees. 'n Moontlike vertaling sou dan wees: die Eerstelinggawe, naamlik die Gees.

³¹⁹ Ἅγιον is die ekwivalent van die Hebreeuse naam van die Gees van God in die OT, naamlik Ruag hakadosj. Dit kom slegs op twee plekke voor, naamlik in Jes 63: 10 – 11 en Ps 51: 11. Die parallele in die Koemraan literatuur is 1QS 4: 21, 8: 16; 9: 3; 1QH 7: 6 – 7; 9: 32. Die Griekse frase in die TLevi 18: 11 is πνεῦμα ἀγιοσύνης, 'n verwysing na die Gees van God (cf Gal 6: 1; Efes 1: 17; 4: 30; 2 Tim 1: 7).

³²⁰ 'n Naamwoord –byvoeglik naamwoord konstruksie sonder 'n lidwoord vorm 'n sogenaamde vierde attributiewe posisie. Wallace 1996: 310.

³²¹ Byrne (1996: 242) verstaan die genitiewe vorm ζωῆς as kwalitatief en = die Gees wat lei tot ewige lewe.

- **Die Gees van God.**

Die verwysings na die Gees of na die Gees van God kom in verskillende vorms voor. Dié vorms is: τὸ πνεῦμα (8: 4, 13, 16, 26 [2x]), του πνεύματος (8: 6, 27), ἐν πνεύματι (8: 9) πνεῦμα θεοῦ (8: 9 τὸ πνεῦμα του ἐγγείραντος- -- ἐκ νεκρῶν (8: 11).

Wanneer Paulus in hierdie verse die Gees πνεῦμα ensovoorts noem, dan het hy die OT idee van die Gees van God in gedagte (Fee 1995: 905 – 906)³²².

Die basiese betekenis van ruag in die OT is 'lug in beweging' asook die geheimsinnige, ontasbare, maar magtige effektiewe aard van hierdie ruag (Schweizer 1971: 415 – 455). Die noue verbintenis van ruag met God in die OT beskryf God se teenwoordigheid en mag en werksaamheid by of onder sy volk of sy agente, of in sy skeppingswerk en wel op 'n kreatiewe, profetiese, lewegewende of vernuwende wyse (Gen 12: 2; Num 24: 2; 1 Sam 19: 20, 23; 2 Kron 15: 1; 24: 20; Jes 11: 2; 61: 1; Eseg 2: 2; 1: 5; 37: 14; Ps 51: 12). Paulus se gebruik van die frase πνεῦμα θεοῦ in Rm 5 - 8 sluit aan by hierdie OT gebruik van πνεῦμα. Die genitiewe vorm van πνεῦμα verbind met θεος. Dit dui op: (1) 'n verhouding tot God; of (2) identifikasie met God; of (3) op 'n aktiwiteit van God (Van Rensburg 1980: 139, 154, 120 – 147; Fee 1995: 835)³²³. In Rm 5: 8 word met die frase πνεῦμα θεοῦ veral op die volgende gedui: (1) die *teenwoordigheid* van God by of onder of in sy nuwe volk (οἰκεῖ 8: 9, 11; ἔχοντες 8: 23); (2) die *aktiwiteit* van God onder of in sy nuwe volk (ἐκκέχυται 5: 5; δοθέντος 5: 5; καινότητι 6: 4 en 7: 6; ἠλευθέρωσεν 8: 2; πληρωθῆ 8: 4; ἐγγείραντος 8: 11; ζωοποιήσῃ 8: 11; ἄγονται 8: 14; συμμαρτυρεῖ 8: 16; συναντιλαμβάνεται 8: 26; ἐν ὑπερευτυχάνει 8: 26 (Fitzmyer 1993: 124).

Die woord πνεῦμα in die benaming πνεῦμα θεοῦ (8: 9) verwys na die Heilige Gees en nie na 'n Gees van God' nie, en moet weergegee word met 'die Gees van God'. Semanties kry albei naamwoorde ewe veel klem³²⁴. Paulus dink dus aan die Gees primêr in die Gees se verhouding tot God (Fee 1995: 835). In hierdie verhouding van die Gees tot God word ook soms aan God as Vader gedink³²⁵. Die noue verbintenis tussen die Gees en God kom ook daarin na vore dat God baie keer die subjek is van die werkwoord wanneer verwys word na die Gees se werk in of onder mense: God 'stuur' die Gees (vergelyk 8:1 - 4) en 'gee' die Gees (5: 5). Paulus se verstaan van die Gees in sy verhouding tot God kom

³²² Van die 377 voorkomste van ruag in die Masoretiese Teks verwys ongeveer vier en negentig na die Gees van God. Die LXX vertaal 264 van die 377 voorkomste van ruag met πνεῦμα (Schweizer 1971: 415 – 455; Fee 1995: 905 – 906).

³²³ Die grammatikale genitiefvorm is soms 'n subjektiewe of handelende genitief (Fee 1995: 836; Van Rensburg 1980: 120 – 147).

³²⁴ Volgens die Kanon van Apollonius kan beide 'n hoofnaamwoord en 'n genitiewe naamwoord of die lidwoord hê of nie hê nie. Die lidwoord maak geen semantiese verskil nie. Dit wil sê: τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ = πνεῦμα θεοῦ. Dieselfde Kanon bepaal dat indien beide naamwoorde sonder lidwoorde is en een van die naamwoorde is 'n bepaalde naamwoord dan is die ander naamwoord ook bepaald. Dus, aangesien θεοῦ 'n bepaalde naamwoord is, is πνεῦμα ook 'n bepaalde naamwoord. Beide naamwoorde het ook dieselfde semantiese krag. Wallace (1996: 250 – 251).

³²⁵ Dit kom byvoorbeeld na vore in Rm 8: 15 waar die Gees die Een is wat kinders van God die Vader tot Hom laat roep: Ἀββὰ !'

van sy OT agtergrond, waar God met sy Gees 'toerus' (Eks 31: 3), of sy Gees laat 'kom' (Num. 24: 2; Joël 2: 28) asook 'op' mense laat wees (Rig 3: 10).

- **'Gees van verslawing?'**

Die frase πνεῦμα δουλείας kan vertaal word met 'Gees van verslawing' wat dan beteken 'die Gees verslaaf'.³²⁶ Streng gesproke is hierdie frase dus nie 'n naam van die Gees nie, maar dit beskryf 'n handeling van die Gees. Die frase sal onder dié deel behandel word.

- **Die Gees van Christus.**

Die Gees word in Rm 8: 9 πνεῦμα Χριστοῦ genoem. Die genitief dui op 'n verwantskap van die Gees met Christus³²⁷. Dit wil voorkom asof Χριστοῦ, (8: 9) Paulus se eie verbintenis met πνεῦμα is (Hahn 1986: 180)³²⁸. Die doel met die verbintenis is waarskynlik om 'n nouer verband tussen die Gees en die opgestane Christus te lê (Hahn 1986: 180). Hierdie verbintenis tussen die Gees en Christus word in 8: 10 vollediger en sterker gestel. Volgens 8: 10 aktualiseer en internaliseer die Gees die persoon en die werk van Christus in die gelowige. Die noue verbintenis tussen die Gees en Christus blyk ook uit die maklike verwisselbaarheid van die volgende terme in verse 9 - 10: πνεῦμα οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, πνεῦμα Χριστοῦ, ἔχει, ἔστιν αὐτοῦ, Χριστός ἐν ὑμῖν..

In verse 9 - 10 word daar egter 'n duidelike onderskeid tussen die Gees en Christus gehandhaaf. Dit geskied onder andere juis deur middel van die genitief: die Gees is die Gees *van* Christus. Daar is dus in hierdie verse nie 'n identifisering tussen die Gees en Christus nie. Hier is dus geen sprake van 'n Gees Christologie nie³²⁹.

- **Die Gees, "n Eerstelingsgawe?"**

Versteeg (1978: 147) vertaal τὴν ἀπαρχὴν (8: 23) met 'Eerstelingsgawe' of 'die Eerstelingsgawe'. Hierdie frase sou dan weergegee kon word met 'die Eerstelingsgawe, naamlik die Gees.' Dit sou kon dui op 'n benaming van die Gees. Die grammatikale bedoeling is egter dat die Gees 'as die eerste gawe' ontvang is³³⁰. Streng gesproke het ons dus nie hier met 'n naam van die Gees te doen nie. Hierdie frase word later by die werk van die Gees behandel.

³²⁶ Die genitiewe vorm moet as 'n handelingsgenitief beskou word (Van Rensburg 1980: 131; Louw 1979: 18).

³²⁷ Die genitiewe vorm Χριστοῦ, is 'n verwantskapsgenitief (Van Rensburg 1980: 127).

³²⁸ Die kombinasie πνεῦμα Χριστοῦ, kom elders in die NT slegs in 1 Petrus 1: 11 voor.

³²⁹ Die voorstanders van 'n Gees Christologie baseer hulle siening hoofsaaklik op drie teksgedeeltes: 1 Kor 6: 17; 15: 45; 2 Kor 3: 17 - 18. Nog ander beroep hulle op Rm 1: 4; 8: 9 - 10 (Hamilton 1957: 10 - 15).

³³⁰ Ἀπαρχὴ staan in die akkusatiweworm, wat op 'n voorwerp dui. Vergelyk die NAB: '... ons wat die Gees ontvang het as die eerste gawe ...'

3.5.3 DIE KONTEKSE WAARIN PNEUMA VOORKOM.

Πνεῦμα kom in die volgende kontekse voor:

Die Gees as gawe in Rm 5: 5.

'n Grammatikale, leksikale en semantiese kyk na Rm 5: 5 werp die volgende lig op hierdie vers:

Πνεῦμα is 'n leksikale item wat as referent grammatikaal en verbaal soos volg voorkom:

Verbaal: δοθέντος (8: 5)

Leksikaal: πνεύματος (8: 5)

◆ **Die funksie van die Gees as gawe:**

Die Gees vervul die volgende funksies:

- Die Gees is instrument van die uitstorting van die liefde van God (8:5).
- Die Gees is 'n gawe (8: 5).

◆ **Die funksie van vrygespreektes:**

Vrygespreektes:

- Ontvang die uitstorting van God se liefde deur die Gees in hulle harte (8: 5).
- Is ontvangers van die Gees (8: 5).

● **Die Gees as brenger van nuwe lewe in Rm 6: 4 en 7: 6.**

'n Grammatikale, leksikale en semantiese kyk na Rm 6: 4 en 7: 6 werp die volgende lig op hierdie verse:

καινότητι en πνεῦμα is leksikale items wat as referente leksikaal soos volg voorkom:

Leksikaal: καινότητι (6:4 en 7:6), πνεύματος (7:6).

◆ **Die funksies van καινότητι en van πνεῦμα as verwysings na die Gees:**

- Die Gees bring lewe (6: 4)
- Die Gees realiseer die nuwe bedeling (πνν: 7: 6).

◆ **Die funksie van gelowiges in die nuwe aeon van die Gees:**

Vrygespreektes wat hulle in die nuwe aeon bevind:

- Lewe 'n nuwe lewe deur die Gees³³¹ (6: 4).
- Bevind hulle in die nuwe aeon wat deur die Gees ingelei en gerealiseer word (7: 6).

● **Die Gees in die Pneuma-sarks kontras in Rm 8: 1 – 13.**

'n Grammatikale, leksikale en semantiese kyk na Rm 8: 1 - 13 werp die volgende lig op hierdie gedeelte:

Die **eerste persoon meervoudsvorm** is 'n referent wat telkens voorkom en wel deur middel van verbale en pronominaal realisering asook deur verwysers. As sulks is dit 'n sterk kohesiewe item in hierdie verse. As referent kom die 'gelowiges' soos volg voor:

Verbaal: περιπατοῦσιν (8:4), ἐστὲ (8: 9), ἐσμέν (8: 12), ζητε (8:13), μέλλετε (8: 13), θανατοῦτε (8: 13) asook ζήσεσθε. (8:13).

Pronominaal: ἡμῖν (8:4), ὑμεῖς (8: 9), ὑμῖν (8: 9, ὑμῖν. (8: 10), ὑμῖν. (8:11), ὑμῶν (8: 11) ἐν ὑμῖν (8: 11).

Verwysers: τοῖς (8:1), τοῖς (8:4) asook οἱ (8: 5).

Een afleiding uit die klem op die meervoudsvorm in hierdie verse is dat Paulus hier baie direk met die Christene praat om hulle te laat fokus op die rol van die πνεῦμα-σὰρξ kontras in hulle nuwe bestaan as Christenmense (Du Toit 1984: 11 – 12). Die referent 'vrygespreektes' soos dit na vore kom in die eerste persoon meervoudsvorm in Rm 5: 1 - 11 kom in Rm 5: 1 - 21 net in Rm 5: 1 - 11 voor. Dit ontbreek in Rm 5: 12 - 21. In laasgenoemde deel funksioneer die referent 'mense'.

Πνεῦμα is 'n leksikale item wat telkens in hierdie perikoop voorkom. Op grammatikale vlak kom πνεῦμα as referent verbaal en deur verwysers asook leksikaal soos volg voor:

Verbaal: οἰκέι (8:9), οἰκέι (8:11) asook ἐνοικοῦντος (8:11).

Verwysers: τοῦ (8:2), τοῦ (8:5), τοῦ (8:6), τὸ (8:10), τὸ (8:11) asook τοῦ (8:11).

Leksikaal: πνεύματος (8:2), πνεῦμα (8: 4), πνεῦμα (8:5), πνεύματος (8:5), πνεύματος (8:6), πνεύματι (8:9), πνεῦμα (8:9), πνεῦμα (8:9), πνεῦμα (8:10), πνεῦμα (8:11), πνεύματος (8:11) asook πνεύματι (8:13).

Die twaalf verwysings na πνεῦμα in hierdie perikoop plaas baie sterk klem daarop as item, asook op die funksie daarvan in die πνεῦμα-σὰρξ antitese vir die gelowige.

³³¹ Καινότητης is 'n verwysing na die toestand van die nuwe aeon (cf πάλι δὲ: 7: 6) wat deur die Gees gerealiseer word (cf 7: 6).

Saam en in samehang met πνεῦμα kom die leksikale item σὰρξ ook telkens in hierdie perikoop voor. Σὰρξ realiseer grammatikaal verder ook deur verwysers. Die voorkomste van hierdie referent is soos volg:

Verwysers: τῆς (8:5), τῆς (8:6), τῆς (8:7) asook τῆ (8:12)

Leksikaal: σαρκὸς (8:3), σαρκὸς (8:3), σαρκί (8:3), σάρκα (8:4), σάρκα (8:5), σαρκὸς (8:5), σαρκὸς (8:6), σαρκὸς (8:7), σαρκί, (8:8), σαρκί, (8:9), σαρκί, (8:12), σάρκα (8:12) asook σάρκα (8:13).

Die dertien verwysings na σὰρξ in hierdie perikoop plaas baie sterk klem daarop as item asook op die funksie daarvan in die πνεῦμα-σὰρξ antitese vir die gelowige.

♦ **Die funksies van die Gees en van die sondige natuur in die pneuma-sarx antitese:**

Die Gees vervul die volgende funksies:

- Die Gees gee lewe (8:2).
- Die Gees bevry (8:2).
- Die Gees beheers (8:4, 5).
- Die Gees vervul (8:4).
- Die Gees laat aan die eise van die wet voldoen (8:4).
- Die Gees bedink dinge:
 - * wat lewe bring (8:6)
 - * wat vrede bring (8:6).
- Is die Gees 'in' wie vrygespreektes is (8:9).
- Die Gees woon in vrygespreektes (vv.9, 11 [2x])
- Die Gees is die Gees van God (8:9).
- Die Gees is die Gees van Christus (8:9).
- Die Gees gee lewe omdat of op grond daarvan dat daar vrypraak is in Christus (vv. 9, 11).
- Die Gees is die Gees van Hom wat opwek uit die dood (8:11).

Die vrygespreektes vervul die volgende funksies:

- Vrygespreektes ontvang lewe deur die Gees (vv. 2,6).
- Vrygespreektes word bevry deur die Gees (8:2).
- Vrygespreektes word beheers deur die Gees (8:4; v.5 [2x])
- Vrygespreektes vervul deur die Gees die eise van die wet (8:4).
- Vrygespreektes ervaar vrede deur die Gees (8:6).
- Vrygespreektes is 'in' die Gees (8:9)
- Vrygespreektes word bewoon deur die Gees (vv. 9, 11 [2x])
- Vrygespreektes word deur³³² die Gees lewend gemaak (8:11).

³³² Διὰ τοῦ ... πνεύματος is 'n bepaling ten opsigte van middel / instrument by ζῳοποιήσει . Die lewendmaking geskied deur die Gees. Deur na die Gees as middel te verwys word geensins afbreek gedoen aan die persoonlikheid van die Gees nie (Van Rensburg 1981: 120-147).

◆ **Die sarx vervul die volgende funksies:**

- Die σὰρξ was die oorsaak van die swakheid van die wet (8:3).
- Die σὰρξ was sondig (8:3)³³³.
- Die Seun is gestuur in 'n gestalte gelyk aan die sondige mens (8:3).
- God het die sonde 'in die vlees' veroordeel (8:3)³³⁴.
- Die σὰρξ kan mense beheers (vv.4,6).
- Die σὰρξ het dinge waarmee die sondige natuur van mense hulleself kan besig hou (8:5).
- Die dinge waarmee die σὰρξ hom besig hou is dood (v 6)
- Die bedinking van die σὰρξ is vyandskap teen³³⁵ God (8:7).
- Mense wat hulle deur hul sondige natuur laat beheers kan God³³⁶ nie behaag nie (8:8).
- Vrygespreektes in wie die Gees woon laat hulle nie deur hul sondige natuur beheers nie (8:9).
- Vrygespreektes staan onder verpligting om hulle nie deur hul sondige natuur te laat beheers nie (8:12).
- Vrygespreektes wat onder die heerskappy van hul sondige natuur lewe, gaan sterf (8:13)³³⁷.

● **Die Gees in die Gees-Wet verhouding in Rm 8: 1 - 4.**

'n Grammatikale, leksikale en semantiese kyk na Rm 8: 1 - 4 werp die volgende lig op hierdie gedeelte:

Πνεῦμα is 'n leksikale item wat in hierdie perikoop voorkom. Op grammatikale vlak kom πνεῦμα as referent verbaal asook leksikaal soos volg voor:

Verbaal: ἠλευθέρωσεν (8:2), περιπατοῦσιν (8:4).

Leksikaal: πνεύματος (8:2).

Νόμος is 'n leksikale item wat in hierdie perikoop voorkom. Op grammatikale vlak kom πνεῦμα as referent verbaal en deur verwysers asook leksikaal soos volg voor:

Verbaal: ἡσθένει (8:3)

Verwysers: τοῦ (8:3), τοῦ (8:4).

³³³ Ἄμαρτίας is 'n byvoeging by σαρκός en die genitief van σαρκός koppel σαρκός en ἄμαρτίας. Die frase kan weergegee word met die sondige vlees = die vlees is sondig.

³³⁴ Ἐν τῇ σαρκί, is bepaling ten opsigte van plek by κατέκρινεν (1973: 146); cf 'in die liggaam (van sy eie Seun)'; Versteeg (1973: 358 – 359).

³³⁵ Die NAB gee εἰς weer met 'teen'. Dit kan ook weergegee word met 'jeens' (Van Rensburg 1980: 125).

³³⁶ Die NAB gee θεός weer met 'kan nie die wil van God doen nie'. So ook Van Rensburg (1980: 126).

³³⁷ Εἰ is bepaling van voorwaarde by γὰρ. Κατὰ σὰρξ is bepaling ten opsigte van wyse (Van Rensburg 1980: 125-127).

Leksikaal: νόμος (8:2), νόμου (8:3), en νόμου (8:4).

Die funksies van die Gees en van die Wet in die Gees - wet verhouding:

◆ **Die Gees vervul die volgende funksies:**

- Die Gees gee lewe (8:2).
- Die Gees bevry (8:2).
- Die Gees beheers (8:4).
- Die Gees vervul (8:4).

◆ **Die wet vervul die volgende funksies:**

- Die wet kon nie (doen) nie (8:3)
- Die wet was swak (8:3).
- Die wet word vervul (8:4).

● **Die Gees in die kind-God verhouding in Rm 8: 14 - 16.**

'n Grammatikale, leksikale en semantiese kyk na Rm 8: 14 - 17 werp die volgende lig op hierdie gedeelte:

Πνεῦμα is 'n leksikale item wat telkens in hierdie perikoop voorkom. Op grammatikale vlak kom πνεῦμα as referent verbaal en deur verwysers asook leksikaal soos volg voor:

Verbaal: ἄγονται (8:14), ἐλάβετε (8:15), δουλείας (8:15)³³⁸, ἐλάβετε (8:15), υἰοθεσίας (8:15)³³⁹, ἐν ᾧ (8:15), συμμαρτυρεῖ (8:16).

Verwysers: ἐν ᾧ³⁴⁰, συμμαρτυρεῖ (8:16).

Leksikaal: πνεύματι (8:14), πνεῦμα (8:15), πνεῦμα (8:15), πνεῦμα (8:16).

Die funksies van die Gees en van die kinders van God in die kind-God verhouding.

◆ **Die Gees vervul die volgende funksies:**

- Die Gees lei (8:14)
- Die Gees word ontvang (8:15, [2x])
- Die Gees maak tot kinders (8:15)
- Die Gees laat roep (8:15)

³³⁸ Die byvoegingswoord δουλείας by πνεῦμα vervul die sintaktiese funksie van 'n handelende persoon. 'n Gees van verslawing = die Gees verslaaf. Die genitief dui handeling aan (Van Rensburg 1980: 154).

³³⁹ Die byvoegingswoord υἰοθεσίας by πνεῦμα vervul hier die sintaktiese funksie van 'n handelende persoon. Die Gees van aanneming tot kinders van God = die Gees maak julle tot kinders. Die genitief dui handeling aan (Van Rensburg 1980: 154).

³⁴⁰ Die woorde ἐν ᾧ is 'n byvoeging by πνεῦμα en beteken 'deur wie'. Die woorde ἐν ᾧ is ook 'n bepaling ten opsigte van oorsaak by die woord κράζομεν, en kan weergegee word met: as gevolg van wie ons roep = wat ons laat roep. Vir hierdie kousatiewe siening van ἐν ᾧ sien: Cranfield (1975: 392); Newman (1973: 155) en Greijdanus (1933: 371).

- Die Gees laat roep: 'Ἄββα ' (8:15)
- Die Gees getuig (8:16).

◆ **Kinders van God vervul die volgende funksies:**

- Word gelei deur die Gees (8:14)³⁴¹.
- Ontvang nie 'n Gees wat tot slawe maak nie (8:15).
- Ontvang die Gees wat tot kinders van God maak (8:15).
- Roep 'Ἄββα ' (8:15).
- Ontvang getuienis deur die Gees (8:15).

● **Die Gees as eerste gawe³⁴² in Rm 8: 23.**

Πνεῦμα kom leksikaal as referent in hierdie vers soos volg voor:

Leksikaal: τὴν ἀπαρχὴν (8:23)

◆ **Die funksie van die Gees as Eerstelinggawe.**

Die Gees vervul die volgende funksie:

- Die Gees is eerstelinggawe aan sugtende gelowiges (v23).

◆ **Die funksie van sugtende gelowiges:**

Sugtende gelowiges vervul die volgende funksie:

- Hulle besit die Gees as eerstelinggawe (8:23).

● **Die Gees in die Gees-gebed rol in Rm 8: 26 - 27.**

'n Grammatikale, leksikale en semantiese kyk na Rm 8:14 - 17 werp die volgende lig op hierdie gedeelte:

Πνεῦμα kom as referent op grammatikale vlak verbaal en as verwysers asook leksikaal soos volg voor:

Verbaal: συναντιλαμβάνεται (8:26), ὑπερευτυχάνει (8:26).

Verwyser: αὐτὸ (8:26), τοῦ (8:27).

Leksikaal: πνεῦμα (8:26), πνεύματος³⁴³ (8:27).

◆ **Die Gees vervul die volgende funksies:**

- Die Gees kom te hulp (8:26).
- Die Gees pleit (8:26) (8:27).
- Die Gees bedoel (8:27).

³⁴¹ ἄγονται, = laat lei deur die Gees. ἄγονται, word gesien as medium en gevolglik met 'laat lei' vertaal deur Barrett (1975: 62) en Ridderbos (1959: 180). ἄγονται, word as passief gesien deur Cranfield (1975: 395); Michel (1963: 194); Newman & Nida (1973: 153) en Dunn (1988: 450, 459).

³⁴² Ἀπαρχὴ word deur Versteeg (1978: 147) met Eerstelinggawe weergegee.

³⁴³ Die woorde (τὸ φρόνημα) τοῦ πνεύματος in die genitief vervul die sintaktiese funksie van 'n handelende persoon. Die bedoeling van die Gees = die Gees bedoel. Die genitief dui handeling aan (Van Rensburg 1980: 139).

◆ **Bidders vervul die volgende funksies:**

- Bidders word deur die Gees gehelp in hulle swakheid (8:26).
- Bidders bid (8:26).
- Bidders word voor gepleit deur die Gees (8:27).

3.5.4 DIE ESKATOLOGIESE RAAMWERK VAN DIE WERK VAN DIE GEES.

In Rm 5 - 8 word daar heelwat materiaal uit die tradisie van die vroeë kerk gebruik (Hahn 1986: 225). In die gebruik hiervan is Paulus egter geen blote oorleweraar van die tradisies nie. Hy het die tradisies verwerk en hulle op sy eie wyse asook vir sy eie doeleindes ingespan (Hahn 1986: 225). Vóór Rm 5 - 8 verwys Paulus na die Gees met betrekking tot beide Christus (1: 3 - 4) en die mens / Israeliet (2: 29). Beide verwysings hou verband met die verwisseling van aeone. In hierdie gedeeltes is daar 'n verwysing na beide die objektiewe posisie van die gemeente sowel as dié van 'n posisie in die nuwe bedeling (aeon) van die Gees (1: 4) asook na die innerlike werk van die Gees by die mens (2: 29). In Rm 5 - 8 word beide hierdie lyne voortgesit. Daar is egter 'n ontwikkeling by Paulus in sy hantering van die werk van die Gees in Rm 5 - 8. Die Gees se werk in die gelowige is nog iets teenswoordig, maar daar word ook op 'n toekomstige aspek van die werk van die Gees, asook op die aard van daardie werk gewys (8: 11, 13, 17, 23, 26).

Die werk van die Gees in Rm 5 - 8 moet volgens Beker (1994: 30 – 31) vanuit 'n apokaliptiese perspektief gesien word. Hierdie perspektief op die werk van die Gees in die hede asook in die toekoms lyk soos volg:

- **Rm 5 - 8: 17b:** Die Gees is God se volle eskatologiese teenwoordigheid en mag onder sy nuwe volk in die hede (Fee 1995: 829 – 836)³⁴⁴.

In Rm 8: 1 - 17b val die klem hoofsaaklik op die werk van die Gees in die teenswoordige aeon. Daar is wel verwysings in 8: 11, 13, 17 na die toekomstige werk van die Gees.

- **Rm 8: 17c:** In hierdie versgedeelte is daar 'n verskuiwing vanaf die teenswoordige na die *toekomstige* en *eindeskatologiese* werk van die Gees (cf τὴν ἀπαρχὴν ἔχοντες: 8: 23).
- **Rm 8: 18 - 30:** Die Gees se rol ten opsigte van die toekoms en eindheerlikheid.

In hierdie gedeelte val die klem hoofsaaklik op die werk van die Gees in die toekoms aangesien die hele perikoop omraam word deur die woord δόξα (8: 18, 30) wat wys op die eindheerlikheid. Daar is wel verwysings na die teenswoordige werk van die Gees in

³⁴⁴ Vergelyk ἐκκέχυται (5: 5); δοθέντος (5: 5); καινότητι (6: 4; 7: 6); ἠλευθήρωσαι (8: 2); πληρωθῆ (8: 4); περιπατοῦσιν (8: 4); φρόνημα (8: 6) en πνεύματι (8: 9), οἰκεῖ (8: 9); ἔχει. (8: 9); ἐνοικοῦντος (8: 11); θανατοῦτε. (8: 13); ἄγονται. (8: 14); πνεῦμα δουλείας (8: 15); πνεῦμα υἰοθεσίας (8: 15); ἐν ᾧ κρίζομεν (8: 15); συμμάρτυρεῖ (8: 16). Vergelyk ook ten aparchen ἔχοντες (8: 23); συναιτιλαμβάνεται (8: 26); προσευξόμεθα (8: 26); ἐντυγχάνει (8: 27).

vv. 23, 26(2x), 27³⁴⁵ maar die kontekste waarin hierdie teenswoordige werk van die Gees beskryf word hou almal verband met die eindesgaton.

Die Gees neem in Rm 5 – 8 ‘n baie belangrike plek in. Dit is veral in 5: 8; 6: 4; 7: 6; 8: 11 – 17; 8: 23 en 8: 26 – 27 die geval. Voor daaraan aandag gegee word, is dit eers nodig om die regte perspektief te verkry. Daar is sekere belangrike aanduidings vóór en in Rm 5 – 8 aangaande die Gees en die nuwe aeon .

- **Aanduidings van die koms van die Gees en van die nuwe aeon vóór Rm 5 – 8.**

Daar is onder andere die volgende aanduidings:

- ◆ Die opstanding van Christus Jesus en die aeon van die Gees (1: 4).

Met die opstanding van Christus het daar ‘n heel nuwe bedeling of aeon aangebreek: die aeon van die Gees. In hierdie nuwe aeon is daar die aller-intiemste band en wisselwerking tussen Christus Jesus en die Gees. Deur ‘n besondere en kragtige werking van die Gees het Christus Jesus opgestaan: Jesus, gebore in die vlees uit die geslag van Dawid, is opgewek uit die dood as die Seun van God-in-krag deur die Heilige Gees (κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης: 1: 4). Terselfertyd is dit juis deur en na die opstanding en hemelvaart van Christus dat Hy die Gees as gawe van die nuwe aeon aan die gelowiges kon skenk (Hand 2: 1 – 45; Rm 8: 9).

- ◆ Die σὰρξ-πνεῦμα antitese in 2: 28 – 29.

Die oorkoepelende struktuur van Rm 2: 28 – 29 is die σὰρξ-πνεῦμα antitese soos dit na vore kom in die kontras tussen besnydenis ἐν σαρκί, en hart besnydenis ἐν πνεύματι (Cranfield 1975: 175). In 1: 3–4 kom hierdie kontras ook voor. Die σὰρξ-πνεῦμα antitese is egter nie onderliggend aan die γράμμα-πνεῦμα antitese in 7: 6 soos wat Michel verkeerdelik dink nie (1978: 135; Hahn 1986: 100).

Beide die σὰρξ-πνεῦμα en die γράμμα-πνεῦμα antiteses was egter voor-Pauliniese tradisies (Hahn 1986: 93 – 104). Die σὰρξ-πνεῦμα kontras in 2: 28 – 29 kom in ‘n eskatologiese raamwerk voor en veronderstel die leer van die twee aeone van die Judaïsme (Hahn 1986: 117 – 118). In die leer van die twee aeone word πνεῦμα telkens gebruik in verband net die nuwe bedeling van die Gees wat ingelei is en wat in vervulling gegaan het (Sasse 1972: 197 – 209).

³⁴⁵ Vergelyk τὴν ἀπαρχὴν ἔχοντες (8: 23); συναυτιλαμβάνεται (8: 26); συναυτιλαμβάνεται (8: 26); ἐντυγχάνει (8: 27).

- **Aanduidings van die koms van die Gees en van die nuwe aeon in Rm 5 – 8.**

Daar is verskeie aanduidings binne Rm 5 – 8 aangaande die verwantskap tussen die Gees en die nuwe aeon . Hierdie aanduidings word hieronder uiteengesit.

- ♦ **Die gawe van die Gees (5: 5).**

In Rm 5: 5 word 'n πνεῦμα- δίδωμι formule uit die vroeë Christelike tradisie met 'n OT agtergrond gebruik (Hahn 1986: 158). Die formule bevat drie komponente. Die subjek van die frase is God, dan volg 'n werkwoord in die vorm van παρέδωκεν, met laastens die Gees as objek (Hahn 1986: 109 – 111). Die voorsetsels in OT tekse (Eseg 36: 26 – 27; Joël 2: 28 – 32) asook in die formule wissel tussen ἐπὶ, ἐν, εἰς, ἐν ὑμῖν.. Die woorde 'God het die Heilige Gees gegee,' was 'n wydverspreide tradisie in die vroeë Christendom³⁴⁶. Paulus sluit in 5: 5 hierby aan. Naas in ander tekste³⁴⁷ in die NT gaan dié woorde ook in 5: 5 in vervulling en kom 'n gerealiseerde eskatologie in verband met die Gees na vore.

- ♦ **Die uitstorting van die Gees (5: 5).**

In 5: 5 word 'n πνεῦμα- ἐκχέω formule uit die vroeë Christelike tradisie met 'n OT agtergrond gebruik (Hahn 1986: 104 – 109; 323 – 324). Hierdie πνεῦμα- ἐκχέω formule het sy ontstaan veral te danke aan Eseg 36: 26 – 27 en Joël 2: 28 – 32 waar dit 'n toekomstige eskatologiese hoop beskryf³⁴⁸. Joël 2: 28 – 32 verwys na die uitstorting van die Gees ἐπὶ die volk van God en Eseg 36: 26 – 27 praat van die Gees ἐν ὑμῖν. In 5: 5 voeg Paulus hierdie twee tekste saam en internaliseer hy die werk van die Gees in die καρδία van die vrygespreekte. In 5: 5 *verander* Paulus die subjek van die werkwoord ἐκχέω egter van πνεῦμα na ἀγάπη en plaas hy die werk van die Gees in 'n preposisionele frase waarin die Gees 'n instrumentele rol vervul in die uitstorting van die liefde van God in die harte van vrygespreektes. Die feit dat Paulus egter die frase διὰ πνεύματος ἀγίου invoeg nadat hy ἀγάπη die subjek van die werkwoord gemaak het, wys daarop dat hy bewus was van die tradisie in verband met die uitstorting van die Gees en dat hy die tradisionele πνεῦμα- ἐκχέω formule net aangepas het vir sy eie doel (Bultmann 1962: 147). Die werkwoord ἐκκέχυται verwys na die Pinkstergebeurtenis (Bouma 1942: 143) en beteken in 5: 5 dat die groot openbaringshistoriese gebeurtenis van Pinkster (Hand 2: 1 – 36) heilsordelik in gelowiges werk (Floor 1979: 62).

³⁴⁶ Luk 11: 13; Joh 3: 34; 14: 16 – 17; Hand 5: 32; 8: 18; 15: 8; 1 Joh 3: 24; 4: 13.

³⁴⁷ Luk 11: 13; Joh 3: 34; 14: 16 – 17; Hand 5: 32; 8: 18; 15: 8; 1 Joh 3: 24; 4: 13.

³⁴⁸ Rm 5: 5 bevat die enigste gebruik in die Pauliniese corpus van ἐκχέω. ἐκχέω kom in Rm 3: 15 as deel van 'n OT aanhaling en in Titus 3: 6 as deel van 'n tradisionele formule voor. Afgesien van hierdie drie gebruike kom ἐκχέω vier en twintig keer in die NT voor – meesal as verwysing na die uitgiet of storting van bloed. In Hand 2: 17, 18, 33; 10: 45; Titus 3: 6 en hier in Rm 5: 5 word bogemelde werkwoorde spesifiek met die Heilige Gees verbind. Vergelyk ook 1 Cl 2: 2.

◆ **Christus se opstanding, die Gees en nuwe lewe (6: 4).**

Καινότης in die frase καινότητι ζωῆς verwys na 'nuutheid'. Die frase beteken: nuutheid, naamlik van lewe = lewe, naamlik wat nuut is³⁴⁹. Die klem val op die 'nuutheid'. Die woorde 'nuutheid van lewe' het 'n sterker klem as 'nuwe lewe' en wel omdat καινότητι emfaties νόοροπ asook νόορ ζωῆς staan³⁵⁰. Die nuwe lewe wat gelewe word, word in 6: 4 geïdentifiseer met die opstanding van Christus asook met die opstandingslewe van Christus. Vrygespreektes se doop in Christus (6: 3) bring 'n verbintenis van vrygespreektes met die opstanding asook met die opstandingslewe van Christus (6: 4) tot stand wat hulle in staat stel om met die opstandingslewe van Christus te lewe (6: 5,8)³⁵¹. Die sterwe en die opstanding van Christus is beide historiese en heilshistoriese gebeurtenisse wat albei weer die nuwe aeon tot stand bring en inlei³⁵².

In 7: 6 word καινότητι weer verbind met die Gees en wys die frase καινότητι πνεύματος na die nuwe bedeling van die Gees³⁵³. Καινότης verwys dus na die nuwe eskatologiese aeon.

◆ **Die nuwe bedeling van die Gees (7:6).**

In 7: 6 beskryf καινότητι en παλαιότητι twee deur die koms van Christus geskeie aeone aan (Ridderbos 1959: 147). Hierdie aeone word onderskeidelik deur πνεύμα en γράμμα gekarakteriseer en staan in 'n eskatologiese konteks en wel dié van die leer van die Judaïsme van die twee aeone (Sasse 1972 : 7). Die twee tydspartikels ὅτε (7: 5) en νυνὶ δὲ (7: 6) staan sterk teen mekaar afgegrens en druk onderskeidelik die beëindigdheid van die ou aeon en die gerealiseerdheid van die nuwe aeon uit³⁵⁴. Rm 8: 5 en 6 skets dus onderskeidelik die voor-Christus en na-Christus situasies van God se heilswerk. Καινότης verwys dus na die nuwe bedeling van die Gees. Tegelykertyd is dit 'n vooruitflits na Rm 8 waar daar uitvoerig oor die nuwe bedeling van die Gees gehandel word.

◆ **Die formule 'in Christus' en die aeon van die Gees (8: 1).**

Die formule ἐν Χριστῷ in Rm 8: 1 beskryf die verhouding waarin die gemeente tot Christus staan. Dat die gemeente ἐν Χριστῷ is, is iets korporatief asook 'n objektiewe stand en iets gemeentlik (Ridderbos 1966: 54 – 63). Hierdie frase is by die Christologie bespreek en word nie nou weer bespreek nie. Die titel 'Christus' in die frase ἐν Χριστῷ

³⁴⁹ Grammatici soos BDF 91 & 165; BAGD, sv verwys na die genitief ζωῆς as 'n 'omgekeerde genitief'. Dit beteken: die hoofnaamwoord, καινότης, eerder as die genitief, funksioneer as 'n attributiewe adjektief. Wallace (1994: 89) noem hierdie genitief 'n 'attributed' in teenstelling met 'n 'attributive' genitief.

³⁵⁰ Die hoof naamwoord hier is meer emfaties as wat dit adjektief sou wees (Wallace 1994: 90).

³⁵¹ Vergelyk Gal 2: 20; 2 Kor 5: 17 en 1 Petr 3: 21.

³⁵² Vergelyk die formule 'in Christus' en die aeon van die Gees by die verklaring van Rm 8: 1 verder vorentoe.

³⁵³ NAB. Die term νυνὶ (δὲ) in 7: 6 is 'n temporele bywoord wat die koms van 'n nuwe historiese- en heilshistoriese periode aandui (Stählin: 1969: 1106 – 1123).

³⁵⁴ Die NAB vertaal die frase καινότητι πνεύματος met: 'die nuwe bedeling van die Gees'.

verwys na die OT Messias wat sou kom en nou in Jesus gekom het. Die werk van die Gees in Rm 8 geskied heilshistories in die aeon van die gekome Messias. In 8: 1 - 2 word die Gees direk aan Christus verbind.

◆ **Die stuur van die Seun en die aeon van die Gees (8: 3).**

In Rm 8: 3 word 'n stuur-formule in verband met God se stuur van sy Seun na hierdie wêreld gebruik³⁵⁵. In Rm 8: 1 - 4 word die werk van die Gees met die stuur van die Seun verbind (8:3). In Gal 4: 6 word die stuur-formule direk van die Gees gebruik, naas die gebruik daarvan vir die Seun in 4: 4. Die parallel tussen die stuur van die Gees en die stuur van die Seun in Gal 4: 6, 4 dui heel waarskynlik daarop dat daar in Rm 8: 1 - 4 ook so 'n parallel is. In die lig hiervan dui die 'stuur' van die Gees in Rm 8: 1 - 4 die Gees aan as 'n eskatologiese gawe (Hahn 1986: 290 – 299).

Die verbintenis van die Gees met die stuurformule is 'n besondere Pauliniese bydrae, aangesien dit nie behoort het tot die voor-Pauliniese Christelike tradisie nie (Hahn 1986: 158). Die dubbele stuur van wysheid en van die Heilige Gees in die Wysheid van Salomo 9: 10 - 17 kan moontlik die agtergrond wees van Paulus se samevoeging van die Gees en die Seun in Gal 4: 4 - 6 asook in Rm 8: 3 – 4 (Schweizer 1966: 199 – 210).

◆ **Die formule en pneumatik en die aeon van die Gees (8: 9).**

Die voorsetsel ἐν in die frase ἐν πνεύματι in Rm 8: 9 het 'n oordragtelik-lokale betekenis en dui die objektiewe posisie van die gemeente aan (Du Toit 1975: 56 – 57). Die verbintenis van die gemeente met die Gees is iets korporatief en iets in 'n objektiewe sin en iets gemeentelik. Die formule ἐν πνεύματι dui die Gees aan as 'n eskatologiese gawe (parallel met ἐν Χριστῷ: 8: 1,3) asook in terme van die twee aeone en daarom as 'n historiese en heilshistoriese gebeurtenis (Ridderbos 1966: 54 – 63).

◆ **Die inwoning van die Gees en die nuwe aeon (8: 9).**

In die OT was die inwoning van God onder sy volk in die tabernakel en in die tempel iets baie belangrik (Eks 25: 40). In die NT is die kerk die tempel van God en die plek van sy inwoning onder sy volk (1 Kor 3: 16 - 17; 2 Kor 6: 14 - 7: 1; Gal. 4: 26; Efes 2: 19 - 22). Hierdie inwoning geskied deur die Gees (1 Kor 3: 16; 6: 19; Rm 8: 9). Dit wat vanuit die OT nog 'n eskatologiese en 'n toekomstige perspektief was, het nou in vervulling gegaan. Die nuwe aeon het aangebreek en daarmee saam het die gawe van die Gees plaasgevind.

◆ **Die eskatologiese aeon van die Gees is reeds teenwoordig.**

³⁵⁵ Die stuur-formule word by die Christologie bespreek (Hoofstuk 3).

Uit al bogemelde uiteensettings blyk dit dat die eskatologiese aeon van die Gees nie meer, soos vir die OT en vir die Judaïsme, iets toekomstig is nie, maar wel iets wat reeds aangebreek het. Die aanbreek van die aeon van die Gees is 'n gebeurtenis wat plaasgevind het op grond van die Christusgebeure (8: 3) en dit beteken dat die Gees nou aktief werksaam is in die wêreld (8: 2, 4 - 8, 12 - 13). Die Gees se werk in die vrygesprektes word nog as iets teenswoordig geteken, maar daar word ook op die toekomstige aspek van die werk van die Gees asook op die aard van daardie werk as iets eindeskatologies gewys (8: 11, 13, 17, 23, 26).

3.5.5 DIE KOMS VAN DIE GEES EN DIE NUWE AEON.

In Rm 5 - 8 word daar heelwat materiaal uit die tradisie van die vroeë kerk gebruik (Hahn 1986: 225). In die gebruik hiervan is Paulus egter geen blote oorleweraar van die tradisies nie. Hy het die tradisies verwerk en hulle op sy eie wyse asook vir sy eie doeleindes ingespan (Hahn 1986: 225). Vóór Rm 5 - 8 verwys Paulus na die Gees met betrekking tot beide Christus (1: 3 - 4) en die mens / Israeliet (2: 29). Beide verwysings hou verband met die verwisseling van aeone. In hierdie gedeeltes is daar 'n verwysing na beide die objektiewe posisie van die gemeente en wel as dié van 'n posisie in die nuwe bedeling (aeon) van die Gees (1: 4) asook na die innerlike werk van die Gees by die mens (2: 29). In Rm 5 - 8 word beide hierdie lyne voortgesit. Daar is egter 'n ontwikkeling by Paulus in sy hantering van die werk van die Gees in Rm 5 - 8. Die Gees se werk in die gelowige is nog iets teenswoordig, maar daar word ook op 'n toekomstige aspek van die werk van die Gees asook op die aard van daardie werk gewys, (8: 11, 13, 17, 23, 26).

Die werk van die Gees in Rm 5 - 8 moet volgens Beker (1987: 30 – 31) vanuit 'n apokaliptiese perspektief gesien word. Hierdie perspektief op die werk van die Gees in die hede asook in die toekoms lyk soos volg:

- **Rm 5 - 8: 17b:** Die Gees is God se volle eskatologiese teenwoordigheid en mag onder sy nuwe volk in die hede (Fee 1995: 829 – 836)³⁵⁶.

In Rm 8: 1 - 17b val die klem hoofsaaklik op die werk van die Gees in die teenswoordige aeon. Daar is wel verwysings in 8: 11, 13, 17 na die toekomstige werk van die Gees.

- **Rm 8: 17c:** In hierdie versgedeelte is daar 'n verskuiwing vanaf die teenswoordige na die *toekomstige* en *eindeskatologiese* werk van die Gees (cf τὴν ἀπαρχὴν ἔχοντες: 8: 23).
- **Rm 8: 18 - 30:** Die Gees se rol ten opsigte van die toekomstige eindheerlikheid.

In hierdie gedeelte val die klem hoofsaaklik op die werk van die Gees in die toekoms, aangesien die hele perikoop omraam word deur die woord

³⁵⁶ Vergelyk ἐκκέχυται (5: 5); δοθέντος (5: 5); καινότητι (6: 4; 7: 6); ἠλευθέρωσει (8: 2); πληρωθῆ (8: 4); περιπατοῦσιν (8: 4); φρόνημα (8: 6) ἐν πνεύματι (8: 9); οἰκεῖ (8: 9); ἔχει (8: 9); ἐνοικοῦντος (8: 11); ἐν ᾧ κρίζομεν (8: 15); θανατοῦτε (8: 13); ἄγονται (8: 14); πνεῦμα δουλείας (8: 15); πνεῦμα υἰοθεσίας (8: 15); 5; συμμαρτυρεῖ (8: 16). Vergelyk ook ten aparchen ἔχοντες (8: 23); συναντιλαμβάνεται (8: 26); προσευξώμεθα (8: 26); ἐντυγχάνει (8: 27).

δόξα (8: 18, 30) wat wys op die eindheerlikheid. Daar is wel verwysings na die teenswoordige werk van die Gees in 8: 23, 26(2x), 27³⁵⁷ maar die kontekste waarin hierdie teenswoordige werk van die Gees beskryf word hou almal verband met die eindschaton.

3.5.6 DIE GEES WERK GOD SE ESKATOLOGIESE TRIOMF IN DIE TEENSWOORDIGE NUWE AEON .

In Rm 5 - 8: 17b val die klem hoofsaaklik op die werk van die Gees in die teenswoordige nuwe aeon. Daar is ook verwysings na die toekomstige werk van die Gees in 8: 11, 13, 17. Hierdie werksaamhede van die Gees sal in die volgende gedeelte bespreek word (hoofstuk 3.5.7). Daar is in die volgende gedeelte, wat handel oor die werk van die Gees ten opsigte van die eindheerlikheid, gedeeltes wat handel oor die werk van die Gees in die teenswoordige nuwe aeon, naamlik in 8: 23, 26 (2x), 27. Dié gedeeltes word weer in hierdie hoofstuk bespreek (hoofstuk 3.5.6).

Die belangrike werksaamhede van die Gees in die teenswoordige nuwe aeon is die ondergemelde.

- **Die Gees is God se eskatologiese gawe (5: 5).**

In Rm 5: 5 word 'n *πνεῦμα-δίδωμι* - formule uit die vroeë Christelike tradisie gebruik (Hahn 1986: 109 – 111). Die frase *διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν* in 5: 5 reflekteer twee tradisionele motiewe in die OT wat hier in 5: 5 verbind word. Die verhouding tussen die Gees en gawe-taal is ekstensief in die OT. Die assosiasie van die twee woorde kom voor in Num 11: 29; 2 Kon 19: 7; Neh 9: 20; Jes 42: 1, 5; Eseg 11: 19; 36: 26 en 27; 37: 6 en 14. Die *πνεῦμα* – *δίδωμι*-taal in hierdie gedeeltes vorm 'n formule met die volgende komponente daarin. In elke gedeelte is die subjek van die frase God, dan volg die werkwoord in die vorm van *δίδωμι* en laastens die Gees as objek (Hahn 1986: 109 – 111). Die voorsetsels in bogemelde tekste wissel van *ἐπι* na *ἐν* na *εἰς*. Eseg 36: 27 en Rm 5: 5 praat van *ἐν ὑμῖν*. Die wortels van die *πνεῦμα-δίδωμι*- motief lê in die LXX (Hahn 1986: 110 –111). Die woorde: 'God het die Heilige Gees gegee' was wydverspreide kennis in die vroeë Christendom³⁵⁸. Paulus was waarskynlik bekend met hierdie tradisie en hy is daardeur beïnvloed. Hy het egter die twee terme *πνεῦμα* en *δίδωμι* aangepas en in 5: 5 'n eie betekenis daaraan gegee. In 5: 5 is die gewone patroon van die formule waar God die subjek is, verander na 'n passiewe konstruksie³⁵⁹. Hierdie konstruksie vorm egter 'n *passivum divinum* wat behels dat God nog steeds die handelende Persoon is, en daarom die Gewer van die Gees is.

Die locus van die gawe van die Gees is die *hart*. Rm 5: 5 verwys na *ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν*. Die *byeenbring* van *πνεῦμα*, *ασοοκ ἡμῶν* en *καρδία* kom reeds

³⁵⁷ Cf τὴν ἀπαρχὴν ἡνέχοντες (8: 23); συναντιλαμβάνεται (8: 26); προσευξώμεθα (8: 26); ἐντυγχάνει (8: 27).

³⁵⁸ Cf Luk 11: 13; Joh 3: 34; 14: 16 – 17; Hand 5: 32; 8: 18; 15: 8; 1 Joh 3: 24; 4: 13.

³⁵⁹ Weens die openbaring van tradisionele motiewe in 5: 5 praat Cranfield van 'n 'pregnant construction' (1975: 263).

in Eseg 36: 26 - 27 voor³⁶⁰. In 5: 5 word 'hart' egter gebruik om daardie aspek van die mens te beskryf waarmee God in 'n verhouding tree en dui καρδία op die sentrum van die mens as die diepte van sy bestaan waar God die mens aangryp (Ridderbos 1959: 108)³⁶¹.

Die feit dat Paulus πνεῦμα en καρδία in 5: 5 bymekaar bring en καρδία die locus van God se gawe maak, wys op 'n internalisering van die Gees by die mens. Dit word versterk deur die gebruik van ἐν ὑμῖν in plaas van die voorsetsels ἐπι of εἰς. Die byeenbring van πνεῦμα en καρδία en ἐν ὑμῖν deur Paulus in 5: 5 wys ook op 'n vervullingsaspek in verband met die Gees. Eseg 36: 36 - 27 gaan hier in 5: 5 in vervulling as belofte van God in die OT (Hahn 1986: 109 - 111).

- **God stort die Gees uit as eskatologiese daad (5: 5).**

In 5: 5 word 'n πνεῦμα- ἐκχέω - formule uit die vroeë Christelike tradisie met 'n OT agtergrond gebruik (Hahn 1986:; 104 - 109, 323 - 324). Hierdie πνεῦμα- ἐκχέω - formule het sy ontstaan veral te danke aan Eseg 36: 26 - 27 en Joël 2: 28 - 32 waar dit 'n toekomstige eskatologiese hoop beskryf. Joël 2: 28 - 32 verwys na die uitstorting van die Gees ἐπι die volk van God en Eseg 36: 26 - 27 praat van die Gees ἐν ὑμῖν.. In 5: 5 voeg Paulus hierdie twee tekste saam en internaliseer hy die werk van die Gees in die καρδία van die vrygespreekte. In 5: 5 verander Paulus die subjek van die werkwoord ἐκχέω egter van πνεῦμα na ἀγάπη en plaas hy die werk van die Gees in 'n preposisionele frase waarin die Gees 'n instrumentele rol vervul in die uitstorting van die liefde van God διὰ πνεύματος ἁγίου in die harte van vrygespreektes. Die feit dat Paulus egter die frase invoeg nádat hy ἀγάπη die subjek van die werkwoord gemaak het, wys daarop dat hy bewus was van die tradisie in verband met die uitstort van die Gees en dat hy die tradisionele πνεῦμα- ἐκχέω - formule net aangepas het vir sy eie doel (Bultmann 1962: 147). Die werkwoord ἐκχέω verwys na die Pinkstergebeurtenis en beteken in 5: 5 dat die groot openbarings-historiese gebeurtenis van Pinkster (Hand 2: 1 - 36) heilsordelik in gelowiges werk (Floor 1979: 62).

- **Die Gees stort God se liefde as eskatologiese gawe uit (5: 5).**

In Rm 5: 5 word twee formules uit die vroeë Christelike tradisies gebruik. Dié twee formules is die πνεῦμα-δίδωμι en πνεῦμα- ἐκχέω - formules. Paulus neem hierdie twee tradisies oor en gebruik hulle op sy eie skeppende wyse om die uitstorting van God se liefde in die harte van gelowiges uiteen te sit. Hierdie twee formules is reeds hierbo bespreek.

Die πνεῦμα- ἐκχέω - tradisie ontstaan uit onder andere Joël 2: 28 - 32 waar dit 'n toekomstige eskatologiese hoop beskryf. Die voor-Pauliniese kerk het hierdie formule en tradisie aangepas tot 'n gerealiseerde eskatologiese verstaan van die betekenis van die Gees in die lewe van die vroeë kerk (Hahn 1986: 323 - 324).

³⁶⁰ Daar is 'n soortgelykheid in die gebruik van 'hart' in die OT en NT. Die verbintenis tussen καρδία en πνεῦμα word ook gewoonlik antropologies verstaan(Baumgartel & Behm 1965: 611).

³⁶¹ Paulus verwys meermale hierna. Sien Gal 4: 6; 2 Kor 1: 22. Vir Lukas se geskrifte vergelyk Hand 8: 37; 15: 9; 16: 14.

Die woord *ἀγάπη* kom hier vir die eerste keer voor in die brief. Die gebruik van die woorde *ἀγάπη* en *πνεῦμα* hier in 5: 5 is doelbewus. Die kombinasie van hierdie twee woorde op 'n doelbewuste wyse wil op 'n treffende wyse bewyse na vore bring van die eskatologiese gawe van die Gees as die bewys van die liefde van God vir sy volk.

Ἀγάπη τοῦ θεοῦ word byna universeel verstaan as 'n subjektiewe genitief wat verwys na die liefde wat God vir vrygespreektes het (Käsemann 1980: 135). Die konteks van 8: 6 - 8 en veral 8: 8, waarin die liefde van God spesifiek na verwys word as die liefde wat Hy vir gelowiges het, is hierin bepalend. Die liefde van God demonstreer sigself beide deur die Gees (5: 5) en deur die sterwe van Christus (5: 8). Beide hierdie demonstrasies druk weer God se *χάρις* uit (5: 2, 12 - 21).

In 5: 5 verander Paulus die subjek van die werkwoord *δίδωμι* in die *πνεῦμα-δίδωμι*- formule vanaf 'Gees' na 'die liefde van God' en plaas dan die 'Gees' in 'n preposisionele frase wat die bemiddelingsrol van die Gees waardeur die liefde van God 'uitgestort' word, beskryf. Die passiewe vorm van die werkwoord *δίδωμι* saam met die preposisie *διὰ* bring die instrumentele rol van die Gees na vore. Die aoristusvorm van die werkwoord *δίδωμι* assosieër weer die gawe en uitstorting van die Gees met die sterwe van Christus aan die kruis op Golgota (5: 6 - 8; Hahn 1986: 123 - 127).

Die locus van die uitstorting van die liefde van God is die *καρδία*. *Καρδία* is volgens Bultmann ekwivalent aan die 'self' (Bultmann 1952: 221). Die tradisionele *πνεῦμα-ἐκχέω* taal het die preposisionele frase *ἐπὶ* (Joël 2: 28 - 32) gebruik (Hahn 1986: 128). Eseg 36: 26 - 27 verwys egter na die gee van die Gees as *ἐν ὑμῖν* asook in terme van die hart. Paulus gebruik beide hierdie tradisies in 5: 5. Op hierdie wyse word die eskatologiese dimensie van die uitstorting van die Gees 'op' (Joël 2: 28 - 32) God se volk asook 'in' (Eseg 36: 26 - 27) hulle harte beklemtoon. Die gebruik van die woord *καρδία* uit Eseg 36: 26 - 27 in 5: 5 beklemtoon op 'n sterk manier die uitstorting van God se liefde deur die Gees as iets innerlik (Hahn 1986: 127 - 128)³⁶². Nêrens anders in die NT word die verbintenis van *ἀγάπη*, *καρδία* en *πνεῦμα* op so 'n kragtige wyse gebruik soos hier nie. Die konteks waarin God se liefde uitgespel word is die sterwe van Christus op die kruis van Golgota (5: 6 - 8)³⁶³. Die kragtige effek van die beklemtoning van Christus in 5: 5 - 8 is om 'n verbintenis te lê tussen die heilswerk van Christus in 3: 21 - 25 en 5: 6 - 8 en die Gees asook die werk van die Gees, wat daarin bestaan om die rol en heilswerk van Christus in 3: 21 - 25 en 5: 6 - 8 te internaliseer in die *καρδία* van die vrygespreekte. Die fokus van die werk van die Gees in 5: 5 is dus die liefde van God in die harte van sy nuwe volk (Hahn 1986: 127 - 128).

³⁶² Cranfield (1975: 263) meen verkeerdelik dat die frase *ἐν ταῖς καρδίαις* gelowiges se erkenning en verblyding in die uitstorting van God se liefde beklemtoon.

³⁶³ Vergelyk *αἵματι αὐτοῦ* in 5: 9 as verwysing na die kruisdood van Christus.

- **Die Gees bewerk die eskatologiese nuwe lewe (6: 4).**

Die frase καινότητι ζωῆς beteken ‘nuutheid, naamlik van lewe’³⁶⁴. Dit verwys dus na lewe wat nuut is. Die verwysing na nuwe lewe (6: 4) kom voor in ‘n konteks wat verwys na die sterwe (6: 3) en opstanding van Christus (6: 4). Laasgenoemde weer geskied as ‘n heerlike magsdaad van God die Vader as historiese asook heilshistoriese feit (6: 4). In 6: 3 - 4 word die voor-Christus en na-Christus situasies onderskeidelik geskets. Die voor-Christus situasie is die ou aeon, en die na-Christus situasie is die nuwe eskatologiese aeon as ‘n nuwe fase in die heilsgeskiedenis’³⁶⁵.

καινότητι verwys na ‘n bestaanswyse in die nuwe eskatologiese aeon ná Christus’³⁶⁶. Die bestaanswyse in hierdie aeon is een van ‘nuutheid’ van ‘lewe’. Die klem val op die ‘nuutheid’. In die frase ‘nuutheid van lewe’ staan ‘nuutheid’ emfaties voor ‘lewe’ en kry daardeur sterker klem’³⁶⁷.

Die nuwe lewe wat die vrygespreekte kan lei ná Christus se opstanding (6: 4), word in 7: 6 verbind aan die nuwe bedeling van die Gees. Die twee frases καινότητι ζωῆς in 6: 4 en καινότητι πνεύματος in 7: 6 is ‘n vooruitflits na hoofstuk 8 waar daar uitvoerig oor die nuwe lewe asook die nuwe bedeling van die Gees gehandel word. Die argument vanaf 8: 1 is basies ‘n uiteensetting van wat dit vir God se nuwe volk beteken om ‘in die nuwe bedeling van die Gees te dien (7: 6)’³⁶⁸, iets wat nou moontlik is noudat die sonde, die vlees en die Toranakoming as uiterlike pligspleging, deur God (7: 6) en deur Christus (6: 6) vernietig is’³⁶⁹.

- **Die Gees bring ‘n nuwe bedeling (7: 6).**

καινότης en παλαιότης beskrywe twee deur die koms van Christus geskeie aeone (Ridderbos 1959: 147)³⁷⁰. Hierdie aeone word deur πνεῦμα en γράμμα gekarakteriseer en staan óók in die eskatologiese konteks van die aeone. Die twee tydspartikels ὅτε (7: 5) en νυν (7: 6) staan sterk teen mekaar afgegrens en druk onderskeidelik die beëindigdheid van die ou aeon en die gerealiseerdheid van die nuwe aeon uit’³⁷¹.

³⁶⁴ Grammatici soos BDF 91: 5165; BAGD: sv verwys na die genitief ζωῆς as ‘n ‘omgekeerde genitief’. Dit wil sê die hoofnaamwoord, eerder as die genitief, funksioneer as ‘n attributiewe adjektief. Wallace (1996: 89) noem hierdie genitief ‘n ‘attributed genitive’, in teenstelling met ‘n ‘attributive genitive’. Cranfield (1975: 339) beskou die twee genitiewe in 7: 6 as appositiewe genitiewe. Dit wil sê: nuutheid, dit is, die Gees. Fee beskou die genitief as kwalitatief. Dit wil sê: nuutheid gekarakteriseer deur die Gees (1996: 507).

³⁶⁵ Vergelyk die twee aeone leer van die Judaïsme. Dit is reeds voorheen uiteengesit.

³⁶⁶ Vergelyk ook παλαιὸς ἄνθρωπος in 1 Kor 5: 7 – 8; Kol 3: 9; Efes 4: 22 en Rm 6: 4 as negatiewe teenpool in die verbygaande bese aeon.

³⁶⁷ Die hoofnaamwoord wat voor staan en wat as adjektief funksioneer is meer emfaties as wat die veronderstelde adjektief ζωῆς sou wees (Wallace 1996: 90).

³⁶⁸ Die NAB vertaal καινότητι πνεύματος met ‘die nuwe bedeling van die Gees’.

³⁶⁹ Καταργέω in 6: 6 en 7: 6 staan in die passiewe vorm en wel as ‘n passivum divinum wat verwys na ‘n daad van God.

³⁷⁰ Die aeone is reeds beskryf onder die Theos-logie. Vergelyk Sasse (1972: 197 – 209).

³⁷¹ Let op die aoristi.

Die term $\nu\upsilon\lambda\iota$ in 7: 6 is 'n temporele bywoord en dui die begin van 'n nuwe historiese periode aan³⁷². In 7: 6 kom $\nu\upsilon\lambda\iota$ in 'n oorgangsfase van die heilsgeskiedenis voor en dui dit op die eskatologiese 'nou'. Die vorige fase was dié van die $\gamma\rho\acute{\alpha}\mu\mu\alpha$ (7: 6) asook van die profete en van die beloftes (3: 21). Die nuwe fase is die bedeling van die $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ (7: 6).

Die frase $\kappa\alpha\iota\nu\acute{\omicron}\tau\eta\tau\iota\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ sluit ook by die gedagte van $\kappa\alpha\iota\nu\acute{\omicron}\tau\eta\tau\iota\ \zeta\omega\eta\varsigma$ (6: 4) aan en voer dit verder. In die nuwe bedeling van die Gees (7: 6) word die nuwe lewe (6: 4) moontlik. Beide $\kappa\alpha\iota\nu\acute{\omicron}\tau\eta\tau\iota\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ (7: 6) en $\kappa\alpha\iota\nu\acute{\omicron}\tau\eta\tau\iota\ \zeta\omega\eta\varsigma$ (6: 4) behoort tot die hede van die nuwe eskatologiese aeon, wat God inlei ($\nu\upsilon\lambda\iota$: 7: 6). Beide frases, $\kappa\alpha\iota\nu\acute{\omicron}\tau\eta\tau\iota\ \zeta\omega\eta\varsigma$ (6: 4) en $\kappa\alpha\iota\nu\acute{\omicron}\tau\eta\tau\iota\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ (7: 6), is vooruitflitse na hoofstuk 8 waar daar uitvoerig oor die nuwe bedeling van die Gees gehandel word. Die argument vanaf 8: 1 is basies 'n uiteensetting van wat dit beteken vir God se nuwe volk om 'in die nuwe bedeling van die Gees te dien' (7: 6). Dit alles is moontlik noudat die sonde, die vlees en die $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\kappa\rho\iota\mu\alpha$ van die Tora (8: 1) deur God (7: 6; 8: 1) asook deur Christus (6: 6; 8: 1) vernietig is.

- **Die Gees gee aan God se wet 'n Geestelike oorsprong en aard (7: 14).**

Rm 7: 14 sê: $\acute{\omicron}\ \nu\acute{\omicron}\mu\omicron\varsigma\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$. Die basiese betekenis van die byvoeglike naamwoord $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma$ ³⁷³ is 'om te behoort tot, of betrekking te hê op' 'n ooreenstemmende naamwoord. Die naamwoord hier is $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ wat verwys na die Gees van God (Fee 1995: 28 – 32). $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma$ word in 7: 14 gekontrasteer met $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\iota\nu\omicron\varsigma$. Waar hierdie twee woorde teenoor mekaar staan het $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\iota\nu\omicron\varsigma$ altyd 'n tegniese negatiewe betekenis van vleeslik of dit wat tot die sfeer van die vlees behoort (Fitzmyer 1993: 473). Hierteenoor dui $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma$ die wet aan as dit wat tot die sfeer van die Gees van God en dus tot die sfeer van God behoort. En omdat die $\nu\acute{\omicron}\mu\omicron\varsigma$ of Tora Geestelik is, is dit daarom ook Godgegewe (Fitzmyer 1993: 472 – 473).

- **Die Gees maak die objektiewe heilswerk van Christus 'n subjektiewe werklikheid in gelowiges (8: 1 - 3).**

Rm 8: 1 - 3 beskryf gelowiges as 'dié wat in Christus Jesus is' (8: 1) Hierdie gelowiges is dan mense wat vrygemaak word van die sonde en van die dood asook van die sonde en die dood se gebruikmaking van die wet (8: 2). In hierdie *vrymaking* speel die *Gees* die kernrol. Die *Gees gebruik* 'die lewe wat daar in Christus Jesus is' in hierdie vrymaking. En die 'lewe wat daar in Christus Jesus is' (8: 2) bestaan uit die lewe wat daar in Christus is na sy opstanding uit die dood (5: 10; 6: 4). En Christus se dood is sy objektiewe heilswerk. 'Die lewe wat daar in Christus Jesus is', is dus te danke aan die objektiewe heilswerk van Christus. Die vrymaking van die gelowige deur die Gees deur die gee van die lewe wat daar in Christus Jesus is, is dus die subjektiewe verwerking van die

³⁷² Stählin 1969: 1106 – 1123. In die vorm $\nu\upsilon\lambda\iota$ δὲ kom die term ook voor in 3: 26, as $\nu\upsilon\lambda\iota$ in 8: 1 en as $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\acute{\omicron}\ \nu\upsilon\lambda\iota\ \kappa\alpha\iota\rho\acute{\omicron}$ in 3: 26. Vergelyk verder Rm 5: 9 – 11; 6: 22; 7: 6, 17; 8: 22; 11: 5, 20, 31; 13: 11.

³⁷³ $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma$ is 'n byna eksklusiewe Pauliniese woord in die NT. Uit ses en twintig van die voorkomste van die woord is vier en twintig in sy briewe waarvan vyftien voorkomste in 1 Kor is. Die woord kom drie keer in Rm voor en wel in Rm 1: 11; 7: 14; 15: 27.

objektiewe heilswerk van Christus en wel die nuwe lewe wat daar in Hom is (6: 4; Hahn 1986: 153 – 187).

- **Die Gees bemiddel nuutheid van lewe (8: 2).**

Die Gees heet in Rm 8: 2 πνεῦμα τῆς ζωῆς . Hierdie verwysing na die Gees as die Gees wat *lewe gee*³⁷⁴ moet in die lig van Rm 5 - 6 verstaan word. Die Gees is volgens Rm 5: 5 aan gelowiges gegee. Hy bemiddel die opstandingslewe wat in Christus is (5: 10; 6: 4) aan gelowiges asook die nuutheid van lewe (6: 4) wat gelowiges sal ervaar. Die opstandingslewe én nuutheid van lewe is vir dié wat hulle identifiseer met die dood van Christus (6: 4). Dié opstandingslewe en nuutheid van lewe het sy ontstaan in die opgestane Christus (5: 10; 6: 4; Hahn 1986: 174). Wanneer Romeine 8: 2 die Gees πνεῦμα τῆς ζωῆς noem dan verwys 'lewe' na die lewe waarvan Rm 5: 10 en 6: 4 praat. Volgens Michel is dit die lewe wat in Christus is wat die Gees karakteriseer as πνεῦμα τῆς ζωῆς (1978: 249).

Die bevryding wat die Gees bring (8: 2), en die Gees se beheersing van die Christen (8: 4), geskied dus deur en met die opstandingslewe wat daar in Christus is (6: 4). Die Gees bemiddel dié lewe aan die gelowige.

- **Die Gees bevry (8: 2).**

Die frase 'die wet van die Gees' (8: 2)³⁷⁵ help om die oorgang vanaf Rm 7, met sy klem op die wet en daarom ook op die sonde en op die dood, na Rm 8, waar die klem op die werk van die Gees val, te bewerk³⁷⁶. Vóór die gawe van die Gees (8: 2, 4) was bevryding van ἡ ἀμαρτία se βασιλεύετω (6: 12) en van ἡ ἀμαρτία se κυριεύσει (6: 14) en van die gelowige se δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἀμαρτίᾳ (6: 6) en van ὁ νόμος se κυριεύσει (7: 1) en van die θάνατος as τὰ ὀψώμια τῆς ἀμαρτίας (6: 23), nie moontlik nie. Dit was die geval gewees ἐν ὃ ἡσθένει διὰ τῆς σαρκὸς (8: 3).

Die verband tussen die woord 'wet' in 8: 2 en die woord: 'wet' in 8: 4 is belangrik, want dit behels dat die verband tussen die woorde 'wet', 'sonde' en 'dood' in 8: 2 en die woord 'Gees' in 8: 4 belangrik is. Die *Gees* (8: 2) en *beheersing* deur die Gees (8: 4 - 8) bevry die gelowige. Hierdie bevryding is 'n bevryding van die sonde en van die dood (8: 2) asook van die wet (8: 4), wat deur die sonde as 'n vastrapplek (7: 11) gebruik is en wat die gelowige doodgemaak het (7: 11).

³⁷⁴ Die frase τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς beteken 'die Gees wat lewe' (Nygren 1949: 311; Ridderbos 1959: 171; Newman & Nida 1973: 145). Van Rensburg noem τῆς ζωῆς 'n behandelde genitief by die handelende genitief τοῦ πνεύματος (1980: 121).

³⁷⁵ In die teologie bestaan daar jare 'n debat oor die betekenis van νόμος in 8: 2 – 4. Verskeie sieninge asook antwoorde word gegee. Cranfield (1975: 376) verstaan ὁ νόμος as die 'gesag' en 'constraint' wat die Gees op vrygesprektes uitoefen. Die gebruik van die woord νόμος verhoog ook die kontras tussen die twee aeone wat in 8: 1 – 4 'n rol speel. Vergelyk Snodgrass vir 'n volledige uiteensetting van huidige sieninge oor 'νόμος' (1995: 154 – 173).

³⁷⁶ Die woord ἡλεuthέρωσεν (8: 2) is reeds voorheen by die Theos-logie bespreek.

Die bevryding van die gelowige geskied deur die werk van die Gees. Rm 8: 2 praat van die 'lewe in Christus Jesus' asook van die Gees as iemand wat 'aan gelowiges die lewe wat daar in Christus Jesus is, gee'. Volgens hierdie twee frases is daar in Christus lewe, deel die Gees in hierdie lewe van Christus én gee die Gees die lewe wat daar in Christus is aan gelowiges. Hierdeur vind daar 'n vrymaking van die gelowige plaas. Die Gees vervul dus 'n bemiddelende en 'n instrumentele rol tussen Christus en die gelowige en daardeur kom daar vir die gelowige bevryding. Hierdie bemiddelende rol is tegelyk ook 'n soteriologiese rol wat die Gees vervul (Hahn 1986: 153-187)

- **Die Gees stel tot voldoening aan die eise van die wet in staat (8: 4).**

Die objektiewe heilswerk van Christus word in 8: 3 beskryf as iets wat plaasvind deurdat God sy eie Seun as 'n offer vir die sonde stuur. Die doel van God se stuur van sy Seun is met die oog daarop (ἵνα, 'nou kan' [NAB])³⁷⁷ dat gelowiges aan die eise van die wet kan voldoen. Hierin speel die Gees 'n rol. Die Gees is die Een deur wie die gelowige in staat is om aan die eise van die wet te voldoen³⁷⁸. Dit gebeur deurdat die Gees die gelowige 'beheers' en deurdat die gelowige se eie sondige natuur hom nie meer beheers nie (8: 4,5-8).

ooOoo

Ondergemelde is almal baie belangrike punte wat die *vervulling* van God se *wet* betref:

- (i) **Die Gees-wet raamwerk in Rm 8: 1 – 4.**

Paulus gee in Rm 5 - 8 sy Christelike en nie sy Joodse persepsie van die wet nie. Alleen deur vanuit *drie hoeke* na die wet te kyk kan daar reg daarna gekyk word. Die drie hoeke van waaruit na die wet gekyk moet word is naamlik vanuit die hoeke van *God*, van *Christus* en van die *Gees*. En wel só: God se veroordeling van die sonde (8: 3) omdat die sonde dié hindernis was (7: 7 – 24; 8: 3) om die wet te kan vervul; die vrymaking van die vrygespreekte 'in Christus' (6: 4; 7: 6; 8: 1 - 3) en dan die Gees se in staatstelling om die wet te kan vervul (8: 2, 4 - 8, 9, 12 - 13). Alleen deur vanuit hierdie drie hoeke na die wet te kyk, word die wet reg gesien.

Die plek wat die Gees in Rm 8: 1 - 4 in die vrygespreekte se lewe inneem waardeur hy in staat gestel word om die wet te vervul (8: 4), is baie belangrik. Die onmagtigheid van die vrygespreekte om die wet te kan vervul (8: 4) vind sy oorsaak in die sonde en dié se werking in die liggaam en ledemate van die vrygespreekte (6: 12 – 14; 7: 7 – 24; 8: 3). Dié struikelblok word egter deur die Gees te bowe gekom (8: 1 - 2, 4 - 8, 9, 12 - 13).

³⁷⁷ Volgens Cranfield (1975: 383) druk ἵνα beide doel en gevolg uit.

³⁷⁸ Die NAB vertaal πληρωθῆναι, 'n aoristus konjunktief passief, in 'n aktiewe sin.

Die *rol* van die *Gees* in die Gees-wet verhouding kom in die volgende raamwerk na vore:

- ◆ God stuur sy Gees. Dit geskied parallel aan die stuur van die Seun (8: 3).
- ◆ Die Gees bring 'n nuwe bedeling tot stand (6: 4, 7: 6, 8: 2). In hierdie nuwe bedeling stel die Gees vrygespreektes in staat om God se bedoeling met die wet na te kom.
- ◆ Die Gees gee die ζωή om die wet na te kom (8: 2).
- ◆ Die Gees bevry van ἀμαρτία asook van θάνατος, dié twee groot struikelblokke wat die nakoming van die wet betref (8: 2).
- ◆ Die Gees beheers die vrygespreekte sodat hy in die teenwoordigheid (halakh: OT) van God asook vóór God kan lewe (8: 4).
- ◆ Die Gees vervul God se wet deur (διὰ) vrygespreektes (8: 4).
- ◆ Die voldoening aan die eise van die wet (8: 4) deur gelowiges deur die Gees (8: 4), moet gesien word vanuit die hoek van die lewe wat God bewerk in die nuwe aeon (νυνὶ 7: 6; 8: 1) en wel as 'n lewe 'in Christus' (8: 2), en wat die lewe van die Gees is (καινότητι πνεύματος : 7: 6).

(ii) Die rol van die wet

In Rm moes die wet volgens die Judaïsme 'n *dubbele rol* vervul, naamlik 'n soteriologiese en 'n etiese rol. Die *soteriologiese* rol wat die wet moes vervul is dat dit die mens - volgens die Jode - in 'n regte verhouding tot God moes stel. Daardeur moes die mens dan vrygespreek word (3: 21, 28). Volgens Paulus kon die wet nie sy soteriologiese rol vervul nie. Hoekom nie? Want die wet kon nie vryspraak bring nie (3: 10, 20). Die wet dryf die mens juis tot méér sonde (7: 7 - 24). Positief het die wet wel goeie funksies. Almal weet wat sonde is (3: 20) en geen mens kan hom/haar voor God verskoon nie (3: 19). Hoekom kon die wet nie sy soteriologiese rol vervul nie? Omdat die wet ingetrek was onder die 'mag' van die sonde (7: 7 - 24). Die wet was om hierdie rede magteloos (7: 23 - 24). Dit kon die mens nie bevry nie (7: 24). Hieruit blyk Paulus se negatiewe siening van die wet. Paulus plaas die wet onder die ou aeon en onder die 'magte' van die ou aeon, naamlik saam met ἀμαρτία (7: 7 - 23) en σὰρξ (7: 7 - 23). Op hierdie wyse word die wet self 'n 'mag'. Dit staan onder die juk van die ἀμαρτία en die σὰρξ. Soteriologies misluk die wet dus.

Wie sal die mens help en bevry? God (7: 4) en Christus (7: 4) bevry die sondaar van sy verbintenis met die wet (7: 1-4)³⁷⁹. God en Christus verbreek die 'magte' van die ou aeon, die magte van ἀμαρτία en θάνατος en νόμος en σὰρξ (8: 2 - 4).

Sáám met bogemelde bevryding deur God en deur Christus in 8: 1 - 4 kom die Gees (8: 2), die bedeling van die Gees (7: 6) en die nuwe lewe

³⁷⁹ In die huweliksbeeld in 7: 1 - 4 bevry God die sondaar. In die passiewe werkwoorde ἐθανατώθητε en γενέσθαι is God die Een wat handel - 'n passivum divinum.

(6: 4). Νόυ (νυνὶ 7: 6; νῦν 8: 1) bestaan en leef die vrygespreekte in die nuwe aeon, wat beheers word deur die Gees wat nuwe lewe gee (ἐν πνεύματι: 8: 9; κατὰ πνεῦμα: 8: 5-8,12-13).

(iii) **Die Gees stel tot voldoening aan die eise van die wet in staat (8:4)**

Gelyktydig met die bevryding wat God (7: 4; 8: 1 - 2) en wat Christus (7: 1 - 4) van die sonde, en die dood, en die wet en van die sondige natuur bewerk (7: 24 - 8: 3), is daar die koms van die *Gees* (8: 2, 4) wat die bevryde gelowige (8: 1 - 3) *in staat stel* om aan die eise van die wet te voldoen (8: 4). Vandat Christus (7: 24, 8: 1 - 3) en die Gees (8: 2, 4) gekom het, kan daar vanuit hulle hoek na die wet gekyk word. Die wet het vroeër (5: 12 - 7: 24) misluk. Dit kon nie vryspraak (3: 10, 20, 21) en σωτηρία (5: 9) bewerk nie. Die wet is en bly egter God se wet (7: 12 - 14) wat deur Hom gegee is (7: 14). Die wet was slegs swak vanweë σαρκὸς ἁμαρτίας (8: 3). Die wet bly egter 'n plek in Rm 5 - 8 en by Paulus behou (8: 4) aangesien dit as uitdrukking van God se wil vervul word (8: 4) en wel deur God self (8: 4) asook deur die Gees (8: 4). Dit geskied in die nuwe aeon (8: 1).

Hoe stel die Gees tot voldoening aan die eise van die wet in staat? Hierin speel God, die Gees en die vrygespreekte 'n rol. Dit kom na vore in die woorde πληρωθῆ, ἐν ἡμῖν asook περιπατοῦσιν κατὰ πνεῦμα (8: 4). Elke woord / frase word vervolgens bespreek.

(a) Die wet word vervul.

Die doel met asook die gevolg van God se veroordeling van die sonde -dié vrot appel wat die nakoming van die wet betref -is, sodat die eis ³⁸⁰ van die *wet vervul* kan word³⁸¹. Met 'vervul' word waarskynlik bedoel om alles waarvoor die wet gestaan het tot finale afsluiting te bring. Dit verwys nie na die uitvoering van die voorskrifte van die wet nie, en dit impliseer ook nie dat vrygespreektes die eis van die wet volmaak nakom nie. Gelowiges voldoen volkome aan die wet deur Christus se

³⁸⁰ Δικαίωμα het in Bybelse literatuur die volgende betekenisse: (1) reël, vereiste, gebod, gewoonlik met betrekking tot die gebooe van die wet. (2) regsdaad (Bar 2: 19; Openb 19: 8). Cf Rm 5: 18: daad van gehoorsaamheid; (3) regsuitspraak / -vonnis (Openb 15: 4); (4) vryspraak - δικαίωσις. Laasgenoemde is 'n buitengewone Pauliniese gebruik in Rm 5: 16 en 'n woord deur hom gemunt om te konformeer met geassosieerde woorde in 5: 16 wat met -μα eindig. (5) wetlike / regsgeesag. Dit is ook die betekenis van δικαίωμα in 8: 4. Vir sommige eksegete verwys die enkelvoud δικαίωμα na 'n spesifieke enkele gebod en met name na die tiende gebod wat in 7: 7 genoem word. Waarskynlik gebruik Paulus die enkelvoud δικαίωμα om enige suggestie van 'n hernude vervulling van die voorskrifte van die OT en Joodse wet te vermy en om die aandag te fokus op die essensiële kern van wat die wet vereis; 'n lewe wat δίκαιος voor God is. Vir bogemelde uiteensetting sien Byrne (1996: 78, 243 - 244).

³⁸¹ Grammaties is πληρωθῆ 'n handeling in 'n bepaling sin ten opsigte van gevolg by κατέκρινεν en dit word deur die onderskikkende voegwoord ἵνα ingelei. 'Hy het veroordeel, met die gevolg dat ...', Cranfield 1977: 383-385 sê dat ἵνα πληρωθῆ ἐν ἡμῖν (8: 4) op beide doel en gevolg dui (Van Rensburg 1980: 122-123).

verlossende sterwe (Rm 10: 4). Later in Romeine vind die νόμος τοῦ θεοῦ sy vervulling in die liefde (13: 10).

- (b) Vervulling van die wet geskied 'deur ons'.

Die doel met asook die gevolg van God se κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν is dat aan die eis van die wet voldoen kan word³⁸². Die vervulling van die wet geskied 'deur ons'³⁸³. Die ons wat die wet vervul is: (1) die vrygespreektes (5: 1); (2) diegene wat die voorwerp van God se werksaamheid is³⁸⁴.

- (c) Vervulling van die wet geskied deur Gees-beheersde vrygespreektes.

Die doel met asook die gevolg van God se optrede om die sonde te veroordeel in sy Seun (8: 3) is dat vrygespreektes aan die eis van die wet kan voldoen. Hulle kan dit egter alleen doen indien hulle nie deur hulle sondige natuur nie, maar deur die Gees beheers word (8: 4).

Die OT agtergrond van περιπατοῦσιν³⁸⁵ is halak(h), wat dui op 'n wandel of bestaan of lewenswyse voor en in die teenwoordigheid van God³⁸⁶. Vir die Israeliet in die OT was daar 'n pad³⁸⁷ van die lewe waarlangs / waarop God hom gelei en ook geleer het. Die voorskrifte en bevels van die Here was die riglyne vir die 'wandel' op hierdie pad (Du Toit 1975: 4 – 6). Die klem in περιπατοῦσιν is op 'n lewenswyse wat volgens 'n definitiewe norm moet geskied (Du Toit 1975: 4 – 6). Die norm in 8: 4 is die Gees. Die wandel van die gelowige geskied κατὰ πνεῦμα³⁸⁸. In 8: 2 is daar byvoorbeeld 'n duidelike onderskeid tussen die norm van die Gees en dié van die sonde. Die gelowige wat κατα πνεῦμα περιπατοῦσιν is 'n persoon wie se lewe in sy totaliteit onder die beheer of volgens die norm van die Gees is (8: 4, 5, 10). Die Πνεῦμα is die persoon wat die gelowige 'beheers' en wel in dié opsig dat die Gees se wil gehoorsaam en uitgevoer word. Hier in 8: 4 lei die Πνεῦμα se

³⁸² Die NAB vertaal πληρωθῆ, 'n aoristus passief, in 'n aktiewe sin.

³⁸³ Die volgende eksegete beskou ἐν ἡμῖν as handelende by ἵνα πληρωθῆ: Newman & Nida (1973: 147); Schlier (1977: 236); Louw (1979 II: 90); Van Rensburg (1980: 122 – 123) en die NAB. Eksegete soos Ridderbos (1959: 173); Murray (1960: 274) en Cranfield (1975: 371) beskou ἐν ἡμῖν as bepaling ten opsigte van plek by ἵνα πληρωθῆ en wel in die sin van 'in ons'. Dus nie 'deur' of 'met' ons nie. Käsemann verstaan ἐν ἡμῖν as 'n antropologiese verwysing na beide individuele gelowiges asook die gemeente (Käsemann 1980: 219).

³⁸⁴ Πληρωθῆ is 'n passivum divinum.

³⁸⁵ Περιπατοῦσιν word dertig keer deur Paulus gebruik en wel in figuurlike asook in etiese sin. Vergelyk Gal 5: 16; Rm 6: 4; 13: 13; 14: 15.

³⁸⁶ sien Eks 16: 4; 18: 20; Deut 8: 8; 13: 5; 2 Kon 20: 3; Spr 8: 20. Vergelyk Rm 6: 4; 13: 13; 14: 15.

³⁸⁷ Twee terme, halak(h) en derek, word gebruik (Bertram & Seesemann 1970: 941 – 945).

³⁸⁸ Die preposisionele frase κατὰ πνεῦμα kom net by Paulus voor en wel in Rm 1: 4; 8: 4; 8: 5; Gal 4: 29; 5: 16.

beheersing van die gelowige tot die gelowige se uitvoering van die δικαίωμα τοῦ νόμου .

- **Heerskappy deur die Gees stel tot ware lewe in staat (8: 5 – 13).**

Die ondergemelde belangrike aspekte kom in vv. 5 - 13 na vore.

- ♦ **Ou en nuwe aeone.**

Rm 8: 5 - 13 word beheers deur 'n teenstelling van die *magte* van die ou en die nuwe aeone (Ridderbos 1966: 94 – 96, 234 – 244). Op 'n skerp dualistiese wyse kontrasteer hierdie verse 'n lewe onder die beheer van die sondige natuur van die mens met 'n lewe onder die beheersing van die Gees. In 8: 9 word in 'n konklusie gesê: gelowiges is nie ἐν σαρκί, nie, ἀλλὰ ἐν πνεύματι.

Die herhalende voorkoms van die woorde 'Gees' (twintig maal) en 'vlees' (dertien maal) in Rm 8 is opmerklik. In geen ander brief van Paulus het hierdie antitetiese konsepte so 'n prominente plek nie (Ridderbos 1966: 94 – 96, 234 – 244). Agter hierdie teenstelling tussen vlees en Gees is daar die teenstelling tussen die twee aeone. Die mens wat nog onder die beheersing van sy sondige natuur is, bevind hom nog in die ou aeon van die sonde. Daarenteen is die mens wat onder die beheersing van die Gees is, opgeneem in die nuwe aeon. Hierdie nuwe aeon het begin met die opstanding van Christus. Die koms van die Gees met Pinkster was die teken daarvan.

- ♦ **Die heerskappy deur die Gees.**

In 8: 4 word die woord περιπατοῦσιν³⁸⁹ en in 8: 14 word die woord ἄγονται³⁹⁰ gebruik. In 8: 5 - 13 is περιπατοῦσιν (8: 4) baie belangrik. Die klem in hierdie woord is op 'n lewenswyse wat volgens 'n definitiewe norm moet geskied (Du Toit 1975: 4 – 6). Die OT term halak(h) is in hierdie verband belangrik (Du Toit 1975: 4 – 6). Vir die Israeliet in die OT was daar 'n pad van die lewe waarlangs God hom gelei en ook op geleer het. Die voorskrifte en bevele van die Here was die riglyne vir die 'wandel' op hierdie pad. Hierdie beeld is baie belangrik met betrekking tot περιπατοῦσιν hier in 8: 4. Hierdie woord verwys na 'n manier van lewe volgens 'n bepaalde norm, naamlik die Gees. In 8: 2 is daar byvoorbeeld 'n duidelike onderskeid tussen die norm van die Gees en dié van sonde. Die gelowige wat κατὰ πνεῦμα περιπατοῦσιν is 'n persoon wie se lewe in sy totaliteit onder die beheer (norm) van die Gees is (8: 5, 10). Die πνεῦμα is die persoon wie se wil die gelowige gehoorsaam moet uitvoer. Die uitvoer daarvan behels die gelowige se totale lewe. Die gelowige se 'wandel' op hierdie pad is nie 'n ontspanne doellose uitstapie nie (Du Toit 1975: 4 – 6).

³⁸⁹ Περιπατοῦσιν word dertig keer deur Paulus gebruik en wel in figuurlike en etiese sin (Gal 5: 16; Rm 6: 4).

³⁹⁰ ἄγονται, word sewe keer deur Paulus gebruik (Gal 6: 18; 1 Kor 12: 2; Rm 2: 4; 8: 14). στοιχέω word vier keer deur Paulus gebruik (Gal 5: 25; 6: 16; Rm 4: 12; Fil 3: 16).

Die woord πνεῦμα in 8: 4 - 8 behels dus drie komponente: (1) die nuwe aeon ; (3) die Gees as die sfeer van lewe; (3) 'n lewenswyse deur die gelowige volgens die Gees as norm.

Περιπατοῦσιν beskryf beide 'n *godsdienslike* asook 'n *etiese* bestaan van die gelowige en wel as 'n bestaanswyse voor en in die teenwoordigheid van God³⁹¹. Omdat gelowiges ἐν πνεύματι is, kan hulle 'n bestaanswyse κατὰ σάρκα agter hulle rûe plaas (8: 4) en in die teenswoordige aeon van die Gees 'n lewe κατὰ πνεῦμα (8: 4) voor hulle stel en op hierdie wyse 'n godsdienslike ἐν etiese lewe vóór asook in die teenwoordigheid van God lewe.

◆ **Die Gees stel tot ware lewe in staat.**

Die assosiasie van πνεῦμα met lewe kom in 1: 4; 5: 9 - 11; 6: 4; 7: 6 en 8: 12 - 17 voor³⁹². In 1: 4 staan lewe in verband met Christus en sy opwekking. In 8: 2 gee die Gees die lewe wat daar in Christus is aan die gelowige. Hierdeur word die gelowige bevry van die sonde en van die dood (8: 2). Nou kan die gelowige onder die beheersing van die Gees lewe (8: 4). Die φρόνημα van die Gees vir die gelowige is *lewe* (8: 6). Hierdie lewe is moontlik vanweë die vryspraak wat daar vir die gelowige is (8: 10) en daar rus 'n verpligting (ὀφείλεται) op die gelowige om hierdie lewe te openbaar (8: 13). Hierdie lewe is die lewe van die opgestane Christus asook van Sy Gees (8: 2). Dit is 'n lewe wat aan elke gelowige gegee is (8: 2). Dit voer hom tot die ewige heerlijkheid, sy eindbestemming (8: 17).

◆ **'n Verpligting.**

Die nuwe aeon , die sfeer van die Gees en die nuwe lewe het *konsekwensies* vir die gelowige. Dit vereis van hom dat hy sy verbintenis met die σὰρξ moet verbreek. Die σὰρξ kan nie meer sy norm wees nie. Die gelowige is 'in die skuld' teenoor God en Christus en die Gees (8: 13). Sy verpligting is weens die inwoning van God en van Christus en van die Gees in hom (8: 9 - 11) in die hede (ἄρα οὖν , 'daarom dan', 8: 12a; Fitzmyer 1993: 492). Die gelowige se verpligting om onder die beheer van die Gees te lewe is nie in Rm 8: 4 - 13 'n imperatief op grond van die indikatief van God se heilswerk nie.

³⁹¹ Die agtergrond van περιπατοῦσιν in die LXX is die OT halak(h): Gen 17:1. Cf Eks 21: 19. Cf Gal 5: 16 (Bertram & Seesemann 1970: 941 - 945).

³⁹² Cf ook 1 Kor 15: 45 en 2 Kor 3: 6.

Rm 8: 4 - 13 belig die volgende aspekte van hierdie verpligting:

- In Rm 8: 4 - 8 is die antitese dié van vlees en Gees en wel as twee sferes van lewe (κατὰ). Πνεῦμα is in 8: 4 - 8 'n sfeer van lewe (Cranfield 1975: 394).
 - In 8: 12 - 13 is die antitese dié tussen dood en lewe. In 8: 13 staan πνεῦμα in 'n datief vorm as aanduiding dat dit instrumenteel gebruik word. Die πνεῦμα is die wyse waardeur die gelowige in staat gestel word om 'n einde aan die sondige praktyke van die liggaam te maak.
 - 'n Lewe κατὰ σὰρξ bring die dood mee (8: 6), is vyandskap teen God (8: 7) en laat sterwe (8: 13).
- **Gelowiges bestaan objektief in die Gees (8: 9).**

Die formule ἐν πνεύματι³⁹³ beeld die Gees³⁹⁴ eskatologies asook in terme van die twee aeone uit (Käsemann 1980: 220). Die voorsetsel ἐν in die frase ἐν πνεύματι in 8: 9 het 'n oordragtelik-lokale betekenis (Du Toit 1976: 56 – 57) en dui die objektiewe posisie van die gemeente aan (Ridderbos 1966: 54 – 63). Die verbintenis van die gemeente met die Gees deur die voorsetsel ἐν is iets korporatief asook iets in 'n objektiewe sin (Ridderbos 1966: 54 – 63).

Die eskatologiese aeon van die Gees is nie meer iets toekomstig soos wat dit vir die OT en die Judaïsme was nie, maar iets teenswoordig, en wel weens die koms van Christus (8: 1, 2). Weens die teenswoordige aard van die aeon van die Gees kan vrygespreektes ἐν πνεύματι wees en as gevolg daarvan die werk van die Gees ervaar (8: 1 - 27). Die feit, εἶπερ (8: 9)³⁹⁵, op grond waarvan die aeon van die Gees ervaar kan word, word dan in 8: 9 - 11, die inwoning van die Gees, beide van God en van Christus, uiteengesit. Ὑμεῖς beklemtoon op 'n emfatiese wyse die nuwe status van vrygespreektes, ook daar in Rome³⁹⁶.

Die Gees bewoon elke gelowige (8: 9 - 11).

Die inwoning van God onder sy volk in die tabernakel (Eks 25: 40)³⁹⁷ en in die tempel (1 Kon 8) was een van dié groot gedagtes van die OT. Die gedagte kom in die Eksodustyd³⁹⁸ asook in die na-eksiliese tyd voor³⁹⁹.

³⁹³ Hierdie formule kom slegs by Paulus voor. Vergelyk 2 Kor 10: 3; Rm 2: 29; 7: 6; 8: 9; 9: 1; 14: 17; 15: 16. Vergelyk ook 8: 13, 14.

³⁹⁴ Πνεῦμα verwys na die Heilige Gees en nie na die menslike gees nie (Cranfield 1975: 387; contra Sanday and Headlam 1962: 196).

³⁹⁵ 'Εἶπερ' beteken 'aangesien', of 'siende dat', en druk 'n feit uit, Michel 1978: 253; Cranfield 1975: 388. Contra BDF 454 (2) wat 'εἶπερ' as 'n voorwaarde sien: 'as inderdaad'. Dit sou 'n voorwaarde wees.

³⁹⁶ Ὑμεῖς, saam met die adversatiewe ὁλλὰ en δέ, kry klem in 8: 9 (Morris 1988: 307).

³⁹⁷ Ridderbos (1966: 429 – 432) sien die tradisie-historiese parallel van die inwoning van die Gees en die Eksodusverhaal en die verwysing na die Tent van Samekoms (Eks 25: 17vv). Vergelyk die verbondsformule in Gen 17: 7; Eks 6: 7; 24: 16; 29: 45 – 46; 40: 35.

³⁹⁸ Eks 25: 17-22; 29: 45 – 46.

³⁹⁹ Eseg 36: 26 – 27; 37: 1 – 14; 39: 29; Jes 63: 10, 11, 14; Hag 2: 5, 20.

Die permanente teenwoordigheid van die Gees onder die volk van die Here is egter deur die profete van die OT as iets toekomstig, as deel van die Messiaanse tydperk gesien (Jes 32: 15-20; 44: 3; Joël 2: 28 - 32).

Jesus se tempelreiniging word as 'n Messiaanse gebeurtenis vertolk waardeur Jesus se identiteit as God geopenbaar word (Mark 11: 15 - 19 et par.). Jesus se identifikasie van sy liggaam as die tempel (Joh 2: 21) impliseer dat die Jerusalemse tempel nie meer die woonplek van God is nie. God moet deur die Gees aanbid word (Joh 4: 23).

Die uitstorting van die Gees op Pinkster⁴⁰⁰ is die uiteindelijke vervulling van die OT, asook van Jesus se uitsprake, en vorm die waterskeiding in die heilsgeskiedenis en wel as openbaring historiese gebeurtenis. Dit sê Petrus in sy Pinksterpreek wanneer hy Joël 2: 28 - 32 aanhaal (Hand 2: 1 - 36)⁴⁰¹.

Die 'nuwe' volgens Paulus is dat God nie net in die NT in Christus (Joh 1: 14) en deur die Gees (8: 9) onder sy volk kom woon het nie, maar dat sy volk korporatief (1 Kor 3: 16; Efes 2: 22) en individueel (1 Kor 6: 19; Rm 8: 9 - 11) self nou sy tempel is (cf 2 Kor 6: 16). Hierdie inwoning van God onder en in sy volk is 'n *blywende* aanwesigheid⁴⁰² van Hom⁴⁰³.

Volgens Gärtner (1965: 71 - 72) en McKelvey (1969: 92 - 139) is die frase οἶκεῖ πνεῦμα deel van 'n tempeltradisie van die vroeë Christendom met sekere vaste elemente daarin⁴⁰⁴. Volgens Michel was die frase πνεῦμα οἶκεῖ een van die permanente kategetiese en didaktiese elemente in Paulus se teologie (Michel 1967: 135). Die verbintenis van die Gees met οἶκεῖ en die tempel mag Paulus se eie bydrae wees aangesien dit slegs in die Pauliniese corpus voorkom (Hahn 1986: 166 - 167).

Die inwoning van die Gees (8: 9) in gelowiges word verbind met of gelyk gestel aan die inwoning van die Gees van God (8: 9) asook aan die Gees van die opgestane Christus (8: 9 - 10b). Hierdie identifikasie van die Gees met God en met Christus dui daarop dat die Gees een in wese is asook van dieselfde ewige Godheid as die Vader (8: 3 - 4) en die Seun is (8: 3 - 4; Cranfield 1975: 388 - 389; cf 2 Tim 1: 13 - 14; Rm 9: 5).

Die inwonende Gees is die maatstaf vir die identiteit van Christene (8: 10). Die teenwoordigheid van die Gees in gelowiges is die *conditio sine qua non* om

⁴⁰⁰ Pinkster stem ooreen met die Fees van Weke in die OT, wat 'n fees vir die insameling van die eerste landbouprodukte was (Eks 34: 22; Deut 16: 9). In Lev 23: 15 is die voorskrifte oor die offers. In 2 Kron 8: 13 word ook na Pinkster verwys.

⁴⁰¹ Die skeiding van die motief van die inwonende Gees van die fisiese tempel in Jerusalem kom reeds in die Koemraanliteratuur voor. In hierdie literatuur word die Jerusalemse tempel verwerp en word die inwonende Gees die maatstaf van gemeenskaplike en individuele piëteit (IQS 16: 1 - 9; Hahn 1986: 164 - 167).

⁴⁰² Vergelyk die praesens οἶκεῖ. 1 Kor 3: 16; Rm 8: 9.

⁴⁰³ Πνεῦμα οἶκεῖ is 'n voor-Pauliniese tradisie (Hahn 1986: 165).

⁴⁰⁴ Drie elemente word genoem: 'n verwysing na die tempel, die werkwoord οἶκεῖ of 'n verwante woord en die Gees. Die betrokke teksverse is: 1 Kor 3: 16, 17; 6: 19 - 20; 2 Kor 6: 14 - 7: 1; Gal 2: 9; Eks 2: 18 - 22; 2 Tes 2: 3 - 4; 1 Tim 3: 15; Heb 3: 1 - 6; 1 Pet 2: 3 - 6; 4: 17.

Christus te 'hê' (8: 9a)⁴⁰⁵ asook om van Christus te wees (8: 9 – 10; Moule 1978: 74). Die aanduiding van die Gees as πνεῦμα Χριστοῦ, is om dit te laat ooreenstem met αὐτοῦ in die apodosis (Cranfield 1975: 389). Die bewoording van 8: 9 - 10 is 'n absolute uitspraak aangesien die emfatiese demonstratiewe voornaamwoord οὗτος na τίς verwys, wat vooraf met spesiale klem genoem is (Kim 1989: 154).

Die inwoning van die Gees kenmerk alle asook elke individuele Christen. Dit beklemtoon die emfatiese οὗτος asook die beklemtonende τίς (8: 9). Geen vrygespreekte is sonder die Gees nie en omgekeerd is slegs dié wat die inwonende Gees het ipso facto Christene. Die konjunksie εἶπερ⁴⁰⁶ wat die voorwaardesin inlei dui op die toestand wat 'n realiteit is. Dit kan weergegee word met 'aangesien dat' of 'aangesien inderdaad'. Christene in Rome kon wéét dat hulle die Gees besit.

Laastens word daarop gewys dat die inwoning van die Gees in 8: 9 - 10 antitiesies staan teenoor die inwoning van die sonde in 7: 17 - 18, 20. Die kwessie van wie of watter 'mag', sonde of die Gees, die inwonende en beheersende persoon of 'mag' in die gelowige is, is 'n deurlopende tema in 7: 14 - 8: 13 (Byrne 1996: 231). Sien veral 7: 17, 18, 20, 23; 8: 9, 10, 11.

- **Die Gees realiseer vrygespreektes se kindskap (8: 14 - 17).**

Daar is reeds by die Theos-logie gewys op God se rol met betrekking tot die kindskap van gelowiges. Volgens 8: 14 is vrygespreektes υἱοὶ θεοῦ deurdat hulle diegene is wat hulle deur die Gees laat lei⁴⁰⁷. En volgens 8: 15 ontvang vrygespreektes die Gees wat hulle tot kinders van God maak. Die frase πνεῦμα υἰοθεσίας lui letterlik 'die Gees van aanneming tot kinders van God,' maar beteken 'die Gees maak julle tot kinders van God'⁴⁰⁸. In laaste instansie is die veronderstelde subjek van ἄγονται, God self.

By die Christologie is gewys op Christus se rol met betrekking tot die kindskap van gelowiges. Rm 8: 14 funksioneer op 'n oorgangswyse en wel deurdat daar 'n verskuiwing plaasvind vanaf die σὰρξ-πνεῦμα antitiese wat sedert 8:4 'n rol speel, na die kindskap konsep wat tot by 8: 23 in fokus bly. Paulus bring in 8:4 op 'n unieke wyse die motiewe van die Gees, gelei word en kindskap bymekaar⁴⁰⁹. In 8: 14 kom kindskap - υἱοὶ - vir die eerste keer in die meervoud voor. Die enkelvoud - υἱός - kom eger reeds in Rm 1: 3, 4, 9; 5: 10 en 8: 3 voor

⁴⁰⁵ Rm 8: 9b: ἔχει, is volgens Michel (1978: 253) 'n Scheideformel, en volgens Käsemann (1980: 223) is dit 'n vonnis van die heilige reg. Sätze Heiligen Rechtes sou volgens Käsemann 1 Kor 3: 17; 14: 38; Openb 22: 18; Rm 8: 9 wees.

⁴⁰⁶ Vergelyk εἶπερ in Rm 3: 13; 2 Tes 1: 6 en waarskynlik ook Rm 8: 17. Indien εἶπερ so verstaan word dat die vervulling van die voorwaarde oop gelaat word (cf 1 Kor 8: 5; 15: 15) dan word die stelling 'n waarskuwing of dreigement (Byrne 1996: 231).

⁴⁰⁷ ἄγονται, word tereg as 'n medium beskou en gevolglik met 'diegene wat hulle laat lei' vertaal (Barrett: 1957: 162; Ridderbos 1959: 180; NAB). ἄγονται, word as 'n passiewe vorm beskou deur Michel (1963: 194); Newman & Nida (1973: 153); Cranfield (1975: 395). Sien Van Rensburg (1981: 127-131).

⁴⁰⁸ Die genitiewe vorm υἰοθεσίας is 'n handelingsgenitief (Van Rensburg 1980: 130 - 131).

⁴⁰⁹ Die samevoeging van hierdie drie motiewe mag 'n voor-Pauliniese tadiese van die vroeë Christelike kerk wees. By die doop van Jesus kom die samevoeging van hierdie drie motiewe vir die eerste keer voor (Mat 3: 13 – 4: 11 et par).

en is almal verwysings na Jesus as Seun van God. Die meervoudsvorm - υἱοὶ - verwys na die vrygespreektes, maar die gebruik daarvan sal die kindskap van Christus vir die lesers in herinnering roep. Rm 8: 29 staan ook in 'n Christologiese konteks van die Seunskap van Christus.

Rm 8: 14 - 17 handel oor die Gees se rol met betrekking tot die kindskap van vrygespreektes. Rm 8: 14 funksioneer op 'n oorgangswyse: daar vind 'n verskuiwing vanaf die σὰρξ-πνεῦμα antitesis (8: 4 - 13) na die motief van kindskap plaas. Die rol van die Gees met betrekking tot die kindskap van vrygespreektes word vervolgens bespreek.

- **Die Gees maak vrygespreektes tot kinders van God (8: 15).**

Die frase πνεῦμα υἰοθεσίας beteken: 'die Gees maak julle tot kinders van God'⁴¹⁰. Die modifieerder υἰοθεσίας by πνεῦμα verwys in die genitiewe vorm⁴¹¹ na die volgende (Fee 1994: 20 – 27):

- ♦ die Gees wat (iets) tot stand bring.
- ♦ dit is 'n perifrasis vir die aktiwiteit van die Gees.
- ♦ die resultaat van die Gees se aktiwiteit.
- ♦ '--- die Gees gekenmerk deur ---'⁴¹²

Die Gees, wat van God af kom, bring dus vrygespreektes se aanneming tot kinders tot *stand*.⁴¹³ Die korrekte verstaan van υἰοθεσίας is egter belangrik vir die verstaan van 8: 15. In Paulus se gebruik van die woord val die klem nie op die daad van aanneming nie, maar op die resultaat van aanneming wat dan lei tot die *status* van kindskap (Hahn 1986: 192).

Die maak van vrygespreektes tot kinders deur die Gees word in 8: 15 ook verbind met ἐλάβετε πνεῦμα⁴¹⁴. Die aoristus vorm van ἐλάβετε dui op 'n daad in die verlede en wel op 'n spesifieke tydstip, en verwys dus waarskynlik na die begin van 'n gelowige se Christenskap (Hahn 1986: 192), asook op sy toetreding tot die geloofsgemeenskap.

⁴¹⁰ Die frase πνεῦμα υἰοθεσίας lui letterlik: die Gees van aanneming tot kinders van God. Die genitiewe vorm is egter 'n handelingsgenitief (Van Rensburg 1980: 130 – 131; Fee 1994: 26 – 28). Sommige verklaarders verstaan πνεῦμα in 8: 15 (2x) antropologies as verwysende na die menslike gees (Sanday & Headlam 1902: 202; Dodd 1959: 128). Πνεῦμα moet albei kere in 8: 15 verstaan word as 'n verwysing na die Heilige Gees. Die frase ἐλάβετε πνεῦμα as 'n tradisie in die vroeë Christelike kerk dui ook met sekerheid daarop dat πνεῦμα in 8: 15 na die Heilige Gees verwys (Hahn 1986: 202 – 203). Die parallel met Gal 4: 6 bevestig dit.

⁴¹¹ In die corpus Paulinum kom πνεῦμα met die genitief elf keer voor en wel in 1 Kor 2: 12; 4: 21 (cf Gal 6: 1); 2 Kor 4: 13; Rm 1: 4; 8: 15(2x); Efes 1: 17; 4: 23; 2 Tim 1: 7

⁴¹² Hierdie parafrase is 'n Semitisme. Dit kom in die OT voor. Byvoorbeeld: 'n gees van jaloesie (Num 5: 14, 30); 'n gees van begrip (Deut 34: 9); 'n gees van wanhoop (Jes 61: 3). Sien Baumgärtel 1971: 359 – 368.

⁴¹³ Die gebruik van υἰοθεσίας kom vyf keer by Paulus voor: Gal 4: 5; Rm 8: 15, 23; 9: 4; Efes 1: 5.

⁴¹⁴ Die frase ἐλάβετε πνεῦμα is voor-Paulinies en was wyd verspreid in die vroeë Christelike kerk. Die frase kom in 1 Kor 2: 12; 2 Kor 11: 4 en Gal 3: 2, 14, voor. Elders in die NT kom dit ook in Hand 2: 38; 8: 15, 17, 19; 10: 47; 19: 2 asook in Her 3: 2 voor. In Hand gaan elke ontvangs van die Gees gepaard met die doop.

Die skenker van die Gees - ἐλάβετε (8: 15) - is God en die skenking van die Gees is 'n soewereine daad van genade van Hom. Vrygespreektes se kindskap word dus deur die soewereine daad van die skenking van die Gees in laaste instansie teruggevoer na God self (Kim 1989: 216 – 217).

In Rm 8: 15 word die kindskap van vrygespreektes dus verbind aan beide πνεῦμα υἰοθεσίας ἐν ἐλάβετε πνεῦμα⁴¹⁵. Die verwantskap tussen kindskap en die handeling van die Gees word in 8: 15 in die *verlede* tyd gestel. In 8: 23 word na die volle realisering van kindskap in die eindesgaton as iets toekomstig verwys⁴¹⁶. In 8: 15 verwys Paulus dus na kindskap as 'n gebeurtenis in die verlede. Die teenswoordige vorm van die werkwoorde in 8: 14 en 16 dui egter aan dat die besef en belewenis van kindskap ook 'n teenswoordige realiteit is (Cranfield 1975: 398). Dit is nie slegs 'n herinnering aan die daad van aanneming in die verlede (8: 15) of 'n toekomstige hoop nie (8: 23), want in 8: 14 en 16 lei en getuig die Gees in die hede aangaande kindskap. Rm 8: 15 self wys ook daarop dat gelowiges se ervaring van die Gees wat kindskap 'n subjektiewe realiteit maak iets in die hede is. Want dit is die Gees wat mense tot kinders maak en wat deur die gelowige ontvang word, wat kinders in staat stel om ἄββα, ὁ πατήρ, te roep. Kinders van God se bevoorregte gebruik van die woord ἄββα is iets uniek en beskryf 'n atmosfeer van intimiteit, nabyheid, warmte, vertroue en aanvaarding tussen 'n biddende kind van God en God as sy Vader (Jeremias 1984: 63 – 67).

Die Gees wat vrygespreektes ontvang is 'n πνεῦμα υἰοθεσίας en *nie* 'n πνεῦμα δουλείας nie. Hierdie twee motiewe in 8: 15 word gebruik in 'n verdere ontwikkeling van die gedagte van kindskap wat in 8: 14 ingelei is. Die woordjie γὰρ dui hierdie voortsetting van die werk van die Gees, wat in 8: 14 die vrygespreektes lei en in 8: 15 die vrygespreektes kinders maak, aan. Die neweskikkende voegwoord γὰρ vervul tegelykertyd 'n motiverende funksie. Dit moet lui: 'immers, julle het nie ontvang nie'. Rm 8: 15 motiveer dus die voorafgaande gedagte in 8: 14. Die betekenis is dan dat omdat vrygespreektes 'n Gees ontvang het wat hulle tot kinders maak (8: 15), dáárom lei die Gees die kinders van God (8: 15). Die meervoudsvorm wys daarop dat dit vir alle gelowiges geld.

Die frase πνεῦμα δουλείας⁴¹⁷ staan teenstellend teenoor die frase πνεῦμα υἰοθεσίας en dui op 'n Gees wat verslaaf⁴¹⁸. Dit kan moontlik verwys na die slawerny van diens aan die Mosaïese Wet (Gal 5: 1; cf 4: 24). Die frase εἰς φόβον moet sintakties verstaan word as bepaling ten opsigte van gevolg by die frase οὐ γὰρ ἐλάβετε (Louw 1979: 18) en moet lui: -- sodat (julle moet) vrees.

⁴¹⁵ In 8: 15 word kindskap ook verder verbind aan die 'lei (ἄγονται,)' deur die Gees.

⁴¹⁶ Υἰοθεσίας ἀπεκδεχόμενοι. In Gal 4: 5 en Efes 1: 5 word na die aktiwiteit van God in die verlede verwys.

⁴¹⁷ Vergelyk 1 Tes 1: 4 – 5; Kol 1: 8-9; 2 Tim 1: 7.

⁴¹⁸ Die frase πνεῦμα δουλείας beteken letterlik: Gees van verslawing. Die genitiewe vorm δουλείας is 'n handelingsgenitief (Van Rensburg 1980: 131). Die NAB vertaal πνεῦμα δουλείας met: 'Die Gees . . . maak julle nie tot slawe nie'. Barrett (1957: 163) identifiseer πνεῦμα δουλείας as 'n retoriese formulering gebaseer op die Gees van kindskap en gee 'n parafrase identies met die NAB. In Gal 4: 7 word kindskap en slaafskap ook gekontrasteer.

Πάλιν moet saam met φόβον geneem word en wel in die betekenis van 'weer' vrees (BAGD s.v. 2b).

Die Gees wat vrygespreektes tot kinders maak (8: 15) en wat hierdie kinders ook lei, (8: 14) bring hulle nie weer in 'n posisie van slaafskap teenoor God nie. Die emfatiese negatiewe οὐ wat aan die begin van 8: 15 geplaas is, beklemtoon dat die Gees kinders van enige slaafskap asook van enige vrees bevry het. Hulle hoef nie weer daarheen terug te keer nie⁴¹⁹.

Kindskap in die corpus Paulinum kan tyd-histories 'n Grieks-Romeinse aanknopingspunt hê⁴²⁰, maar die agtergrond en oorsprong daarvan is die OT⁴²¹. Vir Paulus is die feit dat God in die nuwe eskatologiese aeon mense kinders van Hom maak deur sy Gees, 'n eskatologiese nuwe skepping in die esgaton, as vervulling van die OT profesieë⁴²² en die Dawidiese verbond⁴²³.

- **Die Gees lei kinders van God (8: 14).**

Die motief om deur die Gees gelei te word was wyd verspreid in die vroeë Christelike kerk,⁴²⁴ en is dus voor-Paulinies van aard (Betz 1979: 27). Dit was deel van die tradisie en leerstellige voorveronderstellings by Paulus (Betz 1979: 27). Die tradisie was in die vorm van 'n direkte verbintenis tussen ἄγονται, en πνεῦμα waarin ἄγονται, in die passiewe vorm en πνεῦμα in die datievorm voorgekom het⁴²⁵.

Die Gees se rol ten opsigte van vrygespreektes se kindskap kom ook in 8: 14 deur die werkwoord ἄγονται na vore. ἄγονται, dui 'n handeling aan in die byvoegingsin wat met οὗτοι begin (Van Rensburg 1980: 130). Dit moet as medium gesien word en gevolglik met 'laat lei' vertaal word (Ridderbos 1959: 180). Die leiding geskied deur die Gees. Die datiewe vorm 'πνεύματι' dui op die rol en werksaamheid van die Gees in die lei van die kinders van God⁴²⁶. In die 'laat lei' deur die Gees speel die gelowige 'n aktiewe rol. Die kind van God moet hom-/haarself onder die beheersing (8: 9) en leiding (8: 14) van die Gees stel (Ridderbos 1959: 180). Die aktiewe werking en invloed gaan dus van die Gees uit (Fitzmyer 1993:499).

⁴¹⁹ Vergelyk Gal 3: 21 – 4: 7. Die genitiewe vorm δουλείας dui weereens op die aktiwiteit van die Gees asook op die resultaat van die Gees se aktiwiteit. Sien bo by υἰοθεσίας.

⁴²⁰ Sanday & Headlam (1962: 203) sien die υἰοθεσίας – gebruik as Grieks van oorsprong, aangesien kinderaanneming nie 'n wetlike Joodse instelling was nie. Lyall (1969: 458 – 466) voer weer aan dat Paulus se verwysing na aanneming uit die Romeinse gebruik stam.

⁴²¹ Υἰοθεσίας in Rm 9: 4 veronderstel die OT verbond. In die OT was υἰοθεσίας Israel se voorreg voor God: 2 Sam 7: 14; 1 Kron 28: 6; Ps 2: 7; 89: 26v; Jer 3: 19; Hos 11: 1; cf Gen 15: 2 – 4; Eks 2: 10; Ester 2: 7.

⁴²² Sien veral Rm 9: 26 en Hos 1: 9.

⁴²³ 2 Sam 7: 14, deur Paulus in 2 Kor 6: 18 geparafraseer. Cf Jes 43: 6; Jer 31: 9.

⁴²⁴ Sien Gal 5: 18; 1 Kor 12: 2; Luk 4: 1 et par; Hahn (1986: 189 – 190).

⁴²⁵ Die vorm van ἄγονται, kan ook ἀνάγω wees en 'n alternatiewe vorm van wyse kan in die plek van πνεῦμα in die datief vorm gebruik word. In 1 Kor 12: 2 verwys ἄγονται, moontlik vir die heidene na die 'wegvoering' of 'wegrukking' deur 'n bonatuurlike mag of afgod. Die Christene in Korinte het die frase ἄγονται πνεύματι oorgeneem en verstaan as 'besit' deur die Gees (Hahn 1986: 189 – 194).

⁴²⁶ Vergelyk Rm 8: 11 waar die werking van die Gees met διὰ (= wyse) uitgedruk word.

Die orde is verder nie dat 'n persoon hom deur die Gees laat lei en nou word hy 'n kind van God nie. Dit sou 'n voorwaarde wees. Nee, die gelowige stel hom onder die heerskappy van die Gees en lewer daardeur getuigenis dat hy / sy 'n kind van God is (Ridderbos 1959: 180; cf εἶσιν [8: 14]).

Die werkwoord ἄγονται, staan in 'n praesensvorm en dui op 'n teenswoordige en voortdurende handeling van die Gees asook op 'n teenswoordige en voortdurende realiteit wat die gelowige betref⁴²⁷.

Volgens Paulus is ὅσοι, dit wil sê 'al diegene wat' hulle deur die Gees laat lei, hulle (οὗτοι) is kinders van God. 'Όσοι' moet inklusief verstaan word as verwysende na al die kinders van God (Cranfield 1975: 395). Die demonstratiewe naamwoord 'οὗτοι' is beklemtonend en beteken 'hierdie en geen ander' nie (Murray 1975: 295). Die verwysing na kinders in die meervoud '-υῖοι θεοῦ - ' is ook opmerklik. Die enkelvoud 'υῖος θεοῦ' word eksklusief van Christus as die Seun van God gebruik⁴²⁸.

- **Die Gees laat kinders van God roep: 'Abba!' (8: 15).**

Volgens 8:15 laat die Gees gelowiges roep ἄββα ὁ πατήρ. Ἄββα is 'n Aramese woord. Die Aramese emfatiese woord ἄββα, letterlik, 'die vader', is gebruik as 'n vokatief: 'Vader!'. Die identiese frase kom in Mark 14: 36 op die lippe van Jesus in Getsemane in sy gebed tot die Vader *voor* sy kruisiging voor⁴²⁹. In die Grieksprekende kerk is ἄββα nie met die regte Griekse vokatief πατήρ (cf Luk 11: 2) vertaal nie, maar is die letterlike Griekse vertaling, ὁ πατήρ, bygevoeg⁴³⁰.

In 8:15 is ἄββα ὁ πατήρ die voorwerp van die werkwoord κράζομεν. Die werkwoord κράζομεν word op verskillende wyses geïnterpreteer⁴³¹. In die Psalms dui κράζομεν 'n ernstige asook 'n opregte roep tot God aan, afgesien daarvan of die roep hard of sag of ongesproke of in die openbaar of privaat is⁴³². Die besonderheid van κράζομεν is geleë in die vrye en vreeslose vertroue op, asook roep tot God, en wel as die onderliggende basis van die kind van God se bestaan⁴³³. Die deelsin ἀλλὰ ἐλάβετε --- ὁ πατήρ staan, soos die neweskikkende voegwoord ἀλλὰ aandui, in teenstelling met die deelsin οὐ γὰρ ἐλάβετε--- εἰς φόβον. In téénstelling met mense wat soos slawe voel en wat vol vrees is, kan kinders van God soos en as 'kinders' met God praat.

⁴²⁷ Die 'lei' van die Gees is nie 'n charismatiese gebeurtenis in die erediens nie. Contra Käsemann (1980: 228).

⁴²⁸ Paulus verwys ongeveer twee en twintig keer na Jesus as Seun, meestal in Rm 1: 3, 4, 9; 5: 10; 8: 3, 29, 32 en in Gal 1: 16; 2: 20; 4: 4, 7, 23, 29, 30.

⁴²⁹ Volgens die vier Evangelies kom ἄββα ongeveer 170 keer in die logia van Jesus voor. Die uitsondering is Jesus se gebed op die kruis wat tot God gerig word. Waarskynlik het Jesus 170 keer die Aramese woord abbi gebruik: 'my Vader!' (Schrenk 1983: 1006).

⁴³⁰ Die identiese frase kom in Gal 4: 6 voor.

⁴³¹ Dodd (1959: 129) en Käsemann (1980: 228), suggereer dat κράζομεν 'n terminus technicus is vir akklamasie as 'n ekstatische roep in respons op die boodskap van verlossing (1 Kor 14: 15).

⁴³² Ps 3: 4; 4: 3; 18: 6; 22: 2, 5; 34: 6; et al. . . . In Rm 8: 15 dra die roep egter 'n persoonlike en nie 'n kulties-liturgiese karakter nie (Ridderbos 1959: 181).

⁴³³ Ridderbos (1959: 181) gee die volgende samevatting van hoe eksegete κράζομεν verstaan, naamlik as vrymoedige (Greijdanus), blye (Schlatter), standvastige (Bengel), tere (La Grange) en vurige (Kuhl) gebed (Zahn).

Die subjek van die werkwoord *κράζομεν* is die gelowiges wat kinders van God gemaak is (8: 15)⁴³⁴. Die Gees is egter die een deur wie (*ἐν ᾧ*) die gelowiges roep. *Ἐν ᾧ* moet as kousatief en dus as oorsaak van die roep verstaan word in die sin van 'wat ons laat roep' of 'as gevolg van wie ons roep'⁴³⁵. Die Gees stel die gelowiges in staat om te roep: 'Ἄββα !', dit is: 'Vader!'⁴³⁶.

In die OT word God nêrens direk as 'Vader!' aangespreek nie. Daar word wel na God as Vader verwys⁴³⁷.

Die woorde *abbā ὁ πατήρ* as aanspreekvorm vir God was tyd-histories ook byna iets ongehoord in die kontemporêre Judaïsme⁴³⁸. Die Aramese vorm *abbā* afgelei van *ab*, word min met betrekking tot God gebruik. In 'n aantal latere voorkomste word *ἄββα*, in godsdienstige sin, enkele kere gebruik, maar dan altyd met die byvoeging van die woorde 'wat in die hemele is'. Dié woorde beklemtoon die afstand wat daar tussen die mens en God is (11QtgJob 34: 36; Kittel 1983: 5 – 6).

Jesus het die Aramese vokatief *ἄββα* teenoor God gebruik, 'n term wat vir sy tydgenote bekend moes geklink het⁴³⁹. Tog sou dit vir sy tydgenote ook disrespekvol wees. Paulus se gebruik van die roep: *ἄββα ὁ πατήρ* moes sy oorsprong gehad het in die *Ἄββα* -aanroep van Jesus (Kim 1989: 226). Die aanroep van God as Vader druk die nuwe eskatologiese verwantskap uit waarin kinders van God kan deel (8: 14 - 15). Dit geskied op grond van gelowiges se medekindskap met Jesus (8: 29).

Ἄββα is 'n familiale term wat as gebed eerbied en respek maar terselfdertyd ook nabyheid en innigheid jeens God uitdruk⁴⁴⁰. Beide woorde *ἄββα* en *πατήρ* verwoord ook die familiale verband binne die nuwe familia van God.

⁴³⁴ In Gal 4: 6 is die subjek van *κράζομεν* die Gees.

⁴³⁵ Die volgende eksegete sien *ἐν ᾧ* as kousatief: Greijdanus (1993: 371); Newman & Nida (1973: 155) en Cranfield (1975: 395).

⁴³⁶ Käsemann (1980: 225 – 229) meen ten onregte dat die aanroep *ἄββα ὁ πατήρ*, *πατήρ* op ekstatische gebed dui waarin die woord *κράζομεν* 'n intense roep in charismatiese aanbidding uitdruk.

⁴³⁷ Sien 2 Sam 7: 14; 1 Kron 17: 13; cf Ps 89: 26; Jes 63: 16; Jer 3: 4, 19; 31: 31 – 34; Hos 11: 1; Eks 4: 22; Deut 14: 1; cf Deut 32: 6. Vergelyk Kittel (1983: 1 – 6).

⁴³⁸ Wat die intertestamentêre periode betref is daar weinig gevalle van die aanroep van God as Vader in die betrokke literatuur bekend (Kim 1989: 224).

⁴³⁹ Jesus gebruik *ἄββα* ongeveer 170 keer in sy logia soos opgeteken in die vier Evangelies (Schrenk 1983: 1006; Kittel 1983: 1 - 6). Vergelyk die tradisie aangaande Jesus se doop in die vier Evangelies, waar die neerdaal van die Gees op Jesus vergesel word van God se stem, aangaande die unieke Goddelike Seunskap van Jesus: *σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου*. . . Mark 1: 11 et par. Die verbintenis van die Gees en Kind-Seunskap met die doop van Jesus, lê die heilshistoriese verband ten opsigte van gelowiges se kindskap (Paulsen 1975: 92).

⁴⁴⁰ Jeremias 1984: 63 – 67.

Rm 8: 15c dui dus op die noue verwantskap tussen kindskap en gebed en wel as iets wat deur die Gees bewerk word. In 8: 26 word die verhouding tussen kindskap en gebed weer genoem. Die rol van die Gees staan daar in verband met die ἀσθένεια en die οὐκ οἶδαμεν van die gelowige as bidder.

Vrygespreektes se gebruik van God se eie Seun se aanspreekvorm van sy Vader as 'Ἄββα !' (Mark 14: 36) is dié bewys hier in 8: 15 van hulle kindskap (Fee 1994: 405). In 8: 15 bereik die kindskap motief in Rm ook sy klinkende klimaks (Wright 1991: 44).

- **Die Gees getuig aangaande vrygespreektes se kindskap (8: 16).**

Rm 8: 16a lui: αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τὸ πνεύματι ἡμῶν . Volgens hierdie woorde word die Gees en die menslike gees verbind tot twee getuïenisse aangaande die feit dat vrygespreektes kinders van God is.

Rm 8: 16 dra besondere gewig en erns (Cranfield 1975: 402). Dis die effek van die asyndeton wat daarin gebruik word. Die asyndeton bring mee dat daar 'n abrupte oorgang na 'n nuwe onderwerp is, naamlik die getuïenis van die Gees aangaande God se aanneming van vrygespreektes tot sy kinders⁴⁴¹.

Volgens Cranfield val die hoofklem in hierdie vers daarop dat die wete by vrygespreektes dat hulle God se kinders is, iets is wat hulle nie aan hulle self kan gee nie. Dié wete moet van buite af asook as iets wat bó vrygespreektes se vermoë is aan hulle gegee word, en wel deur God (Cranfield 1975: 402). Dit doen God deur Sy Gees⁴⁴².

Die aard van die Gees se werk word aangedui met συμμαρτυρεῖ . Die klem in hierdie woord val op die aktiwiteit van die Gees en wel op sy getuïenis. Sy getuïenis is 'n voortdurende versekering aan vrygespreektes dat hulle kinders van God is.

'n Belangrike eksegetiese kwessie is: wat beteken die woorde συμμαρτυρεῖ τὸ πνεύματι ἡμῶν? Beteken dit 'getuig saam met', 'getuig aan' of 'bevestig'? Συμμαρτυρεῖ ⁴⁴³ is 'n saamgestelde werkwoord en beteken oorspronklik om getuïenis te lewer 'met' 'n ander persoon en wel in die konteks van om 'n getuie 'saam met' of 'langs' 'n ander getuie te wees (Strathmann 1969: 508 – 509). Montague sien in die gekombineerde getuïenisse van die Gees en van die menslike gees in 8: 16 'n verwysing na die vereiste om twee getuies in die OT wetsistiem (cf Deut 19: 15) te hê (1976: 209).

⁴⁴¹ Paulus se gebruik van 'n asyndeton waarin daar 'n oorgang van een onderwerp na 'n ander is, wys op 'n ander formele epistolêre styl by hom. Elders maak hy ook op hierdie wyse 'n nuwe begin: Rm 8: 16; 9: 1; 10: 1. Sien BDF 463.

⁴⁴² Volgens Cranfield bevestig en verduidelik 8: 16 dit wat 8: 15 sê. Gelowiges se roep tot 'Ἄββα !' berus op iets vooraf asook onafhanklik daarvan (Cranfield 1977: 402).

⁴⁴³ Die werkwoord συμμαρτυρεῖ kom nie in die LXX voor nie, en in die NT kom dit slegs by Paulus voor en wel in Rm 2: 15; 8: 16: 9: 1.

Die NAB vertaal die voorsetsel 'σὺμ-' met 'saam met' en nie as 'aan' nie. Die voorafgaande konteks van 8: 14 - 15 het dit duidelik gemaak dat die Gees self die kindskap van die gelowige skep asook die vermoë by die gelowige om daardie kindskap te erken. Rm 8: 16 gaan nou verder en beklemtoon dat die Gees medegetuies van kindskap lewer⁴⁴⁴. Hierdie aktiwiteit van die Gees is dus nie 'n getuienis 'aan' die gelowige in die sin van 'n bevestiging vanaf sy kant af nie. Die aktiwiteit van die Gees is 'n aksie van langs die gelowige 'met' die gelowige en wel in 'n situasie van wederkerige getuienis (Hahn 1986: 220)⁴⁴⁵. Paulus verbind 'n emfatiese αὐτὸ met die Gees aan die begin van 8: 16. Hierdie emfatiese αὐτὸ beteken: Die 'Géés' of 'Hy' of 'die Gees self' getuig⁴⁴⁶.

Die innerlike getuienis van die Gees belig die soteriologiese rol van die Gees ten opsigte van die heil van die kind van God. In 'n objektiewe-subjektiewe heilsgebeurtenis bied die Gees sekerheid van verlossing. Op die eksistensiële vlak van kind-van-God-wees bied die Gees voortgaande en voortdurende gerusstelling sodat die kind van God 'familiale' gerustheid in die familia van God en ten opsigte van God as Πάτηρ familias kan hê.

Die woord ἡμῶν moet verstaan word as ἐν ἡμῶν. Die aktiwiteit van die getuienis van die Gees is nie 'n aktiwiteit van buite af aan die gelowige nie⁴⁴⁷. Aangesien die leiding van die Gees (8:14) en die ontvang van die Gees (8:15) 'n innerlike werk van die Gees is, moet die konteks waarin 8:16 staan daarop dui dat die inwonende Gees (8: 9, 11) inwendig saam met die gelowige se πνεῦμα⁴⁴⁸ getuig dat hy of sy 'n kind van God is.

Die inhoud van beide die Gees en die menslike gees se getuienisse teenoor mekaar is dat vrygespreektes ἐσμὲν τέκνα θεοῦ⁴⁴⁹. Volgens Cranfield en Byrne (1996: 250 – 253) is daar geen onderskeid⁴⁵⁰ tussen τέκνα en υἱοὶ⁴⁵¹ nie, en is die twee woorde se betekenis wisselbaar met mekaar. Volgens Byrne is τέκνα meer 'geslagsinklusief' (Byrne 1996: 253). Die getuienis wat die twee getuies in die hart van die vrygespreektes lewer, behels dat die vrygespreektes kinders van God 'is'. Die werkwoord ἐσμὲν gee besondere klem (Ridderbos 1959: 183). Die twee getuies se getuienis behels óók dat God vrygespreektes kinders van

⁴⁴⁴ Rm 8: 16 gaan dus verder as Gal 4: 4(6), wat bloot oor die aanneem tot kinders handel.

⁴⁴⁵ Cranfield verstaan συμμαρτυρεῖ in aansluiting by die Vulgaat as 'getuienis aan ' of as 'bevestig' (1975: 403). So ook Michel (1978: 261).

⁴⁴⁶ Die enigste ander geval van 'n emfatiese verwysing na die Gees by Paulus is Rm 8: 27.

⁴⁴⁷ So sê Käsemann (1980: 228). Hy verstaan τὸ πνεύματι ἡμῶν as 'the Spirit ruling in the congregation'.

⁴⁴⁸ Strathmann (1969 : 508 – 509) aanvaar nie die siening dat πνεῦμα ἡμῶν na die menslike gees verwys nie. Volgens hom verwys πνεῦμα ἡμῶν na die Gees en wel in die sin van 'the Spirit ruling in the congregation' en wel in 'n erediens konteks. Volgens Ridderbos (1959: 182) kom die getuienis van die menslike gees mede tot stand deur die getuienis van die Gees wat die menslike gees 'dra' en 'bevestig'.

⁴⁴⁹ Die woorde τέκνα θεοῦ kom by Paulus in Rm 8: 16, 17, 21; Fil 2: 15 voor. Vergelyk 1 Joh 3: 1, 2, 10; 5: 2.

⁴⁵⁰ Volgens Sanday & Headlam (1962: 396) dui τέκνων op die natuurlike verhouding tussen kind en ouer, terwyl υἱὸς aanvullend hierby die erkende status en wetlike voorregte wat vir kinders gereserveer is, impliseer.

⁴⁵¹ Die woorde υἱοὶ θεοῦ kom in Rm 8: 14, 23 voor.

Hom 'maak'. Die genitiewe vorm $\theta\epsilon\omicron\upsilon$, dit wil sê 'van God' beteken 'God maak' mense sy kinders⁴⁵².

Paulus se oorgang van die tweede persoon meervoud 'julle' in 8: 14a na die eerste persoon meervoud 'ons' in 8: 15b - 16 is verder belangrik. Paulus stel homself daardeur op dieselfde grondslag as die Christene in Rome én erken tegelykertyd sy eie persoonlike betrokkenheid by hulle (Kim 1989: 232). Hierdie meervoudsvorm - 'ons' - toon ten slotte die kenmerk van 'n belydenis, dit wil sê 'n vroeë Christelike credo.

3.5.7 DIE EINDESKATOLOGIESE WERK VAN DIE GEES.

Die werk van die Gees in die toekomstige eindaeon figureer baie sterk in Rm 8: 11 - 30. Hierdie werk van die Gees word vervolgens uiteengesit. Eers is twee belangrike opmerkings egter nodig.

3.5.7.1 'n Verskuiwing na die toekomstige aspek van die werk van die Gees in Rm 8: 17c.

Rm 8: 1 - 17 teken hoofsaaklik die teenswoordige werk van die Gees in die gelowige en vertoon 'n gerealiseerde eskatologie. Hierdie verse beskryf die Gees se bemiddeling van God se *eskatologiese triomf* in die *hede*. In 8:17c vind daar 'n basiese verskuiwing vanaf die teenswoordige triomf na die toekoms asook na die hoop op die toekoms en op die toekomstige triomf van God plaas (8:18 - 30). Rm 8: 17d voer die woord 'heerlikheid' in. In 8:18 - 30 is daar slegs vier verwysings na die Gees teenoor sestien verwysings daarna in 8:1 - 17. Hierdie vier verwysings teken die Gees se werk met betrekking tot die toekoms (8: 23, 8: 26 - 27).

3.5.7.2 Die Gees bemiddel God se eskatologiese triomf in die toekoms (Rm 8: 17c – 30).

Daar is reeds daarop gewys dat 8: 17c 'n oorgang vorm vanaf die teenswoordige na die toekomstige werk van die Gees. Die toon van 8: 18 - 30 staan in kontras met 8:1 - 17b. Die prentjie wat van gelowiges in 8: 18 - 30 geteken word, is dat hulle in lyding verkeer, dat hulle in 'n skepping leef wat sug en wat wag op bevryding, dat hulle nog op hulle finale redding hoop en dat hulle uiteindelijke bevryding en kindskap en verheerliking nog in die toekoms lê.

Die eskatologiese aspek van die werk van die Gees figureer egter baie sterk in 8:18 - 30. Die klem is egter nie net op 'n toekomstige eskatologie nie. Die toekomstige element van die werk van die Gees breek as't ware in in die teenswoordige bestaan van die wêreld en van die gelowige (8:23 en 8: 26 - 27). Die ondergemelde aspekte van die toekomstige werk van die Gees kom in 8: 18 - 30 na vore. Eers moet daar egter teruggegaan word na 8:1 - 17 omdat daar ook verwysings is na die toekomstige werk van die Gees!

⁴⁵² Die genitiewe vorm $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ is sintakties 'n handelende genitief en 'n byvoeging by τέκνα (Van Rensburg 1980: 130 – 131).

3.5.7.2.1 Die toekomstige werk van die Gees in Rm 8: 1 - 17.

In Rm 8: 11, 13, 17 kom daar verwysings na die werk van die Gees by die eindtoekoms voor. Hierdie verwysings word vorentoe hanteer. Struktureel handel 8: 1 - 17 oor die werk van die Gees in die teenswoordige tyd. Rm 8: 11, 13, 17 kom egter daarin voor. In feite wys hierdie verse op gebeurtenisse by die eindtoekoms (Hahn 1986: 153-208).

(i) Die Gees-opstanding verhouding in Rm 8: 11.

In Rm 8: 11 vind daar 'n oorgang plaas vanaf 'n verbintenis tussen die Gees met die teenswoordige lewe van die gelowige na die Gees as instrument van die lewendmaking van die gelowige se sterflike liggaam in die toekoms. Liggaamlike lewendmaking kom in Rm 1: 4 voor. Daar verwys dit na die lewendmaking van die Seun. Hierdie lewendmaking geskied deur die bemiddeling van die Gees. Die toepassing van die lewendmaking deur die Gees op gelowiges in die toekoms moet gesien word as die toepassing op gelowiges van dit wat met Christus gebeur het. Dit wat met Christus gebeur het, was 'n daad van God.

Die ondergemelde aspekte kom in die Gees-opstanding verhouding na vore:

- 'n Formule.

Die frase τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν is 'n formulering wat teruggaan na 'n ἐγείρω -formule (Du Toit 1989: 310 – 327). Die ἐγείρω -formulering ten opsigte van Jesus was 'n vroeë Christelike tradisionele credo-formule wat Paulus in verskillende kontekste gebruik het⁴⁵³.

- God is die Opwekker.

Die partisipiële frase ἐγείραντος is 'n aktiewe vorm met God as subjek. Die partisipiële formulering verskuif die fokus vanaf 'n gebeurtenis⁴⁵⁴ na 'n persoon en wel in 8: 11 na God en dan as 'n karakterisering van God (Du Toit 1989: 315). Hierdie fokus op die persoon gee 'n doksologiese karakter aan die formulering.

⁴⁵³ Die formule kom in 'n werkwoordvorm asook in 'n partisipiële frase vorm voor. Eersgenoemde is die meer oorspronklike. Die werkwoordvorm van die formule kom soos volg voor: 1 Kor 6: 14; 15: 3 – 4, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 20; 1 Tes 1: 10; Rm 4: 25; 6: 4; 10: 9. Die partisipiële frase vorm kom soos volg voor: Gal 1: 1; 2 Kor 4: 14; 5: 15; Rm 4: 24; 6: 9; 7: 4; 8: 11 bis; 8: 34; Efes 1: 20; Kol 2: 12; 2 Tim 2: 8. Buite die corpus Pualinum kom die frase ook in Hand 3: 15; 4: 10; 5: 30; 10: 40; 13: 30, 37; 1 Pet 1: 21 voor. Die basiese formule kom in Rm 10: 9 voor. Die essensiële elemente daarvan is 'n verwysing na God, die werkwoord 'opgewek' (ἐγείρω) in die aoristusvorm en die frase ἐκ νεκρῶν. Hierdie formule verwys oorspronklik nie na die Gees nie, maar dit word deur Paulus aangepas met Gees materiaal om sy beklemtoning te versterk (Hahn 1986: 168).

⁴⁵⁴ In die geval van die werkwoordvorm.

Die aktiewe vorm van die frase reflekteer daarby ook die lofprysings van God in die OT asook in die Joodse liturgiese tradisie⁴⁵⁵. In die corpus Paulinum dien die ἐγείρω -formule as 'n passivum divinum.

Die rol van God in die opwekking word verder beskryf as die Een wat Jesus opgewek het. Dit is 'n verwysing na die rol van God in die Paasgebeurtenis. Opwekking bly ook God se toekomstige vermoë (8: 11).

▪ Die Gees-opstanding verbintenis.

In 8: 11 lê Paulus 'n verbintenis tussen die Gees en die opstanding. Tot hiertoe in Rm was Paulus se klem op die teenswoordige werk van die Gees en wel as sy gerealiseerde eskatologiese werk. Die groot getal praesens werkwoorde in Rm 8: 1 - 17 veral wys hierop. In 8: 11 kom die toekomstige werk van die Gees vir die eerste keer na vore en wel in die futurum vorm ζωοποιήσει⁴⁵⁶. In 1: 4 was daar alreeds 'n sinspeling daarop dat die Gees in verband staan met die gee van lewe ná die opstanding van Christus - óók aan gelowiges. Die sinspeling in 1: 4 op die gee van lewe deur die Gees is in 6: 4; 7: 6 en 8: 2, 10 opgevolg. Dit word hier in 8: 11 weer opgeneem en verder ontwikkel.

Die gebruik van ζωοποιήσει in die futurum vorm verwys na die opwekking van vrygespreektes in toekoms (Cranfield 1975: 391). Die futurumvorm druk ook sekerheid uit aangaande gestorwe vrygespreektes se toekomstige eskatologiese bestaan (Fee 1994: 553).

Die grond vir die toekomstige lewendmaking van vrygespreektes is die inwoning van die Gees (8: 11a). Die partikel εἰ in 8: 11 is sintakties bepaling ten opsigte van rede by ζωοποιήσει (Van Rensburg 1980: 128) en moet weergegee word met 'aangesien -- (hy woon) ---'⁴⁵⁷. Die inwoning van die Gees is dus 'n vaste feit (8: 11a)⁴⁵⁸. Dit is hierdie 'in'-wonende Gees wat die toekomstige lewendmaking van die vrygespreekte bewerk. Die toekomstige werk van die Gees word dus gebaseer op die teenswoordige plek en werk van die Gees in die vrygespreekte, en wel as iemand wat 'binne' gelowiges is⁴⁵⁹. Paulus gebruik dus 'n gerealiseerde eskatologie as grondslag vir die eindeskatologiese werk van die Gees.

⁴⁵⁵ Die Sitz im Leben van die lofpysing in die vroeë Christelike kerk sou die liturgie van die kerk wees (cf Du Toit 1989: 315).

⁴⁵⁶ Ander futurum verwysings na die werk van die Gees is 8: 13, 17, 23, 26, 27.

⁴⁵⁷ Die partikel εἰ beteken nie 'as' nie, en stel nie 'n voorwaarde vir die toekomstige opwekking van vrygespreektes nie. Dit is redgewend (Ridderbos 1959: 178).

⁴⁵⁸ Die werkwoord is verander van die eenvoudige οἰκεῖ in 8: 9 na ἐνοικοῦντος hier in 8: 11.

⁴⁵⁹ In Rm 5: 5 asook in 8: 9, 11 is die Gees iemand wat in die 'harte' van vrygespreektes is en wat 'in' hulle woon.

Die 'inwoning van die Gees' is dus die basis van die vrygespreekte se ganse eskatologiese bestaan, beide sy gerealiseerde eskatologiese bestaan sowel as sy eindeskatologiese bestaan. Nog méér, die inwonende Gees is die waarborg in vrygespreektes se teenwoordige bestaan dat hulle alreeds die lewe van die komende aeon binnegegaan het. Dié lewe sal ten volle gerealiseer word by die Einde en dit sal geskied deur opwekking (Fee 1994: 554).

Die rol wat die Gees in die lewendmaking speel, word uitgedruk met διὰ plus'n partisipiële frase wat die inwoning van die Gees beskryf⁴⁶⁰. Διὰ + τοῦ πνεύματος in die genitief is sintakties bepaling ten opsigte van middel by ζωοποιήσει. Die frase beteken 'deur middel van' (Van Rensburg 1980: 129) en verwys na die rol wat die Gees speel in God se toekomstige lewendmaking van gestorwe vrygespreektes, en wel as die 'wyse'⁴⁶¹ waarop God in die opwekking werk. God wek op 'deur die Gees'. Die Gees deur wie God opwek is sy eie Gees⁴⁶².

Die woord ζωοποιήσει dwing egter ook 'n diesseitige betekenis af. Die rede daarvoor is dat die verwysing na 'lewe' in Rm, vanaf 1: 17, (cf 1: 4) nie net as 'ewig' en as iets eindtoekomstig verstaan moet word nie, maar ook as iets téénwoordig in die hede⁴⁶³.

Gesien vanuit die OT dui ζωή op eskatologiese lewe. Die OT profesieë verwys na vryspraak en lewe as twee aspekte van die een eskatologiese verlossing van God (Hab 2: 4; Jes 32: 15 - 17; 44: 1 - 5; Eseg 37: 1 - 14). Volgens Mal 2: 5 behels die verbondsbeloftes van God twee seënninge, naamlik lewe en vrede. Wanneer Paulus lewe en die Gees verbind (8: 10; 8: 11) is dit vir hom 'n vervulling van die OT profesieë aangaande die eskatologiese verlossing van God. In Rm 5 - 8 dui ζωή op eskatologiese lewe wat die Gees gee (6: 4; 7: 6; 8: 2, 10, 11) en wel op grond van die vryspraak wat daar in Christus is (8: 10). Hierdie eskatologiese lewe behels die eindeskatologiese lewe (8: 11) as ζωή αἰώνιος. In 6: 23 staan ζωή αἰώνιος in teenstelling met θάνατος. Basies dui ζωή op die aard van die verbintenis met God in die ewigheid asook op die deel in die ewige lewe van God (6: 23).

⁴⁶⁰ Tekskrities is die getuienis ewe sterk vir die διὰ + akkusatief en διὰ + genitief. Voorkeur moet gegee word aan διὰ + genitief (Ridderbos 1959: 178).

⁴⁶¹ Om na die διὰ in die verwysing na die Gees as 'agent' of 'instrument' te verwys, doen afbreuk aan die Gees as persoon.

⁴⁶² Rm 8: 11 verwys na die Gees as 'die Gees van Hom deur wie Christus uit die dood opgewek is . . .'. Die Een wat Christus opgewek het, is God self.

⁴⁶³ Paulus se verbintenis van lewe met die Gees in Rm 6: 4; 7: 6; 8: 2; 8: 4 - 13 kom uit die OT (Hab 2: 4) en nie van die gnostiek nie (Bultmann 1983: 861 - 875).

In Rm 1: 17 - 8: 39 dui ζωή egter ook op ζωή as iets wat prolepties in die teenswoordige nuwe aeon aanwesig is (6: 4; 7: 6; 8: 2, 4 - 13, 10, 11). In 8: 10, 11 is die verbintenis van lewe en Gees iets wat gegrond is op die vryspraak in Christus (8: 10). Daarom is ζωή in 8: 11 iets wat wel eindeskatalogies is (cf 5: 13). Daardie lewe is egter ook iets wat prolepties diesseitig is.

- Sterflike liggame opgewek.

In vergelyking met 8: 10 is die oorgang in woordgebruik in 8: 11 vanaf σὰρξ na σῶμα asook vanaf θάνατος na νεκρός opvallend. Daar is 'n verandering vanaf die σὰρξ -πνεῦμα antitese in 8: 10 na 'n νεκρός- πνεῦμα antitese. Hierdie verandering hou verband met Paulus se gedagtegang. Daar is by hom in 8: 11 'n oorgang vanaf 'n beskrywing van die vrygespreekte se lewe in die konteks van die inwoning van die Gees in die hede van die vrygespreekte se bestaan na die Gees se verwantskap met asook verbintenis met die opwekking van die vrygespreekte se liggaam in die toekoms (Hahn 1986: 181 – 182; Käsemann 1980: 223 – 225). En Paulus praat altyd oor die opstanding in terme van σῶμα ⁴⁶⁴.

Die voorwerp van lewendmaking deur God deur die Gees is die 'sterflike liggame' van vrygespreektes (8: 11). Die adjektief θνητὰ beteken 'onderworpe aan die dood', en daarom 'sterflik' (Fee 1994: 550 – 554). Die 'liggaam' is 'sterflik' in die sin van 5: 12. Weens die binnekoms van die sonde in die wêreld deur Ἀδὰμ 'het die dood tot al die mense deurgedring' en wel 'omdat almal gesondig het'. Dus is die onafwendbare vir die mens: al is die mens 'lewend' in een sin, is die liggaam in wesenlike sin 'dood' en daarom onderworpe aan en bestem vir die dood. Die mense wat 'lewe' in 'sterflike liggame' bestaan onder die vonnis van die dood⁴⁶⁵. Σῶμα verteenwoordig nie in 8: 11 die hele persoon nie (Bultmann 1952: 192 – 203; Barrett 1957: 159). Dit word gebruik as die locus van die opstanding (Fee 1994: 550). Dit wat bestem is vir die '(ewige) lewe' deur God se opwekking deur die Gees, is die θνητὰ σώματα (8: 11) van die vrygespreekte. Dit is nie die menslike gees nie⁴⁶⁶.

⁴⁶⁴ Paulus assosieër σῶμα met die dood of met sterflikheid in 1 Kor 13: 3; 2 Kor 4: 10; Rm 6: 6; 7: 4, 24; 8: 11, 13. In Gal 5: 24 is daar 'n assosiasie van σὰρξ met die dood, maar dan as 'n verwysing na die kruisiging van Christus.

⁴⁶⁵ Κατάκριμα: Rm 5: 16, 18; 8: 1.

⁴⁶⁶ Sommige eksegete beskou πνεῦμα in 8: 10 verkeerdelik as 'n verwysing na die menslike gees (Murray 1959: 289). Die meeste moderne eksegete verwerp egter hierdie siening. (Sien Ridderbos (1959), Cranfield (1975), Michel (1978), Käsemann (1980), Dunn (1988). Die komponente 'liggaam' en 'gees' as die basis van die mens as persoon kom slegs twee keer by Paulus voor en wel in 1 Tes 5: 23; 1 Kor 7: 34. Paulus stel egter nêrens 'liggaam' en 'gees' teenoor mekaar by die sterwe van die mens nie. Hy leer ook nêrens 'n opwekking van die menslike gees nie (Fee 1994: 551).



Die spanningselement tussen die 'reeds', naamlik die inwoning deur die Gees, en die 'nog nie', naamlik die toekomstige opwekking deur die Gees, kom dus hier in 8: 11 na vore.

▪ Christus en die toekomstige opwekking (8: 11).

Die aanduiding van die Gees in 8: 11 as 'die Gees van Hom deur wie Jesus --- opgewek is' (bis) verwys geensins daarna dat die Gees 'n rol gespeel het in die opwekking van Christus nie, in die sin dat God Christus 'deur die Gees' opgewek het nie. Die punt wat 8: 11 wil maak in die identifisering van die Gees as 'die Gees van Hom deur wie Jesus --- opgewek is' is om die nouste moontlike verbintenis tussen Christus se opwekking en dié van vrygespreektes te lê. Die opwekking van vrygespreektes word naamlik in 8: 11 gebaseer op twee gronde:

- (i) die opgestane Christus;
- (ii) die inwoning van die Gees. Dieselfde Gees wat in gelowiges woon, is ook die Gees van God wat opwek (Fee 1994: 553).

Hierdeur lê Paulus die nouste asook 'n direkte verbintenis tussen die opgestane Christus en die Gees en terselfdertyd tussen vrygespreektes se toekomstige opwekking en die Gees (8: 11). Die 'instrument' of 'agent' deur wie God Christus se opstanding in die verlede laat geskied het, is reeds as inwonende Gees (8: 11) teenwoordig in die Romeinse Christene om dieselfde rol te vervul in hulle toekomstige opwekking.

▪ Die Gees-lewe verhouding in Rm 8: 13.

Gelowiges wat deur die Gees 'n einde aan hulle sondige praktyke maak, sal 'lewe'. Die konteks hier is dat 'n lewe wat gelewe word onder die heerskappy van die Gees na vore sal kom in die wyse waarop die gelowige hom gedra (Newmann & Nida 1973: 153). Die 'lewe' waar dit in 8:13 om gaan is die lewe van die opgestane Christus (1: 4; 6: 4 - 11) en van die Gees self en wat die Gees in die gelowige bewerk (6: 4; 7: 6; 8: 2, 4 - 9). Hierdie lewe waarborg ware lewe in die hede (6: 4; 7: 6; 8: 2, 4 - 9) en dit lei tot die ewige heerlikheid (8: 11), die eindbestemming van die gelowige. Ζήσεσθε staan in 'n futurum werkwoordvorm en dui op die ná-bekeringslewe van die gelowige (6: 4 - 11; 8: 4 - 9), maar ook op die lewe in die eindheerlikheid (8: 11, 13; Cranfield 1975: 391).

▪ Die Gees-erfenis verhouding in Rm 8: 17.

Rm 8: 14 - 16 sê die volgende oor die teenswoordige werk van die Gees in die gelowige: die Gees lei die gelowige (8:14), word aan hom gegee (8: 15), word deur hom ontvang (8: 15), maak

hom tot kind (8: 15), laat hom tot God roep: 'Ἄββα !' (8: 15) en getuig saam met sy gees van kindskap (8: 16). Rm 8: 17a sluit hierby aan. Dit verwys na gelowiges se erfgenaamskap en wel op grond van hulle kindskap. En gelowiges se kindskap is deur die Gees daargestel (8: 14 - 16). Rm 8: 17a begin met: '... omdat ons kinders is...' - dis 'n verwysing terug na 8: 14 - 16. Die rol wat die Gees speel in die bewerking van gelowiges se kindskap lei dus tot gelowiges se erfenis in die eindheerlikheid. Hierin lê die verbintenis van die Gees met die toekoms.

- Gees-toekoms verhouding in 8: 1 - 17.

Die volgende blyk uit bogemelde drie uiteensettings oor die toekomstige werk van die Gees in Rm 8: 1 - 17. Die Gees is die teken dat die nuwe aeon reeds aangebreek het (7: 6; 8: 2, 9). Die klem op die teenswoordige rol van die Gees in die lewe van die gelowige in Rm 8: 1 - 17 illustreer die werk van die Gees in die nuwe aeon as 'n gerealiseerde eskatologie. Dat die Gees egter volgens Rm 8: 11, 13, 17 ook 'n toekomstige rol het om te vervul, beskryf 'n toekomstige eskatologie. Rm 8: 1 - 17 reflekteer dus 'n kombinasie van 'n gerealiseerde en 'n toekomstige eskatologie. Tussen hierdie twee eskatologieë is daar 'n spanning en wel dié van 'n 'reeds' en 'n 'nog nie'.

3.5.7.2.2 Die toekomstige werk van die Gees in Rm 8: 18 – 30.

Πνεῦμα kom slegs vier keer in 8: 18 - 30 voor, een keer in 8: 23 en drie keer in 8: 26 - 27. Die verminderde getal kere waarin daar na die Gees verwys word in 8: 8 - 30 wys op 'n verminderde rol in die werk van die Gees. Sy werk word egter nie op die agtergrond geskuif nie. Die hoofklem in 8: 18 - 30 is op die toekoms. Met betrekking tot daardie toekoms speel die Gees 'n belangrike rol.

Die ondergemelde aspekte van die toekomstige werk van die Gees kom in 8: 8 - 30 na vore.

- (i) **Die Gees is die geskenkbewys én waarborg van die eskatologiese eindheerlikheid (8: 23).**

Die woord τὴν ἀπαρχὴν beskryf die Gees in sy dubbele rol van beide die bewys en die garantor van die toekomstige finale eindheerlikheid. Die woord staan in die konteks van die 'alreeds' en 'nog nie' van die eskatologiese twee aeone leer van die OT en van die Judaïsme⁴⁶⁷.

⁴⁶⁷ Paulus gebruik die woord ἀπαρχή vyf keer en wel in 1 Kor 15: 20; 16: 15; Rm 8: 23; 11: 16; 16: 5. Die semanties verwante term ἀραβών, 'n semantiese leenwoord wat teruggaan na Fenisiese handelaars, kom drie keer voor in die NT en wel in 2 Kor 1: 21 – 22; 5: 5; Efes 1: 14. Volgens Käsemann (1980: 237) is ἀπαρχή en ἀραβών sinonieme. Daar is ook die semantiese verwante term σφραγίς wat sewe keer in die NT in 1 Kor 9: 2; 2 Kor 1: 21 – 22; Rm 4: 11; 15: 28; Efes 1: 13; 4: 30; 2 Tim 2: 19 voorkom. Al drie semantiese verwante woorde kom dus hoofsaaklik in die corpus Paulinum voor.

Die ondergemelde aspekte kom in die toepassing van ἀπαρχή as metafoor na vore:

▪ **‘n Ou Testamentiese agtergrond.**

Die agtergrond van die woord ἀπαρχή lê in beide die OT en die Hellenistiese offerkultus (Cranfield 1975: 417 – 418; Michel 1978: 270). Die woord verwys na die offer van die eerste of beste deel van besittings, verkry óf deur verowering óf deur arbeid, aan die godheid. As verteenwoordigend van die res is die ἀπαρχή aan die godheid geoffer as die nodige toewyding van die besittings aan die godheid voor enige verdere persoonlike gebruik daarvan (Holleman 1996: 49 – 50). In die OT verwys ἀπαρχή hoofsaaklik na die landbou oes⁴⁶⁸, die eerste vrugte (letterlik) van die wympers en die dorsvloer (Eks 22: 29; 23: 19; Lev 2: 12; 23: 10; Num 15: 20; 18: 12, 30; Deut 26: 2; 2 Kron. 31: 5; Neh 10: 37, 39; [2 Esdras 20: 38, 40]; Mal 3: 8; Jud 11: 13; Dunn 1988: 484 – 486). Tot 70 C.E. het die Jode tydens die Fees van die Weke, gehou op die vyftigste dag (Pinkster) na die Pasgafees aan die einde van die graanoes, die ἀπαρχή van die oes reël en simbolies in die tempel aan die Here geoffer⁴⁶⁹. In die NT vind daar ‘n assosiasie van die uitstorting van die Heilige Gees met die OT Pentekoste plaas (Hand 2).

▪ **Die basiese betekenis van aparche.**

Die term ἀπαρχή beteken basies ‘die eerste en verteenwoordigende deel’. Die ἀπαρχή is die eerste deel van die oes in sy totaliteit en tegelykertyd verteenwoordig en waarborg die ἀπαρχή die toekomstige totale oes (Delling 1972: 484 – 486). In Rm 8: 23 word ἀπαρχή metafories in die betekenis van die eerste en verteenwoordigende deel met betrekking tot die Gees gebruik.

◆ **Die Gees in sy volheid is gegee.**

Die frase τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος beteken: die Gees as eersteling en behels dat die Gees in sy geheel of in sy volheid aan die gelowige gegee is⁴⁷⁰. As ἀπαρχή is die Gees in sy geheel as eerste deel van die toekomstige volle heerlijkheid aan die gelowige gegee. As ἀπαρχή verteenwoordig die Gees die teenswoordige eskatologiese gawe aan die

⁴⁶⁸ In die OT word ἀπαρχή ook gebruik vir alle eerstelinge, byvoorbeeld: eersgebore seun – Ps 105: 36; eerste aanteel van beeste en skape – Deut 12: 6; eerste offer van goedere – Eks 25: 2 – 3. In die LXX word ἀπαρχή ook gebruik vir belasting – Eks 25: 2 – 3; Num 18: 8, 11; Eseg 45: 13 - en vir eersgebore kinders – Ps 78: 51; 105: 36; Eseg 44: 30.

⁴⁶⁹ Die graanoes het tydens die Pasgafees met die oes van die gars begin en is vyftig dae later met die oes van die koring afgesluit. Na die graanoes is die Fees van die Weke, Pinkster, gevier (Eks 23: 16; 34: 22; Lev 23: 10, 15 – 21; Num 15: 17 – 21; Job 2: 12; De Vaux 1965: 490 - 491). In die LXX is ἀπαρχή nie die enigste woord wat vir die eersteling van die graanoes gebruik word nie.

⁴⁷⁰ Die genitief is epeksegeties of appositief en dui op die hele Gees (Käsemann 1980: 237; Ridderbos 1959: 188; Dunn 1980: 473). Delling (1972 1: 484 – 486) verstaan die genitief as partitief. Dit sou behels dat die gelowige ‘n deel van die Gees nou ontvang en dat hy die Gees in sy volheid by die Einde in die toekoms sal ontvang. Cranfield (1975: 418) meen dat die genitief beide appositief en possessief is. Die siening verberg die werklike betekenis van die woord.

gelowige en breek die toekomstige aeon reeds in die hede in (Barrett 1985: 166). In hierdie sin word die Gees dus op 'n antisiperende wyse gesien. Die oes het begin, al is dit pars pro toto. Maar daardie pars is God se primêre gawe.

Die Gees is as ἀπαρχή iemand wat die vrygespreektes 'besit', en wel blywend besit⁴⁷¹. Sien Van Rensburg (1980: 131-138).

▪ **'n Totale oes wat moet volg.**

Die oes is die geheel waarvan die ἀπαρχή die eerste klein deel is (Dunn 1988: 473). In hierdie geval is die hele oes die totale toekomstige heil. In die konteks dui die toekomstige volle heil op die heerlikheid wat geopenbaar sal word (8: 21), die volle toekomstige kindskap van die gelowige (8: 23) en die gelowige se bevryding van verganklikheid (8: 23). Die toto sal dan die pars by verre oortref (8: 18).

▪ **'n Kontinuiteit tussen eersteling en eindoes.**

Die ἀπαρχή metafoor lê 'n verbintenis tussen die eerstelinge en die eindoes. Die ἀπαρχή is 'n deel van die toekomstige geheel en die toekomstige geheel het sy ontstaan in die ἀπαρχή. Hierin lê daar 'n kontinuiteit. In 8: 23 is die Gees beide die verbintenis asook die kontinue tussen die hede en die toekoms, tussen die teenswoordige aeon en die toekomstige aeon (Dunn 1988: 473).

▪ **'n Eindeskatologiese konteks.**

Die perspektief wat 8: 23 met die beeld van ἀπαρχή gee, is dié van die Gees as 'n teenswoordige besit. Die eskatologiese betekenis van die beeld is egter nie net dié van 'n gerealiseerde eskatologie nie, maar ook dié van die Gees as 'n waarborg van die toekomstige eskatologiese eindgebeurtenis.

Die algemene toekomstige strekking van die konteks waarin 8: 23 voorkom kan in die opvallende woordgebruik gesien word. Hierdie woorde is: ἐλπίς- ἐλπίζω; ἀποκαταδοκία- ἀπεκδεχόμενοι en ἀποκαλύπτω - ἀποκάλυψις. Dié woorde kom in die volgende volgorde voor:

- 8: 23: ἀποκαλύπτω
- 8: 19: ἀποκαταδοκία, ἀποκάλυψις,
ἀπεκδεχόμενοι
- 8: 20: ἐλπίς
- 8: 23: ἀπεκδεχόμενοι
- 8: 24: ἐλπίς, (3x); ἐλπίζω
- 8: 25: ἐλπίζω, ἀπεκδεχόμενοι

⁴⁷¹ Die woord ἔχοντες is in die partisipiumvorm en is sintakties byvoeging by ἡμεῖς.

Bogemelde terminologie saam met die perifrastiese toekomstige konstruksie μέλλουσαν + infinitief in 8: 18; die toekomstige ἐλευθερωθήσεται in 8: 21 en die ἄχρι τοῦ νῦν in 8: 22 kombineer om aan die hele perikoop 'n sterk toekomstige strekking te gee. Tegelykertyd behels die konteks dat die geantisipeerde eindtoekoms beide die gelowiges en die hele skepping sal omvat (Hahn 1986: 213 – 214).

▪ **God lewer bewys van én verseker die toekomstige eindheerlikheid.**

Vrygespreektes het alreeds τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ontvang. Alhoewel hulle nog die toekomstige eindheerlikheid verwag, is hulle alreeds besitters van die Gees. Gesien teen die OT offerkultus in die tempel, is die 'rigting' van die mens-God handeling in die ἀπαρχὴ beeld omgekeerd (Delling 1972: 484 – 486). Die Gewer is God en die ontvanger is die mens. Dit is nie die mens wat 'n eerste deel aan God gee nie, maar die πνεῦμα is God se ἀπαρχὴ aan die mens. Hierdie ἀπαρχὴ dien 'n dubbele doel: dit is in die hede 'n bewys aan die vrygespreekte aangaande die sekerheid van sy eindheerlikheid en tegelykertyd is die toekomstige eindeskatologiese 'oes' van die eindheerlikheid iets wat nog in vervulling moet gaan. Ook dit is iets seker, net soos wat 'n landbou-oes met sekerheid op die eerste opbrengs daarvan volg (Ridderbos 1959: 188).

In toto: die Gees is as ἀπαρχὴ God se teenswoordige Guarantor van die finale eskatologiese δόξα.

♦ **Geesbesitters sug (8: 23).**

In 8: 23 word 'n verbintenis gelê tussen die Gees en die sug van gelowiges. Dié sug van die gelowiges verbind verse 8: 22 - 27: in 8: 22 sug die skepping, in 8: 23 sug die gelowiges en in 8: 26 sug die Gees. Al drie sugte staan in 'n toekomstige eskatologiese konteks.

Die ondergemelde aspekte van die sug van Geesbesitters kom na vore in 8: 23:

▪ **Selfs Géésbesitters súg.**

Die hoofwerkwoord in 8: 23a is στενάζομεν. Die sug van die gelowiges moet vanuit die gesigspunt van hulle volle verlossing (8: 23 - 24) verstaan word (Ridderbos 1959: 188). Daar is binne hierdie gesigspunt drie redes vir die sug van die vrygespreektes.

Dié redes is:

(i) **'n Bestaan binne oorvleuelende aeone.**

Die frases τοῦ νῦν καιροῦ (8: 18a) en τὴν μέλλουσαν δόξαν (8: 18b) dui eksegeties op 'n bestaan van die vrygespreekte binne die 'oorvleueling' van die ou en nuwe aeone (Byrne 1996: 263). Vrygespreektes leef alreeds in die toekomstige nuwe aeon (cf νῦν : 7: 6,17; 8: 1, 18). Die ou sondige aeon bly egter ook nog voortbestaan (5: 12-21; 6: 1 - 23; 7: 6; 7: 7 - 24; 8: 3, 4 - 13, 8: 18 - 30). Die meervoudsvorm 'ons' in die betrokke werkwoorde beklemtoon dat hulle, die vrygespreektes, alreeds mense van die nuwe aeon is. Hulle wéét dit ook (8: 14 - 17, 23). Die bestaan in die hede wanneer die nuwe aeon nog met die ou aeon 'oorvleuel,' skep by vrygespreektes 'n 'rusteloosheid'. Dié rusteloosheid laat vrygespreektes sug (Dunn 1988: 474).

(ii) **Besitters van die Gees sug.**

Vrygespreektes is mense wat die Gees 'besit'. Hulle besit van die Gees word aangedui met ἔχοντες. Selfs as besitters van die Gees sug vrygespreektes. Die konsessiewe aard van ἔχοντες onderstreep dit. Die betekenis is: ons self sug ook, soos die skepping, selfs al het ons die Gees as eerste gawe⁴⁷². Die hele sin (8: 23) is emfaties van aard. Dit kom na vore in die dubbele καὶ αὐτοὶ asook in die emfatiese ἡμεῖς wat direk op ἔχοντες volg. Die sin se betekenis is: ons sug ook, net soos die skepping, selfs al besit ons die eerste gawe van die Gees, en dit as iets wat die skepping nie het nie⁴⁷³. Géésbesitters sug, en wel in hulle self (Käsemann 1980: 237).

Deur die herhaling van στενάζομεν wat ook in 8: 22 ten opsigte van die skepping gebruik is, beklemtoon Paulus vrygespreektes se betrokkenheid by die eskatologiese sug van die ganse skepping⁴⁷⁴.

⁴⁷² Dunn (1988: 473) neem ἔχοντες as kousaal en vertaal dit met 'aangesien', wat op rede dui.

⁴⁷³ Volgens Wallace (1996: 320 – 323) vervul die voornaamwoord in die nominatief in sekere gevalle die funksie van beklemtoning. Die klem fokus in sulke gevalle meer op die subjek as op die werkwoord in die sin. Die rede vir die fokus is in hierdie geval in 8: 23 om prominensie aan die subjek te gee. Dit is dus nie oor die voornaamwoord per se nie, maar om die persone as subjekte.

⁴⁷⁴ Die preposisionele frase ἐν ἑαυτοῖς is sintakties bepaling ten opsigte van plek by στενάζομεν (Van Rensburg 1980: 127-140).

(iii) **Die volle verlossing skep rusteloosheid.**

Die volle eskatologiese verlossing staan voor die deur (8: 18, 21, 22, 23). En die op hande wees van die volle eskatologiese verlossing wek 'n ontevredenheid met die ou verbygaande aeon (7: 6,17; 8: 1, 1 8). Tegelykertyd wek dit 'n verlange daarna om bevry te wees van die ou verbygaande aeon, veral wat die bevryding van die bestaan in die liggaam self (8: 23)⁴⁷⁵ betref.

Bogemelde drie gedagtes gee die redes aan waarom στενάζομεν vanuit die gesigspunt van vrygespreektes se volle verlossing verstaan moet word (8: 23 - 24).

◆ **Geesbesitters sug na die volle verlossing.**

Die sug van die vrygespreektes het betrekking op die uitsien na die aanneming tot kinders, wat inhou dat hulle liggame bevry word. Rm 8: 23b kan in ondergemelde gedagtes uiteengesit word:

(i) **Vrygespreektes het 'n sugtende uitsien.**

Die sug van die vrygespreektes geskied terwyl⁴⁷⁶ hulle uitsien na iets, naamlik na die aanneming tot kinders. Die sug geskied ook in hulleself, wat dui op die geestelike aard van die sug (Ridderbos 1959: 188). Die uitsien is vurig en reikhalsend⁴⁷⁷.

(ii) **Sugtende Geesbesitters sien uit na hulle aanneming tot kinders.**

Die partisipiële frase υιοθεσίαν⁴⁷⁸ ἀπεκδεχόμεν wys op vrygespreektes se verwagting terwyl hulle sug. Die inhoud van hulle verwagting is hulle υιοθεσία. Υιοθεσία het twee aspekte daaraan verbonde, naamlik 'n teenswoordige (8: 15) en 'n toekomstige (8: 23) aspek. Kindskap is alreeds vir vrygespreektes 'n teenswoordige besit (8: 15). Die volle verwerkliking daarvan geskied egter eers in die toekoms (8: 23). Alhoewel vrygespreektes ook reeds die Gees wat hulle tot kinders maak besit (8: 15), sal volkome kindskap van God slegs onaanvegbaar en voltooid wees in τὴν

⁴⁷⁵ Die frase τοῦ σώματος is sintakties 'n byvoeging by τὴν ἀπολύτρωσιν en is 'n behandelde genitief wat die implikasie het dat die liggaam self bevry word (Van Rensburg 1980: 136 – 137). Contra (Ridderbos: 1959: 189) wat die genitief as 'n genitief van verwydering verstaan.

⁴⁷⁶ Die partisipium ἀπεκδεχόμενοι is sintakties bepaling ten opsigte van omstandighede by die hoof - werkwoord στενάζομεν (Van Rensburg 1980: 136 – 137).

⁴⁷⁷ Volgens Ridderbos (1959: 188) dui die dubbele voorsetsels ἀπ-εκ 'vurigheid' aan.

⁴⁷⁸ In sommige mss. insluitende P 46, ontbreek υιοθεσίαν. UBS behou υιοθεσίαν as die lectio difficilior.

ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος (Käsemann 1980: 237). Kindskap behoort dus tot die 'alreeds' asook tot die 'nog nie' van vrygespreektes se eskatologiese verlossing.

(iii) **Aanneming tot kindskap behels die bevryding van die liggaam.**

Vrygespreektes se aanneming tot kindskap behels die bevryding van hul liggame. Die bevryding behels dat die liggaam self bevry word (Newman & Nida 1973: 161)⁴⁷⁹.

Σῶμα sien hier op beide die psigies-somatiese aspek van menswees, asook op die teenswoordige menslike bestaanswyse in die huidige aeon (Ridderbos 1959: 189), as 'n bestaan in 'n sterflike liggaam (7: 24) asook 'n bestaan as 'n verslawing aan verganklikheid (8: 21) en onderworpe aan sondige praktyke (8: 13). Die σώματα wat bevry sal word is dié van die vrygespreektes self (cf ἡμῶν). Hierdie omvattende verlossing sal plaasvind wanneer hierdie teenswoordige aeon omskep sal word tot die nuwe aeon en die ganse skepping nuut sal wees (8: 18 - 23). Volgens 8: 19, 21 behels υἰοθεσίαν as die aanneming tot kinders ook die ἀποκάλυψιν van en die δόξα τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ.

(iv) **Die Bevryder is God.**

God is in 8: 23 die Bevryder wat die bevryding van die liggaam bewerk. Die veronderstelde Persoon wat die handeling in die frase τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος verrig is God.

Die ἀπολύτρωσις wat plaasvind dui hier in 8: 23 op algemene verlossing (Ridderbos 1959: 189).

Samevattend kan die volgende oor die toekomstige werk van die gees in Rm 8:18-30 gesê word:

'n Praesens-Futurum spanning.

Rm 8:18-30 karakteriseer 'n teenswoordige en 'n toekomstige aspek van die werk van die Gees. Hierdie twee aspekte kom in 8: 23 asook in 8: 26-27 na vore. Die Gees is beide 'n 'eerste' en 'n toekomstige 'res'. Die eskatologie is geïnougoreer, en daarom is dit reeds iets teenwoordig. Dit is egter ook nog iets toekomstig. Tussen die teenswoordige en toekomstige aspekte van die werk van die Gees is daar 'n spanning. Dit is die spanning tussen die 'reeds' en die 'nog nie'.

⁴⁷⁹ Die implikasie is nie dat die bevryding 'n bevryding weg van die liggaam is nie. Die genitief is dus 'n objektiewe genitief. Die gedagte is nie dat vrygespreektes van hulle liggame verlos word nie, maar dat hulle liggame self verlos word (Ridderbos 1959: 189).

Die Gees help triomfeer.

Ten spyte van wat in die boonste paragraaf gesê is, val die klem in 8: 18-30 op die toekomstige aspek van die werk van die Gees. Die Gees speel, wat die eindoomblik van die wêreld betref, 'n belangrike rol in hierdie verse. Die Gees laat gelowiges sug na hulle eindheerlikheid (8: 23) en Hy speel 'n rol in hulle gebed te midde van hulle bestaan in 'n lydende en sugtende skepping (8: 18-23).

Die gebed van die gelowige geskied binne 'n eskatologiese konteks (8:26-27).

Alhoewel die werk van die Gees in 8: 26-27 in 'n teenswoordige perspektief gestel word, is die verband asook die oorheersende strekking van die gedeelte toekomstig (8: 18 –30). Die pleitwerk van die Gees in die gebed van die gelowige geskied te midde van die sug van die skepping en van die gelowiges na die uiteindelijke verlossing (8: 19,22,23).

Een werk van die Gees is dat Hy vir die gelowige ware kindskap van God bewerk (8: 14-17). Rm 8: 15 noem dan die eerste voorreg van die gelowige se kindskap van God. 'n Kind van God kan tot God roep as 'Vader!', sy Vader ($\alpha\beta\beta\alpha$). Ná vers 15 kom gebed weer in verse 26-27 ter sprake. Dié verse handel oor die vermoë van God se kind om te kan bid midde-in 'n wêreld wat ly.

Gebed in konteks (8: 26-27).

Om gebed in Rm 8: 26-27 reg te verstaan is die *raamwerk* waarin dit staan belangrik. Die struktuur van 8: 18-30 kan soos volg voorgestel word (O'Brien 1987:69):

1. 8: 18: 'n Basiese stelling word gemaak: die toekomstige heerlijkheid oortref by verre die lyding van die teenswoordige tyd.
2. 8: 19-27: Drie voorbeelde word gegee wat toon dat lyding tot heerlijkheid lei en dat hierdie heerlijkheid, alhoewel dit iets toekomstig is, iets sekers is:
 - a) 8: 19-22: die verlange van die skepping ($\sigma\upsilon\sigma\tau\epsilon\nu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota$).
 - b) 8: 23-25: die volhardende sug van die gelowige ($\sigma\tau\epsilon\nu\acute{\alpha}\zeta\omicron\mu\epsilon\nu$).
 - c) 8: 26-27: die werk van die Gees in gebed ($\sigma\tau\epsilon\nu\alpha\gamma\mu\omicron\iota\varsigma$).
3. Die teologiese konklusie van 8: 18-30. Die verkiesende plan van God voorsien die uiteindelijke basis vir die sekerheid van Rm 8: 18-30.

Volgens bogemelde skema is die konteks waarin van gebed gepraat word, dié van lyding wat tot heerlijkheid voer. Die oorkoepelende tema van 8:18-30 is heerlijkheid (cf. die inclusio in 8: 17-18 en 28-30). Tog is lyding in die teenwoordige tyd vir die gelowige, ook wat sy gebed betref, 'n werklikheid (8: 18). Die swakheid ($\acute{\alpha}\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\alpha$) van die gelowige is 'n aspek van die teenwoordige lyding van die skepping (8: 18).

Die Gees speel 'n belangrike rol met betrekking tot die bidder wat ly in die teenswoordige tyd (8: 18). Sy rol kom in die ondergemelde sake na vore.

Die aard van die bidder se swakheid (8: 26b).

Die presiese aard van die bidder se swakheid word in 8: 26 verduidelik: want ($\gamma\acute{\alpha}\rho$) ons weet nie wat en hoe (NAB) ons behoort te bid nie. Die swakheid het te doen met die inhoud van gebed. Daar is meningsverskil oor waarop dit dui. Die vraag is: dui dit op *wat* of op *hoe* of op *watter wyse* of op *waarvoor* gebed moet word. Die NAB vertaal dit

met 'wat en hoe'. Volgens Cranfield staan καθὸ δεῖ parallel aan κατὰ θεὸν (8:27) en dui die οὐκ οἶδαμεν, op gebed wat reg is, dit wil sê op gebed wat in ooreenstemming met God se wil is (1975:423). Die bidder ken die wil (κατὰ 8:27) en die raadsplan (πρόθεσιν, 8: 28) van God nie. Gebed moet juis binne die wil van God geskied.

Die Gees staan die bidder in sy swakheid by (8: 26a).

Ὡσαύτως δὲ καὶ dui 'n vergelyking aan tussen die sug van die skepping (8: 2) en van die gelowige (8: 23) met dié van die Gees (8: 26). Al drie versugtinge funksioneer binne die verhouding van lyding – heerlikheid (Cranfield 1975:421).

Die werk van die Gees is dat Hy bidders bystaan in hulle swakheid. Dit is die hoofgedagte van 8: 26-27. Hierdie basiese werk van die Gees bestaan uit twee dele. Elkeen word verduidelik in die volgende frases in 8: 26, maar in 'n omgekeerde volgorde om 'n giasmus te vorm.

Die struktuur van die giasmus is 'n abb'a' vorm en lyk so:

Die Gees staan ons by: a	In ons swakheid: b
Ons weet nie wat en hoe ons behoort te bid nie: b'	Die Gees self pleit: a'

Die Een wat bystand verleen is die Gees. Die frase 'Ὡσαύτως δὲ καὶ' beteken: op dieselfde wyse ook. Die verwysing is terug na πνεῦμα in 8:23 as die antesedent (Dunn 1988:476). Die frase spesifiseer nie wat die sake is wat vergelyk word nie, maar kan verband hou met στενάζομεν in 8:23 (Dunn 1988:476).

Die bystand wat die Gees aan die bidder verleen word beskryf met συναπιλαμβάνεται en beteken: deelneem met, bystaan in ondersteuning, 'n helpende hand verleen, tot die hulp kom van iemand/iets (BGD). In die LXX verwys die woord na die ondersteuning wat gegee is aan Moses deur die aanstelling van sewentig oudstes (Eks 18:22; Num 11:17). Die woord verwys dus na die deelneem aan 'n verantwoordelikheid, sodat 'n deel van die las oorgedra word na of gedeel word deur die deelnemer (Dunn 1988:477). Die beeld in 8:26a is dus dié van die Heilige Gees wat aan die bidder weens sy ἀσθένεια bystand verleen.

Die Gees help die bidder *in* sy ἀσθένεια (datief). Die swakheid van die bidder dui nie op 'n swak of 'n minderwaardige bidder teenoor 'n sterk of 'n super-bidder nie. Dit dui ook nie op 'n karaktereienskap of op 'n psigiese of 'n momentele swakheid of op 'n onvermoë weens omstandighede by die bidder nie. Die swakheid moet in verband gebring word met twee dinge naamlik met die 'lyding van die teenwoordige tyd' (8: 18) en met die rol wat die oorblywende sonde in die gelowige speel (Cranfield 1975:423). Die swakheid van die gelowige is sy deelwees van die skepping. Die skepping ly aan verydeling en aan verganklikheid en aan slawerny (8: 20-21). Dit is 'n skepping wat nie aan sy doel beantwoord nie. Hiervan is die bidder deel (8: 17-18).

Die swakheid waarvan 8: 26 praat is dus iets totaal. Dit dui op die totaliteit van die bidder se bestaan midde-in 'n sondige en verganklike skepping. Daarby is daar nog die oorblyfsel van die sonde in die bidder self. Die bidder se swakheid is dus iets absoluuts. Die voorselsel σὺν beskryf die Gees se hulpaksie aan die gelowige en dit het intensiewe betekenis (Cranfield 1975: 422-424).

Die aard van die Gees se hulp (8: 26c).

Gelowiges weet nie hoe en wat (τί) hulle behoort te bid nie. Presies op hierdie oomblik, die oomblik van onvermoë, staan die Gees die bidder by. Rm 8: 26c sê: ‘...maar Die Gees self pleit...’. Die frase begin met ‘n sterk adversatief, ἀλλά. Daarmee word die onmiddellike bystand wat daar vir die bidder kom, na vore gebring.

Rm 8: 26c beskryf ook die aard en die wyse van die bystand van die Gees. Die aard van die Gees se bystand is dat Hy vir die bidder ‘pleit’. Die aksie van die Gees is ‘n pleit ‘vir’ die bidder. Υπερευτυχάνει is ‘n hapax legomena slegs hier. Τὸ πνεῦμα verwys hier na die Gees van God en nie na die menslike gees nie (Dunn 1988: 477). Ευτυχάνει verwys na die Gees se aktiwiteit ten behoeve van die mens vanuit die menslike toestand (Dunn 1988: 478). Die gedagte van ‘intree’ of ‘pleit’ wat Paulus hier aan die Gees toeskryf is gebaseer op die OT. ‘Intrede’ by God word toegeskryf aan: Abraham (Gen 18:23-33); Moses (Eks 8:8,12,28-30); priesters (Lev 16:21-22; Num 6:23-27); konings (2 Sam 12:16) en profete (1 Kon 18:22-40). Sien Fitzmyer 1993:518). Nêrens in die OT of in die voor-Christelike Joodse geskrifte kom die gedagte van die Gees as ‘n intreder voor nie. Dit is daarom hier iets nuuts asook ‘n Pauliniese skepping (Dunn 1988:478). Die werkwoord kan ook vertaal word met petisie, ‘n appèl rig, smeeke, vra, pleit of bid (Cranfield 1975:423).

Die wyse (datief) waarop die Gees vir gelowiges intree, is dat Hy dit doen met στεναγμοῖς ἀλαλήτοις. Ἀλαλήτοις verwys na στεναγμοῖς wat nie in woorde geformuleer is nie. Daar is meningsverskil oor waarom στεναγμοῖς dui. Στεναγμοῖς word deur sommige verklaardes as glossolalie in ‘n gemeentlike samekoms verstaan (Käsemann 1980:240-242). Hierdie siening word egter op goeie gronde verwerp (O’Brien 1987:26,27,70). Die στεναγμοῖς beskryf in die LXX, onder andere, gebed tot God (Ps 79 (78):11). In Eks 2:24 (cf 6:5) word gesê dat daar van God se volk Israel, in hulle knegskap in Egipte en onder die swaar werk, ‘n geroep tot God opgegaan het om hulp en dat God hulle gekerm (στεναγμος) gehoor het. Die volk se στεναγμος was hulle ernstige geroep of gebed om hulp. Dis presies wat die Gees doen wanneer Hy die bidder bystaan.

Die στεναγμοῖς is dié van die Gees en dit kan nie in menslike taal/terme uitgedruk word nie. Die ἡμῶν verwys na alle gelowiges (Fitzmyer 1993:519).

Uit die woorde in 8: 27 ‘God wat die harte deurgrond’ is dit duidelik dat die woordelose versugtinge iets is wat in die hart van die bidder plaasvind. En al word dit nie in soveel woorde gesê nie, is die implikasie hiervan dat die Gees se versugtinge tot God geuiter word op die oomblik *wanneer* die gelowige bid. Dalk is die implikasie ook dat die versugtinge van die Gees iets is wat in of vanuit die hart van die bidder geskied. Op daardie oomblik wanneer die bidder in sy onvermoë bid (προσευξόμεθα), tree die Gees wat in die bidder ‘woon’ (8: 9,11), terselfdertyd vir hom/haar in. En Hy doen dit in ooreenstemming met God se wil (O’Brien 1987: 26,27,70).

Die effektiwiteit van die Gees se intrede (8: 27).

‘...Hy, wat die harte deurgrond, weet wat die bedoeling van die Gees is...’ (8:27). Die woorde δὲ ἐραυνῶν τὰς καρδίας is ‘n OT frase vir ‘God’ (Fitzmyer 1993:519). God is in die OT die Een wat die harte van die individue ken (1 Sam 16:7; 1 Kon 8:39; 1 Kron 28:9; Ps 7:11; 17:3; 44:21; 139:1-2; Spr 15:11), asook wat hulle gedagtes en hart toets



(Ps 17:3; 26:2; Jer 11:20; 12:3; 17:10). Die NAB gee ἐραυνῶν weer met 'deurgroond'. Καρδία dui op die sentrum of innerlike lewe van die mens (Dunn 1988:479). Die werkwoord ἐραυνῶν het hier die nuanse van gerusstelling en begrip eerder as van 'n waarskuwing (Dunn 1988:479).

God verstaan τί τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος. Τί beteken 'wat'. Φρόνημα dui op die Gees se manier van dink (Dunn 1988:479), dit wil sê op die Gees-taal van onuitgesproke woorde in die hart van die gelowige (Fitzmyer 1993:519). Dit verstaan God.

Ὅτι kan beide kausaal of eksplikatief wees omdat beide sin maak (Dunn 1988:480). God verstaan die στεναγμοῖς van die Gees in die hart van die bidder 'want', ἐν 'omdat' dit κατὰ God self is. In die oorspronklike staan κατὰ θεόν. Κατὰ beteken 'volgens God' (Fitzmyer 1993:520), of 'volgens die wil van God' (NAB) of 'in ooreenstemming met die wil van God'. (Dunn 1988:481). God weet dat die manier van dink van die Gees (φρόνημα) tydens sy intrede vir die gelowiges in ooreenstemming met sy eie wil en gedagtes is (κατὰ θεόν). Sien ook καθὸ δεῖ in 8:26. Εντυγχάνει beteken hier in 8:27 'pleit, petisie, 'n beroep doen' (Dunn 1988:80) wat tot God gerig is. Die intrede van die Gees geskied vir die ἁγίων of alle gelowiges (Cf 1:17). In die OT verwys ἁγίων na Israel as die geroepe volk van God (Dunn 1988:480).

Gebed en die toekoms.

Die gelowige se swakheid (ἀσθένεια) is 'n faset van 'die lyding van die teenwoordige tyd' (8: 18). As sulks is dit deel van die proses wat van lyding tot heerlikheid voer. Die Gees se pleitwerk ten behoeve van die (ὑπὲρ) die gelowige bidder is dus seker ook 'n uitreik na die komende heerlikheid. Dit is so want as eerste gawe aan die gelowige is die Gees ook 'n voorsmaak van daardie toekomstige heerlikheid.

HOOFSTUK 4
'N TEMATIESE VERGELYKING VAN DIE
RELEVANTE OU TESTAMENTIESE GEDEELTES EN ROMEINE

4.1	INLEIDING.	250
4.2	DIE UITBEELDING VAN GOD.	250
4.2.1	<i>Die uitbeelding van Jahwe in die relevante Ou Testamentiese gedeeltes.</i>	250
4.2.1.1	Jahwe is 'n Koning.	250
4.2.1.1.1	Jahwe <i>is</i> Koning.	250 – 251
4.2.1.1.2	Jahwe is 'n kosmiese Koning.	251 – 252
4.2.1.1.3	Jahwe is 'n Koning in Israel.	252 – 253
4.2.1.2	Jahwe is Skepper.	253
4.2.1.2.1	Jahwe stel die skepping daar.	253 – 254
4.2.1.2.2	Jahwe openbaar Hom in sy skepping.	254 – 255
4.2.1.3	Jahwe is 'n Kryger.	255
4.2.1.3.1	Jahwe verower die oermagte.	255
4.2.1.3.2	Jahwe trek op teen die nasies.	255 – 257
4.2.1.4	Jahwe is 'n Redder.	257
4.2.1.4.1	Jahwe red sy volk en gesalfde Koning.	257
4.2.1.4.2	Jahwe bewerk redding met sy mag.	257
4.2.1.5	Jahwe is 'n Regter.	258 – 259
4.2.2	<i>Die uitbeelding van God in Romeine 5 – 8</i>	259 – 261
4.2.2.1	God is Koning	261
4.2.2.1.1	God die Koning beklee 'n troon.	261
4.2.2.1.1.1	Die heilsgebeurtenisse in die Christologie.	261 – 262
4.2.2.1.1.2	God is Iemand op 'n troon.	262 – 264
4.2.2.1.2	God die Koning heers met genade.	264
4.2.2.1.2.1	Die vorm en struktuur van Romeine 5: 12 – 21.	264 – 274
4.2.2.1.3	God die triomferende Koning heers oor sy vyande.	274 – 276
4.2.2.2	God is Skepper	277
4.2.2.2.1	God is die Skepper.	277
4.2.2.2.1.1	God is die skepping se Skepper.	277
4.2.2.2.1.2	Die skepping is deur God onderwerp.	277
4.2.2.2.1.3	God sal die skepping bevry.	278
4.2.2.2.1.4	God is die Heerser oor die skepping.	278
4.2.2.2.2	God die Skepper herstel sy heerskappy.	278
4.2.2.2.2.1	'n Ou skepping word weer nuut.	279
4.2.2.2.2.2	Christus se sterwe is die dagbreek van die nuwe skepping.	279 – 280
4.2.2.2.2.3	'n Nuwe hoof in 'n nuwe skepping.	280
4.2.2.2.2.4	Skeppingstipologie.	281
4.2.2.2.2.5	Nuwe lewe in 'n nuwe skepping.	281 – 282
4.2.2.2.2.6	Die mens word herstel tot sy oorspronklike Goddelike beeld.	282 – 283
4.2.2.2.2.7	Die mens word herstel tot sy oorspronklike heerlikheid.	283 – 284
4.2.2.2.2.8	Die skepping word in die toekoms finaal bevry.	284
4.2.2.2.2.9	Die skeppingstrou van God.	284 – 285

4.2.2.2.3	Ekskursus: Die subjek van ‘onderwerp’.	285
4.2.2.3	God is ‘n Kryger.	285
4.2.2.3.1	Die vorm en struktuur van 6: 12 – 23	286
4.2.2.3.2	Die basiese teenstelling in 6: 12 – 23.	286
4.2.2.3.3	Die persoonifikasie van δικαιοσύνη.	287
4.2.2.3.4	Die Ou Testamentiese substruktuur van 6: 12 – 23.	287
4.2.2.3.5	Drie hierargiese metafore.	287
4.2.2.3.6	Die oorwinning is reeds behaal.	288
4.2.2.3.7	Die heerskappy van die sonde is verbreek.	288
4.2.2.3.8	God is die nuwe aanvoerder van gelowiges.	289
4.2.2.4	God is Redder / Verlosser / Bevryder.	290
4.2.2.4.1	God die Koning is die Redder van sondaars.	290 – 291
4.2.2.4.1.1	God red.	291
4.2.2.4.1.2	Wie word gered?	291
4.2.2.4.1.3	Waarvan word gered?	291 – 292
4.2.2.4.1.4	God red in of deur Christus.	292
4.2.2.4.1.5	Ekskursus: Redder in die Hellenisme en Romeinse Ryk.	292
4.2.2.4.1.6	Ekskursus: God red deur sy evangelie.	292 – 294
4.2.2.4.2	God die Koning is die Verlosser uit ‘n doodsbestaan.	294 – 300
4.2.2.4.2.1	Ekskursus: Sarkes in Romeine 5 – 8.	300
4.2.2.4.2.2	Ekskursus: Nomos in Romeine 7: 21 – 8: 7.	301 – 302
4.2.2.4.3	God die Koning is die Verlosser uit verganklikheid.	302 – 304
4.2.2.4.4	God die Koning is die Verlosser van sy skepping.	304 – 307
4.2.2.5	God is ‘n Regter.	307 – 308
4.2.2.5.1	God het in die verlede ‘n vonnis voltrek.	308 – 311
4.2.2.5.2	God is die toekomstige Regter en kosmiese Triomfeerder.	311 – 318
4.2.2.5.3	Ekskursus: Die diatribe.	318
4.2.2.5.4	Ekskursus: Personifikasie van hamartia.	318
4.2.2.5.5	Ekskursus: God verbreek die mag van die sonde.	318 – 319
4.3	DIE ANTI – GODDELIKE MAGTE IN DIE RELEVANTE OU TESTAMENTIESE GEDEELTES EN ROMEINE 5 – 8.	319
4.3.1	<i>Inleiding.</i>	319
4.3.2	<i>Die anti – Goddelike magte in die relevante Ou Testamentiese gedeeltes.</i>	319
4.3.2.1	Kosmiese opponente van Jahwe.	319 – 320
4.3.2.2	Menslike / historiese opponente van Jahwe.	320 – 322
4.3.3	<i>Die anti – Goddelike magte in Romeine 5 – 8.</i>	322
4.3.3.1	Die anti – Goddelike geestelike magte staan in ‘n analoë verhouding tot God.	322 – 329
4.3.3.2	Die anti – Goddelike gepersonifieerde magte staan in ‘n analoë verhouding tot God.	329 – 334
4.3.3.3	Nomos en sarks is handlangers van die sonde en die dood.	334
4.3.3.3.1	Nomos as ‘n vennoot van die sonde en die dood.	334 – 335
4.3.3.3.2	Sarks as ‘n vennoot van die sonde en die dood.	335 – 336



4.4	DIE TRIOMF VAN GOD IN DIE RELEVANTE OU TESTAMENTIESE GEDEELTES.	336
4.4.1	<i>Inleiding.</i>	336
4.4.2	<i>Jahwe se triomf in die relevante Ou Testamentiese gedeeltes.</i>	336
4.4.2.1	Jahwe triomfeer as Koning.	336 – 337
4.4.2.2	Jahwe triomfeer as Skepper.	337 – 338
4.4.2.3	Jahwe triomfeer as Kryger.	338 – 340
4.4.2.4	Jahwe triomfeer as Redder.	340
4.4.2.5	Jahwe triomfeer as Regter.	340 – 341
4.4.3	<i>God se triomf in Romeine 5 – 8.</i>	341
4.4.3.1	Die aard van die triomf.	341
4.4.3.2	God as kosmiese Triomfeerder.	341 – 343
4.4.3.3	Die oorwinningsbasis van die stryd en triomf.	343
4.4.3.4	Die stryd en triomf in die verlede.	343
4.4.3.5	Die stryd en triomf in die hede.	343 – 344
4.4.3.6	Die stryd en triomf in die toekoms.	344
4.4.3.7	‘n Tabulering van God, Christus, die Heilige Gees en gelowiges se oorwinnings.	344 – 346
4.4.4	<i>Samevatting van hoofstuk 4.2.1 en 4.2.2.</i>	347
4.4.5	<i>Samevatting: hele hoofstuk 4.</i>	347

HOOFSTUK 4 'N TEMATIESE VERGELYKING VAN DIE RELEVANTE OU TESTAMENTIESE GEDEELTES EN ROMEINE

4.1 Inleiding

In *hoofstuk 2* is klem gelê op die OT as 'n breër verstaansagtergrond van Rm 1: 16 – 17 en die uitbeelding van Jahwe in Hab 2: 4, 20; 3: 18 – 19; Jes 51: 5, 6, 8; 52: 7 – 10; Ps 98: 2 is deeglik uiteengesit. In *hoofstuk 3* is Rm 5 – 8 woordeliks geskematiseer en die uitbeelding van God, Christus en die Heilige Gees is deeglik uiteengesit. In *hierdie hoofstuk* word 'n vergelyking getref tussen die uitbeelding van God in Hab 2: 4, 20; 3: 18 – 19; Jes 51: 5, 6, 8; 52: 7 – 10; Ps 98: 2 aan die een kant en in Rm 5 – 8 aan die ander kant. *Vier vergelykings* word getref: (1) die uitbeelding van God; (2) die anti – Goddelike magte; (3) die triomf van God; (4) die heerlikheid of mag van God.

4.2 Die uitbeelding van God

4.2.1 Die uitbeelding van Jahwe in die relevante Ou Testamentiese gedeeltes

Hierdie gedeelte beskryf die uitbeelding: (1) van Jahwe in die relevante OT gedeeltes; (2) en van God in Rm 5 – 8. Tegelykertyd word 'n vergelyking tussen die twee uitbeeldings getref.

Die relevante OT gedeeltes beeld Jahwe uit as 'n *Koning* (Hab 2: 20; Jes 52: 8 – 9; Ps 93: 1; 95: 3; 96: 10; 97: 1; 98: 6; 99: 1) in 'n tempel / paleis op 'n troon (Hab 2: 20; Ps 93: 2; 96: 6; 97: 1; 99: 1), met 'n kroon (Ps 93: 1) en 'n mantel (Ps 93: 1), soewerein oor sy skepping (Ps 93: 2; 96: 1; 98: 4 – 9) en sy volk (95: 6vv). As die Koning is Hy die *Skepper* (Hab 3: 8, 10, 15; Ps 93: 3 – 5; 94: 9; 95: 4 – 7; 96: 1, 9 – 12; 97: 1 – 4; 98: 4 – 9), as *Kryger* voer Hy *kryg* in belang van sy volk teen die vyande (Hab 3: 3 – 15, 18 – 19; Jes 52: 7, 10; Ps 96: 2 – 3; 98: 1 – 3), as *Redder red* Hy sy volk uit gevare (Hab 3: 13, 18; Jes 51: 5; 52: 10) en is Hy ook *Regter* oor hulle (Ps 96: 10, 13; 98: 9). Elkeen van hierdie metafore word vervolgens bespreek⁴⁸⁰.

4.2.1.1 Jahwe is 'n Koning

Jahwe word op drieëlei wyse as 'n koning uitgebeeld: (1) Hy *is* Koning; (2) Hy is 'n *kosmiese* Koning; (3) Hy is Koning in Israel.

4.2.1.1.1 Jahwe *is* Koning

In *Ps 93: 1; 96: 10; 97: 1; 98: 6; 99: 1* vorm die frase 'Jahwe malak / melek' die tema van die 'Jahwe is Koning' Psalms. Dié frase is tegelykertyd die sentrale motief

⁴⁸⁰ Die antropomorfiese uitbeelding van God as 'n Koning, 'n Skepper, 'n Kryger, 'n Redder en 'n Regter is *metafore*. 'n Metafoor is 'n direkte gelykstelling tussens twee entiteite: A *is* B. Daar is 'n *hoof* metafoor en verskeie *sub*metafore. Die metafore funksioneer egter saam in 'n 'metaforiese koherensie' (Brettler 1998: 97 – 108). Antropomorfiese metafore funksioneer beide om Israel se verstaan van Jahwe te help vorm en tegelykertyd om die geweldige kloof tussen Jahwe en die mensheid te beklemtoon (Brettler 1998: 100)

in die hele Psalmboek en dit gee ook literêr en liturgies koherensie aan die hele Psalmboek (Mays 1993: 118)⁴⁸¹.

Die frase 'Jahwe malak' kan op drieëlei wyse vertaal word: (1) 'Jahwe heers' (RSV); (2) 'Jahwe is Koning' (NRSV); (3) 'Jahwe het Koning geword' (REB). Die eerste vertaling teken Jahwe se koningskap as 'n *aktiwiteit*, die tweede as 'n *rol* en die derde as 'n *gebeurtenis*. In al drie gevalle is Jahwe die subjek (Mays 1993: 118 – 19). In die 'Jahwe is Koning' – Psalms vorm bogemelde frase die basiese scenario of narratiewe plot wat Jahwe se Koning word, Koning wees asook sy optrede as Koning uiteensit.

4.2.1.1.2 Jahwe is 'n kosmiese Koning

- Een deurlopende lyn in die *koningspsalms* (93 – 99) is dat die daarstelling van die hemel en die aarde die heerserskap van Jahwe behels. Ps 93, 95 en 96 bring dit byvoorbeeld na vore. 'n Belangrike aspek van hierdie basiese scenario is dié van 'n dreigende opposisie. Hierdie dreigende opposisie word dan te bowe gekom deur 'n triomf wat mag manifesteer en vestig en waardeur die triomfeerder die rol en regte – 'n troon, 'n paleis – van 'n heerser verkry (Mays 1993: 118). Die opposisie wat deur Jahwe se koninklike mag (93: 4) te bowe gekom word, is die 'riviere' (93: 3) en die 'baie waters' (93: 4) van die primitiewe 'oseaan' (93: 4)⁴⁸².

In die rol van 'n Goddelike Kryger (93: 3; 96: 6 – 7) het Jahwe die onstabiele rustelose chaos van nie – bestaan te bowe gekom⁴⁸³. Deur hierdie triomf van Hom is die skepping daargestel. Dié skepping staan vas en wankel nie (93: 1; 96: 10) en dit stel die teater en verhoog van menslike lewe (95: 5) asook van die natuurlewe daar (96: 9, 11 – 12; Mays 1993: 119).

Die vestiging van die skepping het tegelykertyd Jahwe se heerserskap of troon (93: 2) daargestel as iets wat ewig is ('van altyd af': 93: 2). Die skepping word daarom gesien as 'n soewereiniteitsgebied van Jahwe en nie bloot as 'n produk of objek nie (Mays 1993: 119). Die werkwoord 'maak' (95: 5; 96: 5) en die aksie wat dit uitbeeld asook die resultaat van daardie aksie het as konteks die semantiese veld van soewereiniteit (Mays 1993: 118 – 119; Howard 1997: 132). Omdat Jahwe die 'aarde' (95: 4; 96: 1) daargestel het, is alle ander magte, gode en nasies met hulle heersers en konings aan Jahwe onderworpe. Die 'hele aarde' (96: 1; 98: 4 – 9) word daarom opgeroep om die heerskappy van Jahwe te erken (Ps 95, 96, 98).

⁴⁸¹ Koherensie word gedefinieer as: (1) die onderliggende verwantskap van konsepte wat in 'n teks aangebied word; (2) dié faktore wat eenheid in 'n diskoers daarstel; (3) 'n semantiese eienskap van 'n teks wat eenheid aan daardie teks gee (Davis 1999: 54)

⁴⁸² Ps 29: 10 verwys na die 'watermassas' (NAB) of 'kosmiese vloed', en Ps 104: 3, 6 na die 'groot waters' (NAB) of 'oer waters'. Die bron en oorspronklike milieu van hierdie scenario is die 'mythopoeitical' tradisies van die antieke Midde – Ooste (Mays 1993: 118 – 119)

⁴⁸³ Jahwe se verowering van die opponerende magte word met uitdrukkings wat die konflik met chaos in die Babiloniese mitologie – Marduk se triomf oor Ti'amat (die onderaardse diepte) – en die Ugartiese mitologie – Baäl se triomf oor Yam (die onrustige see) – uitbeeld (Taylor & Thurman 1956: 973 – 1003; Smith 1984: 115 – 117; Howard 1997: 39, 115)

- In *Hab 2: 20* word Jahwe uitgebeeld as Iemand op 'n troon in sy tempel. Sy koningskap is beide (1) *kosmies* en (2) *histories*. Hierdie twee aspekte van Jahwe se koningskap word *hier saam* behandel. In die vyfde wee – uitspraak in *Hab 2: 1 – 20* gebruik Habakuk humor poleemies en beeld hy die gode van Babilonië as bloot lewelose objekte uit, hulle is die werk van mensehande (*2: 19*). Sulke stom gode kan nie uitsprake gee om die Babiloniese hof te rig nie, nog minder kan hulle Babilonië red⁴⁸⁴.

In teenstelling met die afgode is Jahwe op sy troon in sy heilige *tempel* (*2: 20*). Die implikasie is dat Jahwe op 'n beslissende wyse kan en sal optree in die wêreld, en daarom moet die hele wêreld eerbiedig voor Hom 'n swye handhaaf. Daar word nie hier onderskei tussen die aardse tempel van Jahwe in Jerusalem en sy hemelse woonplek nie. Habakuk sluit *beide* in in sy konsep van Jahwe se heilige tempel (Roberts 1991: 128)⁴⁸⁵. Die punt is dat Jahwe nie sy volk in die steek gelaat het nie. Ten spyte van sy skynbare afwesigheid, is Hy nog by sy volk. Hy het nog steeds hulle bestemming in sy hande. Hy is die Troonbeksleër in sy tempel. Sy volk moet Hom aanbid en in heilige eerbied op Hom wag (Roberts 1991: 128).

4.2.1.1.3 Jahwe is Koning in Israel

Naas die uitbeelding van Jahwe se kosmiese koningskap word sy koningskap ook in 'n *historiese* konteks geskets. Naas die vestiging van die hemel en die aarde teenoor die opponerende chaos, teken ander 'Jahwe is Koning' – Psalms die redding van Israel as die volk van Jahwe vanuit die midde van mense en nasies (Mays 1993: 119).

- 'Jou God *heers*' (malak). So eindig *Jes 52: 7*. *Jes 40 – 55* het 'n dubbele tema: (1) Jahwe se terugkeer na Sion en sy (hernude) troonsbestyging daar; (2) die terugkeer van Israel uit hulle Babiloniese ballingskap (Wright 1994: 224). Dít is die goeie nuus (*εὐαγγέλιον*) wat verkondig word (*εὐαγγελιζόμενος: 52: 7*). Dié *εὐαγγέλιον*, is spesifiek gerig tot Israel in hulle benarde toestand in ballingskap. Die *εὐαγγέλιον*, aan hulle is: (1) dat hulle God – die God van Israel – die *één* ware God is, en dat die heidennasies se gode blote afgode is (*Jes 40: 1 – 31; 41: 21 – 29*); (2) dat Israel se God *Koning* is (*52: 7*): Koning van *Israel* én Koning voor wie *al* die *konings* van die aarde moet buig (*41: 12 – 31*); (3) dat Israel se ballingskap verby is, dat sy 'verlos' is (*41: 14*) en dat sy voor 'n nuwe roeping staan (lig wees: *42: 6*); (4) dat die heerskappy van die heidennasies en die heidengode – wat die heidennasies in hulle ysere greep gehou het – verbreek is, en dat die *één* ware *God*, die Koning van die wêreld, *nou heers* (Wright 1994: 232). Die uitbeelding van Jahwe in *Jes 52: 7 – 10* bevat dus *beide kosmiese* en *historiese* aspekte van sy koningskap.

⁴⁸⁴ Die boek Habakuk speel af teen die agtergrond van die Babiloniërs se oorheersing van die antieke Midde – Ooste nadat Babilonië Assirië en Egipte in 612 – 605 vC verslaan het, en Filistia en Juda in 603 – 597 vC onderwerp het.

⁴⁸⁵ Nebukadneser het Jerusalem in 597 vC in puin gelê. Indien die profesie van Habakuk van voor 587 / 586 dateer dan was die tempel totaal in puin. Ná 538 vC – die terugkeer van Israel uit ballingskap – was daar egter weer 'n voortgesette aanbidding van God in Jerusalem (Esra, Nehemia: Roberts 1991: 128)

- *Ps 98: 1 – 3 en 96: 2 – 3* verwys na die magtige dade (98: 1; 96: 3), reddingsdade (98: 2; 96: 2), (Goddelike) mag (98: 1) en oorwinning (98: 1) van Jahwe. *Ps 96 en 98* verwys na die tradisies in Israel se ontstaan of se (eerste) eksodus⁴⁸⁶. Hulle teken Israel se vertrek uit Egipte (Eks 1 – 15), die deurtog deur die Rietsee, die trek deur die ‘wildernis’ van Sin en Midian en hulle vestiging in die land Kanaän in die aangesig van die opposisie van konings, leërs en nasies as hoof antagoniste. Jahwe as die Protagonis, word in hierdie twee Psalms uitgebeeld as iemand wat sy *heerskappy* in die *wêreld* van mense vestig en openbaar (Mays 1993: 120). In die redding van Israel (ysw: 98: 3; 96: 2) in bogemelde scenario het Jahwe sy *sidqot* (MT) / *δικαιοσύνη* (LXX)⁴⁸⁷ aan die nasies bekend gemaak ásook sy koms as Koning / Heerser en Regter (98: 9; 96: 10, 13).

Samevatting 4.2.1.1: Jahwe is ‘n Koning

Jahwe se koningskap is in bogemelde uiteensetting op drieërlei wyse geskets: (1) Hy is Koning; (2) Hy is ‘n *kosmiese* Koning; (3) Hy is Koning in Israel.

4.2.1.2 Jahwe is Skepper

As ‘n Koning is Jahwe soewerein oor sy ryk. As Skepper stel Jahwe sy heersersgebied daar (Dictionary of Biblical Imagery: 1998). Die uitbeelding van Jahwe as Skepper is ‘n *submetafoor* van die hoof metafoor wat Hom as Koning uitbeeld (cf Brettler 1998: 108)⁴⁸⁸.

4.2.1.2.1 Jahwe stel die skepping daar

Een deurlopende lyn in die *koningspsalms* (93 – 99) is dat die daarstelling van die hemel en die aarde die heerserskap van Jahwe behels. *Ps 93, 95 en 96* bring dit byvoorbeeld na vore. ‘n Belangrike aspek van hierdie basiese scenario is dié van ‘n bedreigende opposisie. Hierdie bedreigende opposisie word dan te bowe gekom deur ‘n triomf wat mag manifesteer en vestig en waardeer die triomfeerder die rol en regte – ‘n troon, ‘n paleis – van ‘n heerser verkry (Mays 1993: 118). Die opposisie wat deur Jahwe se koninklike mag (93: 4) te bowe gekom word, is die ‘riviere’ (93: 3) en die ‘baie waters’ (93: 4) van die primitiewe ‘oseaan’ (93: 4)⁴⁸⁹.

In die rol van ‘n Goddelike Kryger (93: 3; 96: 6 – 7) het Jahwe die onstabiele rustelose chaos van nie-bestaan te bowe gekom⁴⁹⁰. Deur hierdie triomf van Hom is

⁴⁸⁶ Die verwysings in *Ps 96 en 98*, ook in *Jes 40 – 66*, is tegelykertyd verwysings na Israel se tweede eksodus of hulle terugkeer uit ballingskap in Babilonië

⁴⁸⁷ *Δικαιοσύνη* in *Ps 98 en 96* vorm die direkte agtergrond van *Rm 1: 16 – 17* (Leenhardt 1961: 36,49).

Eks 15, wat ‘n opsomming is van asook ‘n klimaks vorm van Israel se bevryding uit Egipte en die Rietsee, bevat die eerste spesifieke aankondiging van Jahwe se ‘Koning-wees’ in die OT (Eks 15: 18). Die sentrale verkondiging van Deutero – Jesaja in verband met Israel se terugkeer uit ballingskap in Babilonië, of hulle tweede eksodus, is ook ‘Jou God heers (as Koning)’ (*Jes 52: 7*).

⁴⁸⁸ Die ander metafore wat Jahwe uitbeeld, naamlik dié van Kryger, Redder en Regter is analogies dan ook submetafore.

⁴⁸⁹ *Ps 29: 10* verwys na die ‘watermassas’ (NAB) of ‘kosmiese vloed’ en *Ps 104: 3, 6* na die ‘groot waters’ (NAB) of ‘oer waters’. Die bron en oorspronklike milieu van hierdie scenario is die ‘mythopoetical’ tradisies van die antieke Midde – Ooste (Mays 1993: 118 – 119)

⁴⁹⁰ Jahwe se verowering van die opponerende magte word met uitdrukkings wat die konflik met chaos in die Babiloniese mitologie – Marduk se triomf oor Ti’amat (die onderaardse diepte) – en die Ugaritiese

die skepping daargestel. Dié skepping staan vas en wankel nie (93: 1; 96: 10) en dit stel die teater en verhoog van menslike lewe (95: 5) asook van die natuurlewe daar (96: 9, 11 – 12; Mays 1993: 119).

Die vestiging van die skepping het tegelykertyd Jahwe se heerserskap of troon (93: 2) daargestel en wel as iets wat ewig is ('van altyd af': 93: 2). Die skepping word daarom gesien as 'n soewereiniteitsgebied van Jahwe en nie bloot as 'n produk of objek nie (Mays 1993: 119). Die werkwoord 'maak' (95: 5; 96: 5) en die aksie wat dit uitbeeld asook die resultaat van daardie aksie het as konteks die semantiese veld van soewereiniteit (Mays 1993 118 – 119; Howard 1997: 36-41). Omdat Jahwe die 'aarde' (95: 4; 96: 1) daargestel het, is alle ander magte, gode en nasies, met hulle heersers en konings, aan Jahwe onderworpe. Die 'hele aarde' (96: 1; 98: 4 – 9) word daarom opgeroep om die heerskappy van Jahwe te erken (Ps 95, 96, 98).

4.2.1.2.2 Jahwe openbaar Hom in sy skepping

In *Hab 3: 4* openbaar Jahwe Hom as Skepper in sy skepping⁴⁹¹. Jahwe word beskryf as Iemand wat in 'n donderstorm verskyn⁴⁹². 'n 'Stormwolk' (kissah [MT]: 'hemelruim' [NAB]) het die lugruim oordek en lig in duisternis omskep (3: 3). Die woord mal'ah impliseer dat hierdie fenomeen die hele horison gevul het sonder dat enige area nie geaffekteer is nie (Roberts 1991: 152). Die hele hemelruim is gedek deur God, die Heilige (3: 3) se majesteitlike stormwolk. Skielik is daar in die stormwolk 'n helderheid (3: 4). In dié momentele helderheid word God geopenbaar: Hy staan daar in die stormwolk. Hy hou twee weerligstrale vas. Net so skielik verdwyn die helderheid. God trek Hom terug agter die wolk (Roberts 1991: 152).

Hab 3: 4c beskryf Jahwe as iemand met 'n militêre wapen in sy hand ('vol mag': NAB). Dit beeld Hom as 'n Kryger uit. In 3: 8 word Jahwe as 'n Kryger uitgebeeld wat op sy strydwaens kragdadig opruk vanuit die woestyn na Palestina. Jahwe se skrikwekkende teofanie *skok* die *skepping*. Die aarde word geskud en oopgebreek (3: 9). Die riviere stroom. Die antieke berge word verpletter en sink weg in Jahwe se teenwoordigheid (Roberts 1991: 154 – 155).

Hab 3: 8, 10 verwys na die *see* (tehom). Hierdie verwysing na die skepping staan in verband met die konflik met chaos wat weer in verband staan met Jahwe as Kryger .

mitologie – Baäl se triomf oor Yam (die onrustige see) – uitbeeld (Taylor & Thurman 1956: 973 – 1003; Smith 1984: 115 - 117; Howard 1997: 39)

⁴⁹¹ 'n Metafoor kan *geïmpliseer* wees. God se koningskap kan byvoorbeeld geïmpliseer wees deur sy troon (Ps 93: 2; 99: 1; Brettler 1998: 105). In *Hab 3: 4* word Jahwe as die Skepper geïmpliseer deur lig, weerlig en 'n donderstorm.

⁴⁹² Hierdie verskyning van Jahwe geskied soortgelyk aan die stormgod se verskyning in die Siro – Palestynse mitologie (Roberts 1991: 152).

Samevatting 4.2.1.2: Jahwe is ‘n Skepper

As Skepper stel Jahwe die skepping daar en wel as sy soewereine heersersgebied. Hy openbaar Hom ook met sy heerlikheid en mag in sy skepping.

4.2.1.3 Jahwe is ‘n Kryger

Jahwe se koningskap is nou verwant aan sy triomf as ‘n Goddelike Kryger. Dat Jahwe ‘n *Kryger* is, is ‘n *submetafoor* van die hoof metafoor dat Hy ‘n Koning is⁴⁹³. In die antieke Midde – Ooste was een van die belangrike rolle van ‘n koning dat hy sy mense in ‘n oorlog as kryger aangevoer het. In Hab 3: 2 – 15; Jes 52: 7, 10; Ps 96: 2 – 3; 98: 1 – 3 word Jahwe eksplisiet as ‘n Kryger uitgebeeld.

4.2.1.3.1 Jahwe verower die oermagte

Hab 3: 8 – 15 verwys na die ‘riviere’ (3: 8, 9), ‘strome’ (3: 8), ‘see’ (3: 8), ‘stormwaters’ (3: 10) asook na die ‘diep water . . . en sy golwe’ (3: 10). Die *tehom* (MT: 3: 10: diep water) is die simbool van chaos en aangesien Jahwe ‘n God van orde is, staan alle chaos vyandig teenoor Hom (Taylor & Thurman 1956: 973 – 1003; Smith 1984: 115 - 117).

Hab 3: 8 – 10, 15 beeld Jahwe as ‘n Kryger uit wat stryd voer teen *tehom*. Sy stryd word beskryf met uitdrukkings wat ooreenstem met die konflik met chaos in die Babiloniese mitologie – Marduk se triomf oor Ti’amat (die onderaardse diepte) – en die Ugaritiese mitologie – Baäl se triomf oor Yam (die rustelose see) (Taylor & Thurman 1956: 973 – 1003; Smith 1984: 115 – 117; Roberts 1991: 115 – 157).

Hab 3: 8 verwys na Jahwe die Kryger se triomf oor die see toe Hy ‘n pad daar deur gemaak het vir sy volk Israel om op deur te trek toe hulle uit Egipte gevlug het (Eks 1 – 14)⁴⁹⁴. As die kosmogoniese Kryger het Jahwe die magte / chaos van die waters / *tehom* (3: 10) onderwerp (Roberts 1991: 155 – 156). *Hab 3: 10* het ‘n voor – Israelitiese *Kanaänitiese* agtergrond. In die Kanaänitiese godsdiens is die stryd tussen orde en chaos gepersonifiseer in die fisiese fenomeen van ‘n donderstorm oor die kussee. Die stormgod Baäl verteenwoordig die magte van orde, en die see dié van chaos. Israel neem hierdie taal en beskouing oor van die Kanaäniete en beeld *tehom* in 3: 10 uit as die opstandige waters van chaos wat – gepersonifiseer (Taylor & Thurman 1956: 973 – 1003; Smith 1984: 115 - 117; Roberts 1991: 155 – 156) – opstaan teen Jahwe. Die beeldspraak is kosmies en Jahwe as kosmogoniese Kryger triomfeer (Roberts 1991: 155 – 156). *Ps 93: 3 – 4* beeld Jahwe ook uit as die veroweraar van die oermagte (Roberts 1991: 156).

4.2.1.3.2 Jahwe trek op teen die nasies

- *Hab 3: 8 – 9* beeld Jahwe uit as ‘n *Kryger* wat op sy strydwa uittrek teen sy vyande. *Hab 3: 3 – 13* beskryf God as die Heilige (3: 3) se *opmars* vanaf die

⁴⁹³ In Hab 3: 8 – 10 word die ‘see’ (3: 8 = Rietsee: cf Ps 106: 9)) sinoniem met *tehom* (3: 10) gebruik (Taylor & Thurman 1956: 973 – 1003; Smith 1984: 115 - 117).

⁴⁹⁴ Cf Jes 51: 9: ‘Is dit dan nie U’ wat vir Ragab in stukke gesny het nie, wat die draak (seemonster[NAB]) deurboor het nie?’

woestyn na Palestina⁴⁹⁵. Dit word egter nie as 'n gebeurtenis in die verlede beskryf nie. Habakuk beskryf God se opmars asof dit in die hede, voor sy oë, plaasvind. Die oogmerk van Jahwe met sy opmars word in 3: 12 – 13 aangedui. Sy gramskap is teen die *nasies* gerig. Spesifiek dié nasies wat sy volk vedruk het. Jahwe die Kryger wou die nasies 'vertrap'. Die nasies na wie verwys word in 3: 2 – 15 is die Egiptenare in die verlede en die Babiloniërs in die hede (Roberts 1991: 156).

Die doel van Jahwe se aksie as Kryger was om sy volk te *red* (yšw [MT]; σωζω [LXX]). Habakuk roem in dié God wat redding bring as sy Redder (σωτήρι [LXX]: 3: 18). Jahwe, die Kryger, wat Habakuk se Redder is, is verder sy *krag* (heli [MT]; δύναμις [LXX]: 3: 19). Die woord heli [MT] beteken 'sterkte' of 'leër', en beskryf Jahwe as Habakuk se leër (Roberts 1991: 158)⁴⁹⁶ of kryger (δύναμις [LXX]; Watts 1999: 24).

- In *Jes 51: 5, 6, 8* verwys Jahwe se redding na sy *triomf*. Verse 5, 6, en 8 gebruik elkeen die woorde σωτηριόν (yesua, tesua [MT]) en δικαιοσύνη (sedek [MT]). Deutero – Jesaja stel sedek egter *parallel* aan yesua (Reumann 1999: 32). Hy verander dus die betekenis van sedek van 'justice righteousness' na 'saving righteousness' (Reumann 1999: 29). Daarby gee hy ook aan sedek die betekenis van 'vindikering' of 'triomf' (Reumann 1999: 32)⁴⁹⁷.
- *Jes 52: 7 – 10* vorm 'n *abb'a* (a = v7; b = v8; b' = v9; a' = v10) giasmus (Brettler 1998: 107). Dié gedeelte open en sluit met die militêre vermoëns van die koning, Jahwe se triomf (yšw [MT]; σωτηριόν [LXX]). Die *krygerskap* van *Jahwe* word ten volle en in *oortreffende* terme in 52: 10 uitgebeeld. Aardse konings toon hulle krygerskap oor 'n beperkte geografiese gebied. Jahwe het 'sy heiligheid, sy mag' [NAB] geopenbaar (ἀποκαλύψει [LXX]) 'voor die oë van al die nasies' en 'tot aan die *uithoeke* van die *aarde*'. Daarby onderskei die term 'sy heilige arm' (zrw qdš [MT]; βραχίονα ἅγιον [LXX]) wat ten opsigte van sy magtige uitgestrekte *arm* gebruik word, Hom van bloot menslike konings in hulle rol as hoof van die leër (Brettler 1998: 107). Wat *Rm 1: 16 – 17* betref is dit belangrik om op te merk dat Jahwe se *mag* (zrw qdš) direk gelykgestel word aan sy redding (yšw [MT]; σωτηρίαν [LXX]).
- *Ps 98: 2* beeld Jahwe uit as 'n Kryger wat deur die redding wat Hy bewerk, triomfeer. Σωτηριόν word in 98: 2 gebruik. Die woord verwys na die npl'ot, 'magtige daad', in 98:1 (cf 96: 3), asook na die sedaqa, 'reddingsdaad' in 98: 2 (Cf 96: 2) wat Jahwe verrig⁴⁹⁸. Die 'magtige daad' en 'reddingsdaad' van Jahwe verwys na sy redding van Israel uit hulle slawerny in Egipte onder die farao (Anderson 1985: 691). Die NAB vertaal σωτηριόν in 98: 2 met 'oorwinning', wat 'n handeling is wat na God as Kryger verwys (Howard 1997: 78).

⁴⁹⁵ Jahwe se bevryding van Israel uit Egipte (Rigt 4: 4 – 5; Eks 15: 14 – 16; Deut 33: 2 – 5; Ps 68: 8 – 9; 96: 2 – 3; 97: 3; 98: 1 – 3) en uit Babilonië (Jes 51: 4 – 10; 52: 7 – 10) is 'n populêre motief in die OT.

⁴⁹⁶ Die Hebreuse heli is sinoniem met oz, 'my sterkte', in Eks 15: 2 en in Ps 93 – 99. Eks 15: 14 – 16 beeld Jahwe as 'n Kryger uit (Roberts 1991: 151)

⁴⁹⁷ Hierdie betekenis van sedaqa word teruggevoer na die Bybel se oudste gebruik van die frase sidqot Jahwe in Rigt 5: 11 '... die oorwinning wat die Here behaal het' (NAB).

⁴⁹⁸ Ps 96: 2 en Ps 98: 1 – 3 gebruik ooreenstemmende woordeskat. Sedaqa ('salvation': Anderson 1985: 682) kan ook verwys na Jahwe se triomf met die skepping van die wêreld (Anderson 1985: 682).

Samevatting 4.2.1.3.2: Jahwe trek op teen die nasies

Jahwe voer as Kryger stryd in sy skepping. Hy verower die oermagte wat tegelykertyd dan die skepping vestig, en Hy trek op teen die heiden nasies en hulle gode wat sy volk Israel verduk.

4.2.1.4 Jahwe is ‘n Redder

Een van Jahwe, die Koning (Hab 2: 20; Jes 52: 8 – 9; Ps 93: 1; 96: 10; 97: 1; 98: 6; 99: 1), gekroon (93: 1) en bemantel (93: 1), se funksies is om sy volk in ‘n krisis te red (σωτηριόν: Jes 51: 5; σωτηρίαν : Hab 2: 13, 18; Jes 52: 1, 10; Ps 96: 2; 98: 2). Hy vermag dan redding as Redder (σωτήρ: Hab 3: 18).

4.2.1.4.1 Jahwe red sy volk en gesalfde koning

Hab 3: 13 beeld Jahwe uit as ‘n oprukkende Kryger (Hab 3: 3 – 16). Vanuit die woestyn is Hy op pad na Palestina met die doel om sy volk Israel asook sy gesalfde koning te red (yšw [MT]; σωτηριόν [LXX]). Die vyand vanuit wie se mag Jahwe sy volk en gesalfde koning wil red is die Galdeërs of Babiloniërs (Roberts 1991: 156). Vroeër in Habakuk is die Babiloniërs se onderdrukkende heerskappy beskryf as ‘boos’ (rasa [MT]; 1: 12 – 17). Ten spyte van die Babiloniërs se bese oorheersing asook die gevolge van hulle oorheersing (3: 17) sal Habakuk op Jahwe en sy vermoë om die chaos te bowe te kom, bly vertrou (3: 18 – 19). Ten spyte van Jahwe se skynbare afwesigheid (1: 5 – 11; 2: 20) sal Habakuk in Jahwe as sy Redder bly roem (σωτήρι: 3: 18). As sulks is Jahwe vir hom sy ‘krag’ (heli [MT]; δύναμις [LXX]) of sy ‘leër’ (Roberts 1991: 158). Habakuk sal ten spyte van die Babiloniërs se verowering en verduking van Juda (1: 1 – 17) volkome op Jahwe se uiteindelijke redding bly vertrou (Roberts 1991: 158).

4.2.1.4.2 Jahwe bewerk redding met sy mag

In *Ps 94: 22 en 95: 1* word Jahwe as ‘n rots (sur) beskryf by wie daar skuiling (magsch) is. Die woord sur verwys na die (heilige) rots in Sion / Jerusalem, waarop die tempel gebou is⁴⁹⁹. In 94: 22 en 95: 1 word die beeld van ‘n rots op Jahwe toegepas. Die NAB vertaal 95: 1 met: ‘by wie ons redding vind.’ Toegepas op Jahwe beteken sur: (1) die sfeer van Jahwe se mag (Lindstrom 1994: 168); (2) dat Jahwe redding bewerk (Anderson 1985: 677); (3) die reddingsaspek van Jahwe se teenwoordigheid: Deus praesens; (4) ‘n plek van toevlug en beskerming (Roberts 1991: 101).

Samevatting 4.2.1.4: Jahwe is ‘n Redder

As Koning van sy volk tree Jahwe op as ‘n Redder om sy verdrukte volk vanuit die mag van die Babiloniërs te red om hulle dan voortdurend binne sy magsgebied te hou.

⁴⁹⁹ Die tradisie in verband met die rots waarop Jerusalem gebou is, het waarskynlik ‘n voor – Israelitiese oorsprong in die Kanaänitiese godsdiens (Kraus 1988: 259)

4.2.1.5 Jahwe is 'n Regter

As Koning heers Jahwe. As Skepper stel Hy sy soewereiniteitsgebied daar. As Kryger verslaan Hy se vyande. As Redder red Hy sy volk. Hy is egter ook 'n Regter wat oor sy volk in die verlede regspraak beoefen het, en wat in die toekoms die wêreld sal rig.

- Die regterskap van Jahwe in Ps 93 – 99 is *gesentreer* in Ps 96, 97, 98 en 99. Tematies en in hulle woordeskat is hierdie psalms nou aan mekaar verbind.
- Ps 96 – 99 vier Jahwe se koningskap (96: 10; 97: 1; 98: 6; 99: 1) en *verbind* geregtigheid aan Hom as Koning (spt: 96: 13; 97: 8; 98: 9; 99: 4; din: 96: 10). God se heerserskap as Koning gaan gepaard met geregtigheid (spt). Reg (spt) en geregtigheid (mispat) vorm inderdaad die *fondament* van sy troon (97: 2). Die *verbale* vorm van die stamwoord spt beskryf die aksie van Jahwe waardeur Hy gerig voer en ook geregtigheid in die wêreld *vestig* (99: 4) en *sal* vestig (96: 10, 13; 98: 9). Spt dui ook die *doel* van Jahwe se regterskap aan: Hy wil die dinge op die aarde reg stel (McCann 1993: 45).
- Jahwe oefen sy regterskap uit oor die *wêreld* en oor alle *mense*. Hy is dus soewerein oor die wêreld en sy mense. Hy is die Heerser: (1) oor die hele aarde (kl – h'rs: 96: 13; 97: 5, 9; 98: 3, 4); (2) oor die hele *wêreld* (tbl: 96: 13; 97: 1, 4 [2x]; 98: 7, 9 [2x]) wat as ondergeskiktes aan Hom op sy heerserskap moet reageer; (3) oor alle mense / volke (‘mym: 96: 10; 97: 6; 98: 9).
- Jahwe se regspraak is *billik* (bmisrim: 98: 9; 99: 1, 4) en in *trou* (b'monto: 96: 10).
- Ps 98: 9 beklemtoon die feit dat Jahwe se gerigsoptrede 'n oorsaak is vir groot blydskap en dat dit *gevier* moet word deur alle mense asook deur die hele skepping.
- Jahwe se gerigsuitoefening is iets *toekomstig*. Jahwe se spt is nog nie volkome in die wêreld gevestig nie. Sy doel was om dit in Israel te vestig. Maar Hy 'kom' nog (ba: 96: 10; 98: 9) en 'sal' nog gerig voer (96: 10, 13; 98: 9).

Samevatting 4.2.1.5: Jahwe is 'n Regter

As Regter rig God die Koning sy volk Israel. Hy doen dit in billikheid (98: 9; 99: 1, 4) en trou (96: 10) met die doel om sake reg te stel onder hulle en om geregtigheid in die wêreld te vestig (99: 4), ook in die toekoms wanneer Hy 'kom' (96: 10; 98: 9).

Samevatting 4.2.1: Die uitbeelding van Jahwe in die Ou Testamentiese gedeeltes

In Hab 2: 20; 3: 2 – 10; Jes 51: 4, 10; 52: 7 – 10; Ps 93 – 99 word Jahwe onder die *hoof metafoor* van 'n koning uitgebeeld. Hy is iemand op 'n troon (Ps 93: 2), gekroon (Ps 93: 1) en bemantel (Ps 93: 1). Jahwe word ook deur verskeie *submetafore* uitgebeeld, naamlik dié van *Skepper*, *Kryger*, *Redder* en *Regter*. Elk van die submetafore beeld die verskeie *rolle uit* waarin Jahwe as Koning funksioneer: Hy stel die *skepping* as sy soewereine gebied daar (93: 2, 4; 95: 5; 96: 9): voer *kryg* teen sy vyande (Hab 3: 3 – 15, 18 – 19; Jes 52: 7, 10; Ps 96: 2 – 3, 98: 1 – 3); *red* sy volk (Hab 3: 13, 18; Jes 51: 5; Ps 98: 2) en is *Regter* van sy volk (96: 10, 13; 98: 9). Al die

gemelde antropomorfe metafore van Jahwe verbreed die mens se verstaan van Hom met betrekking tot hulleself asook tot die wêreld. Tegelykertyd beklemtoon die metaforiese spraak oor Jahwe die groot kloof tussen Hom en sy skepping / skepsele. Hy is immers dié Koning op die wêreldtroon.

4.2.2 Die uitbeelding van God in Romeine 5 – 8

Romeine is 'n sterk *teosentriese* geskrif. Die naam van God word met verbasende reëlmaat gebruik. Die gebruik is eintlik uitsonderlik uitstaande. Paulus se verwysing na God in Rm is vër meer as enige ander NT skrywer s'n, behalwe Hand en 1 Tes, laasgenoemde slegs persentasiegewys. Ongeveer drie en veertig persent van alle NT verwysings na God, naamlik 548 uit 1 314, kom in die corpus Paulinum voor – 'n baie hoë persentasie (Morgenthaler 1958: 105; Morris 1990: 25). 'n Skrywer wie se geskrifte net ongeveer 'n kwart van die NT beslaan se verwysings na God neig na byna die helfte van die totale aantal verwysings na God in die NT.

In Rm gebruik Paulus die woord $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ 152 keer (Harris 1992: 22-26). Omdat $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ die mees gebruikte woord in Rm is⁵⁰⁰, toon dit dat Paulus se Godsbeskrywing in die brief die basiese en sentrale teologiese begrip vir hom daarin is – en dat hy 'a God intoxicated man' is (Morris 1990: 25). In hierdie verwysings na God gaan dit veral om God se optrede in die menslike geskiedenis (Fitzmyer 1993: 104 - 105). Daar is agt en dertig direkte verwysings na die woord $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ in Rm 5 – 8, dit wil sê 'n kwart van die verwysings in die hele Rm. Die 38 verwysings is: 5: 1, 2, 5, 8, 10, 11, 15; 6: 10, 11, 13(3x), 17, 22, 23; 7: 4, 22, 25(2x); 8: 3, 7(2x), 8, 9, 14(2x), 16, 17, 19, 21, 27, 28, 31, 33, 34, 39⁵⁰¹.

Die ondergemelde name en / of titels van God kom in Rm 5 – 8 voor.

- **God**

In die 152 verwysings na God word die woord $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ gebruik. Die etimologiese afkoms van $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ is nog onseker. Volgens Kleinknecht is die woord $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ ook nie werklik 'n naam van God nie, maar 'n titel (1968: 65-79). En volgens Betz is alle terme uit die menslike taal en uit die menslike begripswêreld wat vir God gebruik word, metafore (by Harris 1992: 22-26). In al twee en vyftig verwysings na God is $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ 'n aanduiding van die God van die OT, die God van Israel (Fitzmyer 1993: 104). Vir Paulus is $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ in Rm 5 – 8 veral 'n Koning (8: 31 - 34), 'n Skepper (1: 25; 8: 19 – 23), 'n Krygsman (8: 37; 6: 12 – 23), 'n Redder (5: 9; 8: 24), 'n Regter (2: 2, 11; 8: 1, 31 – 34). Die woord $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ is in die NT asook in die LXX die vertaling van die OT Godsname el, elohim en Jahwe. Die ondergemelde is enkele gegewens oor elk van hierdie drie 'name'.

⁵⁰⁰ Die enigste woorde wat Paulus meermale as $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ in Rm gebruik, is die woorde $\kappa\alpha\iota$ asook $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$. Selfs die mees algemene woord soos $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ word minder male gebruik. Teen hierdie agtergrond toon die gebruik van $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ 'n buitengewone frekwensie.

⁵⁰¹ Daar is egter ook baie indirekte verwysings na $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ in Rm 5 – 8. In 5: 1 – 11 is daar byvoorbeeld negentien direkte en indirekte verwysings na God. Dalk is 5: 1 – 11 dié konsentrasiepunt van Paulus se verwysings na $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ in die brief.

- **EI**

Etimologies word 'él meesal verbind met die stam 'ûl wat 'om sterk te wees, voor te wees' beteken. Gevolglik kan 'él die betekenis hê van 'leier', of 'mag, krag' (Preuss 1992: 149). Volgens Preuss is die woord 'él nie 'n naam van God nie, maar 'n appellation (Preuss 1992: 146 - 147). Die woord is 'n eie naam van die God van Israel en is 'n ekwivalent van Jahwe (Num 23: 8; Job 5: 8; 8: 5; Jes 40: 18)⁵⁰².

- **Elohim**

Die woord elohim is waarskynlik 'n meervoudsvorm van óf die woord 'el, met die byvoeging van 'h' óf die woord 'eloah. (Preuss 1992:147). Die woord elohim as die naam van God is in sy meervoudsvorm óf 'n numeriese meervoud, óf 'n intensiewe meervoud, óf 'n pluralis masjstatus.⁵⁰³ Volgens Harris beklemtoon die naam Elohim God se verhevenheid en mag as die universele, majesteuse, ewige God wat die heelal geskep het, en wat daarvoor heers asook daarvoor regspraak in regverdigheid. As Skepper en enigste ware God is Hy alleen in absolute sin God en die enigste een aan wie die eienskap van 'Godheid' toekom. (Harris 1992: 26). Die dubbele naam Jahwe Elohim word by die uiteensetting oor Jahwe bespreek.

- **Jahwe**

Die vier konsonante in die naam Jahwe, die nomen ineffabile, beteken waarskynlik in 'n eerste persoon enkelvoud vorm 'om aktief te wees', en wel in beide 'n teenswoordige (Eks 3: 14) asook 'n toekomstige sin (Eks 3: 16-22; Preuss 1992: 141 - 142)⁵⁰⁴. Die verklaring deur Jahwe in Eks 3: 14 is nóg 'n weiering om Homself te onthul, nóg 'n openbaring van Homself. Dit is 'n uitspraak deur Hom waarin Hy te kenne gee dat Hy wil hê dat sy volk teenswoordig asook in die toekoms sy handeling in hulle bestaan moet ervaar en daaraan moet meedoen (Preuss 1992: 141 - 142). Die woorde in Eks 3: 14 is nóg 'n bevraagtekening van Sy bestaan nóg 'n filosofiese definisie van sy ontologiese 'syn'. (Preuss 199: 14)⁵⁰⁵. Volgens Harris verwys Jahwe na God as die Een wat spreek en handel in selfonthulling en in verlossing. Tegelykertyd beklemtoon die woord die direkte en persoonlike karakter van God se genadige en liefdevolle verbintenis asook Sy verhouding met sy verbondsvolk, asook sy onmiddellike heer-skap oor die natuur en die geskiedenis (Harris 1992: 25 - 26). In die LXX word Jahwe 6156 kere van die 6823 voorkomste daarvan in die MT met Κύριος weergegee. Volgens Quell (1968: 65-79)

⁵⁰² Die woord 'él kom 238 keer in die OT voor, waarvan 217 daarvan verwysings na God is. Die meeste verwysings is in die Ps (77x) en in Job (55x) (Preuss 1992: 149; Harris 1992: 23).

⁵⁰³ Vergelyk Preuss 1992: 147; Harris 1992: 23 - 26 vir die kontekste waarin die woord voorkom. Die woord kom ongeveer 2570 keer voor en wel in al die OT boeke en dit word 2280 keer met θεός weergegee.

⁵⁰⁴ Die tetragrammaton Jahwe kom 6823 keer in die MT voor. In die LXX word dit 353 met θεός en 6156 met κύριος weergegee (Harris 1992: 22 - 26).

⁵⁰⁵ Vergelyk Harris (1992: 22 - 26) vir 'n kort geskiedenis van die uitleg van Eks 3: 14 asook vir verwysings na kontekste van die woord.

dui die voorkoms van die dubbele naam Jahwe Elohim (Gen 2 en 3; Ps 50: 1; Jos 22: 22) op die God van alle eeue wat ook die unieke draer van die goddelike wese is wat die heelal gemaak het (Stauffer 1968: 87)⁵⁰⁶. Bogemelde uiteensettings oor 'el, elohim en Jahwe is die agtergrond waarteen Paulus se denke oor die woord θεός verstaan moet word. Die belangrike aspekte wat aangaande θεός in Rm 5 - 8 na vore gebring word, kom na vore wanneer die beelde van, asook die optrede van God behandel word.

In Rm 5 – 8 word *God uitgebeeld* as: (1) 'n Koning; (2) 'n Skepper; (3) 'n Kryger; (4) 'n Redder; (5) 'n Regter.

4.2.2.1 God is 'n Koning

God word in Rm 5 – 8 as 'n Koning uitgebeeld deur die volgende: (1) Hy is 'n troonbekleër; (2) Hy is 'n Koning wat met genade heers; (3) Hy heers oor sy vyande.

4.2.2.1.1 God die Koning beklee 'n troon (8: 34)

In die frase ὅς καὶ ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ in 8: 34 is daar 'n verwysing na twee aktante, naamlik na Christus Jesus en na God⁵⁰⁷. Die woord ὅς ἐστὶν verwys na die 'wees' as 'n 'is' van Christus Jesus langs God, en die woorde δεξιᾷ τοῦ θεοῦ verwys direk na God en sy regterhand. Dit gaan in bogemelde frase in 8: 34 onder andere oor die ondergemelde belangrike sake:

4.2.2.1.1.1 Die heilsgebeurtenisse in die Christologie

Vier komponente word in 8: 34 genoem: die sterwe, opwekking, sessio ad dexteram Patris en die intersessio Christi.⁵⁰⁸ Die ondergemelde sake is weer hierin van belang (Hengel 1995: 119-138):

- Die sessio Christi

Die sessio Christi word in die NT beide as 'n gebeurtenis wat in die verlede plaasgevind het, asook as 'n *teenswoordige* toestand uitgebeeld. Die *gebeurtenis* wat in die *verlede* plaasgevind het, is die 'gaan sit (het)' of 'sit' van Christus Jesus langs God ná Sy hemelvaart⁵⁰⁹. Daar is egter ook die *teenswoordige toestand* van Christus Jesus se sit of 'wees' langs God⁵¹⁰.

⁵⁰⁶ Harris gee ook nege ander name van God in die OT wat met θεός vertaal word (1992: 22-26)

⁵⁰⁷ Die OT agtergrond waarteen God met Christus aan Sy regterhand in Rom 8: 34 uitgebeeld word, is Ps 110: 1.

⁵⁰⁸ In 1 Petr 3: 18, 22 saam word daar na ses komponente verwys. Die lyding en oorwinning van Christus oor die magte word ook genoem.

⁵⁰⁹ Na sy sterwe, opwekking uit die dood en hemelvaart is daar die *daad* in die *verlede* van Christus se 'gaan sit (het): ἐκάθισεν Heb 1: 3; 8: 1; 10: 12; Mark 16: 19; cf κεκάθικεν in Heb 12: 2 en ἐκάθισα in Open 3: 21, asook καθίσας, 'God het Hom laat sit', in Efes 1: 20.

⁵¹⁰ Vergelyk καθημενος in Kol 3: 1 asook ἐστὶν in Rm 8: 34. In die evangelies verwys Jesus self na sy gaan sit aan die regterhand van God met futurum werkwoorde: Mark 14: 62; Mat 26: 64; Luk 22: 69.

- Die sessio Christi as 'n teenswoordige toestand

Rm 8: 34 gebruik die hulpwerkwoord εἶναι vir die sessio Christi en nie 'n καθίζω werkwoordvorm nie. Εἶναι in die vorm ἐστίν verwys dus in 8: 34 na Christus Jesus se posisie langs God as 'n 'wees' of as 'n 'is' langs God.

- Die tyd van Christus se sessio ad dexteram

Wanneer is Christus verhoog tot God se regterhand? Terwyl sommige tekste in die NT direk vanaf Christus se sterwe na sy verhoging beweeg sonder enige verwysing na 'n temporele interval tussen die twee gebeurtenisse⁵¹¹, gee 8: 34 'n meer presiese tydsaaanduiding: Christus se verhoging volg naamlik op sy opwekking⁵¹².

ooOoo

Rm 8: 34 verwys ook verder na die regterhand van God. Hierin is die volgende sake weer van belang:

4.2.2.1.1.2 God is iemand op 'n troon

Waar Christus tans is (8: 34 = ἐστίν), en langs wie Hy is, en hoe ons ons hierdie 'wees' van Christus moet voorstel, is die aanleidende faktore tot hoe ons ons God as 'n Troonbekleër moet voorstel. Dat God 'n Troonbekleër en 'n Koning is, blyk uit die ondergemelde sake:

- 'n Koningstroon

Die taal en simboliek van Ps 110: 1 (109: 1 LXX)⁵¹³ het die vroeë Christelike kerk in Palestina se denke oor Christus Jesus se opwekking, verhoging en sy sit aan die regterhand van God gevorm en gekleur. Ps 110 beskryf die hoedanighede wat die ideale Dawidiese Koning sal beliggaam asook die voorregte wat hy sal geniet. Die koning sal 'n koninklike priester wees (110: 1, 4) en sal deur Jahwe se mag progressief Dawidiese heerskappy oor die hele aarde versprei (110: 2, 5 - 6). Hierdie mede-regent sal voortdurend deur Jahwe verkwik word. In die Judaïsme van die eerste eeu nC is Ps 110 Messiaans verstaan (France 1971: 163 - 169; Hengel 1995: 119-138).

⁵¹¹ Lukas 24: 26; Hand 5: 30; Fil 2: 8 - 9; cf Mark 14: 62.

⁵¹² So ook Efes 1: 20, 2: 6; Kol 3: 1; Hand 2: 32 - 33; 1 Pet 1: 21.

⁵¹³ Ps 110 is die mees aangehaalde of na verwysde OT teks in die NT (Hengel 1995: 133).

- En dexia⁵¹⁴

Die imperatiewe κάθου ἐκ δεξιῶν μου van Ps 110: 1 is in 8: 34 gereduseer tot 'n aanduiding van die plek waar die Verhoogde Een teenwoordig is: ὅς καὶ ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ⁵¹⁵. Hierdie frase was 'n vaste formule⁵¹⁶ wat baie vroeg in die Christelike Kerk in Palestina in verband met Ps 110 ontwikkel het (Hengel 1995: 119 - 138, 152, 172 - 175). Dit gaan terug na Jesus se eie woorde in Mark 14: 61 - 62.

Die beeld van die sit of die wees aan die regterhand van God druk die funksies van die Verhoogde Een met betrekking tot God uit (8: 34)⁵¹⁷. Die wees en die sit aan die regterhand van God dui die volgende sake aan: (1) absolute *nabyheid* van God (Gen 35: 18; 1 Kon 2: 19; Ps 45: 10), (2) 'n plek van spesiale *eer* (Gen 48: 13 - 20; 1 Kngs 2: 19); (3) 'n posisie van *mag* (Eks 15: 6, 12; Deut 33: 2; Job 40: 9; Ps 17: 7; 18: 35; 110: 1), (4) die plek van verkiesing tot 'n unieke posisie langs God as *Bondgenoot* van Hom en gerugsteun deur Hom en sy mag / hand (Ps 80: 18; 110: 1); (5) *sukses en geluk* (Ps 45: 10). Sien Soggin (1982: 660-662) en Grundmann (1971: 37 - 40).

- 'n Gemeenskaplike troon

'n Vraag is: Hoe moet die sit van Jesus aan die regterhand van God verstaan word? Is dit op 'n afsonderlike troon aan die regterkant van die troon van God? Of is dit op die een en enigste troon, die troon van heerlijkheid (cf Jer 17: 12; Ps 110: 2; Dan 7: 13), as 'n metgesel van God op Sy troon? Daar is ook die moontlikheid om die hele toneel – soos die kerkvaders – as 'n metaforiese uitdrukking te verstaan en wel as 'n suiwer geestelike gebeurtenis of saak (Hengel 1995: 172 – 175; 179).

Volgens Hengel is die gekruisigde Messias, die historiese Jesus van Nasaret, wat deur God opgewek is (Rm 6: 4; 8: 11, 13), Iemand wat medebekleër is van God se *eie* troon van heerlijkheid (cf Jer 17: 12), wat in die hoogste hemel gelokaliseer is⁵¹⁸. In die OT is die sit op die troon in die hemel iets wat slegs vir Jahwe uitgesonder is. In die Judaïsme in

⁵¹⁴ In die LXX kom ἐν δεξιᾷ twee keer voor en wel in 1 Kron 6: 24 en 1 Esra 4: 29. In die briewe van die NT kom ἐν δεξιᾷ agt keer voor.

⁵¹⁵ Die frase ἐν δεξιᾷ is 'n variante lesing van die oorspronklike Hebreeuse teks van Ps 110 wat onafhanklik was van die LXX en wat hier in Rm 8: 34 in 'n verkorte vorm voorkom. dit wil sê sonder καθίζω (ἐν δεξιᾷ; Hengel 1995: 141 - 142).

⁵¹⁶ Hand 2: 34; 5: 31; Rm 8: 34; Efes 1: 20; Kol 3: 1; Heb 1: 3; 8: 1; 10: 11; 12: 2 en 1 Pet 3: 22.

⁵¹⁷ Die struktuur en agtergrond van die frase ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ hou verband met die antieke Midde-Oosterse kroningseremonies wat uit drie stadia bestaan het: 'n koning se verheffing tot goddelike waardigheid, sy bekendstelling aan die gode van die nasionale panteon en sy troonsbestyging of verhoging tot die hoogste magposisie (Kraus 1993: 82-84; 343-345)

⁵¹⁸ Die volgende Psalms beeld Jahwe uit as Iemand wat op 'n troon in die hemel sit: Ps 2: 4; 11: 4; 123: 2. Sien ook 1 Kon 22: 19; Jes 6: 1 - 9.

die inter-testamentêre periode is daar weinig verwysings na iemand wat die troon van God met Hom deel⁵¹⁹.

Uit die hele bogemelde uiteensetting van Christus se sessio ad dexteram Patris in die konteks van beide Rom 8: 34 asook van Rm 8: 31 - 39 in sy geheel is dit dus duidelik dat God in hierdie Skrifgedeeltes as 'n Troonbekteër / Koning / Heerser⁵²⁰ uitgebeeld word. Hierdie troonbeeld moet dus waarskynlik ook die agtergrond vorm van al die δίκ- handelinge van God in Rm 5- 8, asook van al Sy ander handelinge.

Samevatting 4.2.2.1.1: God die koning beklee 'n troon (8: 34)

In Rm 8: 34 word God as 'n Koning op die troon van die wêreld uitgebeeld. Aan sy regterhand sit sy Seun (8: 32) as 'n mede – troonbekteër langs Hom. God het Sy Seun na die aarde gestuur (8: 32) om op die kruis van Golgota 'n hipertriomf te behaal (8: 37). Die hipertriomf wat Christus gehaal het is tegelykertyd God se hipertriomf ook (8: 39). Ná Christus se hipertriomf op die kruis deur sy sterwe daar (5: 6 – 8; 6: 4 – 10; 7: 4 – 6; 8: 3), het God Hom uit die dood opgewek (6: 4 – 10; 8: 11), en Hom 'n ereplek aan sy regterhand langs hom gegee.

4.2.2.1.2 God die Koning heers met genade (5: 15 – 21)

Die konsep dat God 'n Koning is, lê ten grondslag van Paulus se hele denke (Kreitzer 1993: 524)⁵²¹. Die werkwoord βασιλεύω kom ses keer in Rm 5 – 8 voor: 5: 14, 17 (2x), 21 (2x); 6: 12, en verwys direk (5: 21) en indirek (5: 17) na God⁵²². Hierdie verwysings kom in Rm 5: 15 – 21 voor wat vervolgens uiteengesit word.

4.2.2.1.2.1 Die vorm en struktuur van Romeine 5: 12 – 21

Sekere aspekte is belangrik vir die verstaan van 5: 12 – 21. Hierdie aspekte is:

- Rm 5: 12 – 21 bevat belangrike struktuur merkers:

1)	Die ... οὐχ ὡς ... οὕτως καὶ vergelyking in verse 12, 18, 19, 21;
2)	Die <i>epigrammatiese kompaktheid</i> van verse 16 – 18;
3)	Die herhaling van εἰ... πολλῶ μᾶλλον in verse 15 en 17;
4)	Die οὐχ ὡς ... οὕτως καὶ van verse 15 – 16;
5)	Die <i>kontras</i> van 'een' (ἑνός) en 'baie' (πολλοί) in verse 15, 19;
6)	παράπτωμα / χάρισμα: in vers 15;
7)	κρίμα / χάρισμα, κατάκριμα / δικαίωμα in vers 16;
8)	παράπτωμα / δικαίωμα in vers 18;
9)	παρακοή/ ὑπακοή in vers 19;
10)	ἀμαρτία/ χάρις in verse 20, 21

(Dunn 1988: 271)

⁵¹⁹ Hengel 1995: 189, 214. Hierdie bladsye verwys na Moses, Metatron / Henog en die Wysheid in sekere Hellenistiese-Joodse geskrifte.

⁵²⁰ Cf Rm 5: 21 waarvolgens God se genade deur sy vryspraak heerskappy voer en waar die woord βασιλεύση gebruik word.

⁵²¹ Volgens White (1999) speel die uitbeelding van God as Skepper die sentrale rol in Paulus se gedagtes.

⁵²² Die frase ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ kom in Rm 14: 17 voor

- Paulus gebruik sekere belangrike *sleutelkonsepte* herhaaldelik in 5: 12 – 21. Dié konsepte teken sy beklemtonings en bedoelings. Hulle is die volgende:

1)	εἷς (12 keer)
2)	Χάρις/χάρισμα (7 keer)
3)	ἄνθρωπος (6 keer)
4)	ἁμαρτία (6 keer)
5)	παράπτωμα (6 keer)
6)	δίκ-woorde (6 keer)
7)	βασιλεύω (5 keer)
8)	πολλοι (5 keer)
9)	πάντες (4 keer)
10)	περισσεύω (3 keer)

(Dunn 1988: 271)

- Kensketsend van die *retoriese* aard van Rm kom 'n reeks vergelykings in 5: 12 – 21 voor wat oorheers word deur woorde wat in – μα eindig: παράπτωμα, χάρισμα, δώρημα, κρίμα, κατάκριμα, δικαίωμα (Dunn 1988: 271).
- Rm 5: 12 – 21 is 'n *storie* van *konings* en koninkryke in *botsing*, 'n slagveld, en 'n magtige Koning wat sy gesag hervestig. Die heerskappy van ἁμαρτία (5: 21) en θάνατος (5: 14, 21), met hulle onwillige en impotente medepligtiges, νόμος en σάρξ opponeer as geestelike en gepersonifieëde magte die heerskappy van God. In hierdie konflik word die heerskappy van die sonde en die dood ook gekontrasteer met χάρις, δικαιοσύνη en ζωὴ αἰώνιος (Dictionary of Biblical Imagery 1998: 13,736).
- Rm 5: 15 – 21 is 'n *retoriese sinkrisis*. 'n Sinkrisis is 'n retoriese redefiguur (tropos) wat as 'n tegniek in veral epideiktiese toesprake gebruik word om deur middel van vergelyking of kontras lof of blaam van 'n persoon te vermeerder. Die basiese raamwerk van, asook kontras in 5: 12-21 is dié tussen die παραπτώμα van 'Αδάμ en die χάρις/χάρισμα van God: 'Αλλ' οὐχ ὡς τὸ παραπτώμα, οὕτως και τὸ χάρισμα ... πολλῶ μᾶλλον ἢ χάρις τοῦ θεοῦ (Anderson 1996: 186,204). Die persoon wat lof sal ontvang is God (Johnson 1997: 90). Rm 5: 15 – 21 is gestruktureer deur 'n reeks van *agt vergelykings* (Johnsons 1997: 90). Hulle is die volgende:

1.	God <i>heers</i> met genade (5: 15, 21)
2.	God se genade / heerskappy <i>oortref</i> die <i>oortreding</i> van die een (5: 15a)
3.	Die <i>effek</i> van God se genade / heerskappy is <i>méér</i> (5: 15b)
4.	God se genade / heerskappy lei tot die <i>vryspraak</i> (δικαίωμα) van baie (5: 16)
5.	God se genade / heerskappy laat die <i>lewe heers</i> (5: 17b)
6.	God se genade / heerskappy kom tot <i>stand</i> deur die <i>daad</i> van die Een (5: 18)
7.	God se genade / heerskappy is <i>oortrefdig</i> (5: 15, 17, 21)
8.	God <i>heers</i> met genade (5: 15, 21)

Hierdie vergelykings word elk uiteengesit.

(1) God heers (βασιλεύω) met χάρις (5: 15, 21)

Die agt wyses waarop God die Koning in genade heers, kom in byna elk van die verse van 5: 15 – 21 afsonderlik voor: (1) 5: 15; (2) 5: 15; (3) 5: 16; (4) 5: 17; (5) 5: 18; (6) 5: 19; (7) 5: 20; (8) 5: 21. Logies wil dit voorkom of 'n mens by 5: 15 as die eerste vergelyking moet begin en by 5: 21 as die agtste vergelyking moet eindig. Die sleutel om 5: 15 – 21 te verstaan is om by 5: 15 en 5: 21 sáám te begin. Dié twee verse bevat elk die retoriese sinkrisis of die basiese kontras, naamlik dié tussen die heerskappy van die sonde en die dood aan die een kant, en die heerskappy van God se genade aan die anderkant (Johnson 1997: 90 – 92). So word 'n *inclusio* gevorm. Die gedagte wat 'n perikoop begin en eindig, as die omraming daarvan, bevat die belangrikste gedagte in daardie gedeelte. 'n Retoriese diskoers moet ook met 'n hamerslag, met 'n trefgedagte, eindig, en nie net geleidelik doodloop nie. Die kern of kragtigste argument moet saamgevat en by die hoorders tuisgebring word (Murphy – O' Connor 1997: 10). Dit is presies wat Paulus in 5: 21 doen. Hy hamer ἡ χάρις τοῦ θεοῦ (5: 15) / ἡ χάρις βασιλεύση (5: 21) tuis.

Wat ἡ χάρις (τοῦ θεοῦ) βασιλεύση in 5: 15, 21 betref, is die ondergemelde belangrike aspekte ter sake.

- **God is die referent in 5: 15 en 5: 21**

In die frase ἡ χάρις βασιλεύση eindig βασιλεύω in die derde persoon enkelvoud. Dit wil voorkom of hierdie derde persoon na χάρις verwys. Die werkwoord βασιλεύω staan ook in 'n aktiewe vorm. Dit lyk dus of χάρις in 'n aktiewe rol gestel word en ook die subjek van βασιλεύω is. Fitzmyer sien dan ook hierin 'n persoonifikasie van χάρις. Χάρις is 'n gepersonifiseerde mag wat oor vrygespreekte mense heers (1993: 422)⁵²³.

Die trant van Paulus se argument in 5: 15 – 21 is egter belangrik. Hy begin in 5: 15 met die uitdrukking: ἡ χάρις τοῦ θεοῦ. In 5: 17 vergelyk en kontrasteer hy Ἀδὰμ en Χριστός. Dié wat die oorvloed van χάρις en δικαιοσύνη ontvang het, sê hy dan, sal lewe en heerskappy voer. In 5: 21 konkludeer Paulus sy argument met 'n verwysing na die 'genade wat al meer oorvloedig word' sodat ἡ χάρις βασιλεύση. Paulus argumenteer deurgaans *toesentries* in 5: 15 – 21. Sy vertrekpunt is ἡ χάρις τοῦ θεοῦ in 5: 15. Omdat 5: 15 en 5: 21 elk die basiese sinkrisis bevat, én omdat dit 5: 15 – 21 ook omraam, beteken dit dat God die referent in die hele 5: 15 – 21, asóók die geïmpliseerde subjek van die werkwoord βασιλεύση in 5: 21 is (Richardson 1994: 252).

⁵²³ Χάρις kan hier in 5: 21 ook as 'n kwasi – gepersonifiseerde mag gesien word (Richardson 1994: 75). Dit is ook moontlik om die wet in 7: 1 (Heil 1987) en δικαιοσύνη in 6: 13, 18 as kwasi – gepersonifiseerde magte te sien (Richardson 1994: 75)

- **Χάρις vervul 'n kernfunksie in 5: 15 – 21**

Die betekenis van χάρις speel 'n belangrike rol, eintlik die kern rol, in 5: 15 – 21. Χάρις kom in Rm veral in Rm 5: 2 – 7: 25 voor: 5: 2, 15, 17, 20, 21; 6: 1, 14, 15; 7: 25 (cf 1: 7; 4: 4, 16; 11: 5 – 6; 16: 20).

Hoe vertaal 'n mens χάρις? 'n Paar pogings is: vryelik, sonder koste, die milde vrygewigheid van God, die 'oop hand' gesindheid van God (Richardson 1994: 75 – 76). Χάρις kom in 5: 15, 17, 21 saam met die frase τοῦ θεοῦ voor. Die genitief moet *subjektief* verstaan word. Dit gaan om Gód se χάρις en wel waarmee Hy uitreik na die wêreld en sy mense. In 5: 21 word χάρις in verbinding met βασιλεύω gebruik. Die referent van χάρις in 5: 21 is egter God. Die frase χάρις τοῦ θεοῦ teken God dus as iemand wat soos 'n *koning* heers (Richardson 1994: 75 – 76). Rm 5: 17 en 21 waarin χάρις voorkom eindig met die frase δια τοῦ ἐνὸς (5: 17) en διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν (5: 21). Die voorsetsel δια teken Christus as die 'instrument' of die een *deur* wie God sy χάρις gestalte gee (Richardson 1994: 75 – 76; cf 1: 7; 5: 2).

- **Die eskatologiese raamwerk van 5: 15 – 21 is dié van die twee aeone**

Wanneer Paulus van 'genade', 'sonde' en die 'dood' as *heersende* 'magte' praat, sinspeel hy op die bekende begrip van die 'heerskappye' of 'sfeer' of 'aeone' (βασιλεύω : 5: 14, 17, 21) in die Joodse eskatologiese tradisie (Moo 1996: 349)⁵²⁴. Die *nuwe* aeon van genade (5: 15, 21) en vryspraak (5: 17b, 21b) en lewe (5: 17c) en ewige lewe (5: 21) het die *teenswoordige* aeon van sonde (5: 12, 14, 21) en die dood (5: 14, 15, 21) *vervang*. Die eskatologiese nuutheid van God se χάρις in die nuwe aeon word beklemtoon deur die kontras van lewe en dood (5: 12, 14, 17, 21; Harrison 1999: 81)⁵²⁵.

Paulus verander egter die Joodse apokaliptiese tradisie van die twee aeone. Hierdie tradisie het die koms van die 'komende eeu' tot ver in die indeskatologiese toekoms uitgestel. Vir Paulus het die 'nuwe aeon' egter in die teenswoordige bese aeon (Gal 1: 4) ingebreek. Die realiteit daarvan word reeds teenswoordig ervaar.

Die verwisseling van die aeone het in Christus plaasgevind (κατὰ καιρὸν: 5: 6; νῦν: 5: 9; 6: 22; 7: 6,17; 8: 1,22; Moo 1996: 350; Dunn 1988: 300).

Die heerskappy waarom dit in 5: 21 gaan (βασιλεύω) speel af binne hierdie raamwerk van aeone asook die verwisseling van die aeone (Dunn 1988: 300; Moo 1996: 350). In die nuwe aeon is God die Koning se heerserskap weer her – vestig. Met sy genade – ἡ χάρις τοῦ θεοῦ (5: 15) – héers Hý wéér, βασιλεύση (5: 21), en wel as Koning.

⁵²⁴ Volgens Nygren (1949: 20) vorm die twee aeone kontras in 5: 12 – 21 die hoogtepunt van die brief, in die lig waarvan die hele brief die beste verstaan word

⁵²⁵ Volgens 4 Esr 7: 50 het 'die Allerhoogste nie een nie, maar twee (aeone) gemaak' (by Harrison 1999: 81)

Wat die sosiologiese benadering tot die NT betref, sou Paulus se hoorders in Rome sy woorde dalk geïnterpreteer het in die lig van keiser Augustus (27 vC – 14 nC) se aeon van χάρις⁵²⁶.

Punt (I) wat hierbo bespreek is moes in hierdie hele uiteensetting oor die genadige koningskap van God (pp264-276) eintlik aan die einde daarvan as punt (8) uiteengesit gewees het. Weens die uiteensetting in punt (1) self (pp266-268) is dit egter, wat die struktuur en logiese voortgang van 5: 15 – 21 betref, duidelik dat ἡ χάρις τοῦ θεοῦ (5: 15) saam met ἡ χάρις βασιλεύσει (5: 17) die kerngedagte van 5: 12-21 is. Die ‘oorspronklike’ punte (1) tot (8) skuif dus elkeen een plek aan sodat die oorspronklike punt (1) nou by punt (2) bespreek word. Elke punt skuif op hierdie wyse respektiewelik een plek aan.

(2) God se heerskappy van genade oortref die παράπτωμα van die één (5: 15a)

Vers 15a lui: Ἀλλ’ οὐχ ὡς τὸ παραπτώμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα. Hierdie woorde bevat die basiese kontras in 5: 15 – 21 (Johnson 1997: 90). Volgens Cranfield (1975: 284) sou δικαιοσύνη ‘n baie beter antoniem vir παράπτωμα wees as wat χάρις is. Die kontras is dus ongebalanseerd (Johnson 1997: 90). Hoekom sê Paulus nie δικαιοσύνη nie, soos hy in die volgende verse wel sal doen nie? Sy keuse van χάρις beklemtoon en som die tema van genade op wat dwarsdeur 5:15 – 12 loop (5: 15, 16, 17, 20, 21). Met die onverwagte en ongebalanseerde kontrastering van die ‘genadegawe’ met ‘die misdaad’ wil Paulus sy hele reeks van verwysings met ‘God’s amazing grace’ afskop (Gundry 1999: 258).

Die lekseem παράπτωμα (oortreding, sonde) verwys gewoonlik na wat ‘n persoon gedoen het deur die wil en wet van God te oortree deur ‘n valse stap of mislukking (παραπίπτω ; Louw & Nida 1988: 297). In 5: 15 – 20 verwys παράπτωμα na Adam se oortreding en bevat dit die gedagte van opstand teen God. In hierdie opstand van hom teen God het die kiem geskuil wat sy verhouding met God skade gedoen het (Cranfield 1975: 284)⁵²⁷.

Χάρισμα verwys normaalweg na ‘n konkrete inwerkingstelling van die genade van God (Dunn 1988: 279; cf 1: 11). In hierdie vers wil Paulus waarskynlik die klem lê op *die onverdiende geskenk (wat) vanaf God (kom)*, met doelbewuste verwysing na Jesus Christus – die een Mens (5: 15b) – en sy verlossingswerk in totaliteit gesien (δικαίωμα: 5: 18). Hy gebruik drie afsonderlike terme vir ‘gawe’ in 5: 15 om sy punt tuis te bring⁵²⁸.

⁵²⁶ Oosterse potentate van die Romeinse Ryk verwys na Augustus se ‘koninklike genade’: ba(s)i)likais charisin (Harrison 1999: 84 voetnota 18)

⁵²⁷ Die lekseem παράπτωμα (4: 25; 5: 15 – 18, 20) vervang παράβασις (2: 23; 4: 15; 5: 14) wat tot dusver in Rm gebruik is (Dunn 1988: 279). Twee waarskynlike redes vir hierdie verandering van terminologie is: (1) παράπτωμα pas retories en eufonisties aan by die ander woorde wat op – μα in die volgende verse eindig; (2) παράβασις verwys elders in Rm na die doelbewuste verbreking van die wet.

⁵²⁸ Rm 5: 17 verwys na die δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης. Paulus stel laasgenoemde frase egter ekwivalent aan τὴν περισσεῖαν τῆς χάριτος in dieselfde vers.

(3) Die effek van die God, die Koning, se heerskappy van genade is méér as dié van die παράπτωμα (5: 15)

Die *effek* van die χάρισμα van God oortref dié van die παράπτωμα van die één. Vier argumente in 5: 15 staaf hierdie stelling: (1) die koördinerende konjunkties *ἀλλ'* wat aandui dat Paulus sy argument adversatief voer; (2) die frase *οὐχ ὡς . . . οὕτως* wat 'n kontras daarstel (Dunn 1988: 280); (3) die werkwoord *περισσεύω* ('oortloedig wees'); (4) die konstruksie *εἰ . . . πολλῶ μᾶλλον*.

Argument (1) is duidelik genoeg. Argumente (2), (3) en (4) vereis verdere aandag.

Dat die effek van die χάρις van God dié van die παράπτωμα oortref, word in 5: 15 – 21 deur die *οὐχ ὡς . . . οὕτως καὶ* formule (5: 15, 17) beklemtoon. Die vergelyking wat in 5: 12 tussen Adam en Christus begin is, en wat in 5: 14 voortgesit is, word in 5: 15 weer opgeneem. Dié keer egter met die formule *οὐχ ὡς . . . οὕτως καὶ*. Die doel daarmee is om die *ongelykheid* tussen Adam en Christus te beklemtoon. Hierdie ongelykheid tussen Adam en Christus, hulle dade, en die gevolge daarvan, word dan verder in 5: 15 – 21 deur die formule *ὥσπερ / ὡς . . . οὕτως καὶ* in 5: 18, 19, 21 (cf 5: 12) voortgesit (Dunn 1988: 279). Bogemelde het argument (2) toegelig.

Theobald (1982: 94 – 96) argumenteer dat Paulus in 5: 15b apokaliptiese en rabbynse tradisies (4 Esra 4: 29 – 30; 8' 31 – 36; Sipre Lev 5: 17, [120a]) saam met die werkwoord *περισσεύω* gebruik om die *eskatologiese volheid* van God se genade te onderstreep. Rm 5 koppel die apokaliptiese visie van die toename van die bose met 5: 15b (Berger 1993: 459). Die oortloed van die bose, sê Berger verder, word gestuit en in trurat gegooi, asook terselfertyd oortref deur die toename in die volheid van die genade. Bogemelde het *argument* (3) toegelig. Die taal van oortloed (*περισσεύω*, *ὑπερβάλλω*, *ὑπερβολή*) kom ook voor op inskripsies oor keiser Augustus in die eerste eeu (Harrison 1999: 91). Paulus se hoorders in Rome sou dus in die woord *περισσεύω* waarskynlik ook 'n verwysing na keiser Augustus (27 vC – 14nC) hoor.

Argument (4) is die konstruksie *εἰ . . . πολλῶ μᾶλλον*. Dié frase beeld 'n argumentum a minori ad maius uit (Cranfield 1975: 266). In hierdie vorm van argumentering word twee parallelle sake – 'n kleinere en 'n grotere – op antitesiese wyse teenoor mekaar gestel. Vanuit die kleiner word daar dan tot 'n groter saak gekonkludeer. Die twee kontrasterende sake is die aksies van Adam en Christus. *Πολλῶ μᾶλλον* verwys na die feit dat téénoor die παράπτωμα van Adam staan niks minder nie, as, in oortreffende trap, die χάρις τοῦ θεοῦ nie.

(4) God se heerskappy van genade lei tot die δικαίωμα van oortreders (5: 16)

In 5:16 sit Paulus sy gedagtes oor die oortreffende effek van God se χάρις bo dié van die παράπτωμα voort én verfyn hy dit. Óók in 5:16 egter is daar, soos in 5:15a, 'n onverwagse wending. Dié wending '...ratchets up the gracious gift (of God) to its highest possible level....' (Gundry 1999: 258).

Χάρισμα kom in 5:; 16 in 'n meer natuurlike kontras teenoor κατάκριμα ('die vonnis deur veroordeling') voor. Tog is daar 'n *verrassing*. Indien slegs een

oortreding tot 'n verdoemende vonnis (κατάκριμα) moet lei, is die logiese trant dat baie παράπτωμα (5: 20) tot baie verdoemende vonnisse deur God moet lei. Die heerlike *ironie* van God se χάρις verpletter egter hierdie verwagting. 'n Toename in oortredings – ná Adam se sonde (5:12) en ná die vermeerdering van die sonde met die koms van die wet van Moses (5:14, 21) – stel God se χάρις in aksie ('triggered') eerder as sy veroordelings (κρίμα) en verdoemende vonnisse (κατάκριμα). Sien Gundry (1999: 258). Cranfield stel dit pragtig: 'The one single misdeed should be answered by judgement, this is perfectly understandable: that the accumulated sins and guilt of all the ages should be answered by Gods free gift, this is the miracle of miracles, utterly beyond human comprehension' (1977: 286).

Die frase οὐχ ὡς in 5: 16a druk die *aard* van die *verskil* tussen God se δῶρημα en Adam se sonde (ἁμαρτάνω) uit. God se δῶρημα en se χάρισμα is nie net bloot sy positiewe teenvoeter vir die 'baie oortredings' nie. Dit is ook nie net 'n objektiewe vertoon deur Hom van sy genade nie, dit is méér as dit. Dit is ook nie net sy 'antwoord' op die mensdom van al die eeue se opgestapelde sondes en skuld nie, dit is 'n *misterie* (Gundry 1999: 259). Die preposisie ἐκ dui *oorsprong* aand: 'uit' of 'vanuit'. Dit is ekwivalent aan δια + die genitief. God se δῶρημα en χάρισμα kom 'vanuit' (= instrumentele oorsprong), 'deur' of 'langs die weg van' πολλοὶ παράπτωμα (Gundry 1999: 258 - 259).

God se vrye genadegawe (τὸ δὲ χάρισμα) staan antities tot 'verdoemenis' (κρίμα) en die frase κρίμα εἰς κατάκριμα staan antities tot die frase χάρισμα εἰς δικαίωμα (Dunn 1988: 271)⁵²⁹. Κρίμα ὄf/en κατάκριμα is sterker woorde en behels die gedagte van 'veroordeling' en sluit die voltrekking van die vonnis in (Dunn 1988: 280). Δικαίωμα staan antities teenoor κατάκριμα en moet verstaan word as 'vryspreek' ('acquittal', Dunn 1988: 281). Ook hier is die Joodse eskatologiese tradisie in verband met die twee aeone van toepassing. Κατάκριμα staan aan die einde van die ou aeon, en δικαίωμα staan aan die begin van die nuwe aeon (cf Harrison 1999: 81).

(5) God se heerskappy van genade stel die βασιλεύω van die lewe daar (5: 17b)

Die *vergelyking* tussen θάνατος en ζωή wat sedert 5: 15 in die lug hang, word nou hier in 5: 17 gestel (Johnson 1997: 91). Rm 8: 17 bevat *verder twee* belangrike feite: (1) die βασιλεύω van θάνατος het as *oorsaak* die παράπτωμα van die een (mens), naamlik Adam; (2) in die apodosis word τὴν περισσεΐαν τῆς χάριτος *ekwivalent* gestel aan τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης.

Die eintlike kontras in 5: 17 is, soos reeds gesê, dié tussen θάνατος en ζωή. Mense wat weens die παράπτωμα τοῦ ἑνὸς onder die heerskappy van die dood verkeer het, maar wat die oorvloed van genade asook die gawe van vryspraak ontvang het, 'sal lewe en heerskappy voer' (NAB). Die datief παραπτώματι funksioneer in 5: 17 met kousale krag. Dit wil sê, die παράπτωμα van die een Adam- was die oorsaak daarvan dat die θάνατος oor alle mense gekom het. Dit geskied in juridiese sin: τὸ κρίμα... εἰς κατάκριμα (5: 16). Dié mense, wat onder die heerskappy (βασιλεύω) van die dood staan, maar wat God se χάρις en δικαιοσύνη ontvang het, sal *in die lewe* heers: ἐν ζωῇ βασιλεύουσιν.

⁵²⁹ Die hele rits woorde in 5: 16 eindig in – μα uitgange en wel om retoriese redes (Dunn 1988: 281)

Vir 'n perfekte parallel in die vergelyking waar dit in 5: 17 om gaan sou verwag word dat gesê word dat ζωή sal heers in kontras met die heerskappy van θάνατος (Gundry 1999: 259). Hoekom praat Paulus dan van die heerskappy van mense *in* die lewe, eerder as van die heerskappy van mense *oor* mense? Hy wil weer die χάρις van God beklemtoon. Dié mense wat sal heers is 'hulle wat die oorfloed van die genade en van die genadegawe van geregtigheid ontvang het'. Hierdie 'hulle' was eens *onderwerp* aan die heerskappy (βασιλεύω) van ó θάνατος. Voortaan sal hulle glad nie meer onderdane wees nie, hulle sal *heers* (βασιλεύω). As heersers sal hulle domein van heerserskap bestaan uit ἡ ζωή. Adam was die *agent* van die heerskappy van die dood ('deur die een'). Die ontvangers van God se χάρις en δωρεᾶς sal *meer* as agente van die heerskappy van die lewe wees. Hulle sal *self* heersers wees, en die lewe sal die gebied van hulle heerskappy wees (Gundry 1999: 259; cf Cranfield 1975: 288). Die lewe waarvan Paulus hier praat is waarskynlik die nuwe en die opstandingslewe – in presentiese en eindeskatologiese sin – wat Jesus Christus geïnisieer het (Rm 6: 4 – 11; 7: 6; 8: 5 – 6). Die 'nuwe lewe' wat vrygespreektes sal 'lewe' (6: 4), is 'n presentiese 'lewe vir God' (6: 11)⁵³⁰.

In 5: 18 – naas in 5: 17b – kom *lewe* ook ter sprake. Volgens 5: 18 is die *effek* wat δικαίωσιν het ζωῆς. Hierdie frase moet weergegee word met '*acquittal that consists in life*' (Johnson 1997: 91). Δικαίωσιν staan teenoor die voorafgaande κατάκριμα. Κατάκριμα verwys na 'n verdoemende vonnis ('condemnation') deur 'n regter en sluit die uitvoering van daardie vonnis in (Dunn 1998: 280). Teenoor God se κατάκριμα staan sy δικαίωματος. Δικαίωσιν word in 5: 18 aan ζωῆς verbind. Die genetiese vorm δικαίωματος is 'n genitief van *resultaat*. Δικαίωσιν verwys na die regsaksie van God wat lewe tot gevolg het (Gundry 1999: 260). Die gebruik van δικαίωματος in 'n genetiese vorm is weereens 'n *verrassing* deur Paulus: die onverwagsheid is bedoel om retoriese krag te hê (Gundry 1999: 260)⁵³¹. Δικαίωσιν dui op meer as die opheffing van 'n verdoemende vonnis (κατάκριμα). Dit dui op 'n '*bevryding*' wat 'n ingaan is (εἰς) in 'n hele nuwe vorm van bestaan: lewe (Johnson 1997: 91). Ζωή verwys weereens na 'n deelhê aan Christus se opstandingslewe en wel presenties (6: 4, 11) asook eindeskatologies (5: 9; 6: 5, 8; 8: 11). Sien Johnson (1997: 91 – 92).

In 5: 21 – naas in 5: 17 én 5: 18 – kom *lewe* wéér ter sprake. In 5: 21 lei God se χάρις tot die heerskappy (βασιλεύω) van ζωῆν αἰώνιον. Die εἰς dui op die finale *resultaat* of toekomstige dimensie van God se genadige heerskappy (Dunn 1988: 287). Paulus gebruik αἰώνιος en ζωή saam in 5: 21; 6: 22, 23. Ζωή word in die NT gebruik van die bonatuurlike *lewe* wat aan God en aan Christus behoort. Gelowiges ontvang dié lewe in die eindeskatologiese *toekoms*, maar hulle geniet dit ook in die *hede* (BAGD). Αἰώνιος in kombinasie met ζωή beteken *ewig* omdat dit die lewe wat deur God gegee en deur Hom gelewe word

⁵³⁰ Cranfield (1975: 288) verwys met instemming na Michel en sê dat Paulus hier 'n ou apokaliptiese tradisie aanhaal, wat die idee van die regering van die heiliges behels. In hierdie aanname verwys βασιλεύουσιν egter na 'n eindeskatologiese vervulling. Die heiliges regeer nog nie, maar hulle sal dit wel ééndag doen. Dit is net die helfte van die waarheid. Gelowiges lewe reeds presenties ook die nuwe lewe (6: 4, 11), en heers 'nou' reeds.

⁵³¹ Die enigste ander Pauliniese (NT) gebruik van δικαίωσιν is in 4: 25. 'n Objektiewe genitief sou in 5: 18 geen sin maak nie. Die lewe word nie geregverdig / vrygespreek nie (Gundry 1999: 260)

kwalifiseer (BAGD). Die fokus in die woord αἰώνιος is op God self (Dunn 1988: 85, 287).

Die Joodse eskatologiese tradisie van die twee aeone figureer ook hier in 5: 21 in die gebruik van die frase ζωὴ αἰώνιος. Gelowiges deel in beide die toekomstige en die teenswoordige aeone in die lewe van God (Dunn 1988: 287).

(6) God se heerskappy van genade kom tot stand deur die δικαίωμα van die een (5: 18)

In 5: 18 is die vergelyking dié tussen: (1) die spesifieke dade van twee mense; (2) die resultaat van hulle dade. Die twee mense is Adam en Christus. Adam se παράπτωμα het as resultaat God se κατάκριμα. Christus se δικαίωμα het as resultaat God se δικαίωσις.

God se χάρις in Christus word in 8: 18 beskryf as 'n δικαίωμα. Δικαίωμα kan weergegee word met: (1) 'righteous act' (Dunn 1988: 283); (2) 'righteous deed' (Johnson 1997: 91); (3) 'daad van gehoorsaamheid' (NAB)⁵³². Δικαίωμα kan na Christus se hele lewe op aarde verwys. Paulus het egter 'n enkele daad van Christus in gedagte, naamlik sy gehoorsame παρακοή: 5: 19) daad van sterwe op die kruis van Golgota (ἀπέθανεν: 5: 6; αἵματι: 5: 9). Die fokus is op die daad van Christus eerder as op die resultaat daarvan (Dunn 1988: 283).

God se genadeheerskappy word in 5: 15 – 21 nie net aan Christus se δικαίωμα (5: 18) verbind nie, dit word ook aan sy ὑπακοή (5: 19) verbind. Vanaf 5: 12 het Paulus die teenstelling tussen ἁμαρτία (5: 12 (2x), 13, [21]) en παράπτωμα (5: 15 (2x), 16, 17, 18, [20]) aan die een kant en δικαιοσύνη (5: 17, [21]) en δικαίωμα (5: 16, 18) aan die anderkant gebruik. In 5: 19 voer hy die woordeskaf van παρακοή en ὑπακοή in. Die gebruik van παρακοή en ὑπακοή maak dit duidelik dat Adam se παράπτωμα en Christus se δικαίωμα albei verstaan moet word ten opsigte van God se geopenbaarde wil (Cranfield 1975: 291).

In 5: 19 definieer Paulus Christus se δικαίωμα (5: 18) in terme van ὑπακοή aan God. Deur hierdie daad van Christus δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί. Dié frase kan soos volg weergegee word: (1) 'that many will be made righteous' (Dunn 1988: 285); (2) 'many will be established as righteous' (Johnson 1997: 92); (3) 'sal baie . . . vrygespreek word' (NAB). Christus se daad voorsien die basis vir ἁμαρτωλοὶ om δίκαιος te wees. Adam se ἁμαρτία (5: 12 (2x)) en παράπτωμα (5: 17, 18) het πολλοί tot ἁμαρτωλοὶ κατασταθήσονται en sodoende hulle verhouding met God versteur. Christus se daad verander hierdie situasie en stel πολλοί ἁμαρτωλοὶ weer in 'n regte verhouding met God: δίκαιος (Johnson 1997: 92).

Die passiewe vorm van κατασταθήσονται verwys na God as die subjek asook dat Hy die een is wat aktief optree. Die futurum vorm van κατασταθήσονται moet as 'n logiese futurum verstaan word. Δίκαιος verwys dan na die teenswoordige lewe van gelowiges (Dunn 1988: 285). Die parallel met

⁵³² Δικαίωμα word ook in 5: 16 gebruik en wel in die sin van: (1) 'sentence of righteousness' (Gundry 1999: 259; 'acquittal' (Dunn 1988: 281).

ἀμαρτωλοὶ toon dit ook. Paulus kan hier egter ook deels die toekomstige bevestiging van sondaars se regverdig wees, in die oog hê (Dunn 1988: 285).

Die Joodse eskatologiese tradisie van die *twee aeone* (4 Esra 7: 50) figureer ook hier in 5: 19. Θάνατος is kenmerkend van Adam se aeon (5: 12). Ζωή is kenmerkend van Christus se aeon (κατὰ καιρὸν: 5: 6; νῦν: 5: 9; 8: 22; νυνὶ δὲ: 6: 22; 7: 17).

Die οἱ πολλοὶ (5: 15) = πάντες (5: 12) beskryf *beide* beperkte *en* universele heil (Dunn 1988: 285)⁵³³.

Naas die verbinding van God se koninklike genade heerskappy met δικαίωμα (5: 18) en met ὑπακοή (5: 19) word dit *ook* met δικαιοσύνη verbind. In 5: 17 is δικαιοσύνη 'n δωρεᾶς van God en in 5: 21 is δικαιοσύνη die instrument waardeur God as Koning sy genade heerskappy voer (βασιλεύω).

(7) God se heerskappy van genade is iets ὑπερπερισεύω (5: 15, 17, 21)

God die Koning se genade heerskappy is περισσεύω (5: 15,20), περισσεΐαν (5: 17), en ὑπερπερίσσευσεν (5: 21).

Περисσεύω beteken 'oor-vloei' en daarom oorvloedig. Dit verwys na God se vrygewigheid (3: 7; 5: 17; 15: 13). Die *teenstelling* in 5: 15 is tussen Adam se παράπτωμα en God se χάρισμα. Χάρισμα beskryf in 5: 15 God se reaksie op Adamse παράπτωμα. God se χάρισμα balanseer nie Adam se παράπτωμα nie; dit 'oor-balanseer' dit (Theobald 1982: 92 – 96). Die implikasie van die gebruik van περισσεύω in 5: 15 is ook dat God nie net verlore grond in sy skepping wil herwin nie, maar dat Hy die bestemming waaraan Adam na sy παράπτωμα te kort geskiet het (ὑστεροῦνται: 3: 23), naamlik om δόξης te hê (3: 23), tot voltooiing wil voer (Dunn 1988: 280).

In 5: 20 is die *teenstelling* dié tussen die *effek* van die *vermeerdering* van die παραπτώματα deur die νόμος en God se χάρις. Die 'vermeerdering van die παραπτώματα word met ἐπλεόνασεν beskryf. Die skerp kant van hierdie werkwoord is dat dit 'n *vermenigvuldigings-effek* aan παράπτωμα na παραπτώματα toeskryf: vanaf één oortreding, enkelvoud, tot baie oortredings, meervoud. Dit beeld 'n *intensiverings-effek* van die rol van die wet uit (Dunn 1988: 286). Dunn beklemtoon die enkelvoud as dit wat oorspronklik 'constitutes sin as sin' (Dunn 1988: 286).

In 5: 20 figureer die Joodse eskatologiese tradisie van die *twee aeone* (4 Esr 7: 50) ook. Adam se daad, παράπτωμα, karakteriseer die hele aeon wat sy oortreding ingelui het, naamlik die ou aeon. Waar die sonde vermenigvuldig en geintensifieër het (ἐπλεόνασεν) dáár egter was God se χάρις iets wat 'abundantly overflow' het (ὑπερπερίσσευσεν; Dunn 1988: 286). Die οὐ is nie net 'n skakelwoord nie.

⁵³³ Οἱ πολλοὶ (5: 15) het in Hebreeuse en Aramese sin 'n inklusiewe betekenis: 'die baie wat nie getel kan word nie', 'die groot skare mense', 'almal' (Jeremias 1971: 536)

Dit sê: in die einste plek / aeon waar die sonde vermeerder het, het χάρις die effek van die sonde 'oorweldig' (Dunn 1988: 286 – 287)⁵³⁴.

Die gebruik van die superlatiewe vorm ὑπερεπίσσευσεν is duidelik *doelbewus*, aangesien ἐπλεόνασεν en περισσεύω sinonieme is (Dunn 1988: 286). In die Joodse apokaliptiek verwys περισσεύω op tipiese manier na eskatologiese oortref (4 Esra 4: 50; Hauck 1971: 60). Ὑπερεπίσσευσεν in 5: 20 vorm 'n gepaste *klimaks* van die hele reeks van teenstellings wat in 5: 15 begin is. Die woord hervat die πολλῶ μᾶλλον . . . ἐπίσσευσεν in 5: 15, maar *oortref* dit deur die gebruik van twee sinonieme sáam: ἐπλεόνασεν en ὑπερεπίσσευσεν (Dunn 1988: 287).

(8) God heers (βασιλεύω) met χάρις (5: 15, 21)

Punt agt van die agt vergelykings is saam met punt (1) behandel op pp 266-268.

Samevatting 4.2.2.1.2: God die Koning heers met genade (5: 15 – 21)

Die frases ἡ χάρις τοῦ θεοῦ (5: 15) en ἡ χάρις βασιλεύση (5: 21) verwys na God se herstelde koningskap in sy skepping. Ἄμαρτία en θάνατος is nie meer die konings (βασιλεύω 5: 14, 17 (2x), 21; 6: 12) en die heersers (κυριεύω: 6: 13) in die wêreld nie. Gód is die Koning (5: 15, 21). Die *koningskap* van God word beskryf met χάρις (5: 15 (2x), 17, 21), χάρισμα (5: 16), δωρεᾶς (5: 15, 17), en δῶρημα (5: 16). Χάρις teken God se koningskap as 'n *onverdiende* en vrye en spontane geskenk van Hom. Χάρισμα teken God se koningskap as die *konkrete* uitdrukking van die uitreikende aard van God se χάρις. Δωρεᾶς teken God se koningskap as 'n *geskenk*. Δῶρημα teken God se koningskap as 'n *genadegawe*.

Paulus se konsep van χάρις fokus egter nie net op die onverdiende guns van God nie. Dit het ook 'n *Christologiese* fokus: God se *daad* in Christus. God se χάρις is 'n *gebeurtenis*: 'Die Tat der gottlichen Gnade' (Bultmann by Polanski 1999: 106). Die gebeurtenis is die daad van God in die sterwe en opstanding van Jesus Christus (Bultmann 1952: 288 – 292). Dit is beide 'n gebeurtenis wat deur God geïnisieër is, asook 'n eskatologiese gebeurtenis. As eskatologiese gebeurtenis hou dit verband met die twee-aeone-leer van die Judaïsme (4 Esr 7: 50). God se daad van genade in Christus inisieer die nuwe aeon, 'n nuwe domein waaronder gelowiges nou leef, dié van χάρις.

4.2.2.1.3 God die triomferende Koning heers oor sy vyande (8: 34 – 39)

Wanneer Paulus na die verhoging van Christus na die regterhand van God in 8: 34 verwys, eggo en vermeng hy drie OT gedeeltes, naamlik Gen 3: 15; Ps 8: 6; 110: 1 (Dictionary of Biblical Imagery 1998: 238, 906, 948; Reid 1993: 866, 948). In hierdie gedeeltes – en in 8: 34 – word God uitgebeeld as Iemand: (1) wat in Christus getriomfeer het; (2) met sy vyande onder sy voete.

⁵³⁴ Dunn verwys na Schmidt as sy bron, maar sonder 'n titel, jaartal en bladsy

- **God het in Christus getriomfeer**

Die raamwerk of *konteks* waarin 8: 34 verstaan word is dié van God se reddende aksie in Christus. Die majesteit van Christus word in 8: 34 beskryf deur die beeld van hemelse koningskap. God het Christus opgewek en Hom aan sy *regterhand* laat sit. Die beeld van Christus wat aan God se regterhand sit, eggo Ps 110:1 (Dictionary of Biblical Imagery 1998:238). Ps 110: 1 skets 'n koninklike figuur wat aan God se regterhand sal sit en wie se vyande God tot dié figuur se voetbank sal maak. Die metafoor van 'n voetbank onder die voete is 'n beeld van 'n koninklike verhoging wat 'n heerser se triomf oor vyandige magte veronderstel (Dictionary of Biblical Imagery 1998: 238)⁵³⁵. Rm 8: 34 gebruik hierdie koninklike en militêre beeld wanneer dit verwys na God wat Christus aan sy regterhand laat sit.

Die uitdrukking 'die regterhand' is 'n simbool wat God se *persoon* en *aksies* uitbeeld (Dictionary of Biblical Imagery 1998: 728). Die persoon wat die *triomf* in 8: 34 behaal is dus *God self*. Dit is 'sý' regterhand. Hy behaal die triomf *deur* Christus wat Hy aan sy regterhand laat sit. God én Christus word dus beide as triomferende *kosmiese* Koning-Krygers uitgebeeld wat presenties kosmies heers as die klimaks van die Bybelse drama (Dictionary of Biblical Imagery 1998: 238).

Die storie van konflik en triomf in die mini drama in 8: 34 veronderstel die bestaan van vyande of opponerende magte. In 8: 34 – én in Rm 5 – 8 – is die vyande nie Grieke en Romeine, Babiloniërs en Egiptenare nie, maar die gepersonifieerde magte van *ἀμαρτία* en *θάνατος* asook die 'owerhede en die magte': *ἄγγελοι ἀρχαὶ* en *δυνάμεις* (8: 38 - 39).

- **God en Christus heers koninklik oor hulle vyande**

In Ps 110: 1 word die woord 'voetbank' en in Gen 3: 15 en Ps 8: 6 word die frase 'onder sy / die voet(e)' gebruik. Hierdie twee uitdrukkings is feitlik sinoniem, maar hulle word in verskillende OT kontekse gebruik:

- Die beeld van die 'voetbank' (Ps 110: 1) is reeds hierbo bespreek.
- *Gen 3: 15* en *Ps 8: 6* as OT agtergrond van 8: 34 word hier *saam* behandel. *Gen 3: 15* handel oor die 'saad' ('nageslag') van die vrou wat die kop van die slang sal 'vermorsel'.

Die oorspronklike woord vir 'saad' is zera' (MT, σπέρμα [LXX]). In die MT – 'die saad van die vrou' – is die pronominale suffiks die derde persoon enkelvoud *manlik* (De Fraine 1963: 58). In die Christelike bewussyn deur die eeue was die kiem van 'n heilsmessianisme in die enkele saad aanwesig en is die enkele nakomeling uiteindelik op Christus toegepas (De Fraine 1963: 57 – 58). Die saad of nageslag van die vrou sal die kop van die slang 'vermorsel'. In die MT is die oorspronklike woord vir 'vermorsel' suf = 'voet' (De Fraine 1963: 58), wat weer verband hou met die beeld van die voet op die nek plaas (Ps 110: 1; De Fraine 1963: 58).

⁵³⁵ Op bladsy 906 (Dictionary of Biblical Imagery 1998) is daar 'n prentjie van 'n Egiptiese farao met sy vyande onder sy voete as sy voetbank

Die beeld van die voet op die nek beeld weer totale oorwinning uit (De Fraine 1963: 58). Die *toepassing* van Gen 3: 15 op *Christus* aan God se regterhand (8: 34) beeld Christus dus uit as die 'saad' of 'nageslag' (NAB) van die vrou – Eva – wat 'n totale oorwinning behaal het. Die vyande wat verslaan is, is in 8: 34 – 39 én in Rm 5 – 8: (1) die bese geestelike magte: τις, ἄγγελοι, δυνάμεις, ἀρχαὶ (8: 38 – 39); (2) ἁμαρτία en θάνατος saam met hulle handlangers νόμος en σὰρξ (5: 12 – 8: 38). In hierdie uitbeelding van Christus is Hy 'n soewereine heerser en wel oor 'n nuwe skepping in 'n nuwe kosmiese orde wat God daargestel het. Deur Hom het God *sý* heerserskap as Koning op die troon van die heelal herstel (Reid 1993: 866).

Ps 8: 6 handel oor die heerserskap van 'Adam' ('mens' [NAB]) onder wie se voete 'alles' gestel is. 'n Heersende Adam word koninklik uitgebeeld. Hy is met heerlikheid en eer gekroon. Sy koninklike heerskappy oor God se skepping word geïmpliseer deur 'alles' wat 'onder sy voete gestel is' ('onderwerp': [NAB]). Die *toepassing* van Ps 8: 6 op *Christus* aan God se regterhand beeld Christus uit as die vervulling van die koningskap van 'Adam' asook 'Adam' se skeppingsheerskappy (Dictionary of Biblical Imagery 1998: 238). Hy is nou met heerlikheid en eer bekroon. Die 'alles' wat onder Christus se voete gestel is, is nie die fisiese skepping nie (plante, diere, visse, voëls), maar: (1) die bese geestelike magte: τις, ἄγγελοι, δυνάμεις, ἀρχαὶ (8: 38 – 39); (2) ἁμαρτία en θάνατος – twee gepersonifieerde magte – en hulle handlangers νόμος en σὰρξ (5: 12 – 8: 38). In hierdie uitbeelding van Christus is Hy 'n soewereine heerser en wel oor 'n nuwe skepping in 'n nuwe kosmiese orde wat God daargestel het. Deur Hom het God *sý* heerserskap as Koning op die troon van die heelal herstel (Reid 1993: 866).

Samevatting 4.2.2.1.3: God die triomferende Koning heers oor sy vyande

Die prentjie van God op die troon van die heelal en Christus aan sy regterhand as 'n mede Troonbekteër, bring 'n mens by die hoogtepunt van die heilsdrama in Rm 5 – 8. Die konflik tussen God en Christus aan die een kant en die vyandige magte op die aarde aan die anderkant, asook God en Christus se triomf op die kruis van Golgota (ὑπερνικῶμεν: 8: 37), lê in die verlede⁵³⁶. Die verslane vyande – die kosmiese geestelike en gepersonifieerde magte in Rm 5: 12 – 8: 38 – bevind hulle 'onder die voete' van Christus. Die heilsgebeure van die kruisiging (5: 6 – 8; 5: 8; 6: 4 – 10; 7: 4; 8: 3, 32, 37) en die sterwe (5: 6; 6: 7 – 10) en die opwekking van Christus (6: 4 – 10; 8: 11) het in die agtergrond vervaag. Die fokus in die drama het verskuif na die verhoging en troonbestyging deur Christus aan God se regterhand. God en Christus is die kosmiese Koning – Krygers wat koninklik heers oor hulle vyande.

⁵³⁶ Die argetipe patroon van goddelike krygvoering en triomf in die antieke Midde-Ooste bevat vyf aspekte: (1) 'n god voer stryd teen 'n vyandige god (van reusagtige proporsies, soos die see); (2) die god triomfeer oor sy vyand; (3) 'n troonsbestyging van die god as koning volg; (4) die bou van 'n 'huis' / tempel vir die god; (5) 'n groot banket om die geleentheid te vier, word gehou (Dictionary of Biblical Imagery 1998: 896). Elders in Rm 5 – 8, in 5: 5; 8: 9, kom die vierde aspek van goddelike krygvoering en triomf na vore: God en Christus 'bewoon' gelowiges deur die Heilige Gees.

4.2.2.2 God is Skepper

In Rm 5 – 8 word God uitgebeeld as die veroweraar en hersteller van sy skepping.

4.2.2.2.1 God is die Skepper.

Daar word op 'n direkte wyse na God as die Skepper in Rm 8 verwys. Hierdie verwysings is die volgende: 8: 19, 20, 21, 22, 39. Uit hierdie verwysings kom die ondergemelde belangrike feite oor God as Skepper na vore.

4.2.2.2.1.1 God is die skepping se Skepper.

In 8: 19 word na τῆς κτίσεως en in 8: 20, 21, 22, 39 na ἡ κτίσις verwys. Die begrip κτίσις is 'n belangrike woord in 8: 19 – 23. Die term κτίσις het volgens Wilckens (1980: 152) en Byrne (1996: 255) die volgende verskillende betekenis moontlikhede:

- die totale skepping, insluitende die mens.
- die totale skepping buiten die gelowiges.
- die nie-menslike skepping.
- die menslike wêreld as 'n geheel.
- die engele wêreld.

In die konteks van 8: 18 – 25 dui die term κτίσις waarskynlik op die nie-menslike skepping, die natuur (Wilckens 1980: 152, 657 – 660; Byrne 1996: 255; contra Ridderbos 1959: 185). Die verwysing na ἡ κτίσις is, op grond van die woorde ὑπετάγη en ὑποτάξαντα in 8: 20, na die Genesis vertelling in hoofstukke 1 – 3⁵³⁷. Gen 1 – 3 handel oor God as die Skepper.

4.2.2.2.1.2 Die skepping is deur God onderwerp.

Rm 8: 20 gebruik die woorde ὑπετάγη en ὑποτάξαντα. Die natuur is deur iemand onderwerp en is tans in 'n toestand van onderwerping. Die onderwerping is iets wat deur God gedoen is, aangesien die passiewe ὑπετάγη as 'n passivum divinum op God as die subjek en as die handelende Persoon dui (Wilckens 1980: 154; Byrne 1996: 260). Soos die aoristus tydsvorm van ὑπετάγη aandui, is die onderwerping van die skepping 'n gebeurtenis wat in die verre verlede plaasgevind het. Die woord ὑποτάξαντα dui ook op 'n gebeurtenis wat in die verlede plaasgevind het en die geïmpliseerde aktiewe subjek is God⁵³⁸. Die gebeurtenisse in die verre verlede waarvan hier sprake is, is God se straf. Gen 3: 17 verwys na God wat as gevolg van die oortreding van die mens 'n oordeel oor die natuur en oor die mens laat kom het (Gen 3: 17 – 19). Die gevolg van God se oordeel is dat die skepping in 'n toestand van verydeling (8: 20) asook van verslawing aan die verganklikheid (8: 21) is. Die subjek van ὑπετάγη en die geïmpliseerde subjek van ὑποτάξαντα in 8: 20 is in albei gevalle God. Die onderwerper van die skepping is dus die Skepper, God.

⁵³⁷ Daar is in Rm 5 – 8 die volgende verwysings na of sinspelings op Genesis: Rm 5: 12 = Gen 2: 17; 3: 19; Rm 6: 12 = Gen 3: 7; Rm 7: 11 = Gen 3: 13; Rm 7: 18 = Gen 6: 5; Rm 8: 20 = Gen 3: 17 – 19.

⁵³⁸ Ander moontlike geïmpliseerde subjekte is Adam, die sondige mens of Satan = die Bose.

4.2.2.2.1.3 God sal die skepping bevry.

Die skepping word bevry van die verslawing aan die verganklikheid tot 'n bestaan van vryheid (8: 21). ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς dui op verknegting aan 'n toestand van ontbinding, korrupsie en verganklikheid (Cranfield 1975: 415). Hierdie toestand funksioneer as die teendeel van ἐλευθερία en δόξα. Ἐλευθερία is dan die nuwe bestaanswyse as teenpool van die toestand van vrydeling (8: 20) en van verslawing aan verganklikheid (8: 21), en dui op die eindeskatologiese heil.

Ἐλευθερία en δόξα is met 'n genitief konstruksie verbind wat epeksegeties funksioneer (Wilckens 1980: 155). Die vryheid van die skepping val saam en korrespondeer met die eindeskatologiese δόξα wat God sal openbaar (8: 21). Die bevryde skepping sal dan beantwoord aan sy Godgegewe doel. In die toekoms sal daar weer 'n nuwe skepping wees.

4.2.2.2.1.4 God is die Heerser oor die ktisis.

Rm 8: 38 – 39 bevat ook 'n indirekte verwysing na God. Hierdie verse verwys na die omvang van dinge of magte in die skepping wat die gelowige nie van God se liefde kan skei nie (8: 39). Die dinge of magte wat genoem word is onder andere bo-menslike bedreigings: engele, bese magte, hoogte en diepte. Die terme ἀρχαὶ en δυνάμεις verwys weens hulle verbinding met ἄγγελοι na engelmagte en wel as bese engele. Die terme ὕψωμα en βάθος is astrologiese terme wat na die hoogste en laagste draaipunte van 'n ster verwys. Die sterre is as bese kosmiese magte gesien. Sulke geestelike bese magte moet noodwendig skepsels van God wees, want Hy is die Skepper van alle dinge. Die feit dat sulke geskape bese magte nie die liefdesband tussen God en die gelowiges kan verbreek nie, bevestig implisiet God, die Skepper van daardie magte, se heerskappy oor die κτίσις.

4.2.2.2.2 God die Skepper herstel sy heerskappy.

Die skeppingsteologie vorm 'n baie belangrike onderbou van Rm 5 – 8. Die 'gevalle' skepping en 'gevalle' mens word deur God weer tot hulle oorspronklike toestand soos dit in Gen 1 – 3 uitgebeeld word, herstel. Hierdie herstelde toestand beteken tegelykertyd dat die skepping en die mens weer in die δόξα van God deel (5: 2; 8: 18 – 22, 30).

Die ondergemelde skeppingsmotiewe kom in Rm 5 – 8 na vore:

- 'n Ou skepping word weer nuut.
- Christus se sterwe is die dagbreek van die nuwe skepping.
- 'n Nuwe hoof in 'n nuwe skepping.
- Die mens word tot sy oorspronklike Goddelike beeld herstel.
- Die mens word tot sy oorspronklike heerlikheid herstel.
- Die skepping word in die toekoms finaal bevry.
- God bly getrou aan sy skepping.

Hierdie sake word vervolgens elkeen bespreek.

4.2.2.2.1 'n Ou skepping word weer nuut.

Rm 5: 1 – 21 en 8: 18 – 39 artikuleer die inougurering en vervulling van die OT verwagting van 'n nuwe wêreld waarin daar vryspraak sal heers, God sy volk sal vindikeer, daar vrede sal wees en die Gees van Bo af uitgestort sal word. *Jes 32 en 50* is die OT basis van hierdie verwagting en hierdie twee hoofstukke vorm 'n soort van 'n omraming van *Rm 5 – 8* om so dié hoofstukke binne die konteks van God se nuwe eskatologiese wêreld te stel (Garlington 1993: 203).

Rm 5: 1 – 21 en 8: 18 – 39 begin en eindig op dieselfde toon, naamlik vindikering van God se volk in of deur Christus. *Rm 5: 1* kondig die vervulling van *Jes 32: 17 – 18* aan. Volgens *32: 17 – 18* sal die werk of die resultaat van reg doen vrede wees. Die effek van reg doen sal rus en sekerheid wees. Hierdie dinge sal plaasvind wanneer daar 'n koning kom wat reg sal regeer (*32: 1*) asook wanneer die Gees van Bo af uitgestort word (*32: 15*). Vir Paulus het hierdie lang verwagte hoop 'n werklikheid geword vir dié mense wat in Christus vrygespreek is (*5: 1*) en in wie die Gees uitgestort is (*5: 5*). *Rm 8: 31 – 39* vorm die koda nie alleen van *Rm 8* nie, maar van die hele *Rm 5 – 8*. *Rm 8: 33 – 34* is 'n aanhaling van *Jes 50: 8 – 9* waarin die gehoorsame Knecht van Jahwe (*50: 5*) sy aanklaers uitdaag om hulle saak in die teenwoordigheid van die Regter te stel, vol moed dat hy deur die Here van alle verkeerdhede gevindikeer sal word. Vir Paulus is die Knecht Christus: dit is in hom dat die eskatologiese vindikering vir die nuwe volk van God beveilig is. Die kontekste van beide *5: 1 – 21* en *8: 31 – 39* is dus op grond van *Jes 32 en 50* die herstel van God se volk in 'n herstelde land en waarin daar ewige vrede is. Dit verwys na 'n nuwe skepping (Garlington 1993: 203).

Rm 5 – 8 begin en eindig dus op dieselfde toon: die vryspraak van God se nuwe volk in Christus én die vervulling en inougurering van die verwagte OT eskatologiese nuwe wêreld. Vanaf *5: 12* tot *8: 39* skets Paulus as't ware die volle verloop van die heilsplan van God, vanaf die ou tot die nuwe skepping. Die substruktuur van *Rm 5 – 8* moet dus gesien word as die verbygaan van die ou wêreld en die koms van die nuwe wêreld van God (Garlington 1993: 204).

4.2.2.2.2 Christus se sterwe is die dagbreek van die nuwe skepping.

Op twee plekke in die corpus Paulinum kom die uitdrukking *καινή κτίσις* voor, naamlik in *2 Kor 5: 17* en in *Gal 6: 15*. In beide gevalle is die *καινή κτίσις* die konsekwensie van die sterwe van Christus. Tegelykertyd behels die sterwe van Christus die afbreek van die fundamentele strukture van die 'ou' wêreld of aeon⁵³⁹. Teenoor die 'oudheid' van die ou aeon, soos *2 Kor 5: 17* en *Gal 6: 15* dit teken, kom die 'nuutheid' van die nuwe en teenswoordige aeon. In *Rm 6: 4, 6* kry ons ook hierdie koppeling van die sterwe van Christus en nuutheid. Die *καινότητι ζωῆς* in *6: 4* hou direk verband met die *καινή κτίσις* (*Gal 6: 15*)⁵⁴⁰. In *6: 6* en *6: 4* word die beeïndiging van die 'sondige bestaan' van die gelowige en die begin van 'n 'nuwe lewe' ook teenoor mekaar gestel. Christus se sterwe en opstanding lei volgens *6: 4* die nuwe aeon én die nuwe skepping in. Volgens

⁵³⁹ In *2 Kor 5: 17* is die 'struktuur' van die ou wêreld wat verval alle menslike onderskeidings van mekaar. Dit verval weens die versoening van alle mense met God wat op sy inisiatief en ook uit sy genade geskied. In *Gal 6: 15* is die 'struktuur' van die ou wêreld wat verval die anachronismes van besnydenis en nie-besnydenis.

⁵⁴⁰ Sien hoofstuk 3.4.3 pp 173-175. Die eksplisiete verbintenis tussen die kruis en die nuwe skepping word in dié gedeelte uiteengesit.

6: 1 – 10 triomfeer Christus oor en verbreek Hy die ‘ou magte’ van die ou aeon, naamlik ἀμαρτία en θάνατος se heerskappy (6: 7, 9, 10). Christus gaan die nuwe aeon in waar hy ‘vir God lewe’ (6: 10). Hierdie *lewe* van Christus is sy *nuwe en opstandingslewe* (6: 4 – 10; 5: 9)⁵⁴¹.

4.2.2.2.3 ‘n Nuwe hoof in ‘n nuwe skepping.

In Rm 5: 12 – 21 hou Paulus ‘n *nuwe heil storie* met *universele dimensies* aan sy lesers voor. Hierdie storie staan *teenoor* die *bepaalde* storie van heil in die OT, naamlik die bevryding van Israel uit slawerny in Egipte (Eks 1 – 15), wat vir die Joodse lesers sentraal gestaan het. In die nuwe *universele heil storie* speel Χριστός as die nuwe Ἀδὰμ die *sentrale rol*. In 5: 12 – 21 word twee *ordes*, twee aeone, twee *hoofde*, twee *verteenwoordigers* en twee *skeppinge teenoor mekaar* gestel.

Ἀδὰμ is die hoof van die ou aeon, die aeon van die *dood* en Χριστός is die *hoof* van die *nuwe aeon*, die aeon van die *lewe* (Nygren 1949: 210 – 211). Die totale omvang van die menslike geskiedenis word omvat deur twee aeone wat deur Ἀδὰμ en Χριστός geïnstitueer is (Dunn 1988: 271). In 5: 12 – 21 *kontrasteer* Paulus Ἀδὰμ en Χριστός, nie slegs as individue nie, maar as *twee hoofde* en twee *verteenwoordigers* en wel van antitetiese ordes. Die *orde* van Ἀδὰμ was ‘*eerste*’ (πρῶτος: 1 Kor 15: 45, 47), daar was niemand voor hom nie. Hierdie orde verteenwoordig volgens 5: 12 – 21 die heerskappy van ἀμαρτία, θάνατος, die νόμος en die σάρξ. Die *orde* van Χριστός, die ‘*laaste*’ Ἀδὰμ, is die ‘*tweede*’ (δεύτερος, 1 Kor 15: 47), daar is niemand tussen Ἀδὰμ en Χριστός nie, en die ‘*laaste*’ (ἔσχατος, 1 Kor 15: 45), daar is niemand ná Christus nie. *Christus inougureer* volgens 5: 12 – 21 die orde van χάρις, δικαιοσύνη, ζωή en ζωή αἰώνιος. Die vergelyking tussen die twee Adams word uitgedruk deur die frase δι’ ἑνὸς wat beklemtoon dat elke Ἀδὰμ se een daad, óf van ongehoorsaamheid óf van gehoorsaamheid elk se nakomelinge geaffekteer het en wel óf ten kwade óf ten goede, sodat die aksie van die ‘een’ ‘n invloed het op die toestand van die ‘baie’ (Garlington 1993: 96 – 97).

Rm 5: 12 – 21 skets dus ‘n kosmiese heils-historiese perspektief. Twee mense en elk se enkele daad bepaal die aard van twee aeone wat saam die ganse menslike geskiedenis omvat. Die ou skepping is alreeds *in beginsel* vervang deur die *nuwe skepping*. Die *nuwe aeon* is *geinougureer*. Die *eschaton* het *in Christus* gearriveer. Daar is *lewe* in die *nuwe skepping* – die lewe van God en van Christus en van die Gees. En Χριστός, die ‘*tweede*’ en ‘*laaste*’ Ἀδὰμ staan aan die *hoof* van die nuwe eskatologiese skepping van God.

⁵⁴¹ Rm 6: 1 – 10 het ‘n OT agtergrond: die sterwe en opstanding van Christus korrespondeer met die profesie oor die ballingskap en herstel van Israel – Israel se eie dood en opstanding. Byvoorbeeld Jes 26: 19; Eseg 37: 1 – 14; Hos 6: 1 – 2. Die nuwe verbond / nuwe skepping assosiasies van hierdie profesieë is eksplisiet in hulle respektiewelike kontekste. In Hos 6: 1 – 2 word selfs die drie dae tydspan van die sterwe en opstanding van Christus genoem (Garlington 1993: 204).

4.2.2.2.4 Skeppingstipologie⁵⁴².

Die gebruik van die woord τύπος in Rm 5: 14 dui op 'n skeppingstipologie⁵⁴³. In 5: 14 word Χριστός vergelyk en gekontrasteer met 'Αδάμ as ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος⁵⁴⁴. As die 'eskatologiese' 'Αδάμ staan Χριστός aan die hoof van 'n nuwe orde in die skepping, wat vergelyk en gekontrasteer word met die ou orde waarvan 'Αδάμ die hoof was. In die tipologie *korrespondeer* die OT tipe nie net met die nuwe aeon realiteit nie, dit staan ook *antiteties* daarteenoor. Hierdie tipologie word ook in 5: 12 – 14 gesien. Soos 'Αδάμ is Χριστός die verteenwoordigende hoof van die nuwe mensheid. Anders as in 'Αδάμ se geval egter, wat ἁμαρτία (5: 12(2x), 13(2x), 20 – 22) en θάνατος (5: 12, 17, 21) asook God se κρίμα (5: 16) en se κατάκριμα (6: 16, 18) gebring het, het Χριστός δικαιοσύνη (5: 16, 17, 18, 19, 21) en ζωή (5: 17, 18, 21) asook God se χάρις (5: 17, 20 – 21), χάρισμα (5: 15), δωρεὰ (5: 15, 16,17) en se δῶρημα gebring (Ellis 1957: 210 – 212).

4.2.2.2.5 Nuwe lewe in 'n nuwe skepping.

'n *Tema* wat Rm 5 – 8 as 'n eenheid bind in Paulus se totale argument in dié hoofstukke is *hoe God lewe uit dood* gebring het δια 'Ιησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν (5: 21; 6: 23). Volgens verskeie verklaarders is die *doel* van Rm 5 – 8 om die *nuwe eskatologiese aeon* van lewe, waartoe die mense wat deur die geloof vrygespreek is (1: 17), toegang verkry het, te beskrywe (Nygren 1949: 187 – 189; Cranfield 1975: 254; Dunn 1988: 301 – 303).

Die *begrip* 'lewe' speel 'n uiters *belangrike rol* in Rm 5 – 8. Die *hoë digtheid* van die stamverwonne ζωή en ζάω in Rm 5 – 8 bring dit na vore. Die totale frekwensie van hierdie woorde is 1 keer in Rm 1 – 4, drie keer in Rm 9 – 11 en vyf en twintig keer in Rm 5 – 8: ζάω twaalf keer, twaalf keer en ζωοποιέω een keer⁵⁴⁵. In Rm 5: 1 – 11 voer Paulus die begrippe van lewe (5: 10 dood (5: 6 – 8) in⁵⁴⁶. In 5: 12 – 21 verduidelik Paulus die teologiese betekenis van hierdie te breedvoerig met die oog daarop om hulle noukeurig te definieer vir sy daaropvolgende argumente Rm 6 – 8. Hy doen dit deur te verwys na die *rol* wat *dood* en *lewe* speel in twee ineenkakelende stories: die *storie* van 'Αδάμ en die *storie* van Χριστός (Porter & Evans 1995: 179)⁵⁴⁷. *Beweging* van *dood na lewe* in 5: 12 – 21 word beskryf in terme van die storie van 'Αδάμ se 'met sy resultaat van die dood vir almal, en daarteenoor die storie van Χριστός se sterw

⁵⁴² In die heilshistoriese benadering tot die Bybel is daar ook 'n *verbondstipologie* (1 Kor 10: 6) en 'n *strafstipologie* (2 Petr 2: 4 – 6; Judas 7: deigma; Ellis 1957: 210 – 212).

⁵⁴³ Ellis 1957: 210 – 212.

⁵⁴⁴ Tupos beteken oorspronklik die afdruk of stempel wat gelaat word ná 'n slag deur 'n oorspronklike gietvorm op ander metaal. Dit kry dan verskeie betekenissoos vorm, patroon of voorbeeld (Goppelt 1972: 246 – 247).

⁵⁴⁵ In die sewe kernbriewe van Paulus kom twee en dertig persent van die verwysings na lewe in Rm 5 – 8 voor. Vir so 'n klein snit in die Pauliniese korpus is dit 'n hoë syfer. Die voorkomste is soos volg: ζωή kom een keer in 5: 1 – 11 (5: 10), drie keer in 5: 12 – 21 (5: 17, 18, 21) en agt keer in Rm 6 – 8 (6: 4, 22, 23; 7: 10; 8: 2, 6, 10, 38) voor; en ζάω word twaalf keer in Rm 6 – 8 (6: 2, 10(2x), 11, 13; 7: 1, 2, 3, 9; 8: 12, 13(2x)) gebruik.

⁵⁴⁶ Die stamverwante vorme ἀποθνήσκω /θάνατος /θανατόω se frekwensie in Rm 1 – 11 is soos volg; slegs een keer in Rm 1 – 4 (1: 32), nul keer in Rm 9 – 11 en een enveertig keer in Rm 5 – 8. Ook dié begrip het dus soos lewe 'n baie hoë digtheid in Rm 5 – 8.

⁵⁴⁷ Daar is 'n 'derde' storie in Rm 5: 12 – 21, naamlik dié van Israel. Volgens Porter & Evans (1995: 179 en Dunn (1988: 2300) gebruik Paulus in 5: 12 – 21 die taal en teologiese simbole van die OT storie van Israel se ongehoorsaamheid aan die woorde wat by Sinai gegee is, Israel se straf in ballingskap vir daardie ongehoorsaamheid, en Israel se eskatologiese herstel.

opstanding, met sy resultaat van lewe vir almal (5: 15 – 21). Paulus gebruik die storie van Israel die diepte van die benarde toestand van die mens te beklemtoon: 'Αδάμ het die proses ongehoorsaamheid begin (5: 12a); die hele mensheid – πάντες – het sy leiding gevolg en geso (5: 12b, 18a, 19a); en dan vererger die toestand met die koms van die wet en Israe ongehoorsaamheid daaraan (5: 20)⁵⁴⁸. Die resultaat is θάνατος – vir πάντας ανθρώπους (5: 1 'n resultaat wat *geremedieër* word deur God se χάρισμα, χάρις en δωρεά van lewe (5: 15, 16. en wel δια'Ιησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν (5: 21; Porter & Evans 1995: 181). *Lew teenwoordig in Χριστός* (5: 17, 18, 21), en die ewige lewe is die vooruitsig vir die vrygespre mens (5: 21), ewe-eens 'deur' Χριστός . Dood impliseer vervreemding van God, en lew verhouding met God.

Die voorkoms van die begrip 'lewe' in 5: 10 – 8: 39 kan in Rm teruggevoer word na 1: 17. Volgens 1: 17 is 'lewe' die resultaat van die vrygespreekte se geloof (Hab 2: 4). 'Lewe' is egter 'n skeppingsbegrip wat uit Gen 1 en 2 stam. Hierdie 'skeppingslewe' word deur God in Christus en deur die Gees in Rm 5 – 8 herstel, en wel as deel van die nuwe skepping. Rm 5: 12 – 21 handel dus oor die benardheid van die mensheid vóór Christus maar ook oor die nuwe lewe vir die mensheid in en ná Christus. Wat hierdie 'lewe' betref is daar 'n verbreding daarvan na 'n universele en eskatologiese dimensie. Teenoor die referent δι' ἑνός (5: 15 – 19) is daar ook die referent οἱ πολλοί (5:19). Hierdie skema van 'die een' en 'die baie' bevat 'n inkorporasiemotief en lei 'n universele argument in Rm 5 – 8 in wat 6: 1 – 8: 39 sal domineer. Die vertekpunt is egter 'die nuwe aeon' van 'lewe' wat deur Christus gekom het.

4.2.2.2.6 Die mens word herstel tot sy oorspronklike Goddelike beeld.

Volgens 8: 29 is die einddoel van die totale heilspreses van God dat dié mense wat hy verkies het συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ mag wees⁵⁴⁹. Agter hierdie woorde is daar waarskynlik die gedagte van die mens se skepping κατ' εἰκόνα θεοῦ in Gen 1: 27 (LXX). Rm 8: 29 sê dat in die eindtoekoms die verkore, geroepe en vrygespreekte mens (8: 29 – 30) die εἰκὼν van die Seun sal besit. Die taal wat Paulus hier gebruik suggereer dat hy 'n 'Αδάμ–Χριστός analogie gebruik (Dunn 1998: 468). 'Αδάμ was volgens God se εἰκὼν geskep, 'n εἰκὼν wat hy in die stof vertrap het (Gen 3). Wanneer Paulus na die Seun as die εἰκὼν van God verwys dan dink hy aan Hom as die εἰκὼν van die Skepper – die εἰκὼν wat God bedoel het die mens moet wees. Die Seun vertoon die εἰκὼν τοῦ θεοῦ volkome (vgl 1 Kor 15: 49; 2 Kor 3: 16 – 18; 4: 4; Kol 3: 10). Tydens sy inkarnasie op aarde was Christus volkome die draer van die εἰκὼν τοῦ θεοῦ en in die toekoms (8: 29) sal hy dit nog wees. In 8: 29 is daar ook 'n Seun – mens analogie. Die mens was die εἰκὼν τοῦ θεοῦ (Gen 1: 27). In die eindheil word God se oorspronklike doel met die mens by die skepping (Gen 1 – 2) uiteindelik herstel. Dan vertoon die mens die εἰκὼν van die Seun (8: 29). Tegelykertyd is dit die εἰκὼν van God self (2 Kor 4: 4) en dit is juis die εἰκὼν

⁵⁴⁸ Die verband tussen die verbreking van die wet deur Israel en die dood in 5: 20 – 21 is deel van Paulus en sy lesers se simboliese universum, wat die Bybelse storie van Israel insluit. 'n Prominente deel van hierdie storie is Israel se bestaan onder die straf van die dood, wat Israel ontvang het vir die verbreking van die verbond. In Deut 30: 15 – 20 (LXX) hou Moses ζωή en θάνατος aan Israel voor vir respektiewelik óf gehoorsaamheid aan die verbond (30: 15, 20), óf die aanbidding van ander gode in hulle harte (Deut 28: 15 – 29: 29). Sien Porter & Evans 1995 : 181).

⁵⁴⁹ Hierdie woorde in 8: 29 is die tweede van vyf skakels in 'n sorites of kettingagtige aaneenskakeling van gedagtes wat Paulus in 8: 29 – 30 gebruik (Heil 1987: 96-97).

wat 'Aðam volgens Gen 3 vertrap het (Dunn 1998: 468). Die 'Aðam–Χριστός sowel as die *Seun – mens* (8: 30) analogieë is dus baie prominent in 8: 29.

4.2.2.2.7 Die mens word herstel tot sy oorspronklike heerlikheid.

Beide ἡ κτίσις en die τέκνων τοῦ θεοῦ word in 8: 21 verbind aan die *doxa* τοῦ θεοῦ. Die skepping sal deel in τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ. Δόξα kom in 8: 21 in 'n eindeskatologiese en apokaliptiese konteks voor. Die herstel van die δόξα by die mens en die skepping impliseer die verlies van daardie δόξα. Adam (5: 12 – 21; 7: 7 – 25), die heidene (1: 18 – 23), die Jode (2: 7; 3: 23) en die skepping (8: 21) het hulle δόξα verloor. Hoe? Só:

Dit is moontlik dat 5: 2 op Adam en sy *verlies van δόξα* (Gen 1 – 3) sinspeel (Sanday & Headlam 1902: 85; Barrett 1957: 74; Cranfield 1975: 205 – 206; Dunn 1988: 178). Die hoop in 5: 2 is dan dat die δόξα wat tans by die mensheid ontbreek (3: 23), herstel sal word (Dunn 1998: 387). Adam se 'val'⁵⁵⁰ is volgens Rabbynse en ander kontemporêre Joodse geskrifte in die na-eksiliese tyd ook as 'n verlies van δόξα verstaan (Campbell 1997: 172)⁵⁵¹. In 1: 21, 23 weer word die *heidene* se sonde gekarakteriseer as 'n *verlies van δόξα*. Hulle het volgens 1: 18–32 geweier om God se selfopenbaring deur middel van sy Goddelikheid en krag (1: 20) asook van sy waarheid (1: 25) te erken. Hulle het nie tussen die Goddelikheid en Skepperskap van God enersyds en die geskape dinge andersyds onderskei nie en het daardeur in gebreke gebly om δόξα aan God te gee (1: 25). Deur die Goddelikheid van God in sy selfopenbaring (1: 18 – 23) te 'verruil' (ἤλλαξαν 1: 23, cf καταλλαγόντες in 5: 10) vir die aanbidding van geskape dinge het die heidene hulleself as skepsels totaal van hulle verhouding tot God gedissosieer. In Ps 105: 20 en Jer 2: 20 (LXX) word die woord ἤλλαξαν, in 1: 23, ook van Israel as volk van die Here se 'verlating' van God en sy δόξα gebruik. Israel het God se δόξα 'verruil' vir die goue kalf (Eks 32: 1 – 6). Die δόξα van God dui op sy belangrikheid en status.

Die *verlies* van δόξα deur Adam (5: 2), die Jode (2: 7, 10; 3: 23) en die *heidene* (1: 23) laat Paulus die ganse mensheid sonder enige onderskeid onder een noemer plaas: πάντες γὰρ ἡμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ (3: 23). Πάντες ἡμαρτον, en gevolglik bestaan *alle mense* in solidariteit in 'n glorielose toestand⁵⁵². Die *verontheerliking van God* is *universeel*.

Die δόξα van God gaan egter weer in die *kinders* van God (8: 21) asook in die *skepping* (8: 21) herstel word en wel in die eindeskatologiese toekoms (8: 21). Ook in 5: 2 en 8: 18 en 8: 30 word die verre toekoms voorgehou in terme van 'n deelname aan die δόξα van God. In die OT asook in die *intertestamentêre* periode is die *herstel van die δόξα* by die mens gesien as 'n *nuwe skepping*. Volgens die OT sou die volle openbaring van God se δόξα, en Israel asook die

⁵⁵⁰ Die OT gebruik nie die term 'val' self in die verwysing na die verhaal van Adam en Eva nie. Sien 1 Kron 1: 1; Deut 4: 32; Job 31: 33; Eseg 28: 12 – 15; Hos 6: 7; ook Tob 8: 6. Die woord παραπτώμα in 5: 15 hou gramaties egter verband met die werkwoord πίπτω (Michaelis 1971: 170 - 172). Die beeld van 'val' word in die OT versterk deur die parallele 'valle' van die koning van Babilon en die koning van Tirus wat in Jes 14: 12 – 15 en Eseg 28: 16 – 17 beskryf word (Dunn 1998: 81). Cf Luk 10: 18.

⁵⁵¹ Hierdie siening hou verband met die Judaïsme se besinning oor die sonde. Sien Sir 49: 16; 2 1 Hen 30: 10 – 18; TMos 21: 6 en Strack & Billerbeck 1926: 217-260).

⁵⁵² Πάντες in 3: 23 is 'n voortsetting van Paulus se vroeëre gebruik van πάντες in 1: 5, 16; 2: 9, 10; 3: 4, 9, 12, 19, 20. Πάντες ἡμαρτον herhaal verskeie vroeëre assosiasies aangaande sonde in 1: 18, 21 – 32; 2: 5 – 16, 17 – 19; 3: 9, 20. ἡμαρτον kom in 2: 12(2x); 3: 23; 5: 12, 14, 16 en 6: 15 voor (Cranfield 1975: 279).

bekeerde heidennasies se deelname daaraan, in die 'laaste dae' geskied (Jes 60: 1 – 2; Eseg 39: 21 – 22; Ps 96: 3 – 9; Hab 2: 14 en Sag 2: 5 – 11). Die *Judaïsme* het verwag dat die regverdiges die volle δόξα van 'Αδάμ in die 'nuwe aeon' sou beërwe en die δόξα van God op so 'n wyse sou ervaar dat hulle daardeur totaal getransformeer sou word (Kittel 1964: 246 – 347; 1 QpHab 17: 15; CD 3: 20)⁵⁵³. Die *visie* van 'n nuwe skepping en van die *kinders van God* wat deel in die volle δόξα van God is volgens 8: 21 ook Paulus se *visie* in Rm 5 – 8.

4.2.2.2.8 Die skepping word in die toekoms finaal bevry.

In 8: 19 – 23 word die skepping teen die agtergrond van Gen 3 geteken. Volgens Gen 3 het God nie net Adam en Eva vir hulle sonde gestraf nie, maar het Hy ook die skepping gestraf. Die skepping is onderwerp (ὑπετάγη, ὑποτάξαντα: 8: 20) aan ματαιότητι (8: 20) en dit voer tans 'n bestaan van 'verslawing aan verganklikheid' (8: 21). God se onderwerping van die skepping is egter nie sy laaste handeling in verband met die skepping nie. Die onderwerping sal beëindig word en God sal die een wees wat dit doen (8: 21). In die *toekoms* sal die skepping finaal bevry word en tegelykertyd ook getransformeer word en wel om ook deel te hê aan die δόξα van God wat hy sal openbaar (8: 21).

4.2.2.2.9 Die skeppingstrou van God.

Die naamwoord frase δικαιοσύνη θεοῦ neem 'n sentrale plek in Rm in. Waar hierdie frase voorheen histories verklaar is, het Käsemann (1969: 168 – 182) die frase *herdefinieer* met 'n wyer betekenis asook in terme van meer *dinamiese* funksies. Fasette soos byvoorbeeld aksie, redding, mag, gawe en vindikering word deur hom uitgelig. 'n Belangrike faset wat Käsemann in verband met δικαιοσύνη na vore bring, is dat dit ook op 'n *kosmiese aanspraak* en *vindikering* deur God dui. Vir Käsemann behels die δικαιοσύνη θεοῦ *God se soewereiniteit oor die wêreld*, wat sig eskatologies in Jesus openbaar (1969: 180). Δικαιοσύνη is ook die *regmatige mag* van God waardeur Hy sy *saak* in 'n wêreld wat van Hom weggeval het, en wat tog, as sy skepping, sy onvervreembare besit is, laat *triomfeer* (1969: 180). Hierdie *skeppingstriomf* van God moet as die belangrikste aspek van die skeppingsteologie in Rm 5 – 8 gesien word.

⁵⁵³ Dit was 'n algemene Joodse siening dat die einde van die tye die herstel van die δόξα van Adam vir die regverdiges sou bring, dit wil sê vir dié wat aan God se verbond bly vashou het (cf byvoorbeeld ApMos 13: 3 – 5; 41: 3; 1 QS 4: 23; 1 QpHab 8: 15; CD 3: 20).

Samevatting 4.2.2.2: God is ‘n Skepper

Rm 5 - 8 handel onder andere oor die *verhouding* tussen *Skepper en skepsel*, tussen God en sy wêreld (Achte-meier 1985: 15). Die *basiese aspek* van daardie verhouding is dat God die Skepper die *Heerser* van sy skepping *is* en dit *bly* (Achte-meier 1985: 15). Die omvang van Paulus se gedagtes in Rm 5 – 8 strek (1) *vanaf* die *begin* van die *skepping*, toe die sonde en die dood in die wêreld gekom het (5: 12 – 14a), tot by die *bevryding* van die skepping (8: 21, 23) in die toekoms, en wel om weer *deel* te hê aan die *heerlikheid* van God (8: 21). Dit strek ook (2) *vanaf* die *begin* van die *mensheid* in Adam (5: 14) *tot* hulle *deelname* aan die *beeld* van die Seun in die eindeskatologiese *toekoms* (8: 29). Volgens Paulus verkeer die mensheid voor Christus onder die mag van die sonde (5: 12) en die dood (5: 12) en wel as gevolg van die ongehoorsaamheid van Αδὰμ (5: 15, 19). *Alle mense* is *verwant* aan Adam (5: 12). Alle mense wat glo word egter in ‘n *verbintenis* met *Christus* gestel (6: 3 – 11). Adam en Christus versinnebeeld elk op sy manier ‘n nuwe rigting, nuwe toekoms, nuwe einde vir die mensheid: Adam versinnebeeld, deur sy sonde, die dood (5: 15) en Christus versinnebeeld deur sy gehoorsaamheid en vryspraak die lewe (5: 18, 19). Die oorkoepelende raamwerk van Rm 5 – 8 kan dus gesien word as God die Skepper se heil en heilshandelinge in die gekiedenis in en deur en met Christus en die Gees met die ‘gevalle’ skepping tot die finale verlossing van daardie skepping (Achte-meier 1985: 11, 13, 15). As veroweraar en hersteller van sy skepping triomfeer God.

4.2.2.3 Ekskursus: Die subjek van ὑποτάσσω (8: 20)

Om God die referent en subjek van ὑποτάξαντα en ὑπετάγη in 8: 20 te maak vereis dat die *grammatika* in 8: 23 – 24 ondergeskik gestel moet word aan leksikale en teologiese argumente (Moo 1996: 516). Paulus gebruik in die frase δια τὸν ὑποτάξαντα die voorsetsel δια + ‘n akkusatief. Δια + ‘n akkusatief dui op ‘n *oorsaak* en nie op ‘n agent nie, en moet weergegee word met ‘weens (omdat) hom wat dit onderwerp het’. Die referent is dan Adam, wie se oortreding (Gen 3: 1 – 18) die vervloeking van die aarde en die onderwerping daarvan aan verydeling sou veroorsaak het (Foerster 1968: 1032). Vir die grammatikale beredenering sien Fitzmyer (1993: 508) en Moo (1996: 516). Indien Adam wel die subjek van ὑποτάξαντα sou wees, sou die voorkeur voegwoord in 8: 21 dan διότι en nie ὅτι moet wees nie: ‘...omdat die skepping self...’ Sommige mss staan wel so ‘n lesing voor (vide Metzger 1971).

Die oplossing vir die grammatiese probleem is om δια + akkusatief te verstaan in dieselfde sin as δια + genitief (BDF 223[3]). Die voorsetsel δια word dan vertaal in die sin van die *agent* ‘...weens hom wat dit onderwerp het’ (NAB; Moo 1996: 516).

4.2.2.3 God is ‘n Kryger

In 6: 12 – 23 word God as ‘n Kryger en aanvoerder van die gelowiges uitgebeeld (ὄπλα: 6: 13; μέλη: 6: 13, 19; παραστήσατε: 6: 13, 16, 19). In die beskrywing van God as ‘n Aanvoerder / Kryger is die volgende aspekte belangrik: (1) die vorm en struktuur van 6: 12 – 23; (2) die basiese teenstelling in 6: 12 – 23; (3) die personifikasie van δικαιοσύνη; (4) die OT substruktuur van 6: 12 – 23; (5) drie hiërargiese metafore; (6) die oorwinning is reeds behaal; (7) die heerskappy van ἀμαρτία is verbreek; (8) God is die nuwe Aanvoerder in gelowiges se lewe.

4.2.2.3.1 Die vorm en struktuur van 6: 12 – 23

Die hoof kenmerk van 6: 12 – 23 is dat dit ‘n volgehoue opeenvolging van nege antiteses bevat (Dunn 1988: 335). Hierdie antiteses word hier onder getabelleer.

13	ὄπλα ἀδικίας τῇ ἀμαρτία	versus	ὄπλα δικαιοσύνης τῷ θεῷ
14	οὐκ ὑπὸ νόμον	versus	ἀλλὰ ὑπὸ χάριν
16	ἦτοι ἀμαρτίας εἰς θάνατον	versus	ἢ ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην
18	ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας	versus	ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνη
19	δοῦλα τῇ ἀκαθαρσίᾳ εἰς τὴν ἀνομίαν	versus	δοῦλα τῇ δικαιοσύνη εἰς ἀγιασμόν
20	δοῦλοι ἦτε τῆς ἀμαρτίας	versus	ἐλεύθεροι τῇ δικαιοσύνη
22	ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας	versus	δουλωθέντες τῷ θεῷ
21 – 22	τέλος θάνατος	versus	τέλος ζωῆν αἰώνιον
23	τὰ ὀψώνια τῆς ἀμαρτίας θάνατος	versus	τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωῆ αἰώνιος

4.2.2.3.2 Die basiese teenstelling in 6: 12 – 23.

Die basiese teenstelling in 6: 12 – 23 is dié tussen gelowiges se *bevryding* (ἐλευθερωθέντες: 6: 18, 20, 21, 22) vanuit die heerserskap van *ἀμαρτία* (βασιλεύω : 6: 12; κυριεύω : 6: 14) en hulle *diens* (ἐδουλώθητε: 6: 18, 22; παραστήσατε : 6: 13, 19; παρακοή: 6: 16) aan *God* (τῷ θεῷ: 6: 13 (2x), 22; Moo 1996: 350, 385). Dit word beklemtoon deur twee *giasmi* in 6: 12 – 14:

- (i) In 6: 12 – 14 is daar ‘n *abb’a’ giasmus* (a = μὴ βασιλευέτω, b = ἀμαρτία, b’ = ἀμαρτία, a’ = οὐ κυριεύσει (Havemann 1980: 113 – 114)). Volgens die a – a’ gedeelte is die heerskappy van ἀμαρτία verpletter! Die heerskappy van God het aangebreek (Leenhardt 1961: 168)! Die twee verba is ‘n opdrag aan gelowiges dat hulle hierdie verwisseling van heerskappye oor hulle lewens moet besef (Havemann 1980: 114).
- (ii) In 6: 12 – 14 is daar ‘n *tweede abb’a’ giasmus* (a = μὴ βασιλευέτω, b = μηδὲ παριστάνετε, b’ = παραστήσατε, a’ = οὐ κυριεύσει (Havemann 1980: 53)). In die b – b’ gedeelte is daar ‘n *antitese*. In die b deel is daar ‘n *negatiewe* opdrag dat die gelowiges hulle nie aan ἀμαρτία as koning en heerser / meester moet onderwerp nie. In die b’ deel is daar ‘n *positiewe* opdrag dat die gelowiges hulle aan God (τῷ θεῷ: 6: 13 (2x)), aan δικαιοσύνη (6: 13) en aan die genade van God (ὑπὸ χάριν: 6: 14) moet onderwerp. Hierdie twee *giasmi* teken die basiese teenstelling in 6: 12 – 23.

4.2.2.3.3 Die personifikasie van δικαιοσύνη.

Δικαιοσύνη kom vyf keer in Rm 6 voor en Paulus laat die term meer as een betekenis aanneem. Δικαιοσύνη word⁵⁵⁴: (1) *antiteties* teenoor ἀμαρτία (6: 13, 18, 20), ἀδικίας (6: 13), θάνατος (6: 16) en ἀκαθαρσία (6: 19) gebruik; (2) as 'n *sinoniem* vir θεός (6: 13 en 19, 18 en 22, cf 6: 16, 17) gebruik, wat 'n funksionele ekwivalensie tussen θεός, δικαιοσύνη (6: 13, 16, 18, 19, 20) παρακοή (6: 16) en ἀγιασμόν (6: 19, 22) behels.

In 6: 18 en 22 word δικαιοσύνη direk gelyk gestel aan God. Die frases ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνη (6: 18) en δουλωθέντες δὲ τῷ θεῷ (6: 22) word direk aan mekaar gelyk gestel. Aangesien, dus, δικαιοσύνη = θεός word δικαιοσύνη gepersonifieer (Käsemann 1974: 25; Du Toit 1979: 277; Gundry 1999: 263 – 263)⁵⁵⁵. Die personifikasie van δικαιοσύνη behels dat dit as 'n mag teenoor die sondemag gesien word.

4.2.2.3.4 Die Ou Testamentiese substruktuur van 6: 12 – 23.

In Rm 5 – 8 teken Paulus die mensdom in terme van (1) *slawerny* en (2) *bevryding*. Dit is veral in 6: 13 – 22 die geval. In hierdie uitbeelding van die mensdom is die substruktuur van Rm 5 – 8 en die storielyn dié van *Israel* se *slawerny* in Egipte (Eks 1 – 14) en Babilonië (Jes 40: 3 – 5), asook hulle *bevryding* daaruit deur God (Dictionary of Biblical Imagery 1998: 735 – 736). Die *doel* van Israel se bevryding was om God te dien (abad = δουλόω [LXX]; Eks 3: 12; 4: 23; 7: 16; 8: 1, 20; 19: 1, 13; 10: 3, 7, 11, 24, 26; 12: 31). Die dien van God was in teenstelling met Israel se toestand van slawerny (Eks 2: 23; 13: 3, 14; 20: 2). In Eks 1 – 15 en Jes 52: 7 – 10 is die uitbeelding van God dié van 'n Koning en 'n *Kryger*.

4.2.2.3.5 Drie hiërgiesiese metafore.

Paulus gebruik in 6: 12 – 23 drie hiërgiesiese metafore om die verhouding tussen gelowiges en God uit te beeld. Hulle is dié van: (1) *koning – burger* (βασιλεύω : 6: 12); (2) *meester – slaaf* (κυριεύω : 6: 14; δουλόω / δούλους: 6: 16, 17, 18, 19 [2x], 20, 22); (3) *militêre aanvoerder / kryger – soldaat* (παραστήσατε : 6: 13, 19; μέλη : 6: 13 [2x], 19; ὄπλα: 6: 14 [2x]; ὀψώνια: 6: 23). Laasgenoemde metafore van militêre aanvoerder / soldaat, met God as die referent in 6: 12 – 23, beeld Hom duidelik uit as 'n *Kryger*.

⁵⁵⁴ Δικαιοσύνη word in Rm 1 – 6 op verskillende maniere gebruik. Die eerste ses kere wat Paulus δικαιοσύνη gebruik is dit in die verbinding δικαιοσύνη θεοῦ. In 1:17 en 3: 22 word hierdie frase aan πιστεύω / πίστις verbind. In hoofstuk 4 handel δικαιοσύνη oor die δικαιοσύνη wat Abraham gehad het. In hoofstukke 5 en 8 word δικαιοσύνη aan ζωὴ en δουλόω verbind.

⁵⁵⁵ Cranfield verstaan δικαιοσύνη in 6: 12 – 33 (NB 6: 16) in 'n forensiese sin (1975: 322 voetnoot 4); Moo (1996: 399 – 400) in 'n etiese sin: gedrag wat God behaag; Dunn (1988: 335) as 'n sinoniem vir God en Richardson (1994: 75) as 'n kwasië-personifikasie.

4.2.2.3.6 Die oorwinning is reeds behaal.

Rm 5 – 8 teken alle geestelike (8: 38 – 39) en gepersonifieerde magte (5: 12 – 8: 38) as *verslane* vyande. Christus het alle magte in die κόσμος (5: 12) / κτίσις (8: 39) van hulle heerskappy en mag oor die sondaarmens gestroop deur sy *hipertriomf* (8: 37). Hierdie triomf is aan die *kruis* van Golgota (5: 6 – 8,18; 6: 4 – 10; 7: 4; 8: 3, 34, 37) asook deur sy opwekking uit die dood (6: 5, 8, 10; 8: 11) behaal. Op die kruis is alle magte eens en vir altyd (ἐφάπαξ: 6; 10) deur Christus verslaan: die konings / heersers ἀμαρτία en θάνατος, saam met die νόμος en die σάρξ, as hulle agente. Ná Christus se oorwinning op die kruis en sy opwekking uit die dood, is Christus in die belangrikste posisie in die hemel gestel: aan die regterhand van God (8: 34). Hierdie posisie van Christus benadruk sy algehele triomf en heerskappy oor alle vyande (5: 12 – 8: 38) en magte (8: 38 – 39).

4.2.2.3.7 Die heerskappy van ἀμαρτία is verbreek.

In 6: 12 – 14 word 'n giasmus gebruik wat beklemtoon dat die koningskap (βασιλεύω : 6: 12) en *heerskappy* (κυριεύω: 6: 14) van ἀμαρτία oor mense wat in Christus is (εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν: 6: 3), *verpletter* is. Die giasmus is 'n abb'a' giasmus (a = μὴ βασιλεύετω, b = ἀμαρτία, b' = ἀμαρτία, a' = οὐ κυριεύσει). Die Christene in Rome staan onder bevel om hulle nie meer aan die sonde te onderwerp nie (μηδὲ παριστάνετε) maar om hulle self tot beskikking van God te stel (παραστήσατε).

Ἀμαρτία *moenie* meer oor 'n gelowige se sterflike θνητῶ ὑμῶν σώματι *heers* nie. Σώματι verwys na die hele persoon gesien in terme van die persoon se interaksie met die wêreld (Moo 1996: 383). Die arena van die stryd is die wêreld: κόσμος: 5: 12. Die 'sterflike' liggaam van die gelowige verwys na die vorm van bestaan van die gelowige in die teenswoordige aeon (Moo 1996: 383).

Rm 6: 12 – 14 fokus op die begrippe van heerserskap en dominansie. Gelowiges moet nie meer hulle σώμα en μέλη as ὄπλα in diens stel van die tiran ἀμαρτία nie. Aangesien ἀμαρτία nie meer oor hulle 'heers' nie (6: 14a), moet gelowiges nie toelaat dat ἀμαρτία oor hulle 'heers' nie (6: 12a), en moet hulle ophou om ἀμαρτία te dien as hulle wetlike soewerein (Moo 1996: 384). ὄπλα kan die algemene betekenis hê van 'instrumente' of 'gereedskap' (Malan 1981: 123), maar het hier die meer spesifieke militêre betekenis van 'wapens' (Leenhardt 1961: 169). Gelowiges moet hulle'natuurlike vermoëns' (μέλη : Moo 1996: 384) wat God hulle gegee het, nie meer in diens stel (παραστήσατε) van die heerser uit wie se mag hulle bevry is nie (6: 18 – 22). Παραστήσατε het 'n aktiewe en konkrete betekenis van 'diens lewer aan' (Malan 1981: 124). Τῇ ἀμαρτία verwys na ἀμαρτία gepersonifieer as 'n mag (Moo 1996: 384)⁵⁵⁶.

⁵⁵⁶ Die tekskritiese apparaat van 6: 12 verwys na moontlike verskillende vorme van die teks. 'n Belangrike verskil is of die antesedent van αὐτὸς die woorde σώμα of ἀμαρτία is. Daar word volstaan met die teks van Metzger (1971).

4.2.2.3.8 God is die nuwe aanvoerder van gelowiges.

Daar is reeds by punt 4.2.2.3.5 daarop gewys dat een van die hiërargiese metafore wat in 6: 12 – 23 voorkom dié is van ‘n militêre aanvoerder / kryger – soldaat. *ὄπλα* en *παραστήσατε* kan beide militêre betekenis hê (Moo 1996: 384; Leenhardt 1961: 169), en beeld God uit as ‘n *Kryger*. *Ἐλευθερωθέντες* in 6: 18 en 6: 22 beeld God uit as ‘n *Bevryder*. As *Bevryder* en as *Kryger* voer God – en in 6: 13, 18, 19, 22 word *δικαιοσύνη* gepersonifiseer as God self (cf 6: 16, 17) – sy bevryde soldate (6: 18 – 22) aan in ‘n ‘opruimingsaksie’ op die slagveld van die wêreld. Hulle word geroep om: (1) deel te neem aan die stryd tussen Hom en *ἁμαρτία* (6: 12 – 14, 18, 20); (2) om te stry teen sondige begeertes (*ἐπιθυμίας*: 6: 12), sedelike onreinheid (*ἀκαθαρσία*: 6: 19), wetteloosheid (*ἀνομία*: 6: 19), ‘n losbandige lewe (*ἀνομία*: 6: 19) en goddeloosheid (*ἀδικίας*: 6: 13 [NAB]); (3) om heilig te lewe (*ἀγιασμόν*: 6: 19, 22); (4) God te dien (*δουλωθέντες*: 6: 18, 22).

In die basiese stryd tussen *θεός* en *ἁμαρτία* wat in 6: 12 – 23 uitgebeeld word, moet die ‘manskappe’ van God – gelowiges – *diensknegte* of *slawe* van God wees (*δουλωθέντες*: 6: 18, 22; *δοῦλα*: 6: 19). Heidense hoorders in Rome sou met die lees van Paulus se brief aan hulle met die hoor van *δουλωθέντες* instinktief aan mense gedink het wat as slawe deur die meester (*κυριεύω*) of eienaar van ‘n huishouding besit is, en aan hom onderworpe was. Joodse hoorders in Rome van Paulus se brief aan hulle, wat die LXX geken het, sou met die hoor van *δουλωθέντες* instinktief daaraan gedink het as ‘n eretitel vir persone wat in spesiale diens van Jahwe gestaan het, soos Moses (2 Kon 18: 12) en Josua (Jos 24: 29). Sien Fee (1999: 40). Omdat gelowiges (1) aan God behoort en (2) spesiale knegte van Hom is, moet hulle *deelnemers* wees aan die stryd tussen *θεός* en *ἁμαρτία*, asook aan God se ‘opruimingsaksie’ in hierdie wêreld.

Gelowiges leef in die oorvleueling van die ou en die nuwe *aeone* (*νῦν*: 6: 22), tussen die ‘reeds’ en die ‘nog nie’. In hierdie spanningsvolle tydperk moet hulle met hulle vryheid God dien. Wie dit doen sal as genade geskenk van God (*χάρισμα*) die ewige lewe ontvang wat in Christus Jesus is⁵⁵⁷.

Samevatting 4.2.2.3: God is ‘n Kryger

Die basiese stryd in die wêreld is dié tussen *θεός* en *ἁμαρτία* as ‘n gepersonifiseerde mag. God en Christus het klaar oorwin (*ὑπερνικῶμεν*: 8: 37). ‘n Opruimingsaksie is egter nog op die slagveld van die wêreld aan die gang. God ruim as *Bevryder* van sondaarmense en as *Kryger* die wêreld op. In hierdie aksie moet bevryde gelowiges hulle tot God se beskikking stel en Hom dien. Dis ‘n opdrag aan hulle. Op hierdie wyse triomfeer God in die teenswoordige aeon.

⁵⁵⁷ Sommige mss voeg ‘n *μέν* in in 6: 21, maar dit is waarskynlik nie oorspronklik nie (Cranfield 1975: 327 voetnota 5)

4.2.2.4 God is ‘n Redder / Verlosser / Bevryder.

Die titels ‘Redder’, ‘Verlosser’ en ‘Bevryder’ kom nie direk in Rm 5 – 8 voor nie. Daar is wel vier onderskeie woordgroepe wat in die naamwoord- óf die werkwoordvorm in Rm 5 – 8 voorkom. Hierdie vier woordgroepe hou verband met woorde wat in die OT in die sin van redding of bevryding of verlossing gebruik word. Die woorde dui in die OT op ‘n aksie van God of op ‘n titel van God. Die vier woordgroepe wat in Rm 5 – 8 voorkom is die volgende:

Σώζω: 5: 9 – 10; 8: 24

Ἐλεύθερος: 6: 20; 7: 3

Ἐλευθερία: 6: 18, 22; 8: 2, 21

Ἀπολύτρωσις: 8: 23

Ῥύομαι: 7: 24 – 25

In die gemelde teksverse word hierdie vier woorde hoofsaaklik met verwysing na God as referent gebruik. Die gebruik van die vier woordgroepe stem ooreen met dominante titels van God in die OT naamlik dié van Redder, Bevryder of Verlosser. Die aktiwiteit implisiet in die titels van God as iemand wat reddend of bevrydend of verlossend ten opsigte van Sy volk Israel optree, word by Paulus iets wat ten toon gestel word in die redding of bevryding of verlossing wat God histories en heilshistories in, deur, met en tot Christus in die nuwe aeon inisieer (Guthrie & Martin 1993: 359 – 360). Die betekenis en funksies van bogemelde veronderstelde aksies en titels van God word vervolgens uiteengesit.

4.2.2.4.1 God die Koning is die Redder van sondaars (5: 9 – 10; 8: 24).

In die OT word Jahwe ‘Redder’ genoem of Hy word geïdentifiseer as die Een wat redding bring en wel vir sy volk Israel (byvoorbeeld Deut 32: 15; Mig 7: 7; Hab 3: 18; Sag 8: 7). Dit geskied veral in die Psalms (24: 5; 27: 1; 62: 2) en in Jesaja (12: 2; 45: 15, 21; 52: 7 – 10; 60: 16; 63: 8). Mense word ook ‘redders’ genoem (Rigt 2: 16; 3 9, 15; 6: 36; 2 Kon 13: 5; Neh 9: 27; Jes 19: 20). Sulke menslike redders word egter deur God opgewek en hulle dien slegs as agente van die redding wat Hyself bewerk (Luter 1993: 867). In die voor-eksiliese en na-eksiliese tradisie van Israel word veral die werkwoord *yšw* (redding/oorwinning), die naamwoord *ys*’ (bevryding, uitredding, heil) en die deelwoord *mosia* (Redder) gebruik. Veral in die *koningspsalms* (95:1; 96: 2; 98: 1, 2, 3) en in *Deutero-Jesaja* (cf 52: 7 – 10) word *yšw*’ gebruik om die optrede van Jahwe te beskryf ten opsigte van die redding van sy volk Israel uit Egipte (Eks 7: 1 – 13: 22) en uit Babilonië (Jes 52: 7 – 10)⁵⁵⁸. In Ps 98: 1 – 3 (cf 95: 1; 96: 2) en in Jes 52: 7 – 10 word Jahwe uitgebeeld as ‘n Koning wat ‘verlossing’ en ‘oorwinning’ bring en wat sy mag ‘openbaar’.

Die titel ‘Redder’ kom nie direk in Rm 5 – 8 voor nie. Die werkwoord *σώζω* kom wel in 5: 9, 10; 8: 24 voor (cf *σωτηρίαν* : 1: 16). In hierdie verse word die woord *σώζω* met verwysing na God as referent gebruik. Die handelende subjek in die passiewe werkwoorde *σωθησόμεθα* (5: 9, 10) en *ἐσώθημεν* (8: 24) is God.

⁵⁵⁸ Die LXX gebruik die *σωτήρ*-woordgroep gereeld om die Hebreus *yšw*’ woordgroep te vertaal. In Jesaja word Jahwe in die LXX sewe keer die *σωτήρ* van Israel genoem. Daarby kom die woorde *σώζω*, *σωτηρία* en *σωτηρίαν* ongeveer sewe en vyftig keer voor as die beskrywing van Jahwe se optrede in belang van sy volk Israel (Foerster & Fohrer 1971: 964 – 1024). Sien ekskursus 4.2.2.4.1.5 vir die betekenis van die *σωτήρ* woordgroep in die Grieks-Romeinse wêreld.

Hierdie verwysing na God is ekwivalent aan die titel 'Redder' vir God in die OT en met name in Jes 40 – 55. Die aktiwiteit implisiet in die titel Redder ten opsigte van God in die OT as iemand wat reddend in belang van sy volk Israel optree, word vir Paulus iets wat die reddende werk wat God histories en heilshistories in die nuwe aeon wat Christus inlei, beskryf (Guthrie & Martin 1993: 359 – 360). Die perspektief op God is dat Hy met 'n nuwe daad van redding die geskiedenis binnegedring het, en uit genade opgetree het (5: 12 – 21) om mense wat ἀσθενῶν, ἀσεβῶν (5: 6), ἀμαρτωλῶν (5: 8) en ἐχθροὶ (5: 10) is, te red (5:9, 10; 8: 24).⁵⁵⁹In Rm 5 – 8 kom ondergemelde aspekte van God se redding na vore:

4.2.2.4.1.1 God red.

In die OT verwys σωτηρία veral na sekulêr-historiese (Rigt 3: 9, 15; 6: 36; 2 Kon 13:5; Jes 19: 20) en ook Messiaanse redding (1 Sam 2: 10; Ps 18: 3). In die NT verwys σωτηρία meer gereeld na 'n bonatuurlike-eskatologiese redding. By Paulus is dit veral belangrik. Die woord dui by hom hoofsaaklik op eskatologiese redding van die hele wêreld (Rm 1: 16, 10: 1; 11: 11). Hierdie redding bestaan uit die reddende aksie wat God vir mense in en deur Christus bewerk (δικαιοσύνη; Rm 1: 17; 3: 21, 23, 26; 5: 1, 9, 16, 17, 18, 19, 21; 8: 30, 33). Hierdie redding is alreeds 'nou' (3: 21; 5: 1; 8:1) teenwoordig en dit sal ook eindeskatologies vervul word (5: 9).

In die passiewe vorm van die werkwoord σώζω in Rm 5: 9, 10; 8: 24 is die veronderstelde handelende subjek God. Die indirekte verwysing na God se reddende aksie met die passivum divinum dui op God as die bron en inisieerder van redding.

4.2.2.4.1.2 Wie word gered?

Die voorwerpe van God se redding is mense wat swakkes, goddeloses, sondaars en vyande was (5: 9, 10). Soos die meervoudsvorm in σωθησόμεθα aandui is die gemelde voorwerpe van God se reddende aksie individuele vrygespreektes (5: 1, 9) en versoende mense (5: 10). Die feit dat redding God se ingrypende aksie in die wêreld is, beteken dus glad nie dat alle mense gered sal word nie (5: 12 – 21)⁵⁶⁰.

4.2.2.4.1.3 Waarvan word gered?

Dit waarvan mense gered word, word met die woorde ἀπὸ⁵⁶¹ en ὀργή in 5: 9 aangedui. Ὄργη verwys in 5: 9 na God se toekomstige eindeskatologiese straf (8: 31 – 34)⁵⁶². Finale redding is vir vrygespreektes slegs iets toekomstig.⁵⁶³

⁵⁵⁹ Paulus fokus meer as enige ander NT skrywer op die begrip *redding*. Hy gebruik die werkwoord σώζω nege en twintig keer, die naamwoord σωτήρ twaalf van die vier en twintig keer in die NT en σωτηριόν en σωτήριος een keer elk. Saam hiermee gebruik hy ook die werkwoord ῥύομαι elf keer (Morris 1986: 58). Die twaalf voorkomste van σωτήρ is die helfte van die aantal voorkomste in die NT.

⁵⁶⁰ Rm 5: 12 – 21 leer geensins 'n universele redding nie.

⁵⁶¹ So ook Mat 1: 21; Hand 2: 40

⁵⁶² Sien ook 1 Tes 1: 10; 2: 16; 5: 9; Rm 1: 18; 2: 6 – 8; 3: 5; 4: 15; 9: 22; 1 Tes 1: 10; 2: 16; 5: 9; Kol 3: 6; Efes 5: 6.

⁵⁶³ Sien ook 1 Kor 3: 15; 5: 5.

Desnieteenstaande kan vrygespreektes reeds presenties in God se redding deel (8: 24).

4.2.2.4.1.4 God red in of deur Christus.

Σώζω (5: 9 – 10; 8: 24) of σωτηρία (1: 16; 10: 10) in die sin van ‘redding’ of ‘heil’ kom in die NT slegs in verbinding met *Christus* as die een *deur wie* God red, voor (BAGD). Die redding wat daar in of deur Christus is, geskied op grond van sy soteriologiese sterwe ‘vir’ – (ὑπὲρ 5: 8) – sondaars.

Samevatting 4.2.2.4.1: God is ‘n Redder (5: 9 – 10; 8: 24)

Die passiewe werkwoorde σωθησόμεθα (5: 9, 10) en ἐσώθημεν (8: 24) beeld God as ‘n Redder van sy nuwe volk, ‘ons’ (5: 1 – 11), uit. Dit is ‘n eskatologiese redding in die νῦν – tydperk, en is bonatuurlik, dit wil sê geestelik van aard. God inisieer die redding en Hy red deur die historiese en heilshistoriese werk van Christus (5: 8, 9, 10).

4.2.2.4.1.5 Ekskursus: Redder in die Hellenisme en Romeinse Ryk.

Paulus het in ‘n kulturele Umwelt of universum geleef en gewerk waar die term σωτήρ aan gode, konings, keisers, stadsrade, helde en gewone mense toegeskryf kon word. *Gode* soos Zeus, Apollo en Asklepius in Griekeland, Serapis en Isis in Egipte asook Artemis en Sardon-Herakles in Klein-Asië (van Paulus se heimat, Tarsus), kon ‘redder’ genoem word, weens hulle geroemde vermoëns om van siekte, sterflikheid, swaarkry, seestorms, bedreigings asook van die seisoenale ‘dood’ van die natuur te kan bevry (Foerster & Fohrer 1971: 964 – 1024).

In die Hellenistiese heersers se kultustydperk wat op die tydperk van Alexander die Grote (303 – 323 vC) gevolg het, is *goddelike eer* aan *heersers*, in hulle leeftyd of na hulle dood, toegeskryf. Na die dood van Ptolemius I (ca 280 vC), byvoorbeeld, is hy en sy vrou Berenike vereer as θεοὶ Σωτήρες, ‘redder gode’. Ptolemius II en sy vrou Arsinoë II is in hulle leeftyd goddelik vereer. Die Romeinse keisers is vanaf Augustus (27vC – 14nC) die titels van κύριος en σωτήρ in die keiserkultus, veral in Klein-Asië, toegeken (Luter 1993: 867).

Hoewel die godsdienshistoriese skool die vroeë Christene se gebruik van κύριος en σωτήρ aan die Hellenistiese misterie godsdienste (byvoorbeeld Serapis en Isis) toegeskryf het, word so ‘n siening tans nie meer gehuldig nie (Luter 1993: 867).

4.2.2.4.1.6 Ekskursus: God red deur sy evangelie (1: 16).

Paulus deurkruis circa 35 – 64 nC die Mediterrense wêreld met sy εὐαγγέλιον, (1: 16). In die Griekse wêreld was εὐαγγέλιον ‘n tegniese term vir ‘nuus van ‘n oorwinning’ (Wright 1994: 226). Die woord word ook gebruik vir die aankondiging van die geboorte van of die ampsaanvaarding deur ‘n keiser. Na ‘n lang tydperk van burgeroorlog in die Romeinse Ryk het Augustus (27vC-14nC) keiser geword. Die koms van ‘n nuwe heerser het die belofte ingehou van vrede en van die begin van ‘n nuwe wêreld. Keiser Augustus is vereer as ‘n weldoener, ‘n redder en ‘n ordeskepper. Sy ampsaanvaarding is as die geboortedag van hom as ‘n god bestempel.⁵⁶⁴ Dit was in ‘n universum gevul met die megalomania van vergoddelike keisers, wat vereer is as sulks, vanaf Babilonië in die Ooste tot Egipte in die Weste. Daarby was Imperiale Rome deurtrek van velerlei godsdienste en gode (Wright 1994: 228).

⁵⁶⁴ ‘n Inskripsie gedateer as 9 vC en aangehaal deur Becker by Harrison (1999: 79-91).

In so 'n wêreld waar Paulus in met sy *εὐαγγέλιον* (1: 16). Sy *εὐαγγέλιον* is die *εὐαγγέλιον* θεοῦ (1: 1) asook τὸν *εὐαγγέλιον* τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (1: 9). In 1: 14 sê hy : καὶ ὑμῖν τοῖς ἐν Ῥώμῃ *εὐαγγελίσασθαι*... Ἐλλησιν τε καὶ βαρβάρους. En hy doen dit want sy *εὐαγγέλιον* bring ware *σωτηρίαν* (1: 16).

- Paulus se evangelie is τὸ *εὐαγγέλιον* τοῦ θεοῦ (1: 1). 'n Ou vraag en dispuut is of hierdie frase verstaan moet word as 'die evangelie *aangaande* God' of as 'die evangelie *van(-af)* God'⁵⁶⁵ Die teenstelling is waarskynlik 'n valse een. Beide is geldig. God is beide die *inhoud* (objektiewe genitief) en die *bron* (subjektiewe genitief) van die evangelie (Wright 1994: 231). Die God *aangaande* wie die evangelie handel en van wie af die evangelie kom is die *ware* God. Daaroor handel Paulus se evangelie, in teenstelling met *alle* valse gode. Paulus 'open-baar' in sy evangelie die ware God (1: 16 – 17).
- Die evangelie is ook τὸ *εὐαγγέλιον* τοῦ υἱοῦ wat tegelykertyd 'Ἰησοῦς Χριστὸς is en wat die Κύριος is (1: 4). Die frase τὸ *εὐαγγέλιον* τοῦ Χριστοῦ fokus aandag op die *inhoud* van die evangelie. Die evangelie handel oor die historiese Jesus van Palestina, wat die Christus, die OT Messias is. Dit is deur Hom dat die ware God Homself bekend maak en red (Wright 1994: 231).
- Vir Paulus *behels* sy *εὐαγγέλιον* (1: 16) dus:
 - (i) Dat die God van Israel die een *ware* God is, en dat die heidense gode, vergoddelikte keisers en heersers, slegs *afgode* is.
 - (ii) Dat Jesus van Nasaret, die gekruisigde en opgestane Een, beide (a) Κύριος, dit wil sê God en 'Heerser' is, (b) Koning is. Hy is die beloofde Koning van Israel (2 Sam 7: 14), maar ook die Koning voor wie alle konings van die wêreld die knie sal buig (8: 34: ' onder sy voete' (Ps 110:1)).
 - (iii) Dat die 'heerskappy' van die heidense afgode en die vergoddelikte keisers, wat die heidense nasies in die Romeinse Imperium in hulle ystere greep gehad het, verbreek is. Alle volgelingen van hierdie valse gode en afgode word opgeroep om in die voorreg van Israel se 'aeon wat sou kom', te deel. 'Nou' (5: 9) kan hulle die ware God leer ken en sy *σωτηρίαν* in Christus ontvang (1: 16 – 17: Wright 1994: 232)
- In die praescriptio van Romeine, in 1: 3,4,5,9 asook in 5:9; 8: 3, 29, 32 word skerp op Jesus as die *Seun* van *God* gefokus. Die boodskap daarvan is: die ware God het sy Seun, in vervulling van die profesieë en geskrifte van die OT (1: 2,3), *gestuur* om mense te red (*σωτηρίαν* : 1: 16; σῶζω : 5: 9,19; 8: 24) van hulle verslawing aan die afgode (1: 18 – 32) en die geestelike en gepersonifieerde heersers of 'magte' (5: 12 – 8: 39).
- God *stuur, saam* met sy Seun (8: 3), ook sy *Gees* (5: 5). Deur beide 'Gestuurdes' maak God van alle mense wat glo sy kinders (8: 14 – 17), en as mede-seuns van God se eie Seun, ook beërwers (8: 17) van die volle eskatologiese heil (8: 32). Op hierdie wyse skep God een *nuwe familie* (8: 14 – 17, 26 – 27, 29, 32) wat uit Jode en nie-Jode (1: 16), uit Grieke en nie- Grieke, uit geleerdes en onontwikkelde (1: 14), bestaan.

⁵⁶⁵ Die vraag is of die frase τοῦ θεοῦ as 'n objektiewe of as 'n subjektiewe genitief gebruik word.

- Die boodskap van die ‘Jahwe is Koning’-Psalms (47, 93, 95 – 99) asook van Jes 52: 7 – 10 handel oor: (1) Jahwe as die Troonbekteër onder die nasies en oor die ‘onttroning’ van die heidense gode; (2) oor die triomf van God en die val van Egipte en Babilon; (3) oor die ‘kom’ van die God-Koning in hierdie wêreld asook van die Seun-Koning, die Messias; (4) die redding en vryspraak en vrede van God. Hierdie toeseittings *ontvang* die inwoners van die Romeinse Imperium ‘nou’. Dit geskied in ‘n universum waar heidense gode en heersers hulle ‘troonsbestyging’ vier en dit laat vier. Die een ware God ‘open-baar’ (1: 17) Homself egter ‘nou’ en wel deur mense ‘te red’ (1: 16; 5: 9 – 10; 8: 24). Op hierdie wyse ‘rout’ God die afgode van die heidense nasies. Die vreugdevolle εὐαγγέλιον van die σωτηρίαν (1: 16) in Christus die Seun (1: 4) *konfronteer* daardeur *alle magte* en *afgode* in die Romeinse Imperium. Die allesomvattende koninklike en goddelike en godsdienstige aanspraak van die Caesars in Rome word direk uitgedaag deur die ewe allesomvattende aanspraak van die God van Israel: ‘Jahwe is Koning!’ Nie Caesar nie. So *trionfeer* die ware God-Koning (8: 34) en sy Seun-Koning (1: 3 – 4; 8: 34) oor die ‘magte’ – die ander θεοὶ en κύριοι – van die heidense Imperium. En God die Koning (8: 34) en sy Seun-Koning (1: 3 – 4) doen dit deur die koninklike aankondiging (cf proklamasie: Romeinse Ryk) van die εὐαγγέλιον (1: 1 – 16; Wright 1994: 228 – 230). Die God wat in Ps 98: 1 – 3 en in Jes 52: 7 – 10 deur sy reddende aksie en magtige dade vir sy OT volk, Israel, redding vanuit die heidense ‘magte’ en ‘heersers’ van Egipte en Babilon gebring het, bring ‘nou’ ook eskatologies σωτηρίαν en δικαιοσύνη deur die εὐαγγέλιον wat Paulus verkondig (1: 16 – 17) vir die heidense nasies van die Romeinse Imperium. As die ware God triomfeer God *so ook* oor die heidense nasies van Paulus se universum.

4.2.2.4.2 God die Koning is die Verlosser uit ‘n doodsbestaan (7: 24 – 25)

Naas die tekening van God as die Redder (σῶζω ; 5: 9 – 10; 8: 24; cf 1: 16 – σωτηρία) en die Bevryder (ἐλευθερος: 6: 18, 20, 22; 7: 3; 8: 2,21) van sy nuwe volk, word God in Rm 5 – 8 ook as die Verlosser (ῥύομαι : 7: 24 – 25) geteken.

- Rm 7: 24 – 25 is ‘n *roep* om *verlossing*. Rm 7: 24 – 8: 1 sluit 7: 7 – 25 af. Daar kan vyf klein eenhede in Rm 7: 24 – 8: 1 onderskei word. Hulle is:
 - Die uitroep in 7: 24a: ‘Ek, ellendige mens!’ Die teologiese uiteensetting in 7: 7 – 23 word onderbreek deur die persoonlike klagreaksie in 7: 24a.
 - Die vraag in 7: 24b: ‘Wie sal my van hierdie doodsbestaan verlos?’ Die vraag is ‘n roep om hulp.
 - ‘n Dankwoord en ‘n antwoord in 7: 25a. Die woorde: ‘Aan God die dank! Hy doen dit deur Jesus Christus ons Here,’ kan op twee maniere verstaan word. Dit kan as ‘n dankwoord ná die vraag in 7:24b verstaan word. Dit kan ook as ‘n antwoord op die vraag in 7: 24b verstaan word: bevryding het plaasgevind deur Christus, aan God die dank daarvoor.
 - Die bogemelde eerste drie eenhede kan as tussenwerpsels verstaan word. In 7: 25b keer Paulus terug na die uiteensetting in 7: 7 – 23: ‘...So is dit dus met my gesteld: met my gees dien ek die wet van God, maar in doen en late die wet van die sonde....’. Hierdie versgedeelte is ‘n opsomming van en dit maak tegelykertyd ‘n gevolgtrekking (cf die twee

konsekutiewe partikels ἄρα en οὖν, ‘dus’ en ‘maar’) ten opsigte van 7: 7 – 23.

- (e) ‘n Verdere antwoord op die vraag in 7: 24b: ‘Daar is dus nou geen veroordeling vir die wat in Christus Jesus is nie (8: 1).’

Rm 7: 24 – 8: 1 is ‘n oorgangsgedeelte. Rm 7: 24a en 24b hou nou verband met 7: 7 – 23. Aan die anderkant word daar in 7: 24b die vraag van bevryding na vore gebring. Die dankwoord in 7: 25a is die antwoord op die vraag. Vanaf 8: 1 sal die bevryding en ook die lewe ‘in Christus’ (8: 2) en veral die nuwe lewe in en volgens die Gees (8: 1 en 8: 4 – 17) die onderwerp wees (Lambrecht: 1992: 35 – 36). Die eindbestemming van die gelowige (8: 18 – 39) word dan bespreek.

- (ii) Rm 8: 24a is ‘n *klag*: ‘Ek, ellendige mens!’ Die nominatiewe frase ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος staan eintlik vir ‘n vokatief: ‘(O) ellendige *mens* (wat) ek is!’ Die nominatief van uitroep word nie in die direkte aanspreekvorm gebruik nie. Dit is ‘n primitiewe gebruik van die taal waar emosie die sintaks oorheers: die emosionele onderwerp word uitgeroep sonder dat ‘n werkwoord genoem word (Wallace 1996: 60)⁵⁶⁶

Die drie verwysings na ἐγὼ/ με in 7: 24 – 25, wat die benarde toestand van die ‘ek’ teken, lei tot ‘n retoriese *klimaks*. Die ‘ek’, vasgekeer en gekonfronteer deur die totale ‘onmoontlikheid’ van ‘n bestaan onder die sonde, die dood, die wet en die sondige lewensbestaan (7: 5, 14 – 23), kan slegs desperaat *roep* om verlossing, roep om ‘n Verlosser vanuit ‘n onbekende bron: τις με ῥύσεται (7: 24; Byrne 1996: 229). Die roep om verlossing neem die vorm aan van ‘n persoonlike *klag* soos dit in die Psalms voorkom (cf Ps 13; Fitzmyer 1993: 476).

Die aanloop tot die *klag* en die roep na ‘n Verlosser word in 7: 14 – 23 geteken. Rm 7: 24 – 25 moet gesien word teen die agtergrond van veral 7: 14 – 23. Schlier (1979: 228) som 7: 14 – 25 op as ‘die Situation des unter die Sunde verkauften menschen’, wat sy *klimaks* het in 7: 24: ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος τις με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου. Volgens Schlier (1979: 228) gee 7: 14 – 25 ‘n uiteensetting van die menslike bestaan: die mens ὕφ’ ἁμαρτία.⁵⁶⁷ Die wet het die sonde gemaksimaliseer (πλεονάσῃ: 5: 20; 7: 13). Die mens is soos ‘n slaaf aan die sonde verkoop (7: 14), hy is ongeestelik en behoort tot σάρκινος (7: 14), hy doen wat hy verag (7: 15 – 16), daar is niks goeds in hom nie (7: 18), hy doen net die slegte (7: 21) en is ‘n gevangene van die sonde (7: 23) wat in hom woon (7: 17, 18). Die mens is slegs ‘n ellendige wese (7: 24). Daar is geen uitkoms kans nie. Slegs God en Christus kan help (7: 25).

Die ellendigheid van die deur die sonde vasgekeerde mens word met die woord ταλαίπωρος beskryf. Die Griekse term ταλαίπωρος is ‘n sterk term. In die LXX (Jes 47: 11; Jer 6: 7; 15: 8; 20: 8; 51: 56; Amos 5: 9; Miga 2: 4; Joël 1: 15; Sef 1: 15) beskryf hierdie term die *ellende* en die verknorsing of gevaar wat met die eindgerig van God oor mense sal kom (Moo 1996: 465).

⁵⁶⁶ Robertson (1982:461) sê dat hierdie gebruik ‘n soort tussenwerpselagtige nominatief is. Dit is ‘n soort emosionele uitbarsting. Soms word ‘n ὦ!’ saam met die nominatief gebruik.

⁵⁶⁷ Indien aangeneem word dat ‘ek’ in 7: 13 -25. na ‘die mens’ verwys.

Die 'ek' van 7: 24 voel sy ellendige en gevaarlike toestand teenoor die dreigende gerig van God aan.

- (a) Die ellendige toestand van waaruit om verlossing gepleit word, word beskryf as τὸ σῶμα τοῦ θανάτου τούτου (7: 24).
- (b) Grammaties kan die demonstratiewe voornaamwoord τούτου (1) óf τοῦ σώματος (2) óf τοῦ θανάτου modifieër. Die verwysing kan dus of na 'hierdie liggaam' of na 'hierdie dood' wees. Τούτου se sinsplasing is dubbelsinnig. Die dubbelsinnigheid is egter grootliks formeel (Winger 1992: 190). Cranfield argumenteer dat die demonstratiewe voornaamwoord aan die nomen regens verbind moet word (1975: 366 – 367) en volgens Winger (1992: 190) moet dit na die toestand van sake verwys wat pas beskryf is in 'n sin. In hierdie geval moet τούτου na 7: 22 – 23 verwys. In die onmiddellike konteks verwys Paulus in 7: 23 – 25 in 'n vinnige opeenvolging van terme na μέλη (7: 23), σῶμα (7: 24) en σάρξ (7: 25). Grammaties is dit dus beter om τούτου met σώματος te verbind (Cranfield 1975: 367; Kasemann 1980: 191). Dit is dus van 'diesem Todeslieb' (Kasemann 1980: 191) dat die 'ek' deur Iemand anders verlos moet word.
- (c) Waarna verwys of watter betekenis het σῶμα hier in 7: 24 – 25? Σῶμα kan verskillende betekenis hê of verkry. In die direkte konteks is σῶμα die *terrein* waar die θάνατος (7: 24) en die ἀμαρτία (7: 23) asook die ἕτερον νόμον (7: 23) en die νόμος τοῦ θεοῦ (7: 22) operatief is (Winger 1992: 190).⁵⁶⁸ In 7: 24 self word σῶμα met θάνατος in die frase τὸ σῶμα τοῦ θανάτου verbind. Die genitief in θανάτου druk die element uit wat die σῶμα domineer (Fitzmyer 1993: 436). Die gemelde frase in 7: 24b verwys dus na die σῶμα wat deur die θάνατος beheer word (Witherington 1994: 280).⁵⁶⁹
- Die roep om van die σῶμα τοῦ θανάτου τούτου verlos te word (7: 24), kan op verskillende wyses verstaan word: (1) as 'n 'teatrale' roep van *wanhoop* (Cranfield 1977:365-370); (2) as 'n klag van *mislukking* om aan die vereistes van die wet van God te voldoen (Cranfield 1977: 365-370); (3) as 'n roep om verlossing van die σῶμα se beheersing deur die sonde (Witherington 1994: 295). Laasgenoemde verklaring is die korrekte.
- (iii) Die roep om verlossing deur die σῶμα om vanuit die kloue van die sonde te kom, moet in *tweërlei* sin verstaan word: (1) 'n *teenswoordige* sin; (2) 'n *toekomstige* sin (Dunn 1988: 41). Die verlossing in 'n *teenswoordige* sin – en in die *teenswoordige aeon* – behels *drie* aspekte:
- (a) Die binnekoms van die sonde in die κόσμος (5: 12) het meegebring dat alle mense gesondig het (πάντες ἥμαρτον: 5: 12), en dat die *sonde* as 'n *gepersonifieerde mag* soos 'n koning

⁵⁶⁸ Winger (1992: 185 – 18) verwys na vier νόμοι in 7: 21 – 25. Sien Ekskursus 4.2.2.4.2.2

⁵⁶⁹ In 6: 6 word σῶμα en ἀμαρτία in die frase σῶμα τῆς ἀμαρτίας verbind: die σῶμα beheers deur die sonde.

(6: 12) en 'n heerser (6: 14) oor die sondaarmens geheers het. Die sondaarmens is verslaaf aan die sonde (6: 6), die sonde heers in sy sterflike liggaam (6: 12), hy is 'n slaaf van die sonde (6: 16, 17, 20) en hy verkry 'n liggaam van sonde (6: 6). Van hierdie beheer-sing deur die sonde as 'n mag wil die 'ek' met sy σῶμα verlos word (7: 24).

- (b) In 7: 7 – 25 verhoed die inwonende (7: 17, 20) en beheersende (7: 24) sonde as 'n gepersonifieerde mag die mens, wat volgens die *wet van God* wil leef (7: 7 – 25), om daardie wet te *vervul* (8: 4). Ook van hierdie beheersing deur die sonde as 'n mag wil die ἐγὼ / με / αὐτὸς verlos word (7: 24 – 25).
- (c) Die θάνατος in 7: 24, en in 7: 14 – 25, het naas 'n toekomstige ook 'n *presentiese* betekenis. Die 'ek' in 7: 7: 7 – 25 se beheersing deur die dood is 'n teenswoordige realiteit. Rm 7: 10 sê: 'ek het gesterwe....'. Van hierdie teenswoordige 'dood wees' wil die 'ek' ook verlos word (Byrne 1996: 229).

Die verlossing van die σῶμα behels ook 'n *toekomstige* eindeskatologiese aspek. Die sonde wat in die κόσμος ingekom het (5: 12) moet nog eindeskatologies sy volle vrug (6: 20) en resultaat (6: 22) en loon (6: 23) voortbring. Τὸ σῶμα τοῦ θανάτου van 7: 24 sal uiteindelik eindeskatologies aan die fisiese dood (8: 10) en die κατάκριμα (5: 16; 8: 1) van God in die eindgerig (8: 31 – 34) en aan die geestelike (7: 10) of ewige dood (6: 23) onderworpe wees. In 7: 24 roep die 'ek' om toekomstige verlossing uit (Dunn 1988: 410).

- (iv) Die roep om verlossing in 7: 24 beskryf ook die eksistensiële worsteling van die mens wat in die *eskatologiese spanning* van die 'reeds' en die 'nog nie' leef. Die verlose (7: 25a) en worstelende (7: 25b) 'ek' in 7: 24 – 25 is 'n mens wat 'tussen' die ou en die nuwe *aeone* (νῦν 7: 6; 6: 22, 8: 1) leef. Die volle heil het reeds met die sterwe en opstanding van Christus 'n aanvang geneem (5: 6 – 10; 6: 3 – 10; 7: 5 – 6; 8: 3, 32 – 34). Die nuwe aeon het reeds *begin*. Die ou aeon wat deur die sonde en die dood beheers word (5: 14; 6: 12, 14) duur egter nog steeds *voort*. *Tussen* die ou en die nuwe aeone is daar 'n spanning. Daarin is die verlose 'ek' (7: 25a) vasgevang (Dunn 1998: 476). Hy moet poog om in die nuutheid van lewe (6: 4) en van die Gees (8: 4) te wandel (8: 4) en God te dien (7: 6), terwyl hy in 'n doodsbestaan vasgevang is (7: 24) en steeds 'n σάρξ-mens is (7: 25).
- ♦ Die vasgekeerde 'ek' wat in 7: 24 desperaat om uitkoms roep, gebruik die woord ῥύομαι. ῥύομαι word in die LXX gebruik van God as Verlosser van sy volk Israel (Dan 3: 88; 8: 4, 7, 11), asook van Hom as Skepper wat Israel uit ballingskap verlos (Jes 49: 7; 54: 5). ῥύομαι beskryf ook God se verlossing van die regverdige uit die dood (Job 5: 20) en uit ἄδης (Hos 13: 14). In 7: 24 staan ῥύομαι in 'n futurum vorm. Grammaties is die verwysing dus na 'n *eindeskatologiese* verlossing. Dit is die mees karakteristieke betekenis van ῥύομαι in die NT (Dunn

1988: 397; cf 1 Tes 1: 10; 2 Tes 1: 10, Mat 6: 13). Soos reeds hierbo aangedui sal God inderdaad in die toekoms die mens en sy liggaam bevry (8: 10, 11, 23). Die verlossing van τὸ σῶμα τοῦ θανάτου in 7: 24 het ook 'n toekomstige aspek daaraan verbonde.

Die woord ῥύσεται in 7: 25b hoef egter nie eksklusief 'n eindeskatologiese betekenis te hê nie (Winger 1992: 191 – 192). Dit kan ook 'n *presentiese* betekenis hê. Die voorsetsel διὰ in 7: 25a dui dit aan. Die verlossing wat Paulus in 7: 24b om roep is reeds prolepties aanwesig διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ (7: 25a). Reeds in die hede, voor die eindeschaton, verlos Christus. Waarvan? Die antwoord is van die sonde se beheersing van die liggaam (7: 24). ῥύσεται *kombineer* dus 'n teenswoorditge en 'n toekomstige betekenis in 7: 24 (cf 2 Kor 1: 10 en Mat 6: 13)⁵⁷⁰ en kan dus na 'n volgehoue herhalende presentiese proses verwys (Winger 1992: 192). Indien ῥύσεται nie 'n teenswoordige nuanse sou hê nie, sou Paulus nooit tydens sy bestaan verlos of 'bevry' gevoel het nie.

Die 'ek' van 7: 7 – 25 is vasgekeer, omsingel van alle kante. Die sonde, dood, wet en sondige bestaanswyse maak hom 'n 'gevangene' (6: 6, 13; 7: 5, 21 – 25). In 7: 24 word God die **Verlosser** (Deliverer) van die ellendige, magtelose 'ek'. Hy verlos eindeskatologies en presenties, en wel van die heerskappy van die gepersonifieerde magte van die sonde en die dood, asook van hulle handlangermagte, naamlik die wet en die sondige bestaanswyse (7: 21 – 25).

- ◆ ῥύσεται se derde persoon enkelvoud uitgang kan na óf God óf Christus verwys. In die lig van die διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ frase in 7: 25a is die verwysing waarskynlik na *beide*. Die verlossing kom deur *God* se werk *deur Christus* (Moo 1996: 466). God se *aksies* in hierdie wêreld geskied 'deur Christus'. Hy werk deur Christus as sy instrument van handeling (1:8; 2: 16; 3: 24; 5: 1, 11, 17, 21; 7: 4, 25; 16: 27; Dunn 1998: 406). Die διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν- frase teken die *tussengangers posisie* en *tussenganger rol* wat Christus tussen God en die wêreld inneem en vervul (Witherington 1994: 278). Paulus sien Christus as iemand wat 'n 'oop kanaal' tussen God en mense daarstel. Dit geld van Christus se verlossingswerk – sy geboorte, lewe, sterwe en opstanding in die verlede (8: 3, 6; 10, 5: 6 – 10, 6: 4 – 10; 7: 4 – 6; 8: 32 – 34) – in die *verlede*. Ook in die *hede* egter, is Christus 'n 'lewende' tussenganger, deur wie gelowiges toegang tot God het (5: 1 – 2; 8: 26 – 27) en ook dank aan God kan betuig (7: 25; Dunn 1998: 406). Die woorde: '...Aan God die dank! Hy doen dit deur Jesus Christus ons Here...', is beide die bevrydende antwoord op die beklemmende roep in 7: 24, asook 'n uiting van *triomf* (Moo

⁵⁷⁰ Die gebruik van ῥύσαι in Matteus se weergawe van die Onse Vader (6: 13): ῥύσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ kan ook op 'n volgehoue herhalende – presentiese - proses dui (Winger 1992: 192).

1996: 46). Die woorde van 7: 24 is enersyds ‘n uiting van ‘n *teenswoordige triomf* oor die vier beklemmende ‘magte’ wat in 7: 21 – 25 optree en wel omdat Paulus ‘n teenswoordige en bevryde (Christen) ervaring beskryf (Moo 1996: 466). Andersyds antisipeer 7: 25a ‘n *oorwinning* wat *nog* moet *kom*: die finale verlossing van die σώμα, wat deur θάνατος (7: 24, 25), ἀμαρτία (7: 23, 25), asook hulle handlangers, die νόμος (7: 21 – 25) en die σάρξ (7: 23, 25), regeer en beheer word (5:14; 6: 12 – 14).⁵⁷¹

- ◆ Romeine 7: 25a is ‘n *dankbetuiging* wat tot God gerig word: χάρις δὲ τῷ θεῷ.⁵⁷² Hierdie woorde is ‘n *eksklamasie* (Fitzmyer 1993: 476). Tegelykertyd is hulle ook ‘n *tussenwerpsel* (Byrne 1996: 233). Rm 7: 25a kan as beide ‘n *dankwoord* en ‘n *antwoord* verstaan word. Dit kan as ‘n dankwoord ná die vraag in 7: 24b verstaan word, en dit kan ook as ‘n antwoord op die vraag in 7: 24b verstaan word. Bevryding het plaasgevind. Dit was deur Christus. Aan God die dank daarvoor!
- ◆ In 7: 25b keer Paulus terug na die uiteensetting in 7: 7 – 23: ‘...So is dit *dus* met my gesteld: met my gees dien ek die wet van God, *maar* in my doen en late die wet van die sonde....’ (cf die twee konsektiewe parikels ἄρα en οὖν). Hierdie versgedeelde is ‘n *opsomming* van 7: 7 – 23 en tegelykertyd maak dit ‘n *gevolgtrekking* daaruit (Winger 1992: 192 – 193).⁵⁷³ Rm 7: 25b is vir sommige kommentare ‘n ‘raaisel’. Die probleem wat ontstaan is dat Paulus in 7: 25a ‘n beeld van oorwinning skilder, maar dan net daarna weer ‘n strydtoneel skets. Die natuurlike manier om na 7: 25 te kyk is om 7: 25 a en b *saam* te lees. Dit is hoe al die manuskripte die verse plaas. Die verklaring van 7: 25a en b is dan dat Paulus *twee* afsonderlike *punte* wil maak (Winger 1992: 192). *Eerstens*: dat God die ‘ek’ - Paulus en die Christen – presenties (prolepties ‘deur Christus’: 7: 25a) en eendesaktologies (ῥύσεται: futurum) verlos. *Tweedens*: dat Paulus nogtans in sy situasie bly (Nygren 1949: 301; Dunn 1988: 397). Paulus bly as sondige mens in ‘n

⁵⁷¹ In die uitdrukking δουλεύω νόμῳ in 7: 25 is daar ‘n *personifikasie* van νόμος. Hierdie personifikasie van νόμος kom ook in die volgende uitdrukkings in Romeine 7 na vore: ὁ νόμος κυριεύει (7: 1) ... νόμον ... ἀντιστρατευόμενον (7: 23)... καὶ ἀίχμαλωτίζοντα με (7: 23). Die personifikasie van die wet in Rm 7 moet egter as ‘n kwasi-gepersonifieerde mag verstaan word (Richardson 1994: 75). In 5: 21 is daar ook ‘n kwasi-personifikasie van χάρις, en volgens Richardson in 6: 13, 18 ook van δικαιοσύνη.

⁵⁷² Die tekstradisie is nie eenvormig nie. Die voorkeur lesing is die uitroep: χάρις δὲ τῷ θεῷ (Metzger 1971: 515)

⁵⁷³ Vir sommige kommentare is 7: 25b ‘n ‘raaisel’. Die probleem wat ontstaan is dat Paulus in 7: 25a ‘n beeld van oorwinning skilder, maar dan net daarna weer ‘n strydtoneel skets. Indien God die ‘ek’ deur Christus van τὸ σώμα τοῦ θανάτου (7: 25a) verlos het, hoe is dit dat hierdie ‘ek’ nog steeds die νόμος van die ἀμαρτία in sy σάρξ dien? Om hierdie probleem te elimineer, word twee dinge gedoen: (1) vers 7: 25b word terug verskuif tot voor 7: 24 (Dodd 1959: 132; Michel 1978: 223 – 224) of (2) dit word as ‘n glosse weg verklaar (Bultmann 1974: 198; Kasemann 1980: 211 – 212; Wilckens 1978 – 1982: 96 – 97). Daar is geen tekstuigenis vir enige van hierdie hipoteses nie en hulle moet daarom verwerp word.

worsteling met die θάνατος en die ἁμαρτία (7: 21 – 25) gewikkel, én hy bly steeds in ‘n onvolmaakte verhouding tot die νόμος en die σάρξ (7: 25b) staan. Hy leef nog steeds in die spanning tussen die ou en die nuwe aeone (Nygren 1949: 301). Paulus beklemtoon in 7: 25a en b dus beide die *alreeds*-aspek en die *nog nie*-aspek van die verlore sondaar.

Die presiese inhoud van 7: 25b moet nog bespreek word. Die emfatiese ἐγὼ van Rm 7 word hier in 7: 25b verder beklemtoon deur αὐτὸς. Die klem op αὐτὸς wil waarskynlik die punt tuisbring dat die mens wat die νόμος van God dien dieselfde mens is wat die νόμος van die sonde dien (Cranfield 1975: 397; contra Kasemann 1980: 211). Elk van die vier νόμοι wat in 7: 22 – 23 voorkom, kom weer in 7: 25b voor. Slegs twee van hulle word direk geïdentifiseer: νόμος θεοῦ en νόμος ἁμαρτίας.⁵⁷⁴ In die plek van ὁ νόμος τοῦ νοός μου (7: 23) staan daar in 7: 25b slegs τῷ νοῖ en in die plek van ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσιν (7: 23) staan daar in 7: 25b slegs ἡ σάρξ. Hierdie vier ‘karakters’ op die wêreldverhoog is die gepersonifiseerde magte en handlangers oor wie God die Koning deur sy Seun die oorwinning in Rm 5 – 8 behaal het.

Samevatting 4.2.2.4.2: God is die Verlosser uit ‘n doodsbestaan (7: 24 – 25)

Die werkwoord ῥύομαι beeld God uit as ‘n Verlosser. Rm 7: 5, 14 – 15 teken die onder die sonde verkoopte mens. Die wet van God (5: 13) het die sonde in die wêreld gemaksimaliseer (5: 20; 7: 13). Die mens is soos ‘n slaaf aan die heerser ‘sonde’ verkoop (7: 14), hy is ongeestelik en behoort tot die σάρκινος (7: 14), hy doen wat hy verag (7: 15, 16), daar is niks goeds in hom nie (7: 18), hy doen die slegte (7: 21) en is ‘n gevangene van die sonde (7: 23, 25) wat in Hom woon (7: 17, 18). Bevryding vanuit hierdie toestand is slegs deur God en wel deur Christus moontlik (7: 24 – 25). As Bevryder tree God dan ook kragdadig as Verlosser op en Hy doen dit deur Christus.

4.2.2.4.2.1 Ekskursus: Σῶμα in Romeine 5 – 8.

Die woord σῶμα kan na verskillende sake verwys: (1) na die individu se *fisiese liggaam* (8: 11); (2) na die individu se ‘*self*’ (7: 24); (3) na die individu se natuur (6: 6); (4) na die individu se geneigdheid tot die kwaad/sonde (7: 25); (5) na ‘n lewe in die vlees (7: 5, 14, 22 – 23; 8: 5, 9); (6) na die sondige liggaam (6: 6; 8: 3); (7) na die liggaam oorheers deur die sonde (7: 24); (8) na die liggaam as die plek van kommunikasie met en aksie in die wêreld; (9) na die liggaam as die terrein waar die sonde, die dood, die wet en die sondige bestaanswyse aktief is (Winger 1992: 190; Witherington 1994: 280; Byrne 1996: 229). Die sintaks en konteks sal in elke afsonderlike geval die betekenis van die woord moet bepaal.

⁵⁷⁴ Die lidwoord ontbreek by elkeen. Hulle het egter steeds dieselfde referent as die aanwysende vorms in 7: 22 – 23 (Winger 1992: 192; Robertson 1938: 780).

4.2.2.4.2.2 Ekskursus: Νόμος in Romeine 7: 21 – 8: 7.

Paulus se gebruik van νόμος in 7: 21 – 8: 7 is een van die moeilikste onderwerpe waaroor hy in Rm 5 – 8 'n bespreking voer. Tot by 7: 20 verwys νόμος na die Joodse νόμος. Vanaf 7: 21 kom daar ander νόμοι by.

- **Vier νόμοι.**

In 7: 22 – 23 word vier νόμοι genoem:

- ♦ *Τὸ νόμος τοῦ θεοῦ* (7: 22). Hierdie frase verwys waarskynlik na die Joodse νόμος of die Tora. Daar is nie vir Paulus 'n ander νόμος wat God s'n is nie. In 2: 13, 15, 23 word die Joodse νόμος direk met God geassosieer (Winger 1992: 186).
- ♦ *Ἔτερον νόμον* (7: 23a). Van hierdie νόμος sê Paulus spesifiek (1) dat dit ἐν τοῖς μέλεσιν μου is, (2) dat dit oorlog voer teen ὁ νόμος τοῦ νοός μου, en (3) dat dit Paulus gevange neem in ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας. Μέλη μου is waarskynlik ekwivalent aan ἡ σὰρξ μου (7: 18, 25). Hierdie twee frases impliseer 'n konneksie tussen μέλη en ἁμαρτίας, en hierdie konneksie word deur 7: 23b bevestig. In 7: 5 is μέλη en σὰρξ ook verwant (Winger 1992: 187). Ἔτερον νόμον is dus waarskynlik ekwivalent aan ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας (Snodgrass 1995: 172).
- ♦ *Τὸ νόμος τοῦ νοός μου* (7: 23). Hierdie frase verwys waarskynlik na die νόμος van God (7: 22; Snodgrass :172). Dit word ook aan die νόμος van God verbind of aan die kant daarvan gestel deurdat dit stryd voer teen die ἕτερον νόμον (Winger 1992: 188).
- ♦ *Τὸ νόμος τῆς ἁμαρτίας* (7: 23). Die genitiewe vorm τῆς ἁμαρτίας is 'n genitivus auctoris en beteken: 'die heerskappy van die sonde' (Winger 1992: 188).⁵⁷⁵ Die frase ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας verwys na die Mosaïese wet wat onder die mag of die sfeer van die sonde gekom het (Snodgrass 1995: 172) en wat deur die sonde misbruik word (Heil 1987: 47 – 49). Bogemelde vier νόμοι kom weer saam in 7: 25b voor.

- **Vier νόμοι word twee νόμοι of een νόμος.**

Die vier bogemelde νόμος-uitdrukkings word deur sommige kommentatore gereduseer tot 'n verwysing na twee νόμοι: (1) die OT wet; (2) 'n 'mag' of 'beginsel' (Barrett 1957: 149 0 150; Cranfield 1975: 364, 361 – 362. Sien 7: 21; 8: 2).⁵⁷⁶ Ander kommentatore reduseer die vier νόμοι tot een νόμος, naamlik die OT wet van God (Wilckens 1980: 90 – 91; Dunn 1988: 395; Snodgrass 1995: 170 – 173). 'n Sleutelvraag is of Paulus in Rm en in Rm 7 vier νόμοι in sy

⁵⁷⁵ Fitzmyer (1987: 47 – 49) sê die genitiewe vorm τῆς ἁμαρτίας is 'n appositionele genitief. Die twee terme kan egter nie direk gelyk gestel word nie (Winger 1992: 188).

⁵⁷⁶ Wilckens (1980: 89) wys daarop dat betekenis (2), dit wil sê dat νόμος die betekenis het van 'n 'mag' of 'n 'beginsel', nie in die klassieke of Hellenistiese Griekse literatuur, nog minder elders by Paulus voorkom. Cranfield (1975: 361 – 387) skop veral vas daarteen om νόμος in 8: 2 letterlik op te neem as die Mosaïese wet van God.

gedagte gehad het en in die vooruitsig wou stel? Na die oordeel van die skrywer is daar van een νόμος sprake in Rm 7.

4.2.2.4.3 God die Koning is die Verlosser uit verganklikheid (ἀπολύτρωσις: 8: 23).

Ἀπολύτρωσις het drie moontlike agtergronde. (1) die sakrale manumissie van slawe in die Grieks-Romeinse wêreld (Deissmann 1927: 320 – 323); (2) die emansipasie van gewone slawe of oorlogsgevangenes (BGD ; JosAnt 12: 27; Eks 21: 8; cf Dan 4: 24); (3) die sterk OT motief van Jahwe as die Verlosser (go'el) van sy volk Israel.⁵⁷⁷ Laasgenoemde gedagte verwys eerstens na Israel se losmaking uit slawerny in Egipte (Deut 6: 6 – 8; 7: 8; 9: 26; 13: 5; 15: 15; 21: 8; 24: 18; Ps 25: 22; 26: 11; 31: 5; 32: 7), toe God vir Hom 'n volk as eiendom verkry het (Eks 15: 16; 19: 5; Mal 3: 17; Ps 74: 2). Later verwys die gedagte van die go'el na Israel se verlossing en terugkeer uit hul Babiloniese gevangenskap (Jes 41: 14; 43: 1,14; 44: 22 – 24; 51: 11; 52: 3 – 0; 63: 12; 63: 9). Nog later verkry hierdie woord 'n eskatologiese betekenis en verwys dit na dit wat Jahwe nog vir Israel aan die einde van die tyd sal doen (Hos 13: 14; Jes 59: 29; Ps 130: 7 – 8; Fitzmyer 1993: 122 – 123; Dunn 1988: 169). Agtergrond (3) is die breër konsep wat voorop in Paulus se gedagtes staan (Dunn 1988: 169) alhoewel baie van die lesers van Romeinse slawe of gewese slawe was (Leenhardt 1961: 8-23)

- Rm 8: 23 kan teen al drie bogemelde agtergronde gesien word. In die gebruik van ἀπολύτρωσις in 8: 23 is daar egter twee basiese gedagtes: (1) slawerny; (2) die beëindiging van daardie slawerny (Campbell 1993: 126)⁵⁷⁸ 'Bevryding' en 'vryheid' en 'verlossing' was vir Paulus en sy bekeerlinge belangrike woorde en ervarings (Dunn 1998: 328).⁵⁷⁹
- In 8: 23 het losmaking of bevryding betrekking op die σώμα.⁵⁸⁰ Σώμα dui op die mens se liggaamlike deelname aan en in sy omgewing (Dunn 1988: 475).⁵⁸¹ Die woord σώμα in 8: 23 hou verband met die σώμα van 6: 6 en 7: 24 en verwys na die menslike bestaan as 'n beliggaming in die teenswoordige aeon en alles wat daarmee saamgaan. Dit sluit 'die verslawing aan verganklikheid' (8: 21) asook 'die sondige praktyke (τὰς πράξεις) van die liggaam' (8: 13) in (Dunn 1988: 475).

⁵⁷⁷ 'n Go'el was 'n bloedverwant op wie die plig gerus het om 'n verslaafde of gevange Joodse familielid los te koop (Fitzmyer 1993: 122; 41: 14; 43: 14; 44: 6; 47: 4; Ps 19: 15; 78: 35).

⁵⁷⁸ Fyner genuanseerd is die volgende konnotasies ook aanwesig: (1) 'n verslaafde toestand; (2) verwagting (σπενδάζομεν : 8: 23); (3) die aanwesigheid van hoop (ἐλπὶς: 8: 24); (4) 'n daad van verlossing (ἀπολύτρωσις: 8: 23); (5) die vry-wees vanuit 'n gevange of verslaafde toestand; (6) 'n vrye toestand; (7) 'n nuwe 'vriendeliker' heerserskap.

⁵⁷⁹ Ἐλευθερία (vryheid) : Rm 8: 21; ἐλευθερωθέντες (te bevry): Rm 6: 18, 22; 8: 2, 21; ἐλεύθερος (vry) : Rm 7: 3; 9: 1.

⁵⁸⁰ Semanties dui die λυτρόω -woordgroep op die daad of proses om 'n persoon 'los te maak', 'vry te stel', 'te verlos', 'te ontset', te bevry' (Louw en Nida 1988: 488). Ἀπολύτρωσις kom op ses ander plekke in die Pauliniese corpus voor: 3: 24; 1 Kor 1: 30; Efes 1: 7, 14; 4: 30; Kol 1: 14).

⁵⁸¹ In Rm is daar 'n onderskeid tussen σώμα en σάρξ.

- Die losmaking⁵⁸² van die liggaam verwys in 8: 23 na 'n toekomstige *eindeskatologiese* gebeurtenis wat terselfdertyd verband hou met 'n kosmiese gebeurtenis (Fitzmyer 1993: 123). Die *transformasie* van die σῶμα as iets wat gekenmerk word deur: (1) 'n verslawing aan die verganklikheid (8: 21); (2) sondige praktyke (8: 13); (3) sondigheid (6: 6); (4) sterflikheid (7: 24) en (5) 'n bestaan in die teenswoordige aeon (νῦν : 8: 1, 22), kan slegs plaasvind wanneer die teenswoordige *aeon* self getransformeer word.⁵⁸³ Hierdie transformasie sal iets *kosmies* wees. Die hele skepping sal tot 'n nuwe heerlike bestaanswyse omvorm word (8: 21; Dunn 1988: 475). Die losmaking of bevryding (ἀπολύτρωσις) van die σῶμα asook die omvorming van die skepping tot 'n nuwe heerlike bestaanswyse sal deur 'n daad van *God* geskied (Campbell 1994: 126). Gelowiges se gretige verwagting (ἀπεκδέχεται 8: 19, 23 25 – drie keer) van die finale denouement deur God dui daarop (Dunn 1998: 331). Die liggame wat bevry word is dié van die besitters van die Gees (8: 23) *en die kinders van God* (8: 23). Hulle is die 'ons'(ἡμῶν).
- Ἀπολύτρωσις hou gewoonlik verband met 'n λύτρον. 'n Λύτρον is die wyse of instrument waardeur die losmaking of ontsetting moontlik gemaak word. Λύτρον word soms met 'losprys', wat 'n som geld kan wees, weergegee (Louw & Nida 1988: 488). In die hele gedagtegang van 8: 23 is daar egter geen verwysing na 'n losprys of 'n betaling nie (Campbell 1993: 130).
- Die drie voorkomste van ἀπεκδέχεται in 8: 19, 23, 25 is opvallend. In 8: 19 word dit met ἀποκαρδοκία verbind wat op 'n gespanne verwagting dui (Wilckens 1980: 152). Semanties is die fokus meer op ἀποκαρδοκία as op ἀπεκδέχεται en bepaal eersgenoemde veel eerder die semantiese inhoud (Newmann & Nida 1973: 159). Die NAV se vertaling is baie gepas: 'sien met *gespanne verwagting* uit'.
- In 8: 19 sien die skepping met gespanne verwagting uit. In 8: 23 sien die *gelowige* met gespanne verwagting (versugting) uit. Die verwagting is tweeledig: (1) dat God bekend sal maak dat Hy gelowiges as sy kinders aangeneem het; (2) dat God gelowiges van verganklikheid sal bevry. Laasgenoemde punt is reeds uitvoerig bespreek. Daar moet nog aan punt (1) aandag gegee word. Dit word vervolgens gedoen.

Die gelowige is reeds 'n kind van God (8: 14 – 17). Kindskap is 'n Patrologiese (8: 14 – 17) Christologiese (8: 17, 29) en 'n Pneumatologiese (8: 15 – 16; 26 – 27) realiteit. Volle kindskap van God is iets wat in die teenswoordige aeon nog nie volkome gemanifesteer is nie. Die gelowige is reeds 'aangeneem' (υἰοθεσίας: 8: 15) as kind, maar hierdie kindskap moet nog 'bekend gemaak' (8: 23) word. Υἰοθεσίας dui in 8: 23 op die finale en eindeskatologiese manifestasie van die υἱοὶ / τέκνα van God (8: 14 – 17) se kindskap van God

⁵⁸² Michel vertaal ἀπολύτρωσις met 'Freilassung' (1980: 270).

⁵⁸³ Die betekenis van die frase ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος is nie dat vrygespreektes van hulle liggame bevry of verlos word nie, maar dat hulle liggame self verlos word. Die genitief is dus 'n objektiewe genitief (Newmann & Nida 1973: 161). Die karakteristieke Griekse dualisme van σῶμα en ψυχή speel hier dus geensins 'n rol nie (Dunn 1988: 475).

(Cranfield 1977: 419).⁵⁸⁴ Hier funksioneer die nog-nie karakter van die oorvleueling van die ou en nuwe aeone (Dunn 1998: 495). Die gelowige se bestaan word gekenmerk deur 'n eskatologiese spanning. Hy leef tussen die aanvang van die nuwe aeon met die eerste koms van Christus, en die afsluiting van die ou aeon met die tweede koms van Christus.

- God is in 8: 23 die *Verlosser*: Hy bewerk die 'Freilassung' van die liggaam (Michel 1978: 270). Die veronderstelde persoon wat in die frase τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος handelend optree is *God*. Die hele verlossing- (ἀπολύτρωσις: 8: 23) en bevrydingsproses (ἐλευθερωθέντες: 8: 21) kom in 'n kosmiese en eindskatologiese konteks voor. Die κτίσις funksioneer baie sterk in 8: 18 – 23. Die Onderwerper van die skepping (8: 20) is ook die Bevryder van die skepping (8: 21) en die Verlosser van die mens (8: 23).

Samevatting 4.2.2.4.3: God is die Verlosser uit verganklikheid (8: 23)

Rm 8: 23 beeld God uit as die Verlosser van die mens se verganklike liggaam. Die woord σῶμα in 8: 23 hou verband met die σῶμα van 6: 6 en 7: 24. Die σῶμα van die mens is verslaaf aan die verganklikheid van die skepping (8: 21), die sondige praktyke van die liggaam (8: 13), sondigheid (6: 6), sterflikheid (7: 24), asook 'n bestaan in die teenswoordige aeon (7: 6,17; 8: 1, 22). In die eindtoekoms sal God, die Koning – Verlosser, die σῶμα uit al hierdie tekortkominge verlos. Hierdie verlossing sal iets kosmies wees en saamval met God se verlossing van sy skepping.

4.2.2.4.4. God die Koning is die Bevryder van sy skepping (ἐλευθερωθέντες: 8: 21).

In 8: 19 – 23 beskryf Paulus die bevryding (ἐλευθερωθέντες: 8: 21) van die skepping vanuit 'n toestand van: (1) onderworpenheid aan verydeling (8:20); (2) verslawing aan verganklikheid (8:21).

- Die nie-menslike materiële skepping is volgens 8: 20 – 21 nie wat dit moet wees, of wat God bedoel het dit moet wees nie.⁵⁸⁵ Dit is *onderworpe* aan *verydeling* (8: 20). Die skepping is 'onderwerp'. Die referent en subjek van ὑπετάγη (tweekeer in 8: 20) is *God*. Daar is vry algemene ooreenstemming dat ὑπετάγη 'n passivum divinum is wat na Gen 3: 17 - 18 verwys (Dunn 1988: 470; Fitzmyer 1993: 508).⁵⁸⁶ God alleen het die reg en die mag gehad om die nie-materiële skepping weens die mens se sonde te straf en te onderwerp aan verydeling (Moo 1996: 516).

Die onderwerping van die skepping is iets wat *nie* uit *eie keuse* plaasgevind het nie (NAB). Die frase οὐχ ἔκοῦσα verwys na die skepping (Dunn 1988: 470) en

⁵⁸⁴ Sommige, veral Westerse, mss laat υἰοθεσίας in 8: 23 weg. Metzger (1971) behou die woord.

⁵⁸⁵ Κτίσις kan of die 'daad van skeping' (cf 1: 20) of, meer dikwels, 'dit wat geskep is' beteken.

Laasgenoemde betekenis kan weer in 'n individuele sin as 'skepsel' of in die meeste gevalle in 'n meer algemene sin as die 'skepping' verstaan word. In 8: 21 pas laasgenoemde betekenis (Moo 1996: 513) en wel in die sin van die nie-menslike materiële skepping soos dit uit die hand van die Skepper-God gekom het (Fitzmyer 1993: 507).

⁵⁸⁶ Ander moontlike referente is: (1) Adam; (2) die sondige mens; (3) Christus; (4) Satan (Fitzmyer 1993: 507 – 508).

wel die skepping se onderwerping aan verydeling (8: 20).⁵⁸⁷ Die bedoeling is dat die skepping nie deel gehad het aan Adam se mislukking nie (Gen 3: 1 – 18), maar dat dit nogtans daarby betrek is (Dunn 1988: 470). Die teenswoordige situasie van die skepping het nie sy ontstaan in die skepping se eie optrede of doelstelling nie (Fitzmyer 1993: 507).

- Dit waaraan God die skepping onderwerp het, is ματαιότητι (8: 20).⁵⁸⁸ Ματαιότητι was deur die eeue die onderwerp van verskillende interpretasies (Cranfield 1977: 413). 'n Paar interpretasies is: (1) futiliteit (Dunn 1988: 470); (2) verydeling (NAB); (3) frustrasie (Fitzmyer 1993: 507); (4) leegheid (Fitzmyer 1993: 507); (5) doelloosheid (Fitzmyer 1993: 507). Paulus verwys na 'n toestand waarin die materiële skepping verkeer, 'n toestand van oneffektiwiteit (Fitzmyer 1993: 507). Die skepping: (1) funksioneer nie meer soos dit ontwerp is om te funksioneer nie (Dunn 1998: 100); (2) bereik nie die doel of eindbestemming wat dit moes bereik nie (Dunn 1998: 100); (3) vervul 'n rol waarvoor dit nie ontwerp is nie en wat iets onwerklik en 'n illusie is (Dunn 1998: 100).⁵⁸⁹ Die verwysing is duidelik na Gen 3: 17 – 18 (Dunn 1998: 470).
- God se onderwerping van die skepping het ook 'n *positiewe* sy. God het die skepping ἐφ' ἐλπίδι onderwerp (8: 20). Die datief moet modaal of assosiatief verstaan word. Dit dui begeleidende omstandighede en wyse aan (BDF 198: Dunn 1988: 475); die onderwerping deur God het 'in hoop' geskied (Dunn 1988: 470). Die frase ἐφ' ἐλπίδι modifieër die werkwoord ὑπετάγη; die skepping is in hoop onderwerp (Cranfield 1977: 414). God het nie die skepping in 'n ydele toestand en 'n hooplose toestand gelos nie.

Wat is die hoop wat die skepping het? Die hoop het 'n fokus op: (1) die verlede en (2) die toekoms. In die fokus op die *verlede* kan 8: 20d 'n verwysing wees na Gen 3: 15 waar die protoevangelium voorkom. Saam met die vervloeking van die aarde (3: 18) het God in Gen 3 die belofte gegee dat die nageslag van die vrou, Eva, die kop van die slang sal vermorsel (3: 15; cf 16: 20). Die skepping was dus nie sonder hoop nie. Paulus is die eerste Bybelse skrywer om die gedagte van hoop op die storie in Gen 3 toe te pas (Fitzmyer 1993: 508). In die fokus op die *toekoms* behels die hoop wat die skepping het dat dit bevry sal word (8: 21). Hierdie bevryding sal plaasvind in samehang met die eindeskatologiese bestemming van die vrygespreekte kinders van God (8: 21 – 23; Fitzmyer 1993: 509).

⁵⁸⁷ Die frase οὐχ ἔκοῦσα word op die volgende verskillende wyses weergegee: (1) nie deur sy (die skepping) se eie *wil* nie (Moo 1996: 506); (2) nie deur sy eie *fout* nie (Fitzmyer 1993: 507); (3) nie uit eie *keuse* nie (NAB).

⁵⁸⁸ Die naamwoord ματαιότης kom elders in die NT slegs in Efes 4: 17; 2 Pet 2: 18 voor.

⁵⁸⁹ Die ekwivalente werkwoord word in Rm 1: 21 gebruik. Daar beskryf die werkwoord die leegheid van die sondaarmens se denke wat nie sy vertrekpunt in die erkenning en verering van asook dankbetuiging teenoor God neem nie (Dunn 1998: 100). In 1: 20 verwys ἐματαιώθησαν na afgodery.

- In 8: 20,21 is die twee sleutelwoorde ὑπετάγη en ἐλευθερωθέντες. Beide woorde beskryf algemene fasette van verslawing en die omkering van die proses in die antieke Grieks-Romeinse wêreld. Die 'gevangenskap' wat ter sake is, word weergegee met δουλείας.⁵⁹⁰ Δουλείας kan letterlik vertaal word met 'slawerny' of 'verslawing' (NAB). Daar is ook verwysings na die karakteristieke hoop op vrylating en na die nuwe toestand waarop gehoop word onder 'n nuwe eienaar of heerser (8: 15 – 17; 20b – 21; 23b – 25). Konnotasies een tot vyf van die tien aspekte verbonde aan die metafoor van slawerny is dus in 8: 15 – 25 aanwesig (Campbell 1993: 127 – 130). Sien p 302 voetnoot 575.

Die herverskyning in 8: 21 van die motief van bevryding (ἐλευθερωθέντες) is doelbewus. Dit roep die bevryding vanuit die mag van die gepersonifieerde magte van die sonde (6: 18, 22) en die dood (6: 19, 23; 7: 24), asook die mag van hulle handlangers die wet (7:3; 8: 2) en die sondige bestaanswyse (6: 12,13) in herinnering. Dit bind hierdie 'magte' almal saam as onderling versterkende eienskappe van die ou aeon van Adam (Dunn 1998: 471). Die toestand en kenmerk van hierdie ou aeon is die van δουλείας. Die woord beskryf die hele geskape orde soos dit tans bestaan (Dunn 1988: 471) as 'n verslawing (NAB). Δουλείας word in 8: 21 gedefinieer in terme van τῆς φθορᾶς. Die woord het hier betrekking op die nie-menslike skepping en verwys na die 'verval' ('decay') daarvan (Fitzmyer 1993: 509; Dunn 1988: 472; Moo 1996: 517), en nie slegs na die 'verganklikheid' ('transitoriness') daarvan nie (NAB). Hierdie 'verval' kan verder gedefinieer word as ontbinding, dood, veranderlikheid en magteloosheid, en wel soos dit in die materiële skepping voorkom (Fitzmyer 1993: 509; Moo 1996: 517). Die genitiewe vorm τῆς φθορᾶς is waarskynlik 'n objektiewe genitief: 'slawerny aan verval' (NAB; Moo 1996: 517).

- Die skepping is hulpeloos verslaaf aan die verval wat in die wêreld heers vanaf die 'val' in Gen 3. Terselfdertyd egter bestaan die skepping in die hoop dat dit be-vry sal word. Die bevryding wat dit sal geniet, is dat dit deel sal hê aan die eindeskatologiese *heerlikheid* wat God se kinders sal geniet (8: 21 – 23). Die vryheid wat die skepping sal geniet, is dus dat dit in God se heerlikheid sal *deel* (Dunn 1988: 472).
In die frase τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τόν τέκνων τοῦ θεοῦ is daar 'n opeenvolging van drie genitiewe vorms. Die laaste twee genitiewe – τόν τέκνων τοῦ θεοῦ – is genitiewe van besit: heerlikheid 'behoort aan' die kinders, wat op hulle beurt weer 'aan God' behoort (Moo 1996: 517).⁵⁹¹ Die eerste genitiewe vorm – τῆς δόξης – word normaalweg as 'n attributiewe genitief of 'n genitief van kwaliteit geklassifiseer: 'die *heerlike* vryheid' (Wallace 1996: 86 – 88). Hierdie genitief kan egter ook in 'n losse sin as 'n genitief van besit gesien word: 'die vryheid wat *hoort* tot, geassosieer word met, die staat van heerlikheid' (Byrne 1979: 107; Moo 1996: 517).

⁵⁹⁰ Δουλείας kom ook in 8: 15 voor, saam met die woord φόβου, wat die karakteristieke vrees van 'n slaaf beskryf (Campbell 1993: 127).

⁵⁹¹ Die laaste genitiewe vorm – τοῦ θεοῦ – kan ook as 'n genitief van besit geklassifiseer word (Moo 1996: 517).

Nog twee opmerkings is gepas. Eerstens die be-vryding wat die skepping sal geniet, lê in die *toekoms*.⁵⁹² Tweedens, daardie vryheid bestaan nie uit 'n vernietiging nie, maar uit 'n *transformasie* wat iets kosmies sal wees (Moo 1996: 517).

Samevatting 4.2.2.4.4: God is 'n Bevryder

God staan in 8: 21 in die sentrum. Hy is die referent en handelende subjek. Hy het die skepping onderwerp (Gen 3: 8 – 19). Hy sal eindeskatalogies ook die *Bevryder* daarvan wees. Die fokus in 8: 18 – 23 is baie sterk op die Skepper-God wat ook die Bevryder-God is. Daarby is die optrede van die Bevryder-God sterk *kosmies* en *antropologies* gefokus, en wel op die totale *transformasie* en vernuwing van beide.

Samevatting 4.2.2.4: God is 'n Redder, Verlosser en Bevryder

God word in 5: 9 – 8: 23 deur naamwoorde en werkwoorde duidelik as 'n Redder, Verlosser en Bevryder uitgebeeld. God is die *Redder* van sondaars in 5: 9, 10; 8: 24. Hierdie redding is iets wat God histories en heilshistories in die nuwe aeon wat Hy in Christus in die wêreld inlei (νῦν : 5: 9), verrig. Dit is 'n aksie van Hom in die geskiedenis in en deur Christus en sy kruisdood (5: 6 – 10) op Golgota. Die voorwerp van sy reddingsaksie is mense wat swak (5: 6), goddeloos (5: 8) en vyande (5: 10) van Hom is. Dit waarvan mense gered word is God se eindeskatalogiese straf (5: 9).

God word in Rm 5 – 8 ook as 'n *Verlosser* uitgebeeld en wel op tweërlei wyse soos beskrywe deur die werkwoorde ῥύομαι (7: 24) en ἀπολύτρωσις (8: 23). In 7: 24b is God die Verlosser van die 'ek' wat vasgekeer is en wat gekonfronteer word deur die totale onmoontlikheid van 'n bestaan onder die koningsheerskappy van ἀμαρτία en θάνατος, asook hulle handlangers, naamlik die νόμος en die σάρξ (7: 5, 14 – 25). In 8: 23 is God die Verlosser van die gelowige asook van sy liggaam (8: 23) van 'n verslawing aan verganklikheid (8: 21, 23), sondige praktyke (8: 13), 'n sondige bestaanswyse (6: 6) en sterflikheid (6: 12; 7: 24). Tegelykertyd is God in 8: 19 – 23 die Verlosser van sy skepping asook die omvorming daarvan tot 'n nuwe heerlike bestaanswyse.

God word in Rm 5 – 8 ook as 'n *Bevryder* uitgebeeld. Hy self het die skepping aan vrydeling onderwerp (8: 21). Die onderwerping van die skepping is 'n verslawing aan 'n 'verval' (φθορᾶς). Vanuit hierdie toestand bevry God sy skepping om deel te hê aan sy eindeskatalogiese heerlikheid (8: 21 – 23). Hierdie bevryding van die skepping sal saamval met God se openbaring van sy kinders en hulle verkryging van die heerlikheid van God (8: 21 – 23).

4.2.2.5 God is 'n Regter

God die Koning-Regter word in Rm 5 – 8 op tweërlei wyse uitgebeeld: (1) deur 'n handeling van Hom wat Hy in die *verlede* verrig het (8: 3); (2) deur 'n *toekomstige* handeling van Hom (8: 31-34).⁵⁹³ In geval (1) voltrek God 'n *vonnis* en in geval (2) *spreek* Hy *vry*. In beide hierdie uitbeeldings van God as Regter word sy *triomf*

⁵⁹² Die voorsetsel εἰς druk die einddoel van die skepping se vrymaking uit (Moo 1996: 517). Die NAB lui: '...(om so tot die vryheid) te kom....'

⁵⁹³ In Rm 1: 18 – 32 word God se Regterskap ook as iets presenties uitgebeeld. Sy toornende straf of gerigsvoltrekking word volgens 1: 18 – 32 deurlopend deur die menslike geskiedenis in hierdie wêreld voltrek (ὀργή: 1: 18; παρέδωκεν: 3x; 1: 24, 26, 28.)

uitgebeeld en wel oor die sonde (8: 3) asook oor alle bedreigende menslike en geestelike magte (8: 31 – 39).

4.2.2.5.1 God het in die verlede ‘n vonnis voltrek (8: 3).

In 8: 3 triomfeer God oor die sonde deur ‘n beslissende juridiese vonnis teen die sonde – ‘in die vlees’ – uit te spreek. Baie aspekte is aan hierdie stelling verbonde.

- (i) In 8: 3 spreek God ‘n beslissende en finale *vonnis* oor die sonde as ‘n gepersonifieerde mag uit. Κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν is in 8: 3 die hoofsin asook die hoofgedagte. Die stuur van die Seun beskryf die *wyse* van die bereiking van die vonnis. Κατέκρινεν is ‘n juridiese term (Büchsel 1968: 951 – 952). Dit dui gewoonlik op die daad of juridiese handeling van ‘n regter in ‘n hof om ‘n persoon ‘te vonnis’ (Büchsel 1968: 951).⁵⁹⁴ Wanneer God die subjek van die werkwoord is, sluit die vonnis handeling beide die ‘uitspraak van die vonnis’ asook die daadwerklike uitvoering van daardie vonnis in (Büchsel 1968: 1951; cf Rm 14: 23; 1 Kor 11: 32; 2 Pet 2: 6). Die woord het byna altyd ‘n persoonlike objek: mense word gevonniss (Moo 1996: 480). Die frase κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν beskryf dus *dat* en *hoe* God ‘n beslissende vonnis teen die sonde uitgespreek het. Die voorwerp van God se vonnisvoltrekking is die ἁμαρτίαν en wel as ‘n gepersonifieerde mag (Dunn 1988: 422).
- (ii) God vonnis die sonde ἐν τῇ σαρκί. Maar hoe? Hoe moet die frase ἐν τῇ σαρκί verstaan word? Daar is ‘n paar moontlikhede. Die frase kan verwys: (1) na die inkarnasie van die Seun en nie na sy sterwe en opstanding nie. Die inkarnasie (=stuur) van die Seun behels implisiet God se vonnis voltrekking oor die sonde (Büchsel 1968: 951 – 952; Cranfield 1975: 383); (2) die sonde wat in die menslike vlees gekry word (Kruse 1996: 217); (3) die ‘gekruisigde vlees’ van Christus (Käsemann 1980: 214 – 217; Fitzmyer 1993: 486 – 487; Dunn 1988: 422). Die laaste siening moet as korrek beskou word (cf 7: 4b). Die frase ἐν τῇ σαρκί verduidelik dus *hoe* en in *watter opsig* God ‘n beslissende vonnis oor die sonde gevel het, naamlik in die *area* waar die sonde as gepersonifieerde mag geheers het (5: 12, 21; 6: 14): ἐν τῇ σαρκί. Die frase ἐν τῇ σαρκί verwys dus in 8: 3 na: (1) die mensheid of menslike natuur van die Seun; én (2) die sfeer of domein van menslike swakheid waarin die Seun ingegaan het om sy heilswerk te verrig (Moo 1996: 480).⁵⁹⁵
- (iii) In 8:3 is die mensheid of die σάρξ dié van die Seun en wel sy ‘gekruisigde vlees’ (Fitzmyer 1993: 486 – 487; cf 7:4). God het ‘n beslissende vonnis oor die sonde gevel in die offer van die Seun op die kruis (5: 9), dit wil sê in die dood wat die Seun op die kruis ‘in die vlees’ (7: 4) gesterf het (Fitzmyer 1993: 486 – 487; Moo 1996: 480).

Dunn sien die vonnis van die sonde ‘in die vlees’ as ‘n *strategie* van God (1988: 422). God het die aanloklikheid van die σάρξ se swakheid gebruik om die sonde na die menslike vlees te trek en om só en dáár die stryd teen die gepersonifieerde mag van die sonde aan te knoop (1988: 422) en daar te triomfeer (1988: 422).

⁵⁹⁴ Byvoorbeeld in Mk 14: 64: ‘Hulle het Hom eenparig veroordeel: “Hy verdien die dood!”’.

⁵⁹⁵ Die woord ‘ingegaan’ verwys nie na die inkarnasie van Christus nie, maar daarna dat Christus die sonde van binne af kom oorwin het (Moo 1996: 480).

Hierdie triomf behels die volgende:

- (a) In die mees dramatiese *omkering* van 'n situasie in die ganse tyd word θάνατος van 'n posisie van 'n bondgenoot van die sonde te wees, *omvorm* tot 'n instrument waardeur die ἀμαρτία *verslaan* en vernietig (καταργηθή: 6: 6) word (Dunn 1988: 422).
- (b) Die Seun se sterwe ἐν τῇ σαρκί, op die kruis van Golgota en God se voltrekking van sy vonnis daar oor die sonde as 'n gepersonifieerde mag, het die hele ou aeon, wat gekarakteriseer is deur die sonde se dominerende van die vlees, tot 'n einde gebring. Die epogale betekenis van Christus se sterwe, en wel as God se handeling, is dus 'n belangrike *keerpunt* in die wêreld se geskiedenis (Dunn 1988: 422).
- (c) Die Seun sterf op die kruis van Golgota op 'n *verteenwoordigende* wyse (εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν: 6: 3; ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ: 6: 8) daardie dood wat die menslike ras deur hulle sonde (5: 12) oor hulleself gebring het (Wolff 1990: 86). Wolff (1990: 86) verwys na Froitzheim (1979: 41) wat die volgende sê: Op die kruis van Christus het God finaal 'n vonnis gevel en daardie vonnis behels die 'dood' 'vir almal'. Die *hele* wêreld was in die gekruisigde liggaam van Christus (7: 4) oop voor die oë van God en ontvang ook daar sy regmatige vonnis. Hierdie dood (5: 8, 6: 8) wat Christus gesterf het, is niks anders as die eskatologiese dood wat die gevolg is van die sonde nie. As sulks is die dood ook die vernietiging van alle mense in soverre hulle sondaars is. Christus se sterwe was dus terselfdertyd die sterwe van die hele mensheid.⁵⁹⁶
- (iv) Die ἀμαρτία waarvoor God sy vonnis ἐν τῇ σαρκί τοῦ υἱοῦ voltrek, is 'n *gepersonifieerde mag* wat in hierdie wêreld heerskappy voer (5: 21; 6: 12, 14). Ἀμαρτία is die oorheersende enkele term vir sonde in die NT. Drie betekenis van ἀμαρτία kan onderskei word; (1) 'n individuele daad (Rm 7: 5); (2) die defektiewe aard van die mens, wat ook vyandig teenoor God staan (Rm 3: 20; 5: 13, 20; 6: 1; 7:7; 8: 3, 7, 8); (3) 'n persoonlike *mag* (Rm 6: 6, 13, 20; 7: 14, 23; 8: 3).

Ἀμαρτία as 'n gepersonifieerde mag kom veral in Rm 5 – 8 voor en speel 'n belangrike rol in hierdie hoofstukke. Die sonde het in die wêreld ingekom (5: 12), mislei die mens (7: 11), woon in hom (7: 17, 20) en word 'n demoniese mag wat oor hom heers, aangesien die mens ὑφ' ἀμαρτίαν– onder die mag van die sonde 3: 9 – is. Die mens is soos 'n slaaf aan die sonde verkoop (6: 16, 20; 7: 14), wat hy dan met sy liggaamsdele (6: 13) dien (6: 6; 7: 23; 8: 3). Die sfeer van mag van ἀμαρτία as 'n persoonlike mag is die σάρξ, waar dit heerskappy voer (5: 21; 6: 12, 14). Dit het tot gevolg die betaling van die loon van die dood (5: 21; 6: 23; 7: 11).

In 8: 3 word ἀμαρτία as 'n gepersonifieerde mag in hierdie wêreld deur God finaal veroordeel en *gevonnis*. Dit geskied in die σάρξ van die Seun (8: 3). In en

⁵⁹⁶ Die gedagte van 'n plaasvervangende verteenwoordigende sterwe was iets bekend in die Judaïsme van Paulus se tyd. Sien 2 Mak 7: 37 – 38.

deur Christus sterf die gelowige dan vir die sonde (6: 2, 6, 8) en is hy dan dood vir die sonde (6: 11) en bevry daarvan (6: 7, 18, 22; 7: 4 – 6; 8: 2).

- (v) God se juridiese voltrekking van sy vonnis oor die gepersonifieerde mag van die sonde ἐν τῇ σαρκί, (τοῦ υἱοῦ) is iets wat ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας geskied het.⁵⁹⁷ Ὅμοίωμα het basies twee betekenisse: (1) iets wat met iets anders ooreenkom of daarna lyk: ‘kopie’ of ‘beeld’; (2) ‘vorm’ en wel in die sin van die uiterlike voorkoms of die vorm van ‘n ander realiteit (Schneider 1970: 191).

In 8: 3 word ὁμοίωμα ten opsigte van die mens Christus gebruik, en die ondergemelde betekenisse is almal toepaslik:

- (a) Ὅμοίωμα dui op ‘n dieper *identiteit* tussen die twee sake wat vergelyk word: Christus was nie slegs ‘soos’ mense nie, Hy was *werklik* mens (Fil 2: 7). Christus was in *alle* opsigte mens (Moo 1996: 369). Ὅμοίωμα moet egter nie doseties verstaan word nie (Marcion).
- (b) Die woord ὁμοίωμα dui ook op ‘n element van *verskil*. Christus was nie slegs ‘soortgelyk’ aan die sondige mens – σὰρξ ἁμαρτίας: 8: 3- nie, Hy het werklik die σὰρξ ἁμαρτίας van die mens aangeneem, sonder dat Hy egter self gesondig het (2 Kor 5: 21; Moo 1996: 369 – 370).
In punte (i) en (ii) moet dus in die woord ὁμοίωμα met *twee aspekte* rekening gehou word: (I) ‘n gelykheid: Christus was in alle opsigte mens; (2) ‘n onderskeid: Christus het vanweë sy Godheid of Goddelike natuur nie gesondig nie. Fitzmyer vat hierdie twee betekenisse saam deur te sê dat ὁμοίωμα ‘n identiteit uitdruk wat nie ‘n identiteit is nie (1993: 485).
- (c) Σὰρξ karakteriseer die mens in sy behoort tot die aeon van Adam of die *ou aeon*. Hierdie aeon was onder die dominansie van die ἁμαρτία (5: 12; 21; 6: 12, 14, 21). Die σὰρξ ἁμαρτίας is deur die ἁμαρτία gebruik om die mens aan die dood te onderwerp (5: 12 – 14). Dat Christus ‘n σὰρξ ἁμαρτίας bestaanswyse aangeneem het, beteken dus dat Christus deel geword het van die *realiteit* van die ou aeon (Dunn 1988: 421).
- (d) Hoewel Christus die σὰρξ en die σὰρξ ἁμαρτίας (8: 3) van die mens aangeneem het, het die heerskappy van die ἁμαρτία (6: 6, 13, 16, 21; 7: 14, 23; 8: 3) en van die θάνατος (5: 21; 6: 23, 7: 11) nie sy gewone finale sê in sy geval gehad nie (Dunn 1988: 421). Hierin is die andersheid of ongelykheid of nie-identiteit van Christus se ὁμοίωμα geleë. Christus se sterwe was ‘n *nuwe-aeon*-skeppende gebeurtenis waardeur Hy die konsekwensie van ἁμαρτία en θάνατος se houvas op die σὰρξ van die mens (5: 21; 6: 12, 14; 8: 3), om so die θάνατος te bewerk, verbreek het (Dunn 1988: 421).

Samevatting 4.2.2.5.1: God het in die verlede ‘n vonnis voltrek (8: 3)

⁵⁹⁷ Buiten Openb 9: 7 waar ὁμοίωμα ‘vorm’ of ‘voorkoms’ beteken (Moo 1996: 360), word ὁμοίωμα in die NT slegs deur Paulus gebruik: Rm 1: 23; 5: 14; 6: 5; 8: 3; Fil 2: 7. Die woord is raar in die klassieke Grieks en kom ongeveer veertig keer in die LXX voor waar dit die betekenis het van gelykheid (‘likeness’) of kopie (Moo 1996: 369).

Die hele bogemelde uiteensetting in 4.2.2.5 toon onder andere die volgende:

- (i) Dat God die *Koning-Regter* se regterskap nie iets uitsluitlik *eindeskatologies* is nie (8: 31 – 39). Dit is óók iets histories, dit wil sê iets wat in die *verlede* geskied het (8: 3). In 1: 18 – 32 is God se straffende gerig ook iets *presentries*, aangesien God deurlopend in die menslike geskiedenis sy gerig en straf voltrek (cf ὀργή: 1: 18, παρέδωκεν: 3x: 1: 24, 26, 28).
- (ii) Dat God se vonnis voltrekking oor die sonde in die verlede (8: 3) binne ‘n *skeppingsraamwerk* funksioneer. Die vier sake waarvoor dit in 8: 3 gaan, naamlik God, die vleeslike mens, die sonde en die dood is almal sake wat in 5: 12 – 14 (cf 7: 5, 11) voorkom. Rm 5: 12 – 14 teken weer God se κόσμος en die skepping daarvan deur die *Koning-Skepper* soos dit in Gen 1 – 3 geteken word.
- (iii) Dat Rm 8: 3 God, die Koning-Skepper én Koning-Regter, se *triomf* oor die gepersonifieerde magte van ἀμαρτία en θάνατος is, wat sy skone skepping by die ontstaan daarvan binnegedring het (εἰσηλθεν: 5: 12), uitbeeld.
- (iv) Dat die God-Koning wat in 8: 3 funksioneer deur sy κατέκρινεν die *ou aeon* van Adam *afsluit* en die *nuwe aeon* van Christus tegelykertyd *inlei*. Hy doen dit deur die stuur van die Seun (8:3).
- (v) Dat God op ‘n juridiese wyse optree om dit ‘wat die wet nie kon doen nie’ (8: 1 – 4) te doen, om sodoende die probleem wat in 7: 7 – 25 beskryf word, uit die weg te ruim.

4.2.2.5.2 God is die toekomstige Regter en kosmiese Triomfeerder.⁵⁹⁸

Rm 8 is ‘n lang enkele uiteensetting van die Christelike leer. Die afsluiting en klimaks van hierdie uiteensetting kom in R. 8: 31 – 39. Dit is ‘n retoriese en himniese gedeelte aangaande die hipertriomf en die liefde van God wat gemanifesteer is in Jesus Christus. Paulus het aangetoon dat deur Christus gelowiges bevry is van ἀμαρτία, θάνατος, die νόμος en die σάρξ. Een na die ander is hierdie magte deur Christus oorwin. In hierdie afsluitende gedeelte (8: 31 – 39) som Paulus sy uiteensetting op. Daarin besing hy God se triomf en liefde in Christus. Hy wys daarop dat deur God se liefde die oorwinning behaal is vir die mensdom oor alle moontlike bedreigings en magte. Emosionele taal en ritmiese frases kenmerk hierdie ‘Hohelied der Heilsgewissheit’ (Wilckens 1980: 177).

Op hierdie wyse sluit Paulus sy bespreking aangaande wat God vir die mensdom gedoen het af. Hy dig dit toe aan die vooraf-liefde van God. Hy stel dit dan baie duidelik dat geen skepsel ‘n skeiding tussen die vrygespreekte gelowige en God kan te weeg bring nie, so veilig is die verbintenis van die gelowige met Christus weens die liefde van God.

⁵⁹⁸ Hierdie beeld en formulering is dié van Beker (1980: 20 – 21).

'n Moontlike struktuur van Rm 8: 31 – 39 is die volgende:

8: 31a	Inleidende retoriese vraag.
8: 31b – 32	God, wat vir gelowiges is, het nie sy Seun gespaar nie.
8: 33 – 34	God en Christus is aan die kant van gelowiges.
8: 35 - 37	Wat of wie kan gelowiges van die triomf en die liefde van God skei?
8: 38 - 39	Niks kan gelowiges van die triomf en die liefde van God wat daar in Christus Jesus, die Here is, skei nie! ⁵⁹⁹

- **God die eind-Wêreldregter, is vir die gelowiges.**

Naas lyding in die teenswoordige aeon wat gelowiges bedreig (8: 17, 35, 38 – 39), moet hulle ook die vooruitsig van 'n toekomstige eskatologiese oordeel in die gesig staar.⁶⁰⁰ Dit is die finale bedreiging vir hulle voortgesette en finale verlossing. In Rm 8: 31 – 34 hanteer Paulus hierdie finale bedreiging vir die vrygespreekte se verlossing. Hy doen dit in 'n hoftoneel.⁶⁰¹

- **'n Vyandige aanklaer.**

Drie vrae word in verse 31 – 34 gebruik: Wie kan dan teen gelowiges wees? Wie kan gelowiges aankla? Wie kan gelowiges veroordeel? Hierdie vrae is regsterminologie in 'n hofkonteks.⁶⁰²

Die vyandige aanklaer is τῖς (8: 31), met klem. Tree Satan hier op as aanklaer?⁶⁰³ Omdat die woord onbepaald van aard is dui dit retories waarskynlik op 'n aanklag van wie of watter kant af ookal (cf Hand 19: 38, 49; 26: 2,7). Joodse hoorders sou egter daarin 'n verwysing na Satan sien (Job 1: 9-11; 2: 1-5; Sag 3: 1).

ἐγκαλέσει is 'n juridies-tegniese term vir 'n aanklag in 'n hof en plaas die hele opset in 'n forensiese sfeer. Die futurum ἐγκαλέσει moet letterlik opgevat word en verwys na die wederkoms van Christus (Ridderbos 1959: 199). Die voorsetsel κατὰ beteken hier 'teen' of 'ten nadele van'.

Die vyandige aanklaer se doel is om God, die Regter, so ver te kry om die gelowiges te veroordeel (8: 34). κατακρινῶν verwys na die negatiewe afloop van 'n hofsak waar die regter die aangeklaagde veroordeel.⁶⁰⁴ Die veroordeling lê volgens 8: 34 nog in die toekoms. Die praesens partisipium κατακρινῶν moet hier as 'n futurum verstaan word. Die eskatologiese moment kom hier weer na vore. Die toekomsaspek verwys na die eindoordeel ná die wederkoms van

⁵⁹⁹ Kommentatore debatteer hewig daaroor of 8: 33b en 34b vrae of konstaterings moet wees. Die uiteindelige betekenis van 8: 33 en 34 bly dieselfde indien die b-gedeeltes daarvan as vrae verstaan sou word (Fitzmyer 1993: 529). Die NAB neem die b-gedeeltes as konstaterings.

⁶⁰⁰ Rm 8: 31 – 34 skets die toekomstige eindeskatologiese oordeel (Michel 1978: 281 – 282).

⁶⁰¹ Vgl Job 1: 9 – 11; 2: 1 – 5; Sag 3: 1; Openb 12: 10.

⁶⁰² Volgens Cranfield teken 8: 31 algemene teenkanting teen gelowiges en begin die hofbeeld eers in 8: 33 (1975: 435). Volgens Michel begin die hofbeeld by 8: 31 (1978: 214).

⁶⁰³ Kommentatore verskil daaroor of hierdie τῖς ook of wel Satan kan wees, of nie. Cf egter Luk 10: 18.

⁶⁰⁴ Parallel met die toekomstige tydsvorm van ἐγκαλέσει in 8: 33 (Cranfield 1975: 438).

Christus. Die term κατακριῶν sluit die gedagte van die beslissende aard van die veroordeling in. Die vyandige aanklaer vra 'n finale veroordeling deur die Regter (Gundry Volff 1990: 66).

- **Uitverkorenes en vrygespreektes in die beskuldigdebank.**

Die aangeklaagdes in die beskuldigdebank is 'ons' (8: 31). Hierdie woord kom twee keer in 8: 31 voor, een keer in 'n positiewe sin as die ontvangers van die goedgesindheid van God en een keer in 'n negatiewe sin as die voorwerpe van teëstand. Die woord verwys na die gelowiges.

Rm 8: 33 verwys verder na die ἐκλεκτῶν. Die aangeklaagdes is niemand anders as die ἐκλεκτῶν θεοῦ. Hierdie benaming verwys terug na die woorde οὗς προέγνω καὶ προώρισεν in 8: 29. Paulus wil hiermee die belangrikheid van die verkiesing en bestemming tot die finale heerlijkheid herbeklemtoon. Die mense wat God verkies en bestem het om gelykvormig te wees aan sy Seun, asook geroep en vrygespreek het, en hulle daardeur op die pad geplaas het na die eindheerlikheid, hulle staan in die beskuldigde bank (Ridderbos 1959: 199; Cranfield 1975: 438).

- **God is vir die vrygespreektes.**

Vier belangrike woorde in 8: 31 en 33 teken God se houding as Regter teenoor die gelowiges. Die kollig val ten volle op God en sy optrede.

- **God is 'vir' gelowiges.**

Die frase ὑπὲρ ἡμῶν sê dat God kant kies vir die aangeklaagdes. Hy is 'vir' hulle. Die beskrywing van God wat 'ὑπὲρ' die gelowiges is, verwys na sy ingryping in die wêreld om gelowiges te verlos. Hoe hierdie ingryping plaasgevind het, word in 8: 32 aangedui. Dit bestaan daarin dat God sy eie Seun nie gespaar het nie, maar Hom oorgelewer het om gelowiges te red.

In die woordjie εἰ aan die begin van die tweede vraag in 8: 31 is 'n realis aan die woord. Met hierdie woord word die optrede van God nie betwyfel nie, maar juis bevestig. Dit sê dat God baie beslis 'vir' die gelowiges is. Let op die NAB se 'Dit'.

- **God het sy eie Seun nie gespaar nie.**

Hierdie woorde verwys na God se ingryping in die wêreld om gelowiges te verlos. Dit beskryf die wyse waarop God ὑπὲρ ἡμῶν is.

Die titel υἱὸς τοῦ θεοῦ⁶⁰⁵ het in verskillende kontekse verskillende betekenisse. Saam met die woord ἰδίου gee dit hier prominensie aan die

⁶⁰⁵ Υἱός as 'n verwysing na Jesus kom vyftien keer by Paulus voor. Elf daarvan is in Galasiërs en Romeine. Moontlike agtergronde daarvan is die seuns en dogters van gode in die heidense mitologieë. Byvoorbeeld by: Egipte, Babilonië, Griekeland en die Romeine. Die titel 'Seun van God' kom een keer in Rm 8 voor (8:3). In 8: 32 word na '(eie) Seun: verwys.

noue en innige verbintenis tussen God en Jesus (Scraggs 1988: 49 – 50). Die woordjie ἰδίου dui ook op die belangrikheid van en die nabyheid van Jesus as Seun van God aan God (Scraggs 1988: 50).

Die woord παρεδοκεν wys hier in 8: 32 daarop dat God die insieërder van die heilswerk in die sterwe van Christus is. Dit wys ook op die realiteit dat God tot aksie oorgegaan het en opgetree het in sy Seun. Daardeur word God se liefde en sy selfgee geteken. Hy is 'de Offerende' en 'de Zichzelf Schenkende' (Ridderbos 1959: 198). In die gee van sy Seun maak God sy hart sigbaar vir die wêreld. Die aoristusvorm παρεδοκεν is in die NT 'n staande uitdrukking vir die *lyding en sterwe van Christus* (Ridderbos 1959: 104). Die woord παρεδοκεν het ook die betekenis van 'om prysgegee te word aan die magte van die boosheid en lyding' (Ridderbos 1959: 104). In die woord is daar dus 'n indirekte verwysing na die rol van die Bose in Christus se kruisdood. Die offer van God se Seun geskied ὑπὲρ ἡμῶν πάντων. Die voorsetsel ὑπὲρ dui die sterwe van Jesus aan as 'n plaasvervangende sterwe en offer.⁶⁰⁶ Die betekenis daarvan word weergegee met: 'ter beskerming van,' 'ten gunste van,' 'in die plek van' en selfs 'in julle belang' (Riesenfeld 1972: 507 – 517). Die eerste gedeelte van 8: 32 naamlik ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο roep herinneringe aan die offer van Isak deur Abraham op (Gen 22).⁶⁰⁷ Indien daar 'n parallel tussen Rm 8: 32a,b en Gen 22 is, dan is daar 'n duidelike ooreenkoms maar ook 'n verskil daarin. Die ooreenkomste tussen die twee gebeurtenisse in 8:32 en Gen 22 is dat Abraham bereid was om Isak, en dat God bereid was om Christus, te offer. Die diepe betekenis van die parallel lê egter nie in die *ooreenkoms* tussen hierdie twee gebeurtenisse nie, maar in die *verskil*. Isak is deur die soewereine ingrype van God gespaar. Met Christus het dit juis nie gebeur nie (Hendriksen 1980: 288). Daarin kom juis God se grondelose liefde duidelik na vore: 'n Vader spaar nie sy eie, eniggebore Seun nie.

- **God spreek aangeklaagde uitverkorenes vry.**

Waar κατακριῶν na die negatiewe afloop van 'n hofsak verwys waar die regter 'n aangeklaagde veroordeel, wys δικαιῶν (8: 33), wanneer dit forensies gebruik word (Rm 3: 4; 1 Kor 4: 4; 1 Tim 3: 16), op 'n positiewe uitspraak van 'onskuldig' en daarom op vryspraak. Die partisipium δικαιῶν moet hier as 'n futurum verstaan word.⁶⁰⁸ (Wilckens

⁶⁰⁶ Die agtergrond van die plaasvervangende oorlewering van Jesus is die terminologie van Jes 53: 6, 12 (LXX).

⁶⁰⁷ Die volgende teoloë aanvaar hierdie ooreenkoms: Ridderbos (1959: 198), Hendriksen (1980: 288), Moo (1996: 582), Wilckens (1980: 172), Dunn (1988: 509) en Michel (1978: 280). Die saak hou verband met die Joodse leer aangaande die Aqedah, letterlik, die binding van Isak. Die vraag is of die Aqedah 'n plaasvervangende soteriologiese konnotasie gehad het in die voor-Christelike Judaïsme. dit is, of Isak gesien is as 'n prototipe van die Messias, 'n Messias wat plaasvervangend ly vir sy mense? Volgens Fitzmyer is dit op grond van die datering van die geskifte wat betrekking het hierop onseker en onwaarskynlik dat Paulus met so 'n konnotasie aan Isak se offer bekend sou wees en dan hier in 8: 32 daarna verwys (1993: 531 – 532).

⁶⁰⁸ Parallel met die toekomstige betekenis van κατακριῶν in 8: 34 en die futurum ἐγκαλέσει in 8: 33. (Cranfield 1977: 438).

1980: 172). Die vryspraak is iets toekomstig.⁶⁰⁹ Die term δικαιῶν sluit die gedagte van die beslissende aard van die vryspraak in. Die finale verlossing van die gelowige is op hierdie oomblik op die spel. Die Regter se beslissing is egter ten gunste van die verlossing van die gelowige.⁶¹⁰ God is die groot Vryspreker. God die Regter kies die kant van die aangeklaagdes. Dis 'n onomkeerbare beslissing (Gundry – Volff 1990: 66).

Die sekere vryspraak van die gelowige lê nog in die toekoms. Vir die gelowige lê daar nog tussen die hede van sy bestaan en die toekoms 'n sekere tydsverloop. Hierdie tussentyd is vir die gelowige as uitverkorene en as vrygespreekte 'n tyd van aanvegting (8: 4 – 11, 12 – 13) en van lyding (5: 3 – 4; 8: 4 – 11; 8: 17 – 25; 26 – 27; 35-36). Die gelowige bly nog oorgelewer aan die aanvalle van die Bose en van die sonde (cf Rm 6 – 7; 8: 4 – 13). Die uitverkorenes van God leef daarom nog tussen 'n 'reeds' en 'n 'nog nie', hulle verkeer in die spanning van 'ontvangen hebben' en 'verwachten'.

- **God gee alles aan die vrygespreektes.**

Rm 8: 32 sé: πῶς οὐχὶ καὶ σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίσεται. Hierdie woorde is 'n retoriese vraag en vervul die funksie van beklemtoning. Τὰ πάντα word nie direk gespesifiseer nie. Dit verwys volgens die konteks van 8: 1 – 39 na alles wat in verband staan met die *toekomstige verlossing*. Hierdie toekomstige verlossing word uitgedruk deur σὺν αὐτῷ. Οὐδὲ τὰ πάντα moet dus die volle erfenis saam met Christus verstaan word (8: 17). Hierdie erfenis behels gelykvormigwording aan sy beeld (8: 29), wat ook δόξα is (8: 18, 30). Daarmee dui dit op die volheid van die verlossing (Cranfield 1975: 437). Τὰ πάντα kan ook verwys na die *heelal* as die sfeer van Christus se *heerskappy* waarin gelowiges sal deel. Hierdie heerskappy is iets wat die mens met die sondeval op aarde verloor het (Gen 3), maar wat Christus, as die ware mens, deur sy lydensweg, oorwinning en verheerliking, weer herower het. Gelowiges deel weer saam met Christus in hierdie herstelde heerskappy.

Ξαρίσεται dui – vanweë die feit dat dit afgelei is van χάρις (= blydschap, vreugde) – op die genadige, vrye en onverdiende aard van God se gawe. Om dieselfde rede dui dit ook op die goddelike blydschap en vreugde wat met die gee van die πάντα gepaard gaan. Die rede hiervoor weer is die feit dat hierdie gawes nou gegee sal kán word, omdat elke verandering as gevolg van die werk van Christus weggeneem is. Die futurumvorm van die werkwoord χαρίσεται dui op die toekomstige aard van God se finale vrye gawe van τὰ πάντα. Dit bring die eskatologiese aspek daarvan na vore.

⁶⁰⁹ Romeine ken ook 'n vryspraak in die hede: 3: 21 -26.; 5: 1; 8: 1.

⁶¹⁰ In 8: 33 is daar ook 'n moontlike parallel met die OT. Daar is 'n moontlike verwysing na Jes 50: 8a en ook na Sag 4.

- **Christus is die advokaat ‘vir’ die gelowiges.**

In 8: 34 val die kollig op Christus. Ἐντυγχάνει (8: 34) beskryf die optrede van die advokaat van die verdediging. Christus vervul in 8: 34 hierdie funksie.⁶¹¹ In 8: 34 is Hy die opgestane en verheerlikte Christus. Ἐντυγχάνει wys dus op Christus se voortgaande heilswerk na sy bekroning en verheerliking deur God, die Vader. Die werkwoord staan in ‘n praesensvorm en beskryf die herhalende en voorgaande werk van Christus in belang van die uitverkorenes. Ἐντυγχάνει funksioneer hier in 8: 34 in ‘n juridiese kader. Dit beskryf daarom Christus se ‘pleit’ by God, en wel as ‘n regsaksie van Hom soos dié van ‘n advokaat in ‘n Hof voor ‘n regter. Hier in 8: 34 is dit egter voor dié Regter. Christus se Ἐντυγχάνει is ὑπὲρ, dit wil sê ten gunste van, ten bate van, die uitverkorenes.

Christus se pleitwerk (=ἐντυγχάνει: NAB) geskied deur Hom as die gestorwe, opgewekte en bekroonde Christus. Aandag word eers gevestig op Christus se sterwe: ὁ ἀποθανών. Μᾶλλον δὲ voer die argument verder. Die aandag verskuif van Christus se sterwe na sy opwekking: ἐγερθείς. Beide die werkwoorde is aoristus participia en druk eenmalige gebeurtenisse uit. Paulus voeg dan hierby ὅς καί ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ. Daarmee dui Paulus Christus se verhoging op ‘n unieke wyse aan, sonder om na die hemelvaart te verwys. Christus se opwekking en bekroning wys op goddelike erkenning (cf 4: 25): God vindikeer Christus deur Hom uit die dood op te wek en Hom in ‘n posisie van hoogste mag te plaas, aan sy regterhand. Ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ is ‘n OT antropomorfisme (Ps 98: 1; 110: 1; Jes 63: 10). In die OT is dit ‘n beeld wat bekroning en majesteitlike mag uitdruk. Dit verwys implisiet na Christus se verhoging (ὑπερύψωσεν: Fil 2: 9; cf Hand 2: 33; 5: 31; Kol 3: 1).

Die Christus wat vir gelowiges pleit is hier die verhoogde Christus. Hy pleit dus vir die uitverkorenes as die heerser oor die heelal, ook as heerser oor alle magte wat antagonisties staan teenoor die uitverkorenes (τίς: 8: 31, 33, 34). Die uitverkorenes sal nie in die eindoordeel veroordeel word nie (κατακρινῶν) want hulle gestorwe, opgewekte en bekroonde Christus, die Heerser, ‘pleit’ by God vir hulle. Sy voltooide heilswerk is die grond waarop Hy pleit. ‘Es ist das Eintreten mit dem vollgültigen Ernst seines ewigen Opfers’.

Christus word in 8: 34 uitgebeeld as iemand wat beide die uitverkorenes *verteenwoordig* en wat Hom in ‘n *verhouding* met hulle stel. Christus *verteenwoordig* (pleit vir) gelowiges in die teenwoordigheid van God. Sy verteenwoordiging hou verband met sondes en aanklag. Die één persoon in die hele wêreld wat ‘n *aanklaende* advokaat voor God die regter kon wees, het die uitverkorenes se advokaat ‘vir’ die verdediging geword. Hy doen dit voor die Regter van die wêreld, in die eindoordeel van die wêreld. Tegelykertyd egter stel Christus Hom ook in ‘n *verhouding* tot die uitverkorenes. Hy is naby hulle. Met sy liefde reik Hy uit na hulle (8: 35). Hierdie uitreiking en liefde van Christus ondersteun en dra die uitverkorenes in die tyd van eskatologiese lyding (8: 19 – 24; 35-36; 38 – 39). Midde-in hulle probleme is uitverkorenes beskerm deur en in die teenwoordigheid van die liefde van Christus (Campbell 1973: 43 – 45).

⁶¹¹ Cf Joh 2: 1; Hebr 7: 25. In Rm 8: 26 kom ὑπὲρ ἐντυγχάνει voor, maar dit het nie daar ‘n forensiese betekenis nie.

Samevatting 4.2.2.5.2: God is die toekomstige Regter en kosmiese Triomfeerder

Twee kerngedagtes is onder andere baie belangrik in verband met die Regterskap van die God-Koning in 8:31 – 39.

(i) Die juridiese terme *κατάκριμα* in 8: 1 en *κατακρινῶν* in 8: 34 vorm 8: 1 – 39 'n inclusio. In 8: 1 wys Paulus op die realiteit van die *οὐδὲν κατάκριμα* deur God ten opsigte van die gelowige wat 'in Christus' is. In 8: 34, wat handel oor die groot eindeskatologiese oordeel deur God as Regter, *keer* Paulus *terug* na sy gedagte van *κατάκριμα* in 8: 1. Die moontlikheid van 'n juridiese veroordeling van die gelowige is net eenvoudig nie op die uitverkorenes (8: 29, 33) van toepassing nie. Daar is net eenvoudig niemand wat suksesvol 'n klag teen hulle kan lê nie. Nie God nie, want Hy is die *vr̥yspreker* (*ὁ δικαίων*: 8: 33). Nie Christus nie, want Hy *pleit* vir die uiverkorenes by God (8: 34) vanaf die regterhand van God. 'Niks', is Paulus se konklusie, kan in die pad daarvan staan dat God, die Regter, en kosmiese Triomfeerder, 'vir' sy uitverkorenes is nie.

(ii) Paulus se gedagtegang gaan in 8: 31 – 39 nog *verder terug* as net 8:1. Dit gaan terug na 5: 18. Vóór 8: 34 en vóór 8: 1 kom die *κατάκριμα/κατέκρινεν* -begrip in 5: 18 voor. Rm 5: 12 – 21 bespreek onder andere die vergelyking tussen die effekte van Adam en Christus as twee verteenwoordigende figure in die menslike geskiedenis op die *πολλοί* (5: 15 (2x), 19) en die *πάντας ἀνθρώπους* (5: 18 (2x)). In 5: 18 is *κατάκριμα* die resultaat van Adam se sondige daad (*παραπτώμα*) heel aan die begin van die menslike geskiedenis (5: 12 – 14). God die Koning-Skepper 'veroordeel' die eerste mens en sy daad. Die veroordeling behels die dood (5: 12, 16, 17).

Die feit dat die sleutelwoord *κατάκριμα* in 5: 18 en 8: 1 en 8: 34 voorkom toon dat daar 'n voortgang in Paulus se gedagtegang vanaf Rm 5 na Rm 8 is en dat hy hierdie gedagtegang in 8: 34 (8: 31 – 39) voltooi. God die *Koning-Skepper* wat in 5: 12 – 21, dit wil sê by die dagbreek van die kosmiese en menslike geskiedenis (*κόσμος*: 5: 12) 'geoordeel' (*κρίμα*: 5: 16) en 'veroordeel' (*κατάκριμα*: 5: 16, 18) het, is in 8: 31 – 39 die *Koning-Regter* wat nie toelaat dat sy uitverkorenes (8: 33) aangekla word om 'veroordeel' te word nie (8: 34). Inteendeel, in die eindgerig oor die *κόσμος* 'spreek' Hy sy uitverkorenes 'vry' (8: 34). Sy *vr̥yspraak* is gegrond op sy Seun (8: 32) se daad van gehoorsaamheid (*δικαίωμα*: 5: 18) en sy heilswerk (*παρεδοκεν ὑπὲρ*: 8: 32; *ἀποθανών*: 8: 34) op die kruis van Golgota. Gelowiges en vrygespreektes is 'vry' (*ἐλευθερωθέντες*: 8: 1) van God se oordeel op grond van hulle: (1) korporatiewe verbondenheid met Christus ('in Christus': 8: 1); (2) Christus se *pleitwerk* 'vir' hulle (8: 34).

(iii) Bogemelde twee konklusies toon onder andere weer die volgende:

- Dat die God-Koning, wat vanaf die troon van die wêreld (8: 34) heerskappy oor sy skepping (*κόσμος*: 5: 12; *κτίσις*: 8: 39) voer, die *oorkoepelende figuur* in Rm 5 – 8 is.
- Dat die Koning-Skepper (*κόσμος*: 5: 12) en die Koning-Regter (8: 32 – 34), wat die God-Koning is, die *handelende Een* is aan die *begin* en aan die *einde* van die *kosmiese geskiedenis*.

- Dat die skeppingsmotief (κόσμος: 5: 12; κτίσις: 8: 39) ‘n onderliggende en deurlopende draad in Rm 5 – 8 is.

4.2.2.5.3 Ekskursus: Die diatribe.

Die retoriese vraag is ‘n kenmerk van die ‘kynisch-stoïsche Diatribe’ (Bultmann 1910). Die diatribe is ‘n lewendige, dialogiese vorm van die antieke retorika se diskoers. Een van die mees identifiseerbare kenmerke daarvan is die aanwesigheid van ‘n denkbeeldige vraesteller. Hierdie vraesteller kan aangespreek word en kan self vrae stel. Deur die retoriese vraag word die leser ingetrek in die fiktiewe gesprek. Van al Paulus se briewe vertoon Rm die kenmerke wat geassosieer word met hierdie vorm van diskoers die volledigste. In Rm vertoon die diatribe styl die volgende ‘tropos’ van mondelinge diskoers: apostroof (2: 1,3, 17: 9: 20); retoriese vrae (2: 3 – 4, 21 – 23; 6:1, 15; 7: 1; 8: 31 – 35; 9: 19 – 21, 30; 10: 14 – 15; 11: 34 – 35); vrae wat deur abrupte reaksies soos ‘beslis nie’ beantwoord word (3: 2 – 9; 6: 1 – 2, 15; 7: 7, 13; 11: 1, 11); hiperbool (8: 37 – 39; 9: 3); sorites, ‘n ketting van aaneengeskakelde gedagtes (5: 3 – 5; 8: 30; 9: 14 – 15); sondelyste (1: 29 – 31); deugde (12 : 6 – 8); swaarkry (8: 35); voorbeelde uit die verlede (4: 1 – 25; 5: 12 – 21) en die sitering van geskrewe tekste as gesaghebbend (byvoorbeeld 9: 1 – 11: 36). Sien Johnson (1997: 12).

4.2.2.5.4 Ekskursus: Personifikasie van ἁμαρτία.

Personifikasie van ἁμαρτία kom in Papyrus Graciae Magicae 4. 1448, asook in die Judaïsme voor. Sirag 27: 10 verwys na ἁμαρτίαί wat soos lees op die loer lê en Sag 5: 5v. verwys na die vrou van die sonde. Stählin (1972: 296) wys daarop dat dit nie duidelik is in watter mate ἁμαρτία as ‘n demoon – ἁμαρτία genoem – gesien word wat in die plek van Satan optree nie. Satan figureer nie direk in Rm 5 – 7 nie (cf Joh 8: 21, 24, 34; 1 Joh 3: 5). Hierdie verwysings na die voorkomste van die personifikasie van die sonde moet binne die raamwerk van ‘n ontwikkelende siening oor die sonde as ‘n kosmiese mag gesien word.

4.2.2.5.5 Ekskursus: God verbreek die mag van die sonde

Die fokus in 8: 3 op God se voltrekking van sy vonnis (κατέκρινεν) oor die sonde sluit die volgende betekenis uit: (1) God se ‘oorrompeling’ van die sonde deur Christus se inkarnasie (‘n siening van Lagrange by Moo 1996: 480); (2) dat Christus se sondelose lewe ‘n ‘lewende veroordeling van die sonde’ is (Godet 1949: 310-324); (3) dat God in Christus ‘die mag van die sonde verbreek het’ (Cranfield 1975: 378-383). Laasgenoemde siening is ‘n populêre interpretasie. Dit pas wel by die konteks en dit is wel ‘n implikasie van wat Paulus sê. Hierdie siening elimineer egter op ‘n illegitieme wyse die juridiese konnotasie van κατέκρινεν. Die interpretasie wat eksegeties die mees toepaslike is, is om God se κατέκρινεν van die sonde in 8: 3 te sien as: (1) God se voltrekking van sy straf van, asook sy vonnis oor die sonde; (2) ‘n juridiese handeling van Hom; (3) iets wat in die sterwe van sy Seun op Golgota geskied het (Moo 1996: 480 – 481). As sondaars se plaasvervanger en substituuut (ὑπὲρ: 5: 8, 8: 32) het Christus die straf van God gedra (ὀργή: 5: 9).

In God se voltrekking van sy vonnis oor die sonde (8: 3) kan wel gesê word dat die *mag* of eintlik die *houvas* (Dunn 1988: 421) van die sonde *verbreek* is, maar

dan in die sin dat Paulus die sonde as 'n gepersonifieerde mag sien wat mense in sy greep hou (κυριεύω: 6: 12 – 23; βασιλεύω: 5: 21; 6: 12) en daardeur God se veroordeling tot die dood (δικαίωμα: 5: 16; 8: 4; κατάκριμα: 5: 16; 8:1) oor hulle gebring het. In God se voltrekking van sy volle vonnis oor die sonde in 8: 3 het God effektiewelik die sonde se vermoë om die 'terme te dikteer' vir dié wat in Christus is (8: 2), verbreek of eintlik vernietig (καταργηθή: 6: 6; Moo 1996: 481).

Samevatting 4.2.2: Die uitbeelding van God in Rm 5 – 8

In Rm 5 – 8 word God, net soos in Hab 2: 4, 20; 3: 2 – 19; Jes 51: 4, 10; 52: 7 – 10; Ps 98: 2; 93 – 99, onder die *hoof metafoor* van 'n koning uitgebeeld. Hy is iemand op 'n troon (5: 18, 21; 8: 34), wat heers oor sy onderdane / vyande (8: 34 – Ps 110:1). God word ook deur verskeie *submetafore* uitgebeeld, naamlik dié van *Skepper*, *Kryger*, *Redder* en *Regter*. Elk van die submetafore beeld die verskeie *rolle* waarin God as Koning funksioneer uit. Hy: (1) is die skepping se *Skepper* (8: 19 – 22, 39) asook die onderwerper (8: 21) en Bevryder daarvan (8: 23); (2) voer as *Kryger* gelowiges in die eskatologiese νῦν in 'n opruimingsaksie in die wêreld aan; (3) is 'n *Redder* (5: 9 – 10; 8: 24), *Verlosser* (7: 24 – 25) en *Bevryder* (8: 23) van sondaars (5: 6 – 10), asook van sy skepping (8: 19 – 23), uit die greep van alle magte; (4) Hy is histories en eindeskatologies die *Regter* van die wêreld (5: 15 – 18; 8: 3, 31 – 34).

4.3 Die anti-Goddelike magte in die relevante Ou Testamentiese gedeeltes en Rom 5 - 8

4.3.1 Inleiding

In beide die OT gedeeltes, Hab 2: 4, 20; 3: 18, 19; Jes 51: 5; 52: 7 – 10; Ps 98: 3, en Rm 5 – 8, tree daar opponente of teenmagte teen God op. Hierdie teenmagte word nou bespreek en met mekaar vergelyk.

4.3.2 Die anti – Goddelike magte in die relevante Ou Testamentiese gedeeltes

In Hab 3: 2 – 15; Jes 52: 7 – 10 en Ps 93, 95, 96 word twee soorte vyande van Jahwe geteken: (1) kosmiese magte; (2) menslike / historiese magte. Elkeen van hierdie magte word vervolgens bespreek.

4.3.2.1 Kosmiese opponente van Jahwe⁶¹²

4.3.2.1.1 In *Hab 3: 8, 10 en 15* is 'n vyand van die kragdadige oprukkende Jahwe as *Kryger* in sy strydwaens (3: 8) die *magte van chaos*: die '*diep waters*' (tehom: 3: 10), die '*see*' (3: 15), die '*stormwaters*' (3: 8) en die '*riviere*' (3: 8). Die stormwaters en die see is simbole van chaos, en aangesien Jahwe 'n God van orde is, is alle vorme van chaos sy *vyand*. Volgens 3: 15 *verower* Jahwe die see of chaos. Sy oorhand oor en verowering van die chaos – die diep waters, die see, die stormwaters en die riviere – word uitgedruk deur die beeld van sy 'vertrapping' van die see met sy perde (3: 15) en sy strydwaens (3: 8).

⁶¹² In Hab 3: 10 word *tehom* *gepersonifiseer*. Tehom roep uit en hef sy hande op in erkenning van sy hulpeloosheid voor Jahwe as die Heerser van alles. Dit erken 'n magtiger mag as sy eie (Taylor & Thurman 1956: 973 – 1003; Smith 1984: 115 - 117)

In Hab 3: 10 is die vyand van Jahwe die ‘diep waters’ of *tehom* (MT). *Tehom* is soms sinoniem met die ‘see’ en wel as ‘n verwysing na die Rietsee (Ps 106: 9). In 3: 8 is die *tehom* die *vyand* oor wie Jahwe die Kryger getriomfeer het toe Hy ‘n pad daardeur gemaak het vir sy volk (3: 13) om op deur te trek toe hulle uit Egipte gevlug het (Eks 1 – 15). Jahwe se opruk teen die vyand van sy volk word uitgebeeld met uitdrukings wat in verband staan met die konflik met *chaos* in die *Babiloniese* – Marduk se triomf oor Ti’amat (die onderaardse diepte) – en *Ugaritiese* – Baäl se triomf oor Yam (die rustelose see) – skeppingsmitologië (Taylor & Thurman 1956: 973 – 1003; Smith 1984: 115 - 117). In beide hierdie mitologië is die onderaardse diepte en rustelose see uitbeeldings van die *monster* van *chaos* (Taylor & Thurman 1956: 973 – 1003; Smith 1984: 115 - 117)⁶¹³.

4.3.2.1.2 *Psalms 93, 95, 96 en 98* beeld ook ‘n bedreigende *opposisie* teen Jahwe uit. ‘n Deurlopende lyn in die koningspsalms is die daarstelling van die hemel en die aarde en dat dit die heerserskap van Jahwe behels en vestig. Die basiese scenario in dié deurlopende lyn is weer dat die bedreigende opposisie te *bowe* gekom word. Dit geskied deur ‘n triomf wat mag manifesteer en vestig (Ps 98: 1 – 3). Die triomfeerder verkry daardeur die rol en regte – ‘n troon, ‘n paleis – van ‘n *heerser* (Mays 1993: 118). In *Psalms 93, 95, 96 en 98* is die opposisie wat te *bowe* gekom word deur Jahwe se koninklike mag die ‘*riviere*’ (93: 3), die ‘*baie waters*’ (93: 4) en die ‘*primitiewe oseaan*’ (93: 4). Die bron (?) en oorspronklike milieu van bogemelde scenario is die ‘*mythopoetical*’ tradisies van die antieke Midde – Ooste (Mays 1993: 118 – 119). In die rol van Kryger het Jahwe die onstabiele rustelose chaos van nie – bestaan te *bowe* gekom. Deur hierdie triomf van Hom is die *skepping daargestel*. Dit staan vas en wankel nie (93: 1; 96: 10). Dit vorm die *teater* en verhoog van die *menslike lewe* (95: 5), asook van die *natuurlewe* (96: 9, 11 – 12; Mays 1993: 119).

4.3.2.2 Menslike / historiese opponente van Jahwe

4.3.2.2.1 In *Hab 3: 8* word Jahwe uitgebeeld as ‘n kragdadige oprukkende Kryger in sy strydwaens wat teen sy vyand uittrek. Die *vyand* is die ‘*nasies*’ (3: 12). Die doel van Jahwe die Kryger se koms of opruk is om sy gesalfde volk te red (3: 13) en hulle te vindikeer teen die *nasies* wat sy volk onderdruk het (3: 12). In die bereiking van hierdie doel van Hom sien Habakuk in sy visioen hoe Jahwe as Kryger hierdie klein wêreld betree en in sy gramskap die *nasies* onder sy voete ‘vertrap’. Volgens die oorspronklike Hebreëus ‘dors’ Jahwe die *nasies* soos wat ‘n oes op die dorsvloer gedors word (Taylor & Thurman 1956: 973 – 1003; Smith 1984: 115 - 117). In die wildernis van Sin en Midian triomfeer Jahwe as Kryger oor die *nasies* en hulle gode (Eks 1 – 15). Die *vyand(e)* van Jahwe is die *historiese menslike vyande*.

4.3.2.2.2 *Jes 52: 7 – 10* is ‘n *drama* in die klein (Hanson 1979: 389). Dit geskied in vier stappe: (1) *52: 7* eindig met: ‘*Jou God is Koning*’; (2) *52: 8* beskryf wagte wat op Sionsmure sing terwyl hulle *Jahwe se triomfantelike terugkeer* na Sion aanskou; (3) die ruïnes van Jerusalem word in *52: 9* opgeroep om fees te vier omdat *Jahwe* Jerusalem *verlos* het; (4) in *52: 10* word die boodskap uitgebasuin dat *Jahwe* sy *mag*

⁶¹³ In die Hebreëuse poësie is die monster van chaos Ragab (Job 26: 12 – 13), en haar draak venoot is die sewekoppige Leviatan (Jes 27: 1)

(δύναμις) voor die oë van al die nasies (ἔθνων) *geopenbaar* het (ἀποκαλύψει), sodat hulle sy redding (σωτηρίαν) kan sien (Hanson 1979: 389)⁶¹⁴.

Die drama in 52: 7 – 10 het as *agtergrond* 'n antieke kultiese patroon van hoe Israel se bure in die antieke *Midde – Ooste* die *ordering* van die *κόσμος* gevisualiseer het. Die beskerm god van 'n nasie moes periodiek 'n stryd aanknoop met vyandige magte wat gedreig het om die nasie se lewe in chaos te dompel. Ná sy oorwinning het die kryger god teruggekeer na sy heiligdom. Daar is hy begroet met feesviering en sang want dit was deur sy goedgeunstige daad dat hy nie net sy heerserskap herstel (her- in – ge – stel) het nie, maar ook vrede en voorspoed in die land. Hierdie mitiese patroon vorm die kern van Deutero – Jesaja se interpretasie van Jahwe se immanente terugkeer, saam met sy volk, uit ballingskap (Hanson 1979: 389)⁶¹⁵.

Jahwe word in 52: 7 – 10 ook uitgebeeld as 'n terugkerende *Kryger – God* ('heilige arm' = δύναμις; 52: 10). Sy terugkeer word uitgebeeld in die omvattendste moontlike *universele* en *kosmiese* terme: ál die nasies – van die uithoeke van die wêreld – moet Jahwe, dié Kryger, God, se magsvertoon vóór hulle oë aanskou (ἀποκαλύψει, ἔθνων cf Rm 1: 16 – 17). Die vyandige gode en nasies van die heidenwêreld is *histories* (538 vC) deur die ware God verower (Hanson 1979: 389 – 391).

In Jes 52: 7 – 10 is die *opponente* van Jahwe al die *nasies* van die wêreld en hulle *gode*.

- 4.3.2.2.3 In *Ps 98 en 96* is Jahwe se *opponente* die *nasies* (98: 2; 96: 3), die *volke* (96: 3) en die *gode* (96: 4 – 5). *Ps 98: 1 – 3* en *96: 2 – 3* verwys na: (1) magtige daad (98: 1); (2) mag (98: 1; 96: 3); (3) reddingsdaad (98: 2; 96: 2); (4) oorwinning (98: 2). Die subjek van al hierdie werkwoorde is Jahwe. Al dié werkwoorde beeld Jahwe ook as 'n *Kryger* uit (Longman III 1984: 267 – 274).

Die *Krygerskap* van Jahwe asook sy kragdadige handeling wat in 98: 1 – 3 en 96: 2 – 3 uitgebeeld word, verwys na Jahwe se bevryding van Israel uit Egipte, hulle eerste eksodus, en uit Babilonië, hulle tweede eksodus. Tydens Israel se eerste eksodus was die *vyandige mag* die *Egiptiese farao* en sy *leër* (Eks 1 – 15). As *Kryger* triomfeer Jahwe oor die farao met sy leër en bevry Hy sy volk vanuit slawerny en vestig Hy hulle in Kanaän. Tydens Israel se tweede eksodus was die *vyandige mag* die *Babiloniese koning* en sy mag. As *Kryger* triomfeer Jahwe deur sy instrument – Kores – en lei Hy sy volk uit ballingskap weer terug na Kanaän (Longman III 1984: 267-274).

In beide eksodusse van Israel is die *antagoniste* 'n farao / 'n koning, leërs, nasies asook dié nasies se gode. Die protagonis is Jahwe. In beide gemelde twee Psalms word Jahwe uitgebeeld as iemand wat sy *heerserskap* in die wêreld van

⁶¹⁴ Die woordeskat van Jes 52: 7 – 10 – δύναμις, ἀποκαλύψει, ἔθνων, σωτηρίαν – vind *weerklink* ('echo') in Rm 1: 16 – 17 (Hays 1989: 37)

⁶¹⁵ Al die elemente van hierdie antieke kultiese patroon kom ook in Rm 5 – 8 na vore: (1) God en Christus word in krygerterme uitgebeeld (μέλη, ὄπλα, δουλωθέντες, ὀψώνια : 6: 23; ὑπερικώμεν: 8: 37); (2) hulle is / word ook troonbekleërs (δεξιῶν: 8: 34); (3) 'n tempel word bewoon (οἰκεῖ: 8: 9,11); (4) daar is vreugde (καυχώμενοι: 5: 3, 11) en 'n lied (8: 31 – 39); (5) voor die oë van almal (πάντες: 5: 12 – 21).

antagonistiese gode en nasies en leërs vestig én dit kosmies openbaar (Mays 1993: 120).

In die redding van Israel (yšw: MT; σωτηρία: LXX) in bogemelde twee scenarios het Jahwe sy reddingsdade (sedaqot/jesua: MT; δικαιοσύνη: LXX) aan die nasies (έθνων; 98: 2) geopenbaar (ἀποκαλύψει : 98: 2). Tegelykertyd is sy optrede sy koms as Koning / Heerser en as Regter na die wêreld (98: 9; 96: 10, 13). Die woorde σωτηρία, έθνων, ἀποκαλύψει, δύνამίς en δικαιοσύνη sal in Rm 1: 16 – 17 'n weerklank ('echo') vind (Hays 1989: 37).

Samevatting 4.3: Die anti – Goddelike magte in die relevante Ou Testamentiese gedeeltes en Romeine 5 – 8

In Hab 3: 2 – 19; Jes 52: 7 – 10 en Ps 98 en 96 word Jahwe se koningskap – Jahwe malak – asook sy krygerskap in historiese en kosmiese terme geteken. In Rm 5 – 8 sal die *fokus* van 'oorlogvoering' en *triomf* verskuif na gepersonifieerde magte wat op aarde heers (ἀμαρτία en θάνατος) asook na geestelike magte wat tussen God en mense staan (8: 31 – 39).

4.3.3 Die anti-Goddelike magte in Romeine 5 - 8

Die storie van konflik en triomf in Rm 5 – 8 veronderstel die *bestaan* en die *mag* van *vyande*. Paulus selekteer en fatsoeneer 'n ryk woordeskat om hierdie vyande en magte te beskryf. In Rm 5 – 8 bestaan die vyande van God se volk *nie* meer uit die *Kanaänitiese / Ugaritiese, Babiloniese* of die *Romeinse* nasies en gode *nie, maar* uit: (1) *anti-Goddelike geestelike* magte, en (2) *gepersonifieerde* magte.

4.3.3.1 Die anti-Goddelike geestelike magte staan in 'n analoë verhouding tot God.

In die NT vorm geestelike magte in die heelal die *agtergrond* waarteen God se *heilsdrama* in *Christus* afspeel (Reid 1993 a: 751) In Rm 8: 38 – 39 figureer hierdie magte as vyande en bedreigings wat God en Christus aan die een kant en 'ons', die vrygespreektes as die nuwe volk van God, aan die ander kant in die *toekomstige eindgerig* van God die Koning – Regter van mekaar wil '*skei*' (8: 39). Nie net toekomstig nie, maar ook *presenties* rig hierdie magte 'padblokkades' op en lê hulle versperrings tussen gelowiges onder op die aarde en God bo in die hemel (Dunn 1998: 108).

Die algemene siening in die NT en in Paulus se tyd was dat daar verskeie 'hemele' is (2 Kor 12: 2 – 4; Traub 1970: 511 – 512). Die laere hemel is bevolk deur verskeie vyandige geestelike magte. In die teenswoordige aeon kan hierdie vyandige geestelike hemelse magte hindernisse lê of 'padblokkades' oprig wat toegang vanaf die aarde tot die hoër hemel blokkeer. Volgens 2 Kor 12: 3 is die paradys die derde hemel. Hierdie magte kan dus presenties die gelowige se toegang tot God verhinder (Dunn 1998: 108; Rm 8: 38 – 39). Dit is die universum waarin Paulus en Rm 5 – 8 deel. Die vyandige kosmiese geestelike magte het die harte van die mense in die Romeinse Ryk van Paulus se tyd met *vrees* vervul. Die populistiese algemene godsdienst van die eerste-eeuse Mediterse wêreld het die κόσμος voorgestel as iets wat vol geeste is: bo in die hemel, op die aarde en onder die aarde. Hierdie geeste is geassosieer met verskeie dinge soos byvoorbeeld toorkuns, die misterie godsdienste, demone en die astrologie (Reid 1993 a: 751).

(i) **Benaming van die kosmiese geestelike magte.**

Die werklike *terme* in Rm 8: 38 – 39 wat die geestelike magte en ander bedreigings vir die gelowiges beskryf, is die volgende:

θάνατος	ζωή
ἄγγελοι	ἄρχαί
ἐνεστῶτα	μέλλοντα
δυνάμεις ⁶¹⁶	
ὑψωμα	βάθος
τῆς κτίσις ἑτέρα	

Die volgende *opmerkings* kan gemaak word oor hierdie ‘magte’:

- *tien* ‘magte’ word genoem (Ridderbos 1959: 202).
- die *bomenslike* aard van hierdie magte staan op die voorgrond (Ridderbos 1975: 202).
- artistieke *prosa* word gebruik.
- die opsomming is *antiteties*.
- die beskrywing is stereotipe NT *kombinasies*⁶¹⁷.
- die magte word in *pare* genoem (Cranfield 1977: 441; Michel 1978: 284) met die uitsondering van δυνάμεις, τῆς κτίσις ἑτέρα .
- *oute* word gebruik. Hierdie gebruik het sy oorsprong in die konteks en kan himnies gebruik word om die antitese asook die polêre magte van die κόσμος aan te dui (Käsemann 1980: 250).
- die opstapeling van die magte om hulle *totaliteit* aan te dui.
- die gebruik van die retoriese vraag τῆς (8: 35), soos in 8: 31–34, beskryf *emosionaliteit* (Anderson 1996: 208).

Hierdie magte verteenwoordig die *wêreld/skepping geskei* van en in opposisie tot God.

Die vraag of die *opbou* en die volgorde van hierdie groepering van magte tematies, saaklik of struktureel is, bly ‘n onbeantwoorde vraag. Die feit dat δυνάμεις en τῆς κτίσις ἑτέρα nie in die reeks van *pare* inpas nie, dui dalk daarop dat Paulus nie doelbewus ‘n poëtiese struktuur daarstel nie. Sy bedoeling is eerder om ‘n kumulatiewe indruk te skep. Hy wil beklemtoon dat geen *uiterstes* van menslike toestande en omstandighede, in die tyd of in die ruimte, nie eens die kosmiese magte – goed of sleg – in hulle totale omvang ‘n *skeiding* tussen God en Christus se liefde vir vrygespreektes kan bewerk nie (Wink 1984: 49). Daardie liefde is rotsvas. God se liefde gegrond en vergestalt in die Christusgebeure (8: 37, 39) waarborg absolute heilsekerheid, beide presenties én eindeskatalogies.

Die geloof in en die bestaan van kosmiese magte as heersers in beide die natuur en geskiedenis én oor mense was wyd in omloop voor die opkoms van die Christendom. In beide Hellenistiese en Joodse tekste van voor asook kontemporêr met die vroeë Christendom word hierdie geloof en magte beskryf

⁶¹⁶ In sommige mss kom δυνάμεις ná ἀρχαί voor. Die getuienis daarvoor is egter swak en moet as die werk van kopieërders gesien word wat die volgorde van die lys wou verbeter (Metzger 1971).

⁶¹⁷ Dunn (1998 : 105) gee in kolomme die vergelykende voorkomste van al die magte wat in die NT genoem word.

(Hultgren 1987: 93 – 94). Hierdie kosmiese magte poog om mense op aarde se bestemming, asook hulle toekoms te beheer (Hultgren 1987: 93)⁶¹⁸.

(ii) **Hoe lyk en wat is hierdie magte?**

Die ondergemelde magte is ter sake.

- **Satan**

Die onbepaalde voornaamwoord τίς, met sy geïmpliseerde antwoord ‘niemand’ nie, kom vier keer in 8: 31 – 39 in variërende vraagvorm voor: ‘...Wie kan teen . . . wees?’ (8: 31 a), ‘...Wie kan . . . aankla . . . ?’ (8: 33 a), ‘...Wie kan . . . veroordeel . . . ?’ (8: 34 a), ‘...Wie kan . . . skei . . . ?’ (8: 35 a). (In 8: 39 is τίς nie in ‘n vraagvorm nie).

Grammaties word die onbepaalde voornaamwoord, τίς of τί, gebruik om ‘n lid van ‘n klasgroepering wat sonder identifikasie is, te beskryf. Dit word beide substantiwies (soos ‘n pronomens) en objektiwies gebruik. Dit kan met ‘enigiemand’, ‘iemand’, ‘n sekere’, of net ‘n’ vertaal word (BAGD).

Die vraagvorm τίς funksioneer *retories* hier in 8: 31 – 35. Louw beskou dit as deel van Paulus se styl: τί οὖν ἐροῦμεν plus retoriese vrae word gebruik om sterk argumente te stel (1979 : 93; Blass & Debrunner 1961: 185). Uit die argumente word dan hier in 8: 31-35 ‘n gevolgtrekking gemaak.

Die retoriese vraag τίς en die frase καθ’ ἡμῶν in 8: 31 kan in ‘n algemene sin verstaan word: ‘teen ons’ (Cranfield 1977: 435; Ridderbos 1977: 198). Volgens Cranfield teken 8: 31 slegs ‘n *algemene teenkanting* teen gelowiges en begin die hofbeeld eers in 8: 33 (1977: 435). Daarmee sê Paulus net dat ‘niemand’ en geen ‘ding’ in die laaste instansie in die pad van die een wat ‘vir’ of ‘aan die kant’ – in juridiese sin – van gelowiges is, kan staan nie. Hy kan ook geen skade aan aangeklaagdes doen nie (Moo 1996: 539).

In 8: 34: ‘Wie kan . . . veroordeel?’ tree die forensiese aard van die situasie egter bepaald op die voorgrond (Ridderbos 1977: 199). Michel (1978: 279) praat van ‘n ‘Gerichtssituation’, wat volgens hom alreeds by 8: 31 begin. Κατακριθῶν in die praesens partisipiumvorm – soos die futurum ἐγκαλέσει in 8: 33 – roep die beeld op van ‘n *toekomstige gerigsituasie* (Michel 1978: 282) met God, die Koning, as die Regter van die wêreld. Met die vraag ‘wie?’ word egter nog steeds nie ‘n bepaalde persoon of figuur bedoel nie. Die formulering is nog steeds algemeen en die retoriese styl wil slegs sê: ‘niemand’ (Newmann & Nida 1973: 171). Die klag word gerig teen die uitverkorenes van God: ἐκλεκτῶν. ‘n

⁶¹⁸ Hultgren (1987: 93 – 94) gee ‘n goeie uiteensetting van hoe die elemente van die natuur: aarde, lug, vuur, water, asook hemelliggame en politieke ryke en heersers ver-persoonlik en ook ver-geestelik is.

Suksesvolle klag is egter onmoontlik, omdat God sy heilsplan met sy uitverkorenes en geroepenes ongetwyfeld tot sy eskatologiese doel sal voer. Paulus gryp hier terug op die kettingklimaks van 8: 28 – 30.

Dunn (1988: 504) gee toe dat die retoriese vorm van 8: 31 – 35 dit onnodig maak om 'n verwysing na 'n spesifieke aanklaer te soek. 'n Joodse leser, wat 'n groot deel van die gemeente gevorm het, sou egter in die lig van Job 1 – 2; Sag 3: 1 – 2 en 1 Kron 21: 1 (= 2 Sam 24: 1) aan die *Satan* gedink het, sê hy.

Verwysings na Satan deur Paulus geskied met die lidwoord: 'die Satan'⁶¹⁹. Die volgehoue gebruik van die bepaalde lidwoord reflekteer waarskynlik die kontinuerende invloed van die oorspronklike konsep, naamlik dié van 'n mag wat vyandig teenoor God staan, maar wat deur God toegelaat word om op te tree en dan om sý – God s'n – wil te dien (Dunn 1998: 37 – 38).

In die eind hoftoneel is God, die Koning, die Regter. Vanuit die Joodse gesigshoek gesien is Satan die aanklaer. Die terminologie is juridies. Ἐγκαλέσει is 'n juridies-tegniese term vir 'n aanklag in 'n *hof*. Die voorsetsel καθ' beteken: 'teen', 'ten nadele van'. Die vyandige aanklaer se doel is om God, die Regter, so ver te kry om die uitverkorenes (8: 33) te veroordeel. Κατακρινῶν verwys na die negatiewe afloop van 'n hofsak waar die regter die aangeklaagde veroordeel (Wilckens 1980: 172). Κατακρινῶν sluit ook die gedagte van die beslissende aard van die veroordeling in. Die vyandige aanlaer, Satan, vra 'n finale veroordeling én vonnis deur God die Regter. Die *finale heil* van die uitverkorenes is dus op die spel.

- **Bose geestelike engele en magte.**

Die drie woorde ἄγγελοι, ἀρχαὶ en δυνάμεις verwys na hemelse wesens wat die 'tussen ruimte' tussen die hemel en die aarde bewoon. Hulle is ondergeskik aan God, deel van die skepping, beskik oor die potensiaal om tussenbeide te tree tussen God en sy skepping en hulle kan vyandig optree ten opsigte van God se doelstellings met die mens en die κόσμος (Dunn 1998: 106).

- ♦ Ἄγγελοι : 'engele' (NAB).

Die woord kom slegs hier in Rm voor, en is bloot die naam van wesens wat die 'tussen hemelruim' bewoon. Engele is die agente van die hemel of die tussengangers tussen die hemel en die aarde (Gal 1: 8; 4: 14). Die woord kan van beide goeie (2 Kor 11: 14; 2 Tes 1: 7) en slegte of vyandige (cf Gen 6: 1 – 3) engele gebruik word (Dunn 1988: 507).

⁶¹⁹ Verwysings na 'die Satan' kom geredelik in die Pauliniese korpus voor: Rm 16: 20; 1 Kor 5: 5; 7: 5; 2 Kor 2: 11; 11: 14; 12: 7; 1 Tes 2: 18; 2 Tes 2: 9; 1 Tim 1: 20; . Sien ook 'die god van hierdie wêreld' (2 Kor 4: 4); 'Belial' (2 Kor 6: 15); 'die Bose' (2 Tes 3: 3; Efes 6: 16); 'die vors van die onsigbare bese magte' (Efes 2: 2); 'die duiwel' (Efes 4: 27; 6: 11; 1 Tim 3: 6 – 7; 2 Tim 2: 26).

Hier in Rm 8: 38 het die woord 'n negatiewe nuanse (cf 1 Kor 6: 3; 11: 10; 2 Kor 12: 7; Gal 3: 19; Kol 2: 18; Reid 1993 a: 749; Dunn 1988: 507). Waarskynlik het Paulus die engele wat die 'laer' hemelruim bewoon in gedagte (cf 2 Kor 12: 2; Efes 6: 12). Deur die posisie wat hierdie engele beklee kan hulle: (1) 'padblokkades' of hindernisse tussen God in die hemel en sy volk op aarde vorm; (2) as heersers van die nasies (Deut 32: 8; Dan 10: 13; Sir 17: 17; Jub 15: 31 - -2) as potensiële opponente van God en die direkte uitbreiding van sy heerskappy oor die heidennasies optree; (3) poog om God se doelstellings met sy heilsplan (8: 38 - 39) te verongeluk (Reid 1993 a: 749; Dunn 1988: 507). Die ontbreking van 'n spesifieke verwysing is waarskynlik doelbewus: die hele reeks van hemelse wesens, hoe ook al voorstelbaar, is in die oog (Dunn 1988: 507).

◆ Ἀρχαὶ : 'bose magte' (NAB).

Wat die woord 'heerser' – ἀρχή of ἄρχων – beteken word *gedebatteer*. Die leksikale getuienis maak dit moeilik om seker te wees. Daar is *drie* opsies. Die 'heersers' kan: (1) geestelike bose magte aandui (Moo 1996: 545); (2) menslike owerhede aandui (Rm 13: 1; Tit 3: 1); (3) 'n kombinasie van (1) en (2) wees, dit wil sê: geestelike wesens wat agter menslike politieke owerhede staan (Cullmann 1956: 80 - 82).

Alhoewel Paulus die woord ἀρχή gebruik om sekulêre owerhede aan te dui (Rm 13: 1), dui hy *meer* dikwels magte of owerhede van die *geesteswêreld* daarmee aan (1 Kor 15: 24; Kol 1: 16; 2: 10, 15; Efes 1: 21; 3: 10; 6: 12). Soms is hierdie geeste boos van aard (Efes 6: 12; Kol 2: 15). Sien Moo (1996: 545) en Dunn (1988: 507). Ἀρχαὶ as geestelike wesens dui dus op bo-aardse magte (Dunn 1998: 106). Die prefiks ἀρχ- dui 'n posisie van mag aan (Reid 1993 a: 748), asook op 'n 'struktuur' onder die magte (Dunn 1988: 507). In laasgenoemde betekenis dui ἀρχαὶ dus op die status van heersers as bo-aardse magte. Dit is dus 'natuurlik' dat ἀρχαὶ hier op *bose geestelike magte* dui (Moo 1996: 545; Wink 1984: 49)⁶²⁰.

◆ Δυνάμεις: 'kragte' (NAB).

Die woord δυνάμεις dui weens die voorkoms saam met ἀρχαὶ op geestelike magte (Moo 1996: 546). Dit beskryf dus bo-natuurlik wesens. Verwysings na sulke wesens kom in sowel buite-Bybelse Griekse asook Judees - Christelike literatuur voor (BGD sv δύναμις 5, 6). Dit was ook natuurlik om bo-aardse geestelike magte voor te stel as wesens wat gekenmerk word deur mag (2 Kon 17:16; 4 Mak 5: 13; Dunn 1988: 507; cf Mat 24: 29; Mark 14: 62; Hand 8: 10). In die Joodse geskrifte van

⁶²⁰ In die Judaïsme het ἀρχή die betekenis van bo-aardse magte in 1 Hen 6: 8; 61: 10; T Tob 49: 2.

die Hellenistiese tyd het dit gebruiklik geword om die woord δύναμις – die primêre Griekse woord vir ‘mag’ – as ‘n tegniese term vir engele of demoniese magte te gebruik (Arnold 1992: 445). Hierdie ‘magte’ is gesien as wesens wat wydverspreide beheer oor die mens se bestaan asook oor alle aspekte van die natuur gehad het (Jub 2: 2; Arnold 1992: 445).

Die vraag is of δύναμις na ‘n bese mag verwys? Wink (1984: 182) het slegs een Griekse ms gekry as ‘n voorbeeld waar δύναμις = bese mag (1 Hen 20: 1). Aangesien 1 Kor 15: 24 die woord δύναμις gebruik ten opsigte van Christus se heerserskap aasook sy ‘vernietiging’ van alle δυνάμεις, oordeel Dunn dat Paulus ook hier in Rm 8: 38 ‘n mag wat vyandig teenoor God staan in gedagte het (1988: 106).

Die woorde ἄγγελοι, ἀρχαὶ en δυνάμεις is inklusief en dui die totale reeks geestelike magte aan – goeties of slegtes (Dunn: 1988: 513).

- **Inklusiewe tyd – ruimtelike bedreigings en magte.**

In 8: 38 – 39 gebruik Paulus ook drie pare frases wat in ‘n breë sin inklusief is van elke denkbare toestand in die wêreld wat ‘n bedreiging vir die band tussen God en die uitverkorenes kan wees. Hierdie pare is kontrasterend van aard (Reid 1993a : 749).

- ♦ Die totale heelal.

Die woorde ‘hoogte’ en ‘diepte’ (ὑψωμα en βάθος) is *astrologiese* terme (Bertram 1972: 613; LSG ταπεινός; BAGD βάθος). Daar is drie moontlike betekenis: (1) die bo- en onderpunte van die *pilare* wat die firmament van die hemelruim ondersteun (Wink 1984: 49 – 50, op grond van 1 Hen 18: 3, 11); (2) *ruimtelike* magte as *geestelike* wesens (Käsemann 1980: 251); (3) die *totale heelal* in ‘n ruimtelike sin (Moo 1996: 546),⁶²¹ saam met die feit dat die *magte* wat die hemelliggame kan beïnvloed ook die *mens* en sy bestemming kan beïnvloed (Dunn 1988: 508; 1998: 107). Hierdie magte kan weer: (1) die dinge bokant die hemel en onderkant die aarde wees (Kerkvaders: by Moo 1996: 546); (2) die hemel en die aarde self wees (Hodge 1864: 292); (3) die hemel en die hel wees (Cranfield 1977: 443, op grond van Ps 139: 8). Waarskynlik is die siening van Moo (1996: 546), dat ὑψωμα en βάθος die totale heelal aandui, saam met dié van Dunn (1988: 508) dat hemelruimmagte mense kan beïnvloed, korrek.

⁶²¹ Ὑψωμα dui die hoogste punt in die uitspannel aan wat hemelliggame bereik (Bertram 1972: 613).

Βάθος verwys na die hemelruimte onderkant die horison vanwaar die hemelliggame opkom (BAGD βάθος). Die gebruiklike antitese van ὑψωμα is ταπεινός, wat die laagste punt is wat die hemelliggame in hulle beweging bereik (Dunn 1998: 106).

◆ Die totale tydsdimensie.

Die woorde ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα vorm weens hulle werkwoordvorme – ‘n perfektum partisipium en ‘n praesens partisipium respektiewelik – ‘n natuurlike antitese (Dunn 1988: 507). Daar is twee moontlike betekenisse. Die woorde verwys : (1) na geestelike wesens (Wilckens 1980: 176-177); (2) óf na teenswoordige óf toekomstige omstandighede of gebeurtenisse wat die uitverkorenes se band met God in Christus wil deurbreek (Moo 1996: 545; Dunn 1988: 507). Siening (1) het geen stawende getuienis nie, daarom word siening (2) as korrek aanvaar. Soos die woorde ὕψωμα en βάθος op die totale heelal in *ruimtelike* sin dui, dui ἐνεστῶτα en μέλλοντα op die totale *tyddimensie*. Saam vorm hierdie twee pare frases alle tyd – ruimtelike dimensies wat die band tussen God in Christus en die uitverkorenes tot niet wil maak (Wink 1984: 50).

◆ Die totale skeiding van God.

Die woorde ‘dood’ en ‘lewe’ (θάνατος en ζωή) staan heel aan die begin van die lys van tien ‘magte’ wat die gelowige bedreig. Die woorde ἀποθανών (8: 34), θανατούμεθα (8: 36) en θάνατος (8: 38) beteken: (1) ‘n *metaforiese* sterwe of martelaarskap (8: 36); (2) ‘n kosmologiese gepersonifieerde *mag* (8: 38). Sien Black (1984: 427, 429).

Θάνατος as ‘n kosmologiese gepersonifieerde *mag* is in 8: 38 ter sake (Dunn 1998: 124 – 127). Dit is nie per toeval dat θάνατος die eerste item op die lys van tien bedreigings in 8: 38 – 39 is nie. In die beskrywing van die twee groot vyandige gepersonifieerde magte in 5: 12 – 21, het die dood as die finale groot bedreiging vir die vrygespreekte soos ‘n swaard oor sy hoof bly hang. Die dood as gepersonifieerde mag is die volle maat van die sonde se mag oor die teenswoordige aeon (5: 12, 21). Rm 8: 38 – 39 sluit aan by die slot in 5: 21. In 5: 21 is die probleem van die sonde se volgehoue heerskappy oor die teenswoordige aeon gestel. Hier in 8: 38 word daardie probleem ten volle uit die weg geruim (Dunn 1988: 506 – 507). In 8: 38 word θάνατος vir die laaste keer genoem en wel as ‘n mag wat tussen beide wil tree tussen God en diegene vir wie Hy in Christus lief is (8: 39). Θάνατος is egter nie daartoe in staat nie (δυνήσεται). Sy poging misluk totaal (8: 39).

Ζωή word in 8: 38 aan θάνατος gekoppel en wel in ‘n *negatiewe sin*. ‘Lewe’ het in 8: 38 waarskynlik *drie* betekenisse. Dit verwys na: (1) ‘*hierdie lewe*’, in die sin van ‘n bestaan in die teenswoordige aeon (Dunn 1988: 507); (2) ‘n lewe van *lyding* (cf 8: 35) of om martelaarskap in die gesig staar (8: 36; Moo 1996: 545); (3) ‘n *bedreiging* en wel omdat ‘lewe’ in die teenswoordige aeon ‘n bedreiging vir die uitverkorenes inhou, aangesien die sonde as gepersonifieerde mag die sondige mens ‘beheers’ as ‘n koning en ‘n slawedrywer (6: 12 – 23; Dunn 1988: 513).

Die *koppeling* van θάνατος en ζωή as 'n antitetiese paar in 8: 38 is 'n manier om op 'n omvattende wyse elke denkbare *toestand* van die menslike bestaan wat die uitverkorene van God wil vervreem, te omvat (Dunn 1988: 507).

- **Alles denkbaar.**

Die frase οὔτε τις κτίσις ἑτέρα sluit die lys van tien bedreigings vir die uitverkorene in 8: 38 – 39 af. Paulus sluit dus af met 'n omvattende 'enige geskape ding' (Moo 1996: 546). Saam met οὔτε lui die frase: 'niks wat geskape is' (Dun 1998: 107). En dit beteken: *niks* (Dunn 1998: 107). Die NAB se weergawe van die frase lui: 'enigiets anders in die skepping'. Enersyds wil die frase enigiets insluit wat dalk uit die lys van tien items uitgesluit mag wees (Moo 1996: 546). Andersyds bedoel Paulus met die frase dat aangesien God die Skepper is, *niks* in sy skepping wat die liefdesband tussen God in Christus en die uitverkorene wil vernietig *uitgesluit* word nie (Dunn 1988: 508). Nog meer. Hierdie frase *relativeer* die *status* van al die voorafgaande magte of sake: hulle mag dalk 'magte' wees, maar hulle is in laaste instansie slegs skepsels (Dunn 1988: 508).

Samevatting 4.3.3.1: Die anti-Goddelike magte staan in 'n analoë verhouding tot God

'n Indrukwekkende lys van magte en sake word in Rm 8: 31 – 39 genoem: kosmiese magte, bo-aardse geestelike wesens, tyd, ruimte, enige geskape ding. Al hierdie magte en sake wil die verhouding tussen God in Christus en die uitverkorenes verbreek. Hulle wend verskillende pogings aan. Hulle wil 'teen' die uitverkorenes wees (8: 31), en hulle 'aankla' (8: 33), en hulle laat 'veroordeel' (8: 34) en hulle van God en Christus 'skei' (8: 39). Nie een poging slaag nie, want hulle is individueel slegs 'n 'skepsel', iets wat geskape is deur God. Hulle het hul plek in die geskape orde. Bokant hulle troon God uit as die Koning-Skepper (8: 39), die Koning-Redder (ὑπὲρ: 8: 32) en die Koning-Regter (8: 31 – 34). Hy heers. Niks ry sy heilsplan (8: 28 – 30) in die wiele nie (χωρίζει: 8: 35). **Hy triomfeer. Christus triomfeer. Uitverkorenes triomfeer** (8: 37).

4.3.3.2 Die anti-Goddelike gepersonifieerde magte staan in 'n analoë verhouding tot God.

Daar is *twee* gepersonifieerde kosmiese bese magte wat die skepping van God binne gedring het, naamlik die *sonde* en die *dood*. Hierdie twee hoofmagte verky die heerskappy oor twee ander 'magte', naamlik die *sondige vlees* van die mens en die *wet* van God, en *beheer* en gebruik hulle dan in hulle diens as agente of vennote of bondgenote of *handlangers* (Dunn 1998: 129, 146, 149, 150). Hierdie twee hoofmagte en hulle twee handlangers word in 7: 5 *saam* genoem en in verband met mekaar gebring.

(i) Die sonde as 'n hoof mag.

Die uitbeelding van die sonde in Rm 5 – 8 vertoon 'n paar merkwaardige wesenstrekke.

- **Die verskuiwing weg van nie-ἀμαρτία woorde.**

Die stamverwante vorme ἀμαρτία / ἀμαρτωλός/ ἀμαρτάνω kom min in Rm 1 – 4 en 9 – 11 voor. Ἀμαρτία kom voor in 3: 9, 20; 4: 7, 8 en 11: 27. Ἀμαρτωλός kom net in 3: 7 en ἀμαρτάνω net in 2: 12 (2x) en 3: 23 voor. Die frekwensie van die *woordgroep* is dus nege keer in Rm 1 – 4 en een keer in Rm 9 – 11 teenoor agt en veertig keer in Rm 5 – 8. Die woordgroep wat wel in Rm 1 – 4 funksioneer is παράβασις/ παραβάτης / παραπτώμα. In 2: 23 en 4: 15 word παράβασις, in 2: 25, 27 word παραβάτης en in 4: 25 word παραπτώμα gebruik. In 5: 15 (2x), 16, 17, 18, 20 kom παραπτώμα weer voor, maar dan in 'n woordspel met woorde met -μα uitgange. In Rm 5 – 8 is daar 'n verskuiwing weg van hierdie woordgroepe.

- **Die verbasende oorheersing van ἀμαρτία.**

Van die vier en sestig voorkomste van ἀμαρτία in die Pauliniese korpus is 'n *driekwart* daarvan in Rm. Andersom gestel, ἀμαρτία kom drie keer so dikwels in Rm voor as in die res van die Pauliniese korpus as 'n geheel. Méér merkwaardig is dat een en veertig van die agt en veertig voorkomste van ἀμαρτία in Rm 5 – 8 in 5: 12 – 8: 3 voorkom, wat op 'n buitengewone *intensiteit* van gebruik in hierdie gedeelte dui. Hierby moet nog die gebruik van die werkwoord ἀμαρτάνω in 5: 12, 14, 16 en 6: 15 gevoeg word.

- **Die treffende personifikasie van ἀμαρτία.**

Die ἀμαρτ – woordgroep in sy verskeie konstruksies kom in Rm 5 – 8 in die volgende vier vorme voor: ἀμάρτημα (7: 5 vgl. 3: 25; 4: 7; 11: 27), ἀμαρτωλῶν (5: 8, 19; 7: 13), ἀμαρτία (een en veertig keer) en ἀμαρτάνω (5: 12, 14, 16; 6: 15). Die *godsdienslike* gebruik van die ἀμαρτ-woordgroep dui byna altyd op 'n *oortreding in verhouding tot God* met die klem op skuld, dit is 'sonde' (Stählin & Grundmann 1972 : 295). In Rm 5 - 8 kom ἀμαρτία in *drie* betekenisse voor. Soms beskryf dit 'n *individuele daad* (5: 13; 7: 5, 13) en soms beskryf dit die *defektiewe menslike natuur* as iets wat vyandig teenoor God staan (5: 13, 20; 6: 1; 7: 7; 8: 3; vgl. 3: 20). Die meerderheid van die een en veertig verwysings na sonde in 5: 12 – 8: 3 dui egter op sonde as 'n *persoonlike mag* (Dunn 1998: 112)⁶²².

Rm 5 – 8 beeld die personifikasie van die sonde soos volg uit. Die *sonde* is deur 'Αδὰμ in die *wêreld inbring*: εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν: (5: 12). 'Αδὰμ was die eerste een wat gesondig het. As gevolg daarvan kan gesê word dat alle mense gesondig het. Die frase ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον ⁶²³ word op die mees

⁶²² In die res van die Pauliniese korpus oorheers die meervoud ἀμαρτήματα. 'n Beskrywing van die relevante Hebreeuse en Griekse woorde in die OT en LXX kom by Stählin & Grundmann (1972; 299 – 316) voor. Personifikasie van die sonde kom in Papyrus Graecae Magicae 4. 1448 voor wat verwys na Amartiai Xthoniai, 'n spesie demone in die onderwêreld. By die Judaïsme was daar die neiging om sonde te beskou as 'n mag wat mense beheer en inspireer (Sirag 27: 10). In die Koemraam gemeenskap is die sonde gekarakteriseer as die 'engel van duisternis' (1 QS 3. 17 – 23). Sien Ruijs (1964: 5-13).

⁶²³ Rm 3: 23 gebruik ook ἥμαρτον en wel in opvolging v 5: 12, Die aoristus vorm kan in 3: 23 verwys na die sonde van alle mense 'in en met Adam' in die verlede. Dit is volgens Moo egter meer waarskynlik 'n

akkurate wyse vertaal met ‘omdat’ of ‘vir hierdie rede’ (Wilckens 1978 – 1982, 312; Dunn 1988: 273 – 274)⁶²⁴. ‘n *Oorsaaklike verband* word dus gelê tussen die oorsprong van die sonde in Ἀδὰμ en alle mense (5: 12, 14, 18, 19; 7: 9; 8: 4, 6). Met verwysing na die ‘sonde’ wat die κόσμος binnegekom het, gebruik Paulus ἀμαρτία in die *enkelvoud*⁶²⁵ om daarmee die *radikale mag* van die sonde aan te dui (Byrne 1996: 162) en wel as ‘n mag wat *heerskappy* voer oor *alle* mense (πάντες, 5: 12). Die sonde kan soos ‘n *koning* en ‘n *genadelose slawemeester* oor ‘n mens ‘heers’ (6: 9, 14, 16 – 18, 20, 22). In 6: 16 – 23 is die beeld van verslawing aan die sonde die dominante motief en word sonde vergelyk met ‘n slawemeester wat ‘n loon betaal (6: 23). Die mens is ὑφ’ ἀμαρτίαν, ‘onder die mag van die sonde’ (3: 9), aan wie hy soos ‘n slaaf verkoop is (6: 16, 20; 7: 14), en wie hy met sy liggaamsledemate (6: 13) dien (6: 6, 17, 20; 7: 23). In 7: 8 – 11 word sonde vergelyk met ‘n *lewende wese* – die slang van Gen 3 ? – of met ‘n *slim vyand* wat sy geleentheid aangryp en in ‘n militêre sin ‘n brughoof slaan binne die swak mens (BAGD, ἀφορμή, Dunn 1988: 380). En in 7: 14 betreur Paulus se ‘ek’ dit dat hy ‘vleeslik’ is, en ‘soos ‘n slaaf aan die sonde verkoop’ is, soos ‘n *verslane krygsgevangene* wat in slaafskap verkoop is. Ἀμαρτία begin *lewe* (7: 9) en ‘mislei’ die mens (7: 11) en ‘woon’ in hom (7: 17, 20). Die *sfeer van mag* van ἀμαρτία geskied deur die θάνατος (5: 21), die σάρξ (7: 5, 14; 8: 3, 6 – 8, 13) en die νόμος (7: 5). Ἀμαρτία voer sy heerskappy deur die θάνατος (5: 21), saam met wie dit ‘n *tweemanskap-alliansie* vorm as die twee groot akteurs op die kosmiese verhoog (Dunn 1998: 146). Saam met die σάρξ (7: 5, 14; 8: 3, 6 – 8, 13) en die νόμος (7: 5) vorm dit *nog* alliansies om ‘n vreesaanjaende *viemanskap* te vorm (Dunn 1998: 150, 477). Die heerskappy van ἀμαρτία in die *ou aeon* saam met sy bondgenote is volgens die woord πάντες in 5: 12 (cf 3: 23) iets *universeel*. Die sonde word dus in Rm 5 – 8 geteken in terme van die *mag van sonde self* (6: 1 – 23), maar ook in terme van sy *terreine van mag*, naamlik die *dood* (5: 12 – 21), die *σάρξ* (7: 5, 7 – 25; 8: 3, 4 – 13) en die *νόμος* (7: 1 – 25)⁶²⁶.

- **‘n Vreesaanjaende viemanskap.**

Die sonde vorm saam met die dood (5: 12, 15, 17, 21; 6: 16, 21, 23; 7: 5, 9 – 10, 13; 8: 2), as die tweede hoofakteur op die wêreldverhoog, en die σάρξ (7: 5, 14; 8: 3, 6 – 8, 13) en die wet (drie en twintig keer in Rm 7), as hulle medehandlangers, ‘n vreesaanjaende *viemanskap* (Dunn 1988: 129, 146, 149, 150, 473). Soms funksioneer hierdie viemanskap as ‘n *driemanskap* van óf die sonde, die dood en die sondige lewensbestaan, óf die sonde, die dood en die wet. Saam heers hierdie tirannieke viemanskap oor die *ou aeon* (5: 12 – 21; 6: 1 – 8:

‘opsomming’ aoristus, wat die sondes van alle mense deur die verlede opsom in een enkele ‘moment’ (1996: 226).

⁶²⁴ Die laat voor – Christelike Joodse literatuur voer die oorsprong van die sonde terug na Eva (Sirag 25: 24; 2 Hen 30: 17; ApMos 14 en vgl. 32: 1). In hierdie literatuur word Ἀδὰμ as iemand verhewe geteken en word daar op die δόξα van Ἀδὰμ gefokus as iemand wat na die beeld van God geskape is (Sirag 49: 16; Jub 2 – 5; 3: 28; 19: 27; 1 QS 4: 22 – 23; CD 3: 20 – 4: 2; 1 QpHab 17: 13 – 15). Paulus breek in 5: 12 – 14 met hierdie tradisie oor Ἀδὰμ se δόξα en keer terug na die vroeëre tradisie van Gen 2 – 3 deur die oorsprong van die sonde aan Ἀδὰμ toe te skryf.

⁶²⁵ agt en veertig van die drie en sestig voorkomste van ἀμαρτία by Paulus is in Rm. Slegs drie is in die meervoud. Van die sestien voorkomste buite Rm is nege in die meervoud.

⁶²⁶ Stählin (1972: 296) wys daarop dat dit nie duidelik is in watter mate sonde gesien word as ‘n demoon wat in die plek van Satan optree nie. Satan figureer glad nie direk in 5: 12 – 8: 3 nie.

13; $\nu\upsilon\nu$; :5: 9; 6: 22; 7: 6; 8: 1). In 5: 12 – 8: 39 *triomfeer God en Christus* en die *Gees oor $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$* . Hierdie triomf word deeglik in hoofstuk 5 bespreek.

(ii) **Die dood as ‘n tweede groot mag.**

Naas die *sonde* as die eerste of *hoofakteur* op die wêreldverhoog, is die *dood* die *tweede hoofakteur*. Saam met die $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ en die $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ as twee handlangers vorm hierdie vier magte ‘n viermanskap in Rm 5 – 8 (Dunn 1998: 146, 150). Die uitbeelding van $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ in Rm 5 – 8 openbaar drie belangrike sake.

- **‘n Sterk fokus op $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$.**

Die stamverwante woorde $\acute{\alpha}\rho\theta\eta\eta\sigma\kappa\omega$ / $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ / $\theta\alpha\nu\alpha\tau\acute{o}\omega$ vertoon ‘n baie hoë *digtheid* in Rm 5 – 8. Dié vorme kom baie min in Rm 1 – 4 en Rm 9 – 11 voor. Die woorde $\acute{\alpha}\rho\theta\eta\eta\sigma\kappa\omega$ en $\theta\alpha\nu\alpha\tau\acute{o}\omega$ kom slegs een keer in hierdie twee eenhede voor, terwyl $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ slegs een keer in hierdie twee eenhede saam in 1: 32, voorkom. Hierteenoor kom $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ twee en twintig keer, en $\acute{\alpha}\rho\theta\eta\eta\sigma\kappa\omega$ negentien keer, dus saam een en veertig keer in Rm 5 – 8 voor. Daar is dus ‘n geweldige konsentrasie van hierdie twee woorde in Rm 5 – 8.

- **Die skerp personifikasie van die $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$.**

In Rm 5 – 8 kom die $\acute{\alpha}\rho\theta$ -woordgroep in vier *betekenisse* voor. Soms verwys $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ na die *fisiese dood* (7: 10; 8: 11, 23), soms na *geestelike dood* (3: 12 – 21; 7: 9; 8: 4 – 8), soms na die *ewige dood* (6: 21, 23; 8: 38) en soms na die dood as ‘n *persoonlike mag* (5: 14, 17). Soos $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$ word $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ as ‘n *dominerende heersende mag* in Rm 5 – 8 uitgebeeld. $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ heers soos ‘n *koning* in die *kósmos* (5: 14, 17) en wel vanaf ‘*Adàm* (5: 14), en oefen soos ‘n *slawemeester* (6: 9) gesag oor die lewendes uit (6: 9). Dit *bepaal* volgens 7: 24 die *bestaanwyse* van die mens in hierdie wêreld (NAB) en volgens 8: 38 is dit *een* van die *kosmiese magte* wat tussenbeide wil tree tussen God en dié wat hy liefhet.

- **Die intieme band tussen $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$ en $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$.**

Die hoofklem in verband met die dood val in Rm 5 – 8 op 5: 12 – 8: 2 waar daar agtien verwysings daarna is. Daar word egter oor die hele spektrum van Rm 5- 8 na die dood verwys, vanaf 5: 9 tot 8: 38 – 39. Die volgende prentjie kom in hierdie verwysings na vore.⁶²⁷ Daar is *vier* verskillende fasette in verband met die dood wat in 5: 12 – 21 na vore kom. Hierdie fasette is: (1) die *oorsprong* daarvan (5: 12); (2) dat die dood die *gevolg* asook die *begeleier* is van die *sonde*; (3) die dood se *binnekoms* in die wêreld (5: 14) as iets wat nie voorheen daar was nie en ‘n *binne dringing* in God se skepping is (5: 18 – 19); (4) as ‘n *persoonlike* en objektiewe *kosmiese mag* wat soos ‘n *koning* en ‘n *besitter* heerskappy voer (5: 13, 17; 6: 9,14,16,17,20; Black 1984: 420 – 421). Wat belangrik in 5: 12 – 21 is, is dat die raamwerk daarvan die verwisseling van die ou na die nuwe aeon is (Nygren 1949: 19 – 26).

⁶²⁷ Die verbintenis tussen God, Christus en die Gees met die dood in Rm 5 – 8 word hier voorlopig buite rekening gelaat. Hierdie verbintenis word behandel by: (1) hoofstuk 4.4, die triomfgedagte in Rm 5 – 8; en (2) hoofstuk 5 wat hierdie studie saamvat en afsluit.

Die antitese tussen die twee aeone kan volgens 5: 17, 21 opgesom word as die *opponering van die 'heerskappy van die lewe'* en die *'heerskappy van die dood'* (Beker 1990: 81). In die ou aeon is θάνατος (5: 17) naas ἁμαρτία (5: 21) kóning.

In Rm 6: 1 – 23 is daar *verskillende* subtiele *nuanses* van die *dood*. Daar word daarna verwys as 'n *fisiese* of *fisiologiese* gebeurtenis (6: 2, 6, 10, 11; cf 6: 5, 6, 8), as iets wat in *assosiasie* met die *sonde* funksioneer (6: 7 – 8); as *basis* van die *toekomstige opstanding* (6: 5, 11), as die *indikatief* om *eties reg* lewe (6: 1 – 3, 11), en as 'n *gepersonifieerde mag* (6: 9, 11). In 6: 13 – 23 word die *assosiasie* tussen die dood en die sonde voortgesit. Die *dien van die sonde* as koning (6: 12) of as slawemeester (6: 14, 16, 17, 20), het as *resultaat* (εἶς: 6: 16) en *vrug* (καρπὸν: 6: 21) en *uiteinde* (τέλος: 6: 21) en *loon* (ὄψωνα : 6: 23) die θάνατος(6: 21, 23).

Rm 7: 1 – 6 verwys in die analogie van die huwelik na die dood as iets *fisies* (7: 2 – 3), as 'n *bevryding* (7: 1, 4), as die *resultaat* van die sonde se greep op die *νόμος* (7: 5 – 6), asook van 'n lewe ἐν τῇ σαρκί (7: 5), en laastens implisiet as 'n *mag* van onder wie se heerserskap gelowiges oorgeplaas is na 'n ander heerserskap (7: 6). Rm 7: 7 – 25 bespreek die verhouding tussen die sonde en die wet. Die *hoof nuanse* van die dood in 7: 7 – 25 is dat dit die *resultaat* is van die *sonde* se greep op die wet (7: - 11, 13) en op die liggaam van die mens (7: 24). Sien Black (1984: 424 – 425).

Rm 8: 4 – 13 handel oor die *vrygespreekte se nuwe lewe* κατὰ πνεῦμα (8: 4 – 6) asook ἐν πνεύματι (8: 9; vgl 7: 6). Die dood kom in 8: 1 – 11 in die volgende verbintenisse voor: met die *sonde* se mag en die *wet* se rol (8: 2); die *verwisseling van die aeone*(ἐν Χριστῷ: 8: 1; ἐν πνεύματι: 8: 9); met die *σῶμα* se fisiese sterflikheid (8: 10, 11) en as die *uiteinde* van 'n lewe κατὰ σάρκα (8: 13). Rm 8: 18 – 25 handel oor die *vernuwing van die skepping* deur God en hier word na die dood verwys in verband met die *bevryding* van die *gestorwe liggaam* (8: 23). In Rm 8: 31 – 39 wat 'n *lied* is oor God se *eindeskatologiese triomf* word na die dood verwys as *een* van 'n reeks *kosmiese magte* wat die vrygespreekte in die eindoordeel van God wil *skei* (8: 38 – 39).

Volgens Dunn (1998: 125 – 126) blyk uit bogemelde uiteensetting van die geweldige belangrike *plek* wat θάνατος in Rm 5 – 8 inneem, onder andere die volgende:

- ♦ Dat θάνατος as die *tweede hoofakteur* op die kosmiese verhoog soms 'n *duo*, 'n *trio* of 'n *viermanskap* met ἁμαρτία, die σάρξ en die νόμος vorm.
- ♦ Dat θάνατος die uiteindelijke en ergste *resultaat* van die optrede van ἁμαρτία is (5: 12, 14).
- ♦ Dat θάνατος God se regmatige κρίμα en κατάκριμα (5: 16) is op die eerste mens se παραπτώμα (5: 15(2x)).
- ♦ Dat θάνατος die verbeuring van *fisiese* (7: 10), *geestelike* (7: 9; 8: 4 – 8) en *ewige lewe* (6: 21, 23; 8: 38) is.

◆ Dat θάνατος baie mense raak (οἱ πολλοί, 5: 15).

• **Die ewige dood.**

Paulus praat nie in Rm 5 – 8 van 'n ewige skeiding van God in die toekoms of van 'n finale straf wat die dood behels nie. In die metafoor van die dien van die sonde as 'n slawemeester in 6: 6, 9, 12, 14, 16, 18, 20 word θάνατος egter wel as die resultaat (εἶς: 6: 16), die vrug (καρπὸν ; 6: 21), die uiteinde (τέλος: 6 ; 21) en die loon (ὀψώνια : 6: 23) daarvan voorgelou. In 5: 21 en 6: 23 word θάνατος ook teenoor 'n lewe wat αἰώνιος is, gebruik. In 5: 16 word die woorde κρίμα en κατάκριμα gebruik, en in 7: 5 'n graanoes beeld. Uit bogemelde blyk dit dat Paulus se gedagte wel in 'n kronologiese lyn na 'n finale tyd in die toekoms ontvou waarin θάνατος wel, uiteindelik en as resultaat van die dien van die sonde, die vrug en die loon is. Volgens Augustinus verwys die 'dood' na die dood van die siel, van die liggaam en van die hele mens asook na die tweede dood (Openb 21: 8)⁶²⁸.

In 5: 12 – 8: 39 triomfeer God en Christus en die Gees oor die θάνατος. Hierdie triomf word deeglik in hoofstuk 5 bespreek.

4.3.3.3 Nόμος en σάρξ is handlangers van die sonde en die dood.

Die twee aardse konings, ἁμαρτία (5: 14; 6: 12) en θάνατος (5: 20; 6: 13), wat as gepersonifieerde magte (Dunn 1998: 111) in die κόσμος (5: 12) opereer, gebruik twee 'agente' of 'vennote' (Dunn 1988: 129) om 'n viermanskap te vorm met die agente wat in hulle diens te staan (7: 1 – 8: 3).

4.3.3.3.1 Nόμος as 'n vennoot van die sonde en die dood.⁶²⁹

In 7: 5 – 8: 3 is daar intieme verbitenisse tussen ἁμαρτία /θάνατος en νόμος. Nόμος is 'n sentrale tema en 'n belangrike subplot in Rm.⁶³⁰ Rm 7: 5 verbind die rolle van σάρξ, ἁμαρτία, νόμος en θάνατος eksplisiet. In 7: 5 – 8: 7 kommandeer die sonde en die dood die νόμος teen sy sin op (7: 5).

Rm 7: 7–13 lê die verband tussen die νόμος en ἁμαρτία/θάνατος bloot. Die 'tema' van 7: 7-11 lê dalk in 7: 5: die sondige hartstogte van die mens (ἁμαρτία) opereer deur die νόμος om θάνατος te bewerk. In 7: 7-11 stel Paulus νόμος en ἐντολή gelyk aan mekaar (7: 8,9,12).⁶³¹ Sonder die νόμος is ἁμαρτία dood (νεκρά: 7: 8) en lewe die mens (ζάω: 7: 9). ἁμαρτία het egter die geleentheid wat die ἐντολή bied aangegryp en 'n vastrapplek (ἀφορμή: 7: 8,11) in die mens verkry, hom mislei (ἐξηπάτησεν: 7: 11) en hom dood gemaak (ἀπέκτεινεν: 7: 11). Die ἐντολή, wat eintlik 'n middel tot lewe moes wees (ζωή : 7: 10 = Gen 2: 16-17), het die middel tot die θάνατος geword (7: 10,13).

⁶²⁸ By Dunn 1998: 125.

⁶²⁹ In 7:1 word die woord κυριεύω gebruik as verwysing na die 'heerskappy' van die νόμος. Dit skep die indruk dat die νόμος 'n gepersonifieerde mag is. Die konteks of fokus van 7: 1 is egter die beperking van die wet se heerskap oor 'n vrou wat 'n weduwee geword het (Dunn 1998: 156).

⁶³⁰ Nόμος kom 119 keer in corpus Paulinum voor en twee en sewentig keer in Rm. Tussen 2: 12 en 8: 7 kom νόμος ses en sesig keer voor en in 7: 1-25 kom dit drie en twintig keer voor (Dunn 1998: 131,156).

⁶³¹ Die substruktuur in 7: 7-11 is Gen 2 – 3 (Dunn 1998: 99).

In 7: 14-25 kom daar in die tekening van die menslike drama op aarde naas *ἀμαρτία*, *θάνατος* en *νόμος* nog 'n vierde rolspeler by, en dit is 'ek'! – *ἐγὼ* as *σάρκινος* (7: 14). Verder in 7: 14-17 is die fokus dan op die mens/persoon as *σάρξ* (Dunn 1998: 157). Rm 7: 18-23 handel dan weer oor die *νόμος* en *ἀμαρτία*. Hierdie verse toon dat *ἀμαρτία* die *νόμος* misbruik, net soos in 7: 7-13, en *ἐγὼ* al vaster aan *θάνατος* bind (7: 23,25). Deur *ἀμαρτία* se houvas op die *σάρξ* van die mens (7: 5; 8: 3) was die mens onmagtig om die *νόμος* te vervul (8:3).

Samevatting:

Νόμος is die instrument waardeur *ἀμαρτία* bemaagtig word om sy rol te speel. Die uiteinde van hierdie rol van *νόμος* is dat dit onder die veroordeling van God te staan kom (*κατάκριμα*: 8: 3) en van sy magteloosheid (*ἀδύνατον*: 8: 3) ontnem word. Deur sy Gees vervul God weer sy wet (8: 4). Op hierdie wyse triomfeer God oor die magteloos - making van sy wet vanweë *ἀμαρτία*.

4.3.3.2 Σάρξ as 'n vennoot van die sonde en die dood.

In 7: 5 – 8: 3 is daar – soos in die geval van *νόμος* – intieme verbintenisse tussen *ἀμαρτία*/*θάνατος* en *σάρξ*. *Σάρξ* is 'n belangrike tema in Rm 5 – 8 en vervul 'n belangrike subplot daarin.⁶³² Rm 7: 5 verbind die rolle van *σάρξ*, *ἀμαρτία*, *νόμος* en *θάνατος* eksplisiet.

Die *vertaling* van *σάρξ* is nie maklik nie.⁶³³ Die NAB se vertaling van 'sondige natuur/lewensbestaan' – afhange van die konteks – kan aanvaar word.

Σάρξ verwys na 'n aspek van die mens se bestaan. Watter aspek? Vir Schweitzer (1971: 143) verwys *σάρξ* na die aardse sfeer van die mens se bestaan, en vir Ridderbos (1959: 145-146) en Barrett (1994: 64-74) na die sondige mens buite God en Christus.⁶³⁴

Σάρξ maak die mens swak (6: 19) en is die middel waardeur die mens aan die *ἀμαρτία* verkoop is (7: 15) en onder die mag daarvan is (7: 15). In 7: 5 en 7: 18,25; 8: 3 is *σάρξ* die sfeer/terrein waar die 'ek' is – *ἐγὼ* as *σάρκινος* (7: 14). In 7: 14-17 val die fokus op die mens/persoon as *σάρξ* (Dunn 1998: 157). In 7: 18-23 val die fokus dan weer op *ἀμαρτία* en *νόμος*. Hierdie verse toon dat *ἀμαρτία* die *νόμος*, net soos in 7: 7-13, misbruik het en die 'ek' al vaster aan *θάνατος* gebind het (7: 23-25). Deur *νόμος* het *ἀμαρτία* 'n brughoof geslaan in militêre sin (Reid 1993: 950) na die innerlike (*ἐμοὶ*) van die sondaarmens. Binne die mens 'voer' *ἀμαρτία* 'kryg' (*ἀντιστρατευόμενον*: 7: 23) en maak hy hulle 'gevangenes' (*αἰχμαλωτίζοντα*: 7:

⁶³² *Σάρξ* is 'n belangrike antropologiese term in Rm. Die woord kom een en negentig keer in die corpus Paulinum voor, waarvan ses en twintig in Rm is. Geen ander NT skrywer gebruik die term so baie nie (Dunn 1998: 62).

⁶³³ Die REB en NIV vertaal *σάρξ* in Rm 1 – 8 respektiewelik soos volg: menslike/menslike natuur (1: 3), vlees/fisiese (2: 28), natuurlike afkoms/onvertaal (4: 1), blote menslike natuur/sondige natuur (7: 5), nie-geestelike self/sondige natuur (7: 18,25), natuur/sondige natuur (8: 3), ou natuur/sondige natuur (8: 4-5).

⁶³⁴ Verskeie betekenis word aan *σάρξ* toegedig: (1) die fisiese substansie van die liggaam (Hebreeus: basar); (2) 'n kosmiese mag (Bultmann 1952: 245); (3) 'n beginsel van sonde = die sondige-in-sigself (Ridderbos: 1975: 103-4); (4) 'n Gnostiese aeon (Käsemann Leib: 105); (5) psigologies (Schweitzer 1971: 104-5); (6) in die vorm *ἐν τῇ σαρκί* (7: 5; 18; 8: 3,8,9) iets antitetes teenoor *ἐν Χριστῷ* (8: 1-2)/ *ἐν πνεύματι* (8: 9)/*κατὰ πνεύματι* (8: 5-8); (7) vyandskap teen God (8: 7); (8) die mens in sy swakheid voor en teenoor God (Hebreeus: basar). Sien Dunn (1998: 62-63).

23). Die mens, vasgevang in slawerny deur die mag van ἀμαρτία en sy agent νόμος, roep in 'n klagvorm – soos Israel (Eks 2-3, Klaagl 1-3) – na 'n bevryder (ῥύομαι : 7: 24). Weens ἀμαρτία se houvas op die σάρξ van die mens (7: 5; 8: 3) was die sondaarmens onmagtig om die νόμος te vervul (8: 4).

Samevatting:

Σάρξ is die instrument waardeur ἀμαρτία en θάνατος geheel en al bemagtig word. Die uiteinde van σάρξ is dat dit as σαρκὸς ἀμαρτίας onder die κατάκριμα van God kom en deur Hom veroordeel, gevonnissen en buite aksie gestel word (8: 3). Deur sy veroordeling van en vonnis voltrekking oor die σάρξ (κατέκρινεν), *trionfeer* God oor die sonde deurdat Hy dit in Christus se σάρξ ἀμαρτία op die kruis van Golgota buite werking stel (Cf κατηργήθημεν: aoristus passief: 7: 6).

Samevatting: Hoofstuk 4.3.3

In Habakuk 2: 4 –20; 3: 3-19; Jes 52: 7-10 en Ps 98: 2 is die anti-Goddelike magte (1) *kosmiese* magte (tehom); en (2) *menslike/historiese* magte. In Rm 5-8 is die magte wat God opponeer: (1) *geestelike*; en (2) *gepersonifieerde* magte. In gemelde OT gedeeltes triomfeer God en wel as Koning, Skepper, Kryger, Redder en Regter oor die teenmagte. In Rm 5-8 triomfeer God eweens oor die teenmagte en wel as Koning, Skepper, Kryger, Redder en Regter.

4.4 Die triomf van Jahwe in die relevante Ou Testamentiese gedeeltes

4.4.1 Inleiding

Twee triomferings word in hierdie hoofstuk uiteengesit, naamlik Jahwe se triomf in die relevante OT gedeeltes en God se triomf in Rm 5-8. Die twee oorwinnings word dus naas mekaar geplaas en vergelyk. In Hab 2: 4,20; 3: 3-19; Jes 51: 5,6,7; 52: 7-10 en Ps 98: 2 triomfeer Jahwe as Koning, Skepper, Kryger, Redder en 'n Regter. In Rm 5-8 word God ook as 'n Koning, 'n Skepper, Kryger, Redder en 'n Regter uitgebeeld. Deur sy Seun, Christus Jesus, behaal God op die kruis van Golgota 'n hipertriomf (8: 37) oor die opponerende magte van die sonde, die dood, die wet en die sondige natuur van die mens. Deur die opwekking van Christus deur sy Gees (8: 11) behaal God ook 'n hipertriomf oor die dood.

Deur sy Gees triomfeer God oor die wet (8: 4) en die sondige natuur van die mens (6: 4 – 8: 13).

4.4.2 Jahwe se triomf in die relevante Ou Testamentiese gedeeltes.

4.4.2.1 Jahwe triomfeer as Koning.

Psalms 93 en 99 is die eerste en die laaste van die 'Jahwe is Koning'-Psalms. Dié twee Psalms se sterkste verbintenis sentreer om Jahwe se koningskap (Howard 1997: 116). In beide Psalms figureer Jahwe se koningskap en sy skepperskap. Jahwe is die Koning – 'Die Here regeer' (99: 1) – en Hy is Skepper, die Een wat die wêreld gevestig het (kwn: 93: 1). Sion en die tempel in Jerusalem figureer in beide psalms: die tempel in 93: 5 en Sion in 99: 2. Die verwysing na Jahwe se *troon* in 93: 2 vind weerklank in sy *voetbank* in 99:5. Verse 5 en 9 van Ps 99 is identies behalwe vir die volgende vervanging: in 99: 9 vervang 'sy heilige berg' (hr qdsw) 'sy voetbank' (hdm rglyw). In die konteks van die hele psalm is die 'heilige berg' Sion (99: 2; Howard 1997: 89). Jahwe beklee 'n troon bo

die gerubs (99: 1), wat in die tempel in Sion is. Die verwysing na Jahwe se voetbank (99: 1) verwys na die berg Sion (99: 2,5) en dus die tempel (gerubs: 99: 1).

Die verwysing na die tempel as die *voetbank* van Jahwe druk waarskynlik die gedagte van *oorwinning en heerskappy* ('dominion and rule') uit (Dictionary of Biblical Imagery 1998: 906).⁶³⁵

Jahwe se triomf en heerskappy is iets *histories* onder die nasies omdat Jahwe Israel triomfantelik in Kanaän gevestig het, en dit is ook iets *kosmies* omdat Hy die (Riet-)see onderwerp het (Ps 98: 1-3; cf Hab 3: 15; Job 9: 8). Jahwe se aksies teen die nasies en die see beeld sy kosmiese triomf en heerskappy uit (Dictionary of Biblical Imagery 1998: 728, 906). In die NT en in Rm 5-8 word Jahwe se historiese en kosmiese triomf en heerskappy gerealiseer in sy Seun (8: 32), wat die triomferende Christus (Messias) is, wat nou aan die regterhand van God, dié Koning, as medetroonbekteër is (8: 34), ná sy triomf oor koning ἀμαρτία (6: 10; 8: 3) en koning θάνατος (6: 5,8; 8: 11).⁶³⁶

4.4.2.2 Jahwe triomfeer as Skepper.

Jahwe se opmars as Kryger vanaf Egipte na Kanaän in *Hab 3: 2-15* was tegelykertyd óók 'n erkenning van Hom deur die *skepping*. Hy het 'gestaan en die aarde gemeet' (3: 6; RSV; 'geskud': NAB).⁶³⁷ Die *aarde* – as *skepping* – staan dus onder Jahwe se beheer (Taylor & Thurman 1956: 973 – 1003; Smith 1984: 115 - 117). Daarby word die *berge* en die *heuvels* ontwig: hulle 'verkrummel' en 'sak inmekaar' (NAB). In Jahwe se opmars word die berge en die heuvels ontwig. Hulle word gedwing om Jahwe as Koning/Heerser en Skepper te erken (Taylor & Thurman 1956: 973 – 1003; Smith 1984: 115 - 117).

'n Deurlopende lyn in die *koningspsalms* (93-99) is dat die *daarstelling van die hemel en die aarde* Jahwe se triomf en heerserskap behels. In Ps 93, 95 en 96 kom dit byvoorbeeld na vore. Een aspek van die basiese scenario dat Jahwe die daarsteller van die skepping is, is dié van 'n dreigende *opposisie*. Hierdie opposisie word egter te bowe gekom deur 'n triomf wat mag manifesteer én vestig en waardeur die triomfeerder die rol en die regte – 'n paleis (96: 6,13; 99: 2), 'n troon (93: 2; 99: 1) – van 'n *heerser* verkry (Mays 1993: 118). Die opposisie wat te bowe gekom word deur Jahwe se 'koninklike mag' (93: 4) is die 'riviere' (93: 3(2x)), die 'baie waters' (93: 4) en die 'see' (93: 4). In die rol van

⁶³⁵ Die verwysing na Jahwe se voetbank hou waarskynlik verband met die uitdrukking 'onder die voete' (Dictionary of Biblical Imagery 1998: 906). Die woorde 'vertrap onder die voete' verwys na die letterlike trap op 'n verslane vyand in oorlogvoering, as 'n beeld van 'n oorwinning oor die vyand (Rigt 20: 43; Ps 18: 38; Jes 14: 25; 42: 2; Dan 8: 7). Sien Dictionary of Biblical Imagery (1998: 9-6). Die vertrapping onder die voete as 'n beeld van oorwinning word in Rm 16: 20 gebruik van gelowiges se oorwinning oor Satan en in 1 Kor 15: 25 van Christus se eskatologiese triomf. Op p 906 (Dictionary of Biblical Imagery 1998) word 'n jong farao simbolies uitgebeeld as iemand wat sy vyande vasgebind en onder sy voete het (=voetbank?)

⁶³⁶ Rm 8: 34 het as OT agtergrond Ps 110:1. Die hoogtepunt van Jahwe se historiese triomf oor die nasies en hulle gode is sy onderwerping van Dawid se vyande (1 Kron 17: 10). Hy plaas die vyande *onder die voete* van die Dawidiese koning as sy *voetbank* (Ps 110:1) en swaai so sy septer oor sy vyande (Ps 110: 2). Rm 8: 34 met Ps 110: 1 as agtergrond waar God sy Seun, die Christus, tot medetroonbekteër aan sy regterhand verhef, verwys waarskynlik in indirekte en afgeleide sin na God en na Christus se triomf oor hulle vyande, te wete heerser en koning ἀμαρτία (5: 21; 6: 14) en koning en heerser θάνατος (5: 14,17; 6: 16). Sien Dictionary of Biblical Imagery (1998: 236,727-728,906).

⁶³⁷ Dieselfde Hebreëuse werkwoord word in Jes 40: 12 gebruik wat verwys na Jahwe se aanvanklike skeppingsaktiwiteit (Taylor & Thurman 1956: 973 – 1003; Smith 1984: 115 - 117).

Goddelike Kryger (96:2-3; 98: 1-3) het Jahwe die onstabiele rustelose chaos van nie-bestaan onderwerp en die wêreld georden en gestruktureer deur sy kosmogoniese ingryping (Roberts 1991: 155-156).

Deur sy verowering van die chaos is die *skepping* daargestel (95: 5). Dit staan vas en wankel nie (93: 1; 96: 10). Dit vorm die verhoog en teater van die menslike lewe (95: 5-6) asook van die natuurluwe (96: 11). Sien Mays (1993: 119).

Deur sy vestiging van die *skepping* het Jahwe tegelykertyd sy heerserskap en troon (93: 2; 99: 1) daargestel en wel as iets wat 'ewig' is ('van altyd af': 93: 2). Die *skepping* word voortaan dus gesien as sy soewereiniteitsgebied. Die werkwoord 'maak' (95: 5; 96: 5), die aksie wat dit uitbeeld, asook die resultaat daarvan se semantiese veld is dié van soewereiniteit (Mays 1993: 119). Jahwe het die *skepping* ('aarde': 95: 4) as Skepper (95: 6) gevestig. Alle ander magte, - gode, nasies, konings, heersers – is daarom aan Hom onderworpe. Die 'hele aarde' (96: 10) word op grond daarvan opgeroep om die heerserskap van Jahwe te erken (95: 2-6; 96: 1-10; 98: 4-9).

4.4.2.3 Jahwe triomfeer as Kryger.

In Hab 3: 2-19; Jes 51: 9; 52: 7-10; Ps 93 – 99 word Jahwe uitgebeeld as 'n triomferende Kryger oor: (1) die *nasies*; (2) die *chaos*.

4.4.2.3.1 *Hab 3: 2-19* en *Jes 51: 9* beeld Jahwe uit as 'n Kryger in sy strydwaens (*Hab 3: 8*) wat optrek teen sy vyande: die *nasies* (3: 8), die *see* (3: 10; 51: 9) en die *skepping* (3: 6, 8, 10, 11; Taylor & Thurman 1956: 973 – 1003; Smith 1984: 115 - 117). In 'n visioen sien Habakuk Jahwe Kanaän nader vanuit die woestyn in die suide, vanuit Teman, 'n distrik van Edom, asook vanaf die Paranberg, wat tussen Edom en Sinai lê. Dit is die roete wat die Israëliete gevolg het in hulle reis vanaf Egipte na Kanaän (Roberts 1991: 148-158).

Jahwe se aksiebelaaide opmars vanaf Egipte na Kanaän om sy volk daar te vestig, beeld sy magtige dade as *Kryger* asook sy *oorwinning* oor die *nasies* (3: 8) en hulle *gode* in die verlossing van sy volk Israel uit (Taylor & Thurman 1956: 973 – 1003; Smith 1984: 115 - 117). In Habakuk se visioen 'bewe' die *nasies* (NAB) of 'skud' Jahwe die *nasies* (RSV). Die *nasies* en die inwoners van die aarde is dus onder Jahwe se beheer (Taylor & Thurman 1956: 973 – 1003; Smith 1984: 115 - 117). Jahwe se opmars as *Kryger* was tegelykertyd 'n *triomf* oor *tehom* ('diep waters': 3: 10 NAB). *Hab 3: 8,10; Jes 51: 9* verwys na sy triomf oor die *see* toe Hy 'n pad vir sy volk gemaak het om op deur te trek toe hulle uit Egipte gevlug het (Taylor & Thurman 1956: 973 – 1003; Smith 1984: 115 - 117). Jahwe se kragdadige aksie in sy triomf oor die *see* verwys na sy *oorwinning* oor die *magte van chaos* (= *tehom*: 3: 10).⁶³⁸ Sien Roberts (1991: 148-158).

⁶³⁸ Hierdie uitbeelding van Jahwe wat as Koning die magte van *tehom* (*Hab 3: 10*) verower word uitgebeeld in uitdrukkings soortgelyk aan die konflik met chaos in die Babiloniese – Marduk se *oorwinning* oor Ti'amat – en Ugaritiese – Baäl se *oorwinning* oor Yam – mitologie (Taylor & Thurman 1956: 973 – 1003; Smith 1984: 115 - 117). In die Hebraëuse gedigte hieroor word dieselfde uitdrukkings gebruik (Eks 15; Rigt 5). Die 'monster', 'chaos', word ook Ragab (*Job 26: 12-13*) en Leviatan (*Jes 27: 1*) genoem.

4.4.2.3.2 *Jes 52: 7-10* beeld Jahwe as 'n Koning uit wat as Kryger sy volk in 'n oorlog lei. Dit was die rol van 'n koning in beide Israel en Babilonië (Brettler 1998: 107). Die verkondiging: 'Jou God is Koning' in *Jes 52: 7* word deur Mettinger (1986-1987: 154 by Brettler 1998: 107) gesien as die toppunt of kruin van *Jes 40-55*.

Jes 52: 7-10 vorm 'n abb'a' giasmus (a = v.7; b = v.8; b' = v.9; a' = v.10; Brettler 1998: 107). Dié vier verse open en sluit (*52: 7* en *10*) met ysw (MT) σωτηρίαν (LXX), wat verwys na die *militêre* vermoë van die Koning (Brettler 1998: 107; cf *2 Sam 22: 51*). Hierdie beeld van Jahwe as 'n Kryger word die volledigste in *52: 10* ontwikkel, waar dit in oortreffend terme beskryf word. In teenstelling met aardse konings wat hulle mag slegs oor 'n beperkte geografiese area toon, is Jahwe se mag sigbaar 'voor die oë van al die nasies ... tot aan die uithoeke van die aarde' (*52:10*). Jahwe se 'wapens' is 'sy magtige arm'.⁶³⁹ Die term 'magtige arm' verwys na Jahwe se uitgestrekte arm wat Hom onderskei van bloot menslike konings in hulle rolle as hoof van die leer (Brettler 1998: 107).

4.4.2.3.2.1 In beide *Psalms 96 en 98* bewerk Jahwe 'magtige daade' (*Ps 96: 3; 98: 1*). Hierdie twee voorkomste in hierdie twee Psalms is besonder belangrik, aangesien die term npl'wt andersins nie in *Ps 93 – 99* voorkom nie .

Die term npl'wt - 'magtige daade' – verwys na Jahwe se bevryding van Israel uit Egipte asook vanuit die 'baie waters' van die Rietsee (Anderson 1985: 682,691-692).

In beide *Ps 96 en 98* word Jahwe as *Koning* uitgebeeld. Die frase Jahwe mlk, 'Jahwe heers', kom in *96: 10* en die frase hmlk Jahwe, 'die Koning, Jahwe' in *98: 6* voor. Die triomf wat Jahwe as Kryger in *Ps 96: 3 en 98: 1* behaal, is dus deur Hom as Koning. *Ps 98: 1c* gebruik die Goddelike *Kryger* motief (Howard 1997: 78). Die NAB vertaal ysw in beide *98: 1c en 98: 2a* met 'oorwin', dit wil sê 'n oorwinning behaal', Die werkwoord het 'n enkelvoud suffiks, met 'sy regterhand' (ymynw: *98: 1c*) en 'sy heilige arm' (zrw qdsw: *98: 1d*) as die subjek. Die NAB vertaal hierdie twee frases met 'sy krag' en '(sy) Goddelike mag'. Die waw plaas zrw qds in apposisie tot ymynw en is dus 'n emfatiese waw. Die betekenis van *98: 1c en 98: 1d* is dus: '...Sy regterhand – ja, sy heilige arm – het die oorwinning behaal....'. Sien Howard (1997: 78).

Die oorwinning wat Jahwe met sy heilige arm, ja, sy Goddelike krag as Kryger behaal het, verwys na sy 'magtige daade' (npl'wt) in *98:1b*, wat weer na sy bevryding van Israel uit Egipte asook uit die 'baie waters' van die Rietsee verwys (Dictionary of Biblical Imagery 1998: 727-728).

In beide *Ps 96 en 98* – asook in *97: 4,6* – word Jahwe se oorwinning (ysw = σωτηρία {LXX}) bekend maak, of *geopenbaar*, deur aanbidders in *96: 2* (cf *Rm 15: 9-10*) en deur *Jahwe self* in *98: 2,3*. Die idee van Jahwe se *vertoning* van sy oorwinning (as Kryger) asook van sy δόξα kom in *Ps 96.97 en 98* voor: *96: 3,7,10,13; 97: 4,6; 98: 2,3,9*. Die krag, δόξα en oorwinning van Jahwe word deur 'al die mense' of die 'hele aarde' 'gesien' (*96: 3,10; 97: 4,6; 98: 2,3*).

⁶³⁹ Letterlik: 'sy heilige arm': zrw qds (MT). Die NAB lui: 'sy heiligheid, sy mag'.

Jahwe se oorwinning as Koning-Kryger ten behoeve van Israel is 'n getuienis aangaande Hom voor al die nasies (cf ἀποκαλύπτεται: Rm 1: 17).

Jahwe se *bekendmaking* van sy oorwinning in 96: 2 word deur die LXX met εὐαγγελίζεσθε weergegee (cf εὐαγγέλιον,: Rm 1: 16).

4.4.2.4 Jahwe triomfeer as Redder.

4.4.2.4.1 In *Hab* word Jahwe in 3: 18-19 as 'n Redder uitgebeeld. In die woorde: '...nogtans sal ek in die Here jubel, sal ek juig in God, my Redder....' in 3: 18, word Jahwe so uitgebeeld. *Hab* 3: 18 begin met 'n adversatiewe waw (MT) en staan dus in 'n adversatiewe konteks. Dit kontrasteer die voorafgaande uitbeelding van Jahwe as 'n oprukkende kragdadige Kryger vanaf Egipte na Kanaän in 3: 2-15 asook die voorafgaande konsessiewe frases in 3: 16 met die profeet se ingesteldheid. Dié oprukkende Kryger is 'nogtans' (waw: MT) sy Redder (ysw: MT; σωτήρ: LXX;).⁶⁴⁰

Hab 3: 2-15 is 'n *trionflied* vol beelde wat Israel se epiese verlede tydens die eksodus en verowering van Kanaän uitbeeld (Watts 1999: 15,24).⁶⁴¹ *Hab* 3: 18-19 sluit 3: 2-15 af. Die oprukkende kragtige Kryger (3: 2-15) is iemand in wie die profeet sal roem as sy Redder (ysw: MT; σωτήρ: LXX).

4.4.2.4.2 In *Ps* 98: 1-3 word Jahwe se 'reddingsdade (sdq {MT}; δικαιοσύνη {LXX}: 98: 2) en sy 'kragtige daade' (npl't {MT}); θαυμαστά {LXX}: 98: 1-2) en sy 'Goddelike krag' (qds zrw {MT}; δύναμις {LXX}: 98: 2) sinoniem gestel met sy oorwinning (ysw {MT}; σωτηρία {LXX}). Σωτηρία word deur die NAB met 'oorwinning' weergegee dié van 'n Goddelike Kryger (Hays 1989: 36-37), en dit verwys na Jahwe se magtige daad van verlossing van Israel uit Egipte (Hays 1989: 37-38), asook uit Babilon (Brettler 1998: 107-108),

4.4.2.5 Jahwe triomfeer as Regter.

Ps 98 bestaan uit drie seksies: (1) 98: 1-3 is 'n oproep tot aanbidding en viering van Jahwe se oorwinning wat Hy in die verlede as Kryger behaal het; (2) 98: 4 – 6 is 'n lofverheffing van Jahwe as Koning in die hede; (3) 98: 7 – 9 kyk vooruit na Jahwe se toekomstige gerig as Regter (Howard 1997: 80).

Ps 96 en 98 is nou verwant aan mekaar (Howard 1997: 79). *Ps* 96: 13 is byna identies met 98: 9. In beide 96: 10c en 98: 9c word Jahwe as 'n Regter uitgebeeld. In 98: 9c word die werkwoord spt gebruik en in 96: 10c din. Die basiese idee in beide woorde is dié van regterskap (Howard 1997: 147). Spt beteken 'justice' en din 'judgment' (Reumann 1999: 28).

Jahwe se toekomstige gerig sal oor die *wêreld* (tbl: 98:7b; 98:9c) en al sy *inwoners* 98:7b) of volke (98:9d) strek. Dit word deur 'n *abb'a* inclusio wat 98: 7 – 9 omraam, beklemtoon. Verse 7b en 9c herhaal die woord 'wêreld' (tbl) en verse 7b en 9d herhaal die woorde 'inwoners' (98:7b) en 'volke' (98:9d). Die NAB gee spt in 98:

⁶⁴⁰ Letterlik staan daar: 'die God van my verlossing' óf: 'my reddende God'. Die werkwoord ysw staan in 'n partisipium vorm (Taylor & Thurman 1956: 973 – 1003; Smith 1984: 115 - 117).

⁶⁴¹ Cf Eks 15: 1-18; Rigt 5; Deut 33: 2-5, 26-29; *Ps* 96 – 98. Watts (1999: 24) sien 'n parallelstelling tussen *Hab* 3: 2-15 as 'n triomflied wat *Hab* 1 – 3 afsluit en Rm 8: 28-39 as 'n triomflied wat Rm 5 – 8 afsluit.

9c weer met 'heers met regverdigheid', wat die dubbele gedagtes van (koninklike) heerserskap⁶⁴² en regterskap na vore bring. In die eindtoekoms sal Jahwe as Koning (98: 4-6) op die troon as Regter sit en gerig hou oor die wêreld. *Dit is sy triomf.*

In Hab 2: 4,20 en Jes 51: 5,6,8; 52: 7-10 word Jahwe nie as 'n Regter uitgebeeld nie.

Samevatting van hoofstuk 4.4.2.1

In Hab 2: 4,20; 3: 18-19; Jes 51: 5,6,8; 52: 7-10 en Ps 98: 2 word Jahwe deur vyf metafore uitgebeeld. Die metafore is dié van Koning, Skepper, Kryger, Redder en Regter. In *elk* van hierdie uitbeeldings behaal Jahwe die oorwinning. In Rm 5 – 8 sal dit blyk dat Jahwe deur dieselfde vyf metafore uitgebeeld word en dat Hy ook daar triomfeer.

4.4.3 God se triomf in Romeine 5 – 8.

Sewe sake in verband met die triomf van God in Rm 5-8 word in hierdie gedeelte aan die orde gestel: (1) die triomf; (2) God as kosmiese Triomfeerder; (3) die oorwinningsbasis; (4) die stryd in die verlede; (5) die stryd in die hede; (6) die stryd in die toekoms; (7) 'n tabulering van God, Christus en die Heilige Gees se oorwinnings.

4.4.3.1 Die aard van die triomf.

Die hele Rm 8, maar in besonder 8: 31-39 is 'n triomflied (Wilckens 1980: 170; Du Toit 1975: 27 – 36). Binne hierdie laaste perikoop is νικάω een van die sleutelwoorde.⁶⁴³ 'n Versterkte vorm van νικάω word gebruik, naamlik ὑπερνικῶμεν (8: 37), om die volstreekte aard van die oorwinning te beklemtoon (Du Toit 1975: 35). Νικάω dui basies op *superioriteit* van die een party oor 'n ander (Bauernfeind 1969: 944). In die NT het νικάω feitlik uitsluitlik die gedagte van 'n oorwinning in 'n gewapende stryd in die oog (Bauernfeind 1969: 944-945; Du Toit 1975: 35-36)⁶⁴⁴ Νικάω veronderstel ook byna altyd dat die konflik tussen God of Christus en opponerende bose magte plaasvind (Günther 1975: 650).⁶⁴⁵ Die basiese NT konsep en raamwerk van νικάω is dié van die wêreld as 'n teater of verhoog waar 'n stryd gevoer word tussen God en anti-Goddelike magte . In Rm 5-8 kan geen aardse (8: 35-39), gepersonifieerde (ἀμαρτία en θάνατος: 5: 12- 8: 27,38), of bo-aardse geestelike (8: 38-39) magte, 'n hipertromf (8: 37) deur God en Christus (5: 12 – 8: 39) en deur die Heilige Gees (5: 5 – 8: 27) verhoed nie.

4.4.3.2 God as kosmiese triomfeerder.

God word in Rm 5- 8 as kosmiese Triomfeerder uitgebeeld (Beker 1980: 20-21). God is kosmiese Triomfeerder (τις κτίσις: 8: 39; ὑπερνικῶμεν : 8: 37) deurdat hy as **Koning** (βασιλεύω : 5: 12,15-21; δεξιᾷ: 8: 34), **Skepper** (ὑπετάγη: 8: 20; ὑποτάξαντα: 8: 20; κτίσις: 8: 18-22; 8: 39), **Kryger** (6: 13,18,19,20,22; 8: 37), **Redder** (σώζω : 5: 9; 8: 24), **Verlosser** (ῥύομαι : 7: 24); **Bevryder** (ἐλευθερωθέντες: 6: 18-22; 8: 2,21); **Verlosser** (ἀπολύτρωσις: 8: 23) en **Regter** (κρίμα : 6: 16; κατάκριμα: 6: 16; 8: 1; κατέκρινεν :

⁶⁴² In Ps 98: 4-6 is die metafoor vir Jahwe dié van 'n Koning.

⁶⁴³ In die Griekse literatuur word νικάω in die volgende kontekse gebruik: (1) militêr; (2) juridies; (3) fisies = sport = metafories; (4) met betrekking tot gode (Bauernfeind 1969: 42-46)

⁶⁴⁴ Die sitaat in Rm 3: 4 waar dit om 'n regsgeeding gaan, is 'n uitsondering (Du Toit 1975: 36).

⁶⁴⁵ In die Griekse literatuur dui νικάω op die oorwinning op die slagveld, of sportveld, in 'n regsgeeding of tussen gode (Bauernfeind 1969: 944).

8: 3,34; ὑπὲρ: 8: 321; κατὰ: 8: 31; ἐγκαλέσει: 8: 33; δικαιῶν: 8: 33), oor die *anti-Goddelike magte* in sy skepping triomfeer (ὑπερνικῶμεν : 8: 37).

Daar is drie hoofsoorte anti-Goddelike magte: (1) geestelike; (2) gepersonifieerde; (3) kosmiese magte. Die geestelike anti-Goddelike magte is bo-aardse magte (ἄγγελοι : 8: 38; ἀρχαὶ : 8: 38; δυνάμεις: 8: 38) en Satan (τίς: 8: 31,33,34,35,39). Daar is ook twee gepersonifieerde maghebbers en heersers/strydvoerders teen God en sy volk, naamlik *ἁμαρτία en θάνατος* (5: 12 – 8: 39).⁶⁴⁶ Soos konings (βασιλεύω : 5: 14,17; 6: 12) en heersers (κυριεύω : 6: 9,13) swaai hulle die septer in die skepping van God. As maghebbers oor mense en strydvoerders teen God het *ἁμαρτία en θάνατος* ook twee 'handlangers' in hulle diens, naamlik die νόμος (5: 13; 7: 13-25; 8: 4) en die menslike σάρξ (7: 5,18,25; 8: 3,8; cf μέλη : 6: 13,19). Die frase τις κτίσις dien as allesomvattende samevatting van alle genoemde magte (8: 38-39) en verteenwoordig die heelal geskei van en in opposisie tot God.

Bogemelde geestelike, gepersonifieerde en kosmiese magte is sáám die groot rolspelers op die wêreldverhoog in die *ou aeon*, wat ook die *teenswoordige aeon* is. Die woord νῦν in 5: 9,11; 6: 22; 7: 6; 8: 1,22 dui op die oorgang van een historiese tydperk na 'n ander (Stählin 1969: 1110-1111).

Met *mag* (δύναμις: 1: 4,16; δόξα: 6: 4) betree God as Koning, Skepper, Kryger, Redder en Regter, met die aanbreek van die *nuwe of komende aeon* (νῦν : 5: 9,11; 6: 22; 7: 6; 8: 1,22), die wêreldteater as die heersersgebied van die anti-Goddelike magte. Hy doen dit *in* (ἐν: 6: 23; 8: 1,39; εἰς: 6: 4) *deur* (δια: 5: 1,11,23; 7: 25) en *met* (σὺν: 6: 4,8{2x}; 8: 17) *Christus*, asook *deur* sy Gees (ἐν: 8: 9; κατὰ: 8: 4-5). As 'n magtige *Koning* (βασιλεύση : 5: 17,15-21; ὑπὸ χάρι: 6: 14; 5: 15-21; δεξιᾶ: 8: 34) en heerser (cf κυριεύω : 6: 9,13; 13-23) kom her-vestig God weer sy soewereiniteit op die aarde oor alle anti-Goddelike magte en heersers. As *Skepper* kom bevry God sy skepping (ἐλευθερωθέντες: 8: 21) wat in die greep van *ἁμαρτία* is (ἐβασίλευσεν: 5: 21). As *Redder* (σωθησόμεθα: 5: 9) het God sondaars in die verlede gered (8: 24) en sal Hy hulle ook nog in die toekoms red (5:). As *Verlosser* verlos (ῥύσεται: 7: 24) God die ellendige mens (ἐγὼ: 7: 24) en as *Bevryder* sal Hy in die toekoms die gelowiges se liggaam van verganklikheid bevry (ἀπολύτρωσιν: 8: 23) As *Regter* vonnis en voltrek God sy oordeel/straf (κατέκρινεν : 8: 3) oor *ἁμαρτία* (8: 3) en *σάρξ* (8: 3). As Regter sal God ook in die toekoms 'vir' (ὑπὲρ: 8: 31) aangeklaagde uitverkorenes van Hom (ἐκλεκτῶν: 8: 33) optree en hulle vryspreek (δικαιῶν: 8: 33). As *Kryger* (ὄπλα : 6: 13; δουλωθέντες: 6: 18,22; ὀψώνια : 6: 23; παραστήσατε: 6: 13,19; μέλη : 6: 13,19) en *Bevryder* (ἐλευθερωθέντες: 6: 18,22) voer God (=δικαιοσύνη : 6: 13,18,19,20) sy bevryde soldate aan in die 'opruimingsaksie' op die slagveld van hierdie wêreld en voer Hy hulle aan in diens van Hom (δουλωθέντες: 18,19,20) en tot heiligmaking (ἀγιασμόν: 6: 19,22).

God heers op hierdie wyse weer as Koning in sy skepping met sy *genade* (χάρισμα: 5: 15; χάρις: 5: 17,20,210) en *lewe* (ζωή : 5: 17,18; ζάω: 6: 11) en *ewige lewe* (ζωή αἰώνιος: 5: 21; 6: 23). Op hierdie wyse herstel God weer die nie-menslike *skepping* (κτίσις: 8: 19-23,39) en die *mens* (ἄνθρωπος: 5: 12) tot hulle oorspronklike posisie, naamlik die besit van *lewe en ewige lewe en heerlikheid* met en by Hom. Heerlikheid en

⁶⁴⁶ ἁμαρτία, θάνατος, νόμος en σάρξ is volgens Moo (1966: 314-323; 350-352) al vier gepersonifieerde magte. Volgens Dunn (1998: 62-66, 111-114, 129) is slegs ἁμαρτία en θάνατος gepersonifieerde magte en is νόμος en σάρξ slegs 'handlangers' of 'agente' wat in diens staan van ἁμαρτία en θάνατος.

lewe en ewige lewe is eienskappe wat God self karakteriseer. Nou laat Hy die skepping (8: 1-23,39) en die mens (5: 2-3; 8: 17,21-23,30) *weer* daarin deel. God heers as God-Koning só weer volkome in die heelal.

4.4.3.3 Die oorwiningsbasis van die stryd en triomf.

Die oorwinningsbasis van die stryd en triomf tussen God en die aardse (8: 35-36), bo-aardse geestelike (8: 38-39), gepersonifieerde magte van ἀμαρτία en θάνατος (5: 12 – 8: 39), asook Satan (τίς {gepersonifieer?}; 8: 32,33,34,35,39) is geleë in: (1) God wat as Koning, Skepper, Kryger, Redder en Regter ingryp in sy skepping om die koningskap (βασιλεύω) en heerserskap (κυριεύω; ὑπό) van die magte wat Hom opponeer van hulle trone te stoot en self weer te heers; (2) God wat ‘in’ (ἐν: 6: 23; 8: 1,29; εἰς: 6: 4), ‘deur’ (δια: 5: 1,11,21; 7: 25) en ‘met’ (σύν: 6: 4,6,8(2x); 8: 17) *Christus* asook deur die *Heilige Gees* (κατὰ: 8: 4-5; ἐν 8: 9), sy heerskappy oor alle sondige mense weer kom vestig het. Hierdie twee sake lê die grondslag van God se triomf in sy vervreemde skepping en dien nog steeds as die basis waarvan af God, Christus en die Gees die stryd teen alle opponerende magte voer.

4.4.3.4 Die stryd en triomf in die verlede (8: 32,37,39).

Die woorde παρεδοκεν (8: 32) en ἀγαπήσαντος (8: 37,39) en ὑπερνωκόμεν (8: 37) beskryf God en Christus se handeling in die verlede ten behoeve van ‘ons’ (ἡμᾶς: 8: 32,37,39). God se ‘oorgee’ van sy Seun in 8: 32 (παρεδοκεν), verwys na die Seun se θάνατος (5: 10), αἷμα (5: 9) en περὶ ἀμαρτίας (= ‘n offer) sterwe (8: 3), as sy heilsterwe op die kruis van Golgota. Rm 8: 35-39 verwys na beide die ἀγάπης τοῦ θεοῦ (8: 39: cf: 8) en die ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ (8: 35; cf 5: 8).

Die genitiefvorm is in beide gevalle subjektief (Richardson 1994: 276) en verwys na God en na Christus se liefde *vir ‘ons’* (ἡμᾶς; 3,39). Rm 8: 37 gebruik ἀγαπήσαντος. Die referent in 8: 37 is Christus en in 8: 39 is dit God. In 8: 39 is God se liefde ‘n liefde wat Hy ‘in’ (ἐν: 8: 39) Christus as die instrument of die beliggaming daarvan betoon. Ἀγαπήσαντος staan in ‘n aoristusvorm en verwys na God én na Christus se liefdesdaad aan die kruis van Golgota (Dunn 1988: 508). God en Christus het dus reeds in die verlede die stryd beslis, (ὑπερνωκόμεν : 8: 37).

4.4.3.5 Die stryd en triomf in die hede (5: 12 – 8: 27,38).

Rm 8: 32,35-39 kyk *terug* en teken God en Christus se triomfoptrede in die verlede op die kruis van Golgota. Rm 8: 31-34 kyk *vorentoe* en teken God en Christus se triomfoptrede in die toekoms tydens die eindoordeel.

Rm 5: 12- 8: 27,38 speel egter ewe-eens ‘n belangrike rol in die uitbeelding van die stryd-en-triomf motiewe in Rm 5-8. In hierdie gedeelte word ἀμαρτία en θάνατος as twee *gepersonifieerde magte* uitgebeeld wat as konings (βασιλεύω: 5: 14,21; 6: 12) en heersers (κυριεύω : 6: 9,12,13,14) universele heerskappy voer oor mense (Dunn: 1998: 111-114). *Nóμος en σάρξ* word as hulle ‘vennote’ of ‘handlangers’ geteken (Dunn 1998: 111-114). In 7: 5 word al vier hierdie ‘magte’ saam genoem. Deur die liggaam (7: 4) en die σάρξ (8: 3) van Christus as die Seun van God (8: 3) is hierdie twee magte én hulle twee handlangers se ‘mag’ ἐφάπαξ (6: 10) vernietig (καταργηθῆ: 6: 6). God heers tans weer as Koning (βασιλεύω : 5: 21,15-21). Gelowiges deel in die νῦν -tydperk (5: 9; 6: 22; 7: 6; 8: 22) in hierdie triomf van God. In die eskatologiese ‘nou’ is gelowiges: (1)

'in Christus, (εἰς: 6: 3; ἐν 6: 23; 8: 1,29) en ook 'saam met Hom' opgewek (συν: 6: 4,5,6,8(2x)) tot 'n nuwe lewe (καινότητι ζωῆς: 6: 4; συζήσομεν: 6: 8; ζώντας: 6: 11); (2) 'in die Gees' (κατὰ: 8: 4-5; ἐν: 7: 6; 8: 9) en saam met Hom G(g)eestelik lewend gemaak (καινότητι ζωῆς: 6: 4; καινότητι πνεύματος: 7: 6). Die Gees is aan gelowiges gegee (δοθέντος: 5: 5) as eerste gawe (ἀπαρχὴν 8: 23) en hulle het Hom ontvang (ἐλάβετε: 8: 15). Hy woon (οἰκεῖ: 8: 9) in hulle, lei hulle (ἄγονται: 8: 14), maak hulle tot kinders van God (υἱοθεσίας: 8: 15), getuig (συμμαρτυρεῖ: 8: 16) met hulle gees en laat hulle in gebed tot God roep: 'Abba'! (8: 16,26-27). Deur hulle 'in Christus' en 'in die Gees' wees, hipertriomfeer (ὑπερνικῶμεν : 8: 37) gelowiges ewe-eens oor die twee gepersonifieerde magte asook oor hulle handlangers, naamlik die wet (νόμος: 8: 4) en die sondige menslike natuur (σάρξ: 7: 5,18,25; 8:3,8; παλαιὸς ἄνθρωπος: 6: 6; ἐπιθυμίας: 6: 12; μέλη : 6: 13,19).

4.4.3.6 Die stryd en triomf in die toekoms (8: 31-34).

In die eindskatologiese toekoms by die eindoordeel deur God, sal τίς = satan (8: 31,33) 'n aanval teen 'ons' rig (cf Sag 3: 1; Job 1: 9-11; Openb 12: 10). Rm 8: 31-34 skets die toekomstige eskatologiese oordeel (Michel 1978: 281-282). Τίς in 8: 31 en 8: 33 verwys na 'n vyandige aanklaer en kan óf onbepaald van aard wees óf gepersonifieer wees en na Satan verwys (Leenhardt 1961: 238). Die drie vrae in 8: 31-34 is regsterminologie in 'n hof konteks (Cranfield 1975: 435; Michel 1978: 214). Ἐγκαλέσει is 'n juridies-tegniese term vir 'n aanklag in 'n hof en plaas die hele opset in 'n forensiese sfeer. Die futurum vorm ἐγκαλέσει moet letterlik opgeneem word en verwys na die wederkoms van Christus (Ridderbos 1959: 199). Die voorsetsel κατὰ beteken 'teen' of 'ten nadele van'. Die vyandige aanklaer se doel is om God, die Regter, sover te kry om die uitverkorenes (8: 33) te veroordeel (κατέκρινεν : 8: 34). Κατέκρινεν verwys na die negatiewe afloop van 'n hofsak waar die regter die aangeklaagde veroordeel (Wilckens 1980: 172), en sluit die gedagte van die beslissende aard van die veroordeling in. Die vyandige aanklaer vra 'n finale veroordeling deur die Regter (Gundry Volff 1990: 66). Die praesens partisipium κατακρινῶν moet as 'n futurum parallel met die futurum tydsvorm van ἐγκαλέσει (8: 33) verstaan word (Cranfield 1977: 438). Die finale verlossing van die vrygespreektes is op die spel.

Vier belangrike sake in 8: 31 en 33-34 teken God, die Regter, se houding teenoor die vyandige aanklaer asook teenoor die aangeklaagdes: (1) God is 'vir' (ὑπὲρ: 8: 310 die aangeklaagdes (=ons: ἡμᾶς: 8: 31); (2) God het sy eie Seun 'vir' die aangeklaagdes 'oorgegee' op die kruis van Golgota (παρέδωκεν 8: 32); (3) God spreek die aangeklaagdes vry (δικαιῶν: 8: 33); (4) God gee die volle heil (πάντα : 8: 32) aan die vrygespreektes (δικαιῶν: 8: 33). God se optrede 'vir ons' teken die verloop van die stryd in die toekoms. Hierin is die sekerheid van ons toekomstige oorwinning geleë.

4.4.3.7 'n Tabulering van God, Christus, die Heilige Gees en gelowiges se oorwinnings.

'n Aantal oorwinnings van God, Christus en die Heilige Gees word hier onder genoem.

God: In Romeine en Rm 5-8 triomfeer God op die volgende wyses:

- As die enige God (εἰς ὁ θεός: 3: 30).
- As die God wat trou is aan Homself en wat trou bly (πίστις: 3: 3; ἀληθής: 3: 4,7) aan sy verbond (περιτομῆς: 3: 1), aan sy Woord (λόγια: 3: 2; λόγος: 9: 6) en aan sy skepping en skepsels (8: 19-23).

- Deur sy *Koningskap* (δεξιᾶ: 8: 34) te her-vestig (βασιλεύω: 5: 21) en weer triomferend van die troon van die heelal af te heers.
- Deur as *Skepper* sy skepping (κτίσις: 8: 19-23,39) in die toekoms te bevry (ἐλευθερωθέντες: 8: 21).
- Deur as *Redder* sondaars te red (σώζω: 5: 9; 8: 24) en te bevry (ρύομαι: 7: 25; ἐλευθερωθέντες: 6: 18,22; 8: 2) en in die toekoms hulle liggame te verlos (ἀπολύτρωσις: 8: 23) en hulle van straf te red (5: 9).
- Deur as *Kryger* (=δικαιοσύνη: 6: 13,118,19,21,21) sondaars te bevry (ἐλευθερωθέντες: 6: 18,22), hulle in sy diens (δουλωθέντες: 6: 8,22; παραστήσατε: 6: 13,19) te stel en hulle tot heiligmaking (ἀγιασμόν: 6: 22) en 'n lewe van vrug (καρπὸν: 6: 22) te voer, én hulle die ewige lewe (ζωὴ αἰώνιος: 6: 23) as genadegawe (χάρισμα: 6: 23; ὁψώνια ; 6: 23) te skenk.
- Deur as *Regter* (κρίμα: 5: 16; κατάκριμα: 5: 16; 8: 1; κατέκριεν: 8: 3,34; δικαιῶν: 8: 33) die ἀμαρτία te veroordeel en te vonnis (8: 3) en die uitverkorenes in die toekoms vry te spreek (8: 33).
- Deur sy *δόξα* te her-vestig in sy skepping (5: 2; 6: 4; 8: 17,30) en die mens (5: 3; 8: 17,30).
- Deur sy *hiper-triomf* oor *alle magte*: aardse magte (8: 35-36), bo-aardse geestelike magte (8: 38-39), gepersonifieerde magte (5: 12 – 8: 27,38) en die skepping in sy vervreemding van / en opposisie tot God (τις κτίσις: 8: 39).
- Deur sy *liefdesband* met gereddes onverbreekbaar in stand te hou (ὑπερνωκῶμεν : 8: 37; ἀγαπήσαντος: 8: 37,39).
- Deur met sy *χάρις* die gepersonifieerde magte van ἀμαρτία en θάνατος te ont-troon én so weer koninklik te heers (χάρις βασιλεύω: 5: 21).
- Deur sy voor-tydelike, tydelike en na-tydelike *heilsplan te volvoer* (8: 28-30).
- Deur sy *heilshandelinge* in (ἐν: 6: 23; 8: 1,39; εἰς: 6: 4), deur (δια: 5: 1,11,23: 7: 25) en met (συν: 6: 4,5,8(2x); 8: 17) Christus te *volvoer*: sy geboorte (8: 3,32), sterwe (5: 6,8,9,10: 6: 4,6,8: 7: 4; 8: 3,32), opwekking (6: 5,8,9,10; 8: 11,34), verhoging (8: 34) en sit aan Sy regterhand (8: 34).
- Deur sy *mag* in die *opwekking* van Christus te toon (1: 4; 8: 11,34; δόξα: 6: 4) asook oor alle aardse (8: 35-36), bo-aardse geestelike (8: 38-39) en gepersonifieerde magte (5: 12 – 8: 27,38), asook Satan (τις: gepersonifieer(?): 8: 31,33,34).
- Deur die oorgang na die *nuwe aeon* te bewerk (νῦν: 5: 9,11; 6: 18; 7: 6,17; 8: 1,22).
- Deur 'n *nuwe skepping* (κτίσις: 8: 19-23) en 'n *nuwe mensheid* korporatief in die tweede Ἀδὰμ (5: 15-21; καινότητι ἄνθρωπος: 6: 4; 8: 1-27) daar te stel.
- Deur 'n *nuwe tempel* vir Hom deur sy Gees op te rig (οἰκεί: 8: 9,11; cf 5: 5; 8: 15).
- Deur as *Kryger* (=δικαιοσύνη: 6: 13,18,19,20) sy bevryde 'soldate' (ὄπλα : 6: 13; δουλωθέντες: 6: 18,22; παραστήσατε: 6: 13,19; μέλη : 6: 13,19; ὁψώνια : 6: 23) te lei in *diens* aan Hom (δουλωθέντες: 6: 22; δοῦλα: 6: 17,19), tot *vrug* vir Hom (καρπὸν: 6: 22), tot *heiligmaking* (ἀγιασμόν: 6 : 19,22) en tot die *ewige lewe* (ζωὴ αἰώνιος: 6: 23).
- Deur *gelowiges hiper-triomfeerders* oor aardse (8: 35-36), bo-aardse geestelike (8: 38-39) en gepersonifieerde magte (5: 12 – 8: 27,39) asook die Satan (τις {gepersonifieer?} 8: 31,33,34) te maak.

Christus: In Rm 5-8 triomfeer Christus op die volgende wyses:

- Deur die *hiper-triomf* van sy liefde (ὑπερνωκῶμεν: 8: 37).

- Deur sy *heilsdade* in die *verlede*: geboorte (σάρξ: 8: 3), kruisiging en sterwe (συνεσταυρώθη: 6: 6; ἀποθνήσκω: 5: 6,8; 6: 7; αἷματι: 5: 9; θανατόω: 7:4; παρέδωκεν: 8: 32), opstanding (ἀναστάσεως: 6: 5; συζήσομεν: 6: 8; ἐγερθεῖς: 8: 11,34) en verhoging (ἐν δεξιᾷ: 8: 34).
- Deur sy *kosmiese heerskappy* in die *hede*, as mede-troonbkleër van die troon van die heelal, aan die regterhand van God (ἐν δεξια τοῦ θεοῦ : 8: 34).
- Deur sy suksesvolle *pleit* ‘vir’ gelowiges in die *toekoms* in God se *eindgerig* oor die wêreld (ἐντυγχάνει: 8: 34).
- Deur sy *triomf* oor alle aardse (cf 8: 18 – 21: 35-36), bo-aardse geestelike (cf 8: 38-39), gepersonifieerde (ἁμαρτία en θάνατος: 5: 12-21; 6: 3-10; 7: 25; 8: 1-27) en kosmiese (κτίσις: 8: 38) magte.
- Deur (weer) deel te hê aan die εἰκόν van God (8: 29).
- In sy *erfgenaamskap* (συγκληρονόμοι: 8: 17) van heerlikheid (δόξα: 8: 17).

Die Heilige Gees. In Rm 5-8 triomfeer die Heilige Gees op die volgende wyses:

- Deur in die *nuwe aeon*, wat die aeon van die Gees is, *heerskappy* te voer (ἐν πνεύματι: 8: 9; κατὰ πνεῦμα: 8: 4-5; οἰκέι: 8: 9; δοθέντος: 5: 5; 8: 15; ἀπαρχήν: 8: 23).
- Deur *nuwe lewe* in die mensheid te bring (καινότητι πνεύματος: 7: 6; ζωή; 8: 6).
- Deur as *gawe* (δοθέντος: 5: 5) in geredde sondaars (5: 6-8) te *woon* (οἰκει: 8: 9,11).
- Deur die *νόμος*, as handlanger van koning *ἁμαρτία* (βασιλεύω : 5: 14,21; 6: 12), vanuit dié se greep te bevry (ῥύομαι : 8: 2).
- Deur die *νόμος* tot *vervulling* te bring (πληρωθῆ: 8: 4).
- Deur die *nuwe mensheid* in staat te stel om onder sy beheersing (ἐν: 8: 9; κατὰ: 8: 5-8) te lewe.
- Deur *nuwe lewe* en lewe vir die nuwe mensheid te bring (καινότητι πνεύματος: 7: 6; ζωή: 8: 6; συζήσομεν: 6: 5,8,11).
- Deur God en Christus se *nuwe tempel* tot stand te bring deur in gelowiges te woon (οἰκει: 8: 9,11).
- Deur mense (in die geloof) *aan Christus* te bind (πνεῦμα Χριστοῦ ἔχει: 8: 9).
- Deurdat Hy instrumenteel sal wees in God se *lewendmaking* van gelowiges se *sterflike liggame* (δια: 8: 11; ζωοποιήσει: 8: 11).
- Deurdat Hy kinders van God *lei* (ἄγονται: 8: 14), hulle kinders van God *maak* (υἰοθεσίας: 8: 15) en van hulle kindschap van God (συμμαρτυρεῖ: 8: 16) *getuig*.
- Deurdat Hy as die *eerste gawe* van God aan sy kinders (ἀπαρχήν: 8: 23) die volle toekomstige heil vir Geesbesitters verseker (‘oes’).
- Deurdat Hy vir swakke en onvermoënde bidders by God volgens sy ‘wil’ (NAB) vir hulle *pleit* (ὑπερεντυγχάνει: 8: 27).

4.4.4 Samevatting van hoofstuk 4.2.1 en 4.2.2

In hierdie samevatting is 'n vergelyking tussen die uitbeelding van Jahwe in Hab 2: 4,20; Jes 51: 5,6,8; 52: 5-10 en Ps 98: 2 en die uitbeelding van God in Rm 5-8 getref. Uit die uiteensetting in hierdie hele hoofstuk blyk dit dat daar 'n direkte gelykheid in die twee uitbeeldings is. In beide gedeeltes word God as 'n Koning, Skepper Kryger, Redder en 'n Regter uitgebeeld. Paulus eggo dus die OT gedeeltes in Rm 5-8. Daaruit moet 'n mens aflei dat hy waarskynlik aan die gemelde OT gedeeltes gedink het toe hy Rm en Rm 5-8 geskryf het.

4.4.5 Samevatting: hele hoofstuk 4

In hierdie hoofstuk is *vier vergelykings* getref tussen dié OT teks gedeeltes wat die agtergrond van Rm 1: 16-17 vorm, naamlik Hab 2: 4,20; 3: 18,19; Jes 41: 5,6,8; 52: 7-10; Ps 98: 2 aan die een kant en Rm 5-8 aan die ander kant. Die vier vergelykings is: (1) die uitbeelding van God; (2) die anti-goddelike magte; (3) die triomf van God; (4) die mag en eer van God. Uit hierdie vier vergelykings toon hierdie ondersoek dat daar *wel 'n sterk ooreenkoms* tussen die OT gedeeltes en Rm 5-8 is. Paulus het dus waarskynlik aan die vier gemelde aspekte gedink toe hy Rm 1: 16-17 en Rm 5-8 geskryf het.



HOOFSTUK 5 SAMEVATTING EN AFSLUITING

5.1	INLEIDING.	351 – 352
5.2	‘N PROBLEEMSTELLING AS VERTREK PUNT.	352
5.2.1	<i>Die tradisionele vertaling van Romeine 1: 16 – 17.</i>	352 – 353
5.2.2	<i>Die uitbeelding van God as ‘n Regter in Romeine 1: 16 – 17.</i>	353
5.3	DIE HIPOTESE BEWYS.	353 – 354
5.4	DIE DOELSTELLING IS BEHAAL.	354 – 355
5.5	DIE INTERTEKSTUELE VERSTAAN VAN ROMEINE IS BELANGRIK.	355 – 357
5.6	‘N BREËR OU TESTAMENTIESE AGTERGROND VAN ROMEINE 1: 16 – 17.	357
5.7	‘N VERGELYKING VAN DIE TEKSVERSE IN DIE RELEVANTE OU TESTAMENTIESE GEDEELTES EN ROMEINE 1: 16 – 17.	357 – 359
5.8	‘N VERGELYKING VAN DIE WOORDESKAT IN DIE RELEVANTE OU TESTAMENTIESE GEDEELTES EN ROMEINE 1: 16 – 17.	359 – 360
5.9	DIE GENRE EN BASIESE STRUKTUUR VAN DIE RELEVANTE OU TESTAMENTIESE GEDEELTES EN ROMEINE 1: 16 – 17.	360
5.9.1	<i>Die genre en struktuur van Habakuk.</i>	360 – 362
5.9.2	<i>Die genre en struktuur van Jesaja 51 en 52.</i>	363 – 364
5.9.3	<i>Die genre en struktuur van Psalm 98.</i>	364
5.10	‘N EVALUERING VAN DIE WOORDESKAT IN DIE RELEVANTE OU TESTAMENTIESE GEDEELTES EN ROMEINE 1: 16 – 17.	364
5.10.1	<i>Skaam.</i>	365
5.10.1.1	Skaam in die Ou Testamentiese gedeeltes.	365 – 366
5.10.1.2	Skaam in Rm 1: 16-17.	366
5.10.2	<i>Evangelie.</i>	366
5.10.2.1	Evangelie in die Ou Testamentiese gedeeltes.	366 – 367
5.10.2.2	Evangelie in Rm 1: 16-17.	367 – 369
5.10.3	<i>Krag.</i>	369
5.10.3.1	Krag in die Ou Testamentiese gedeeltes.	369 – 371
5.10.3.2	Krag in 1: 16-17.	371 – 373
5.10.4	<i>Redding.</i>	373
5.10.4.1	Redding in die relevante Ou Testamentiese gedeeltes.	373 – 374



5.10.4.2	Redding in 1: 16-17.	374 – 376
5.10.5	<i>Geloof.</i>	376 – 377
5.10.6	<i>Almal: Jood en nie-Jood.</i>	377 – 377
5.10.7	<i>Vryspreek.</i>	378 – 382
5.10.8	<i>Openbaar.</i>	382
5.10.8.1	Openbaar in die relevante OT gedeeltes.	382
5.10.8.2	Openbaar in Rm 1: 17.	383 – 384
5.10.9	<i>Vrypraak en lewe.</i>	384 – 385
5.11	“WHAT MAKES ROMANS TICK?”	385
5.11.1	<i>Pogings om die argument van Romeine te verstaan.</i>	385 – 386
5.11.2	<i>Geslaagde pogings om die argumente van Romeine te verstaan.</i>	386
5.11.3	<i>Die argumente van Romeine is in Romeine 5 – 8 geleë.</i>	386 – 389
5.12	DIE STORIE VAN ROMEINE.	389
5.12.1	<i>Die karakters in die storie.</i>	389
5.12.2	<i>Die plot van die storie.</i>	390
5.12.3	<i>Die inleiding tot die storie.</i>	390
5.12.4	<i>Die storie van die mensewêreld.</i>	390 – 391
5.12.5	<i>Die storie van die skepping.</i>	391 – 394
5.12.6	<i>Die ‘ou’ storie van alle mense.</i>	394
5.12.7	<i>Die ‘nuwe’ storie van alle mense.</i>	394 – 395
5.12.8	<i>Die storie van konings, koninkryke, ‘n slagveld en ‘n magtige triomf.</i>	395
5.12.9	<i>Die storie van God se eskatologiese heilswerk vir alle mense.</i>	395
5.12.10	<i>Die storie van God se geïnougereerde nuwe skepping.</i>	395
5.12.10.1	God se nuwe skepping is ‘n herstelde paradys toestand.	396
5.12.10.2	God se nuwe skepping het ‘n universele dimensie.	396 – 397
5.12.11	<i>Die storie van die nuwe volk van God.</i>	398 – 399
5.13	GOD, CHRISTUS EN DIE GEES TRIOMFEER IN DIE KOSMOS EN KTISIS.	399
5.13.1	<i>Vyandige indringermagte in God se mensewêreld. (kosmos: 5: 12 – 13) en skepping (ktisis: 8: 19 – 22, 39)</i>	399
5.13.1.1	Bo-aardse bese geestelike magte bedreig Jood en nie-Jood (8: 38-39).	399
5.13.1.1.1	Die tirannieke mag van die dood en allerlei vorms van lyding in die lewe bedreig gelowiges.	399 – 400
5.13.1.1.2	Geestelike kosmiese wesens en magte bedreig gelowiges.	400
5.13.1.1.3	Die tydsdimensie bedreig gelowiges.	400
5.13.1.1.4	Magtige bo-aardse geestelike wesens bedreig gelowiges.	400
5.13.1.1.5	Die ruimtelike dimensie bedreig gelowiges.	401
5.13.1.1.6	Enige denkbare soort skepsel of geskape ding kan gelowiges bedreig.	401
5.13.1.2	<i>ἁμαρτία</i> (5: 12 – 8: 10) en <i>θάνατος</i> (5: 12 – 8: 38) as gepersonifieerde magte bedreig gelowiges.	402



5.13.1.2.1	Ἀμαρτία en θάνατος is diè kosmiese vyande in Rm 5- 8 (κόσμος· 5: 12-14).	402
5.13.1.2.1.1	Ἀμαρτία het die mens van God die Koning en Skepper vervreem (5: 12 – 8: 10).	402 – 403
5.13.1.2.1.2	Θάνατος heers soos ‘n koning oor die mens as sy prooi (5: 12 – 8: 11,38).	404 – 405
5.13.2	<i>‘n Botsing van konings en koninkryke, ‘n slagveld en ‘n magtige triomf</i>	406
5.13.3	<i>Die dramatis personae in Romeine 5 – 8.</i>	406 – 408
5.13.4	<i>Die wyse van God, Christus en die Gees se triomf</i>	408
5.13.4.1	‘n Moontlike struktuur in 5: 12 – 8: 39 in verband met die triomf oor die gepersonifieerde en bo-aardse geestelike magte.	408 – 409
5.13.4.2	‘n Midde-Oosterse argetipe triomfmodel.	409 – 410
5.13.4.2.1	‘n Argetipe triomfmodel.	410
5.13.4.2.2	Die argetipe triomfmodel en die relevante OT gedeeltes.	410
5.13.4.2.3	Die argetipe triomfmodel en Rm 5 – 8.	410 – 412
5.13.4.3	God, die Koning, triomfeer.	412
5.13.4.3.1	Die uitbeelding van Jahwe in die relevante OT gedeeltes.	412 – 413
5.13.4.3.2	Die uitbeelding van God in Rm 5 – 8.	413 – 420
5.14	GOD HERSTEL SY EER DEUR SY TRIOMF.	421 – 424
5.14.1	<i>Finalis Triumphus.</i>	421
5.14.2	<i>God herstel Sy eer.</i>	421 – 424



HOOFTUK 5 SAMEVATTING EN AFSLUITING

5.1 INLEIDING.

'n Ondersoek na 'n onderwerp, soos in hierdie studie, behoort krities, evaluerend en samevattend afgesluit te word. Dit word in **hoofstuk 5** gedoen.

- 5.1.1. Hierdie *ondersoek* was 'n noukeurige ondersoek na *Rm 5 - 8* in die lig van sekere *OT gedeeltes*, naamlik Hab 2: 4; 3: 18-19; Jes 51: 5,6,8,10; 52: 7-10 en Ps 97: 2. Laasgenoemde teks is uitgebrei om Ps 97: 1-3 en ook Ps 93-99 in te sluit. Die rede daarvoor is dat Ps 97 een van die koningspsalms is, en dus deel is van Ps 93-99, die kern van die koningspsalms in die Psalmboek. Hab 2: 4; 3: 18-19; Jes 51: 5,6,8,10; 52: 7-10 en Ps 97: 2 is nie 'n willekeurige keuse nie. Dié Skrifgedeeltes vorm die OT agtergrond van Rm 1: 16-17, wat weer die invalspoort na die hele Rm-brief, en dus ook na Rm 5-8, vorm.
- 5.1.2. Rm 5 - 8 is 'n verwaarloosde studieveld van Rm. Skrifverklaarders sien Rm 5-8 se inhoud hoofsaaklik soos volg: (1) as die *heiligmaking* by die gelowige ná sy 'regverdigverklaring'; (2) as die omgekeerde of giastiese *ontvouing* van *Rm 1: 16*, soos wat Rm 1-4 die giastiese ontvouing van Rm 1: 17 is; (3) in *mistiese* en/of *deelnemende* kategorieë; (4) as die *storie van Israel*; (5) as die eksodusstorie; (6) as die nuwe lewe wat God deur Christus en die Gees gee.
- 5.1.3. Om Rm 1 - 16, én Rm 5-8 reg te verstaan, is daar eers vasgestel waar die *teologiese fokuspunt van die Rm brief* val. Twee moontlike teologiese fokuspunkte is Rm 1: 16-17 en Rm 1: 16 - 4: 25. Hierdie twee fokuspunkte is die Christos-logiese fokuspunt van die Rm brief. Rm het egter 'n Theos-logiese fokuspunt. *Rm 5 - 8* is as die teologiese fokuspunt van die Rm-brief vasgestel, en sewe redes is daarvoor aangevoer in **hoofstuk 1.4.4**.
- 5.1.4. Hierdie ondersoek het gepoog om Rm 5-8 binne die *konteks* van die hele *Rm-brief* te verstaan. Rm is weer verstaan in die lig van die *invalspoort* na dié brief, naamlik *Rm 1: 16-17*. In 1: 16-17 word God nie net as 'n *Regter* (δικαιοσύνη/δίκαιος: Hab 2: 4) uitgebeeld nie, maar ook as 'n *Kryger* (δύναμις) en 'n *Redder* (σωτηρίαν). Hy kan met hierdie twee metafore uitgebeeld word omdat Hy 'n *Koning* is (1:3-4 = 2 Sam 7: 14), en omdat Hy in sy *Skepperstrou* handel.
- 5.1.5. 'n Vergelyking is getref tussen die relevante OT gedeeltes wat die agtergrond van Rm 1: 16-17 vorm aan die een kant, en Rm 5-8, aan die ander kant.
- 5.1.6. Die vergelyking waarna in punt 5.1.5 verwys is, toon aan dat daar sterk ooreenkomste in die metaforiese uitbeelding van Jahwe in die OT gedeeltes en van God in Rm 5-8 is. In beide gedeeltes: (1) word God as 'n Koning, 'n Skepper, 'n Kryger, 'n Redder en 'n Regter uitgebeeld; (2) word daar na vyande verwys; (3) triomfeer God; (4) speel die heerlikheid van God 'n rol; (5) kom die genre van 'n triomflied voor.

'n Kritiese evaluerende samevatting van die ondersoek na Rm 5-8 word vervolgens onder die volgende punte gegee:

- 'n Probleemstelling as vertrekpunt.
- 'n Hipotese bewys.
- 'n Doelstelling behaal.
- 'n Intertekstuele verstaan van Romeine is belangrik.
- 'n Breër OT agtergrond van Rm 1: 16-17.
- 'n Vergelyking van die teksverse in die relevante OT gedeeltes en Rm 1: 16-17.
- 'n Vergelyking van die woordeskat in die relevante OT gedeeltes en Rm 1: 16-17.
- Die genre en struktuur van die relevante OT gedeeltes en Rm 1: 16-17.
- 'n Evaluering van die woordeskat in die relevante OT gedeeltes en Rm 1: 16-17.
- 'What makes Romans tick?'
- Die 'storie' van Romeine.

5.2 'N PROBLEEMSTELLING AS VERTREKPOINT.

Die vertrekpunt vir hierdie ondersoek na die uitbeelding van God in Rm 5-8 was: (1) die tradisionele vertaling van Rm 1: 16-17; (2) die uitbeelding van God daarin slegs as 'n Regter.

5.2.1 Die tradisionele vertaling van Rm 1: 16-17.

Die 1933/1953 Afrikaanse Bybelvertaling van die Grieks in 1: 17a lui: '...die geregtigheid van God word daarin geopenbaar...'. Die 1973 vertaling lui: '...dat God ... mense ... vryspreek...'. Die woorde 'geregtigheid' en 'vryspreek' verkry 'n *juridiese konnotasie* wat die beeld van 'n geregshof na vore bring. Dié gedagte het sy oorsprong in die antieke *Griekse* wêreld in die woord δίκη, in die sin van 'n norm. Die werkwoord δικαιόω word nie in 1: 17 gebruik nie, maar wel die frase δικαιοσύνη θεοῦ. Die werkwoord δικαίω het leksikaal wel semanties die betekenismoontlikheid om regverdig te verklaar. Die 1953/1973 Bybelvertalings is korrek om die 'regsaksie' waarvoor dit in 1: 17 sou gaan as 'n handeling van God te sien, en nie as 'n wesens-attribuut van Hom nie. Om die handeling van God, soos Luther, te sien as 'n 'geregtigheid wat voor God geld', is egter grammaties en saaklik in 1: 17 nie houdbaar nie.

Die term wat in 1: 17 gebruik word is δικαιοσύνη θεοῦ. Dié frase dui nie op 'n wesens-attribuut van God nie. Dit verwys na 'n handeling van God in die lig van die *Hebreeuse* agtergrond daarvan en die woord *sedeq/sedaqah*. *Sedeq/sedaqah* se basiese betekenis is nie dat God Hom in die OT as 'n regverdigverklarende God of 'n onskuldig/vryspreekende God bekend stel nie. *Sedeq/sedaqah* is: (1) 'n *verhoudingswoord*; (2) 'n *aksie* van God. Die δικαιοσύνη θεοῦ het nie daarmee te make dat God sy volk, Israel, of die sondaar, 'goed maak' nie, of regverdig of vryspreek nie, maar wel dat Hy deur sy trou die *verhouding* tussen Hom en sy volk Israel herstel. In die NT, in 1: 17, sou dit daarom gaan dat die 'mens', 'elke' mens (πᾶς) in die regte verhouding tot Hom gestel word. Die δικαιοσύνη θεοῦ is verder 'n *handeling* van Hom. Die δικαιοσύνη -handeling van God verwys na God se *heilshandeling* in *Christus*. Rm 3: 21-22 stel δικαιοσύνη θεοῦ direk gelyk aan God se openbaring (πεφανερωται) in *Christus*. God se δικαιοσύνη -handeling is in Rm 'n *liefdeshandeling* van Hom wat Hy in die sterwe van *Christus* voltrek (3: 24-26; 5: 6,8). Dit is ook 'n *genadehandeling* (3: 24; 5: 15-21) van Hom wat Hy in *Christus* se gehoorsame sterwe voltrek (5: 18). Δικαιοσύνη (LXX) het in die OT die betekenis van God se reddende daad wat Hy ten

behoewe van Israel bewerk (Ps 97:2; Jes 51: 5,6,8; 52: 7-10). *Konkluderend* moet dus gesê word dat δικαιοσύνη θεοῦ in 1: 17 verstaan moet word as God se eskatologiese (υὐλὴ δὲ: 3: 21; 5: 9; 8: 1) heilshandeling in Christus (3: 21-22; 24-26; 5: 1,9) waardeur Hy die verhouding van 'elkeen' (πᾶς): 1: 16; 3: 22) wat glo (πιστεύω: 1: 16; 3: 22), dit wil sê beide Jode en nie-Jode (1: 16: 3: 29), in 'n nuwe en regte verhouding met Hom stel.

5.2.2 Die uitbeelding van God slegs as 'n Regter in Rm 1: 16-17.

Deur δικαιοσύνη θεοῦ in 1: 17 as 'geregtigheid' en 'vryspreek' te vertaal verkry 1: 17 'n juridiese konnotasie en word God in 1: 16-17 slegs as 'n *Regter* uitgebeeld. Daar is egter ook ander uitbeeldings van God in 1: 16-17, naamlik dié van 'n *Kryger* en 'n *Redder*. die woord δύναμις wat in 1: 16 voorkom beeld God as 'n Kryger uit. Die direkte OT agtergrond van 1: 16 is Ps 97: 2; Jes 51: 5,6,8; 52: 7-10 en Hab 3: 18, en in dié OT gedeeltes kom δύναμις in 'n militêre konteks voor. Die woord σωτήριαν wat in 1: 16 voorkom beeld God as 'n *Redder* uit. Die direkte OT agtergrond van 1: 16 is hierbo reeds vermeld en in dié OT gedeeltes het σωτήριαν in Jes 51: 5,6, en 8 en Hab 3: 19 die betekenis van 'redding'. In Ps 97:2 en Jes 52: 7,10 word σωτήριαν ekwivalent aan δικαιοσύνη gestel. Δικαιοσύνη beteken in dié gedeeltes: God se reddende aksie/dade (NAB).

In Hab 2: 20 (cf 2: 4), Jes 51: 5,6,8,10; 52: 7-10 en Ps 97: 2 is die referent asook die hoofmetafoor dié van Jahwe as 'n *Koning*. Die koningsmetafoor figureer dus indirek in 1: 16-17 op die agtergrond. Daarby gaan dit in al drie gemelde OT gedeeltes om Jahwe wat as Koning in sy *Skepperstrou* handel. *Konkluderend* moet dus gesê word dat God in 1: 16-17 nie slegs as 'n Regter uitgebeeld word nie, maar direk en indirek ook as 'n Kryger, 'n Redder, 'n Koning en 'n Skepper.

5.3 DIE HIPOTESE BEWYS.

Die hipoteses wat aan die begin van hierdie ondersoek in hoofstuk 1: 3 gestel is, word hieronder herhaal en geëvalueer.

5.3.1 Hipotese 1.

Die eerste hipotese was dat om *Rm 5-8 reg te verstaan*, dit in die *konteks* van Rm 1-16 verstaan moet word. Om Rm 1-16 weer reg te verstaan moes die invalspoort na die Rm-brief, naamlik *Rm 1: 16-17 reg verstaan* word. Om 1: 16-17 reg te verstaan is dié verse én hulle OT agtergrond ondersoek. Dit is in **hoofstuk 1.2.3 en 1.2.4.1 – 1.2.4.3** gedoen.

5.3.2 Hipotese 2.

Die tweede hipotese was dat om 1: 16-17 reg te verstaan daar ingesien moet word dat God in 1: 16-17 *nie slegs* as 'n *Regter* uitgebeeld word nie, maar *ook* as 'n *Kryger* (δύναμις) en 'n *Redder* (σωτήριαν). Hy word ook indirek, in die lig van die OT agtergrond gedeeltes van 1: 16-17, as 'n *Koning* en in sy *Skepperstrou* uitgebeeld. Dit is so pas hierbo in 5.2.1 uiteengesit en dit word in hierdie studie in **hoofstuk 4** breedvoerig getoon.

5.3.3 Hipotese 3.

Hipotese 3 was dat om 1: 16-17 reg te verstaan, die *agtergrond* daarvan vasgestel en verstaan moes word. Dié agtergrond is wel vasgestel, dit is sekere *OT gedeeltes*, naamlik *Hab 2: 4; 3: 19; Jes 51: 4-6,8; 52: 7-10; en Ps 97: 2*. Ps 97 is 'n 'Jahwe is Koning'-Psalm en is deel van Ps 93-99 wat almal 'Jahwe is Koning'-Psalms is en wat die kern van die Psalmboek asook van die OT vorm. In gemelde OT gedeeltes word Jahwe onder die hoofmetafoor van *Koning* en die sub-metafore van 'n *Skepper, Kryger, Redder en 'n Regter* uitgebeeld. Hierdie uitbeelding van Jahwe is volledig in **hoofstukke 2 en 4** aangetoon.

5.3.4 Hipotese 4.

Hipotese 4 was dat God in *Rm 5-8* ewe-eens deur *vyf metafore* uitgebeeld word. Dié metafore is dié van 'n *Koning, Skepper, Kryger Redder en 'n Regter*. Die koningsmetafoor is ewe-eens die hoofmetafoor en die ander metafore submetafore. Hierdie uitbeeldings van God in *Rm 5-8* is volledig in **hoofstukke 2 en 4** aangetoon.

5.3.5 Hipotese 5.

Hipotese 5 was dat om hipotese 4 te *bewys* daar 'n *vergelyking* tussen die gemelde OT gedeeltes in hipotese 3 hierbo genoem en *Rm 5-8* getref moes word. Dié OT gedeeltes is: *Hab 2: 4; 3: 18,19; Jes 51: 7-10; Ps 97:2*. Dié OT gedeeltes is gesien as die direkte agtergrond van 1: 16-17 en per implikasie ook van *Rm 1-16* en *Rm 5-8*. Hierdie vergelyking is deeglik in **hoofstuk 4** uiteengesit.

5.4 DIE DOELSTELLING IS BEHAAL.

'n Hoofdoelstelling asook sekere verdere doelwitte is in hierdie ondersoek gestel en hulle word vervolgens bespreek.

- 5.4.1 Een *hoofdoelstelling* was om 'n *vergelykende* studie oor sekere *OT gedeeltes* en *Rm 5-8* te doen ten einde die uitbeelding van God in *Rm 5-8* te kan vasstel. Dié doel is bereik. Die vergelyking tussen die twee gemelde Skrifgedeeltes is volledig in **hoofstukke 2,3, en 4** gedoen.
- 5.4.2 Een doelwit met hierdie ondersoek was om te toon dat nie slegs *Hab 2:4 (1: 17)* die OT agtergrond van 1: 16-17 vorm en kleur daaraan gee nie. In hierdie geval word 1: 17 slegs forensies verstaan, en word God slegs deur die metafoor van 'n *Regter* verstaan. Daar is ook *ander* OT gedeeltes wat 'n intertekstuele verbintenis met 1: 16-17 vorm en wat 'n ander betekenis en kleur daaraan gee. Hierdie gedeeltes is *Hab 3: 18,19; Jes 51: 5,6,8,10; 52: 7-10; Ps 97: 2*. Wanneer Paulus die *Rm* brief skryf dink hy OT en eggo hy gemelde Skrifgedeeltes en gebruik hy feitlik woordeliks dieselfde woordeskat. Die woordeskat wat in 1: 16-17 voorkom en wat die OT gedeeltes eggo is die volgende: (1) *Hab 3: 18-19: σωτηρία + δύναμις*; (2) *Jes 51: 5,6,8: δικαιοσύνη + σωτήριον + τὸν βραχίονά (cf δύναμις) + ἔθνη*; (3) *Jes 52: 7-10: ἀποκαλύψει + ἐθνῶν + εὐαγγελιζομένου + σωτηρίαν*; (4) *Ps 97: 2: σωτήριον + δικαιοσύνη + ἀποκαλύψει + ἔθνη*. Daar is dus *drie* OT boeke wat as direkte agtergrond van 1: 16-17 dien, naamlik *Habakuk, Deutero-Jesaja en die Psalms*. Die OT agtergrond van 1: 16-17 is dus baie *breër* as net *Hab 2: 4*. Die vasstelling van hierdie breër OT agtergrond is volledig in **hoofstuk 1.2.4.1 – 1.2.4.3** gedoen.

- 5.4.3 'n Tweede doelwit met hierdie ondersoek was om die *uitbeelding van God* in *Rm 5-8* vas te stel en reg te verstaan. Om hierdie doelwit te bereik moes die uitbeelding van God in 1: 16-17 eers reg verstaan word. Om dit reg te kry moes die uitbeelding van God in 1: 16-17 in die lig van die *OT agtergrond* daarvan verstaan word. Dié OT gedeeltes is Hab 2: 4; Jes 51: 5,6,8,10; 52: 7-10 en Ps 97: 2. Die uitbeelding van God in hierdie gedeeltes is vasgestel. Dit is volledig in **hoofstuk 2** gedoen.
- 5.4.4 'n Derde doelwit met hierdie ondersoek was om te toon dat God in 1: 16-17 nie slegs as 'n *Regter* (δικαιοσύνη, δίκαιος) nie, maar ook as 'n *Kryger* (δύναμις) en 'n *Redder* (σωτήριαν) uitgebeeld word. Die referent en hoofmetafoor in die relevante gemelde OT gedeeltes is Jahwe wat in dié gedeeltes as 'n Koning uitgebeeld word. Indirek word God dus in 1: 16-17 ook as 'n *Koning* uitgebeeld. Indirek word God verder ook as 'n *Skepper* uitgebeeld, omdat dit in beide die relevante OT gedeeltes en in 1: 16-17 om God in sy Skepperstrou teenoor sy skepping en mense gaan. Die uitbeelding van God deur die gemelde vyf metafore is in **hoofstuk 2 en 4** aangedui.
- 5.4.5 'n Vyfde doelwit met hierdie ondersoek was om te toon dat die *triomfgedagte* eksplisiet in Hab 3: 19 (δύναμις); Jes 51: 5,6,8 (σωτήριον), 51: 5(δικαιοσύνη); 52: 7-10 (σωτήριον, δικαιοσύνη, τὸν βραχίονά) en Ps 97: 2 (σωτήριον : cf 97: 1 { δεξιὰ, τὸν βραχίονά }) aanwesig is. Waarskynlik vorm die triomfgedagte in die gemelde OT gedeeltes ook die agtergrond van die triomfgedagte in 8: 37 (8: 31-39) en ook in Rm 5-8. In Rm 5-8 triomfeer God, Christus en die Gees oor alle gepersonifieerde en bo-aardse geestelike magte. Hierdie vyfde doelwit is volledig in **hoofstuk 4** uiteengesit.

5.5 'N INTERTEKSTUELE VERSTAAN VAN ROMEINE IS BELANGRIK.

Die *hele Rm, Rm 5-8 én Rm 1: 16-17*, as die invalspoort tot die Rm brief, is gelees as 'n literêre teks wat gevorm is deur 'n kompleks van *intertekstuele verhoudings* met die OT, as die destydse 'Skrif' van die hoorders. Belangrike punte word deur 'n intertekstuele verstaan van Rm 1-16 en Rm 5-8 na vore gebring. Dié punte is die ondergemelde sake. Die lees van die Rm brief asook van Rm 5-8 sluit nie ander benaderings tot die verstaan van Rm uit nie. Sulke benaderings is byvoorbeeld: (1) die histories-kritiese metode met sy vier geskiedenis; (2) die literêre metodes; (3) die sosiaal-wetenskaplike benadering; (4) die strukturele en diskoers metodes; (5) die retoriese metode; (6) die ideologiese metodes; (7) die heilshistoriese metode.

- 5.5.1 Die fenomeen van *intertekstuele OT eggo's* in die Rm brief werp *nuwe lig* op die 'innerlike logika' van die brief, asook op die intrinsieke *betekenis* van die teks. 'n Intertekstuele verstaan van die Rm brief ontsluit belangrike elemente van Paulus se denke tydens sy skryf van die Rm brief wat andersins onontgin sou bly.
- 5.5.2 Intertekstualiteit dwing die leser van 'n teks om die *diakroniese* verstaan van die Skrif te respekteer. Daar is 'n historiese kontinuïteit in God se heilshandeling in die wêreld asook in die op skrif stelling van daardie handeling deur die skrywers van 'n teks.
- 5.5.3 'n Intertekstuele en diakroniese verstaan van die Rm brief, asook van Paulus se gedagtes in hierdie brief, plaas *Paulus* as die skrywer van die Rm-brief binne sy *historiese konteks* asook binne die *universum* waarin hy hom bevind het. Binne sy historiese konteks en universum poog Paulus as 'n eerste-eeuse Joodse Christen *hermeneuties* om die *God*

van Israel, asook die erfenis van Israel, in die lig van die Christusgebeure te *verantwoord*. Dit geld ook ten opsigte van Rm 5-8.

- 5.5.4 'n Intertekstuele benadering tot die verstaan van Rm 5-8 is *teologies* baie vrugbaar. So 'n benadering: (1) werp baie lig op die *verhouding* tussen die destydse Judaïsme en die vroeë Christendom, asook op God se heilsplan met Jood en nie-Jood; (2) die *plek* en gesag van die OT asook die *uitleg* van die Skrif deur die vroeë Christene en deur Paulus word belig.
- 5.5.5 Hierdie ondersoek poog om die intertekstuele denke van Paulus in Rm 5-8 na vore te bring, asook om die *OT eggo's* wat in Rm 5-8 weerklink te verstaan. Hierdie eggo's ontsluit na die beskeie oordeel van die ondersoeker die wesenlike betekenis van Rm 5-8 asook van die argument van die Rm brief in sy geheel. Hierdie betekenis en argument word in hoofstuk 5.11: 'What makes Romans tick?' en hoofstuk 5.12: 'Die storie van Romeine' deeglik uiteengesit,
- 5.5.6 Die intertekstuele verstaan van die Rm-brief en Rm 5-8 word *benader* vanuit die *invalspoort* na die Rm-brief, naamlik 1: 16-17. Rm 1: 16-17 word egter teen 'n *baie breër OT agtergrond* ondersoek en verstaan. Tradisioneel word slegs één OT teks raakgesien en gebruik vir die verstaan van gemelde tekse, naamlik Hab 2: 4. Die nuutste ondersoekte toon dat *méer* OT teksgedeeltes as die agtergrond van 1: 16-17 dien. Dié gedeeltes is: Hab 3: 18,19; Jes 51: 5,6,8,10; 52: 7-10 en Ps 97:2. *Drie* OT boeke moet dus as agtergrond dien. Al drie hierdie OT boeke sentreer om die *universele koningskap van God en sy oorwinnings* oor opponerende gode en nasies. Dit wil sê, dit sentreer om God as *Koning en Kryger*. *Ander submetafore* van die koningsmetafoor speel ook 'n rol in hierdie drie boeke, naamlik dié van God as *Skepper, Redder en Regter*.
- 5.5.7 Die *uitbeelding van God* in Rm 5-8 sentreer ewe-eens om die metafore van *Koning, Skepper, Kryger, Redder en Regter*. (a) as *Koning her-vestig* God weer sy *koningskap* (βασιλεύω: 5: 17,21; δεξιὰ: 8: 34) in sy wêreld (κόσμος: 5: 12) en skepping (κτίσις: 8: 19-23,38); (b) as *Kryger* behaal God 'n *hipertriomf* (ὑπερνικᾶω: 8: 37) oor alle opponerende gepersonifieerde (5: 12 – 8: 38) en bo-aardse geestelike magte (8: 31-34, 38-39) *én voer* Hy gelowiges as sy geestelike 'weermag' *aan* in die *opruimingsaksie* in hierdie wêreld (6: 12-23) *teen*: (1) die begeertes van mense se sterflike aardse bestaan (6: 12); (2) goddeloosheid (6: 13); (3) die sonde (6: 16); (4) sedelike onreinheid (6: 19); (5) wetteloosheid (6: 19); (6) 'n losbandige lewe (6: 19). Tegelykertyd voer Hy hulle aan as *stryders*: (1) in sy diens (6: 13); (2) om sy wil te doen (6:13); (3) wat onder sy genade staan (6: 14); (4) in gehoorsaamheid aan Hom (6: 16); (5) in gehoorsaamheid aan die leer; (6) as diensknegte van Hom (6: 18); (7) wat heilig lewe (6: 19); (8) as *Skepper* bevry en herower en herskep Hy sy wêreld (κόσμος: 5: 12) en sy skepping (κτίσις: 8: 19-23,38); (d) as *Redder* red hy sondaars (5: 9; 8: 24), as *Bevryder* bevry Hy sondaars (6: 18; 8: 1) asook sy skepping (8: 19-23), as *Verlosser* verlos Hy gelowiges van die 'magte' van ἁμαρτία, θάνατος, die νόμος asook die σὰρξ (7: 5,24-25; 8: 1-3) asook die liggame van gelowiges in die toekoms (8: 23); (e) as *Regter* het God in die *verlede* die vier 'magte' wat Hom opponeer totaal en finaal veroordeel en gevonniss (8: 1-3), en in die *toekoms* sal Hy sy uitverkorenes in 'n finale aanslag teen hulle vryspreek asook τὰ πάντα aan hulle gee (8: 31-34). 'n Intertekstuele verstaan van Rm 5-8 in die lig van 1: 16-17 bring dus 'n totaal nuwe siening van Rm 5-8 na vore, en ontsluit die diepste betekenis daarvan. Al vyf die basiese metafore wat in Habakuk, Deutero-Jesaja en die konings Psalms hulle *Vorklang* het, *eggo* Paulus in Rm 5-8.

- 5.5.8 Die vryheid waarmee Paulus die OT as Skrif in Rm 5-8 eggo stel hom in staat: (1) om die gemeenskap aan wie hy skryf se verhouding en probleme te belig; (2) om God, wat die God van die OT is, as 'n God vir Jood en nie-Jood uit te beeld; (3) om in sy uitbeelding van God aan hulle by die universum van die Romeinse Ryk aan te sluit, omdat dieselfde terme wat hy hanteer ook algemene terme in dié universum was: εὐαγγέλιον, δύναμις, σωτηρίαν, δικαιοσύνη, πίστις, νόμος, εἰρήνη, βασιλεύς, δούλος, ἐλεύθερος, δίκαιος, νικάω, σῶμα, ἄνθρωπος, χάρις, ζωὴ, ἐλπίς en χαρά.
- 5.5.9 'n Intertekstuele verstaan van Rm 5-8 via die invalspoort van 1: 16-17 na die Rm-brief, stel Paulus in staat om die 'storie' van Rm te skep, en wel as God se 'nuwe' storie met die wêreld. Wat hierdie storie is, word deeglik later in hierdie hoofstuk op twee plekke uiteengesit, naamlik in **hoofstuk 5.11** en **hoofstuk 5.12**.

5.6 'N BREËR OU TESTAMENTIESE AGTERGROND VAN ROMEINE 1: 16-17.

Die Rm brief kan slegs reg verstaan word indien dit via 1: 16-17 vanuit die OT benader en verstaan word. Tradisioneel is 1: 16-17 egter slegs vanuit één OT boek benader, naamlik vanuit Hab 2: 4 wat in 1: 17 aangehaal word. Rm 1: 16-17 het egter 'n baie *breër OT agtergrond*. Hedendaags word aanvaar dat die volgende OT gedeeltes as agtergrond van 1: 16-17 dien: (1) Ps 119: 46; (2) Hab 2: 4; (3) Hab 3: 18-19; (4) Jes 51: 5,6,8; (5) Jes 52: 7-10; (6) Ps 97: 2. Al hierdie teksgedeeltes vorm die direkte OT agtergrond van 1: 16-17 en dien dan ook as die basiese invalshoek om Rm 1 – 16 en Rm 5-8 te verstaan. Uit hierdie ondersoek het dit geblyk dat hierdie OT gedeeltes die *vyf basiese motiewe* asook die *vyf metafore* bevat wat verband hou met die koningskap van Jahwe. Die vyf karakteristieke *motiewe* is: (1) die verwagting dat die hele wêreld, al die mense en al die nasies teenwoordig moet wees; (2) verwysings na ander gode; (3) woorde wat karakteristieke dade van Jahwe beskryf: skep, maak, vasstel, wonders doen, regspraak uitoefen, regverdige dade doen en red; (4) verwysings na die verheffing en koningskap van Jahwe; (5) woorde wat 'n gesindheid van lof en sang teenoor die hemelse koning beskryf. Die vyf basiese *metafore* vir Jahwe is: (1) Koning; (2) Skepper; (3) Kryger; (4) Redder; (5) Regter. Al hierdie motiewe en metafore of sommige daarvan figureer respektiewelik in 1: 16-17 en in Rm 5-8.

5.7 'N VERGELYKING VAN DIE TEKSVERSE IN DIE RELEVANTE OU TESTAMENTIESE GEDEELTES EN ROMEINE 1; 16-17.

'n Vergelyking van die teksverse van die relevante OT gedeeltes en Rm 1: 16-17 lyk so:

<i>Hab 2: 4</i> ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται.	<i>Rm 1: 17</i> '...Elkeen wat deur God vrygespreek (<i>δίκαιος</i>) is omdat hy glo (<i>ἐκ πίστεως</i>), sal lewe (<i>ζήσεται</i>)....'
<i>Hab 3: 18 – 19</i> '... nogtans sal ek in die Here jubel, sal ek juig in God, my Redder (<i>σωτήρι</i>). Die Here my God gee vir my krag (<i>δύναμις</i>)....'	<i>Rm 1: 16</i> '... want dit (<i>die εὐαγγέλιον</i>) is 'n krag (<i>δύναμις</i>) van God tot redding (<i>σωτηρίαν</i>) van elkeen wat glo (<i>πᾶς</i>). . . .'

<p><i>Jes 51: 5</i> ‘...Die redding (δικαιοσύνη) wat Ek bring, kom baie gou, die verlossing wat ek bewerk (σωτήριόν) is op pad, Ek self regeer (‘my arm’ : <i>jami’ n/τὸν βραχίονά</i>) oor die nasies (ἔθνη)...’</p>	<p><i>Rm 1: 16 – 17</i> Die evangelie is ‘n krag (δύναμις) . . . tot redding (σωτηρίαν) . . . die Jood (Ἰουδαίω) . . . ook die nie-Jood (Ἕλλημι) . . . dat God mense vryspreek δικαιοσύνη). . . .’</p>
<p><i>Jes 52: 7 – 10</i> ‘. . . wat die goeie tyding (εὐαγγελιζομένου) bring, wat redding (σωτηρίαν) aankondig, . . . Die Here het sy heiligheid, sy mag, (‘heilige arm’ = <i>zrw qds/τὸν βραχίονά ἅγιος</i>) geopenbaar (ἀποκαλύπτει) voor die oë van die nasies (ἔθνω), . . . sal hulle die redding (σωτηρίαν) sien’</p>	<p><i>Rm 1: 16 – 17</i> ‘...Ek skaam my nie oor die evangelie (εὐαγγέλιον) nie, want dit is ‘n krag (δύναμις) tot redding (σωτηρίαν) . . . die Jood (Ἰουδαίω) maar ook die nie-Jood (Ἕλλημι). In die evangelie kom tot openbaring (ἀποκαλύπτεται). . . .’</p>
<p><i>Ps 97: 2</i> ‘...Die Here het sy oorwinning (σωτήριόν) bekend gemaak, aan die nasies (ἔθνω) het Hy sy reddingsdade (δικαιοσύνην) geopenbaar (ἀπεκάλυψεν)...’</p>	<p><i>Rm 1: 16 – 17</i> ‘. . . dit (die evangelie) is ‘n krag van God tot redding (σωτηρίαν) . . . die Jood (Ἰουδαίω), maar ook die nie-Jood (Ἕλλημι) . . . kom tot openbaring (ἀποκαλύπτεται) dat God mense vryspreek δικαιοσύνη). . . .’</p>

Die volgende *konklusies* kan uit bogemelde vergelyking tussen sekere OT teksverse en 1: 16-17 getrek word :

- 5.7.1 Die frase *καθὼς γέγραπται* in 1: 17 dui aan dat Paulus uit die OT aanhaal. Paulus gebruik dikwels ‘n aanhaling uit sy destydse Bybel , die OT, om sy uitsprake te bekragtig. In 1: 17 haal Paulus Hab 2: 4 aan.
- 5.7.2 Hierdie ondersoek het aangetoon dat ánder OT teksverse óók die agtergrond van 1: 16-17 vorm. Dié tekverse is Hab 3: 18, 19; Jes 51: 5,6,8; 52: 7-10; Ps 97:2.
- 5.7.3 Paulus se verwysings in al bogemelde teksverse is na die Griekse vertaling van die Hebreeuse Bybel, naamlik die *Septuagint (LXX)*.
- 5.7.4 Wanneer Paulus na die *LXX verwys* of daaruit aanhaal volg hy *nie* die oorspronklike bewoording *slaafs* na nie. Hy maak meestal aanpassings.
- 5.7.5 Die verwysings in ‘n latere teks na ‘n vroeëre teks word *intertekstualiteit* genoem. Dit is moeilik om ‘n direkte parallelstelling tussen 1: 16-17 en Hab 2: 4; 3: 18-19; Jes 51: 5,6,8; 52: 7-10 en Ps 97:2 te bewys. Paulus verander en herrangskik frases en woorde waarna hy verwys.
- 5.7.6 Daar is wel sprake van *eggo's* in Paulus se verwysings. ‘n Eggo verwys daarna dat ‘n vroeëre frase of woord in ‘n latere frase of woord weerklink. Die verwante term wat gebruik word is *Vorklang*. Sekere OT gedeeltes lui, soos ‘n klok, ‘n Vorklang by Paulus. Die eggo van hierdie Vorklang weerklink dan by Paulus en wel met ‘n groter of duideliker klank as die oorspronklike klank daarvan. Paulus se gebruik van OT teksverse en frases en woorde kan ook op *sinspelings of assosiasies* dui.

- 5.7.7 Paulus *vermeng* in 1: 16-17 *eggo's* vanuit *Habakuk, Deutero-Jesaja en die Psalms*. Hy lokaliseer sy verkondiging van die evangelie asook sy skryf van 1: 16-17 én van die Rm-brief én van Rm 5-8 dus in die 'klankkamer' van hierdie OT gedeeltes. Dié gedeeltes is sy Vorklang. Om Rm 1: 16-17, die Rm-brief én Rm 5-8 dus reg te verstaan, moet daar gekyk word na die *teologie* van die genoemde OT gedeeltes, asook na die rol wat dit in Rm 5-8 speel.
- 5.7.8 *Al* drie hierdie OT teksgedeeltes *sentreer* om : (1) vyf basiese *metafore*: koning, skepper, kryger, redder en regter; (2) God se *reddende aktiwiteit* in die wêreld ten behoeve van sy volk Israel; (3) rondom die woorde σωτηρίαν en δικαιοσύνη wat meesal feitlik ekwivalent in betekenis gebruik word, naamlik in die sin van redding, oorwinning, triomf, reddende aksie; (4) σωτήριόν verwys soms na oorwinning en δικαιοσύνη na redding of reddende aksie.
- 5.7.9 In die lig van die bogemelde punte 5.7.1 tot 5.7.8 moet die *klem* in 1: 16-17 *nie* op God se regterskap val nie, maar op sy σωτηρίαν en δικαιοσύνη en wel as sy *reddende aksie* in die nuwe eskatologiese aeon vir beide Jood en nie-Jood. Dit moet dus op Hom as *Redder* val. Die klem moet ewe-eens val op God se rol as *Kryger* omdat δύναμις in 1: 16 in die OT gedeeltes 'n militêre konteks het.

5.8 'N VERGELYKING VAN DIE WOORDESKAT IN DIE RELEVANTE OU TESTAMENTIESE GEDEELTES EN ROMEINE 1: 16-17.

'n Vergelyking van die woordeskate in die relevante OT gedeeltes en Rm 1: 16 – 17 lyk so:

ἐπαισχύνομαι	Ps 119: 46	Rm 1: 16
Εὐαγγέλιον	Jes 52: 7	Rm 1: 16
Εὐαγγελιζομένου	Jes 52: 7	Cf Rm 1: 15
Δύναμις/δεξιὰ/τὸν βραχίονά	Hab 3: 19; Ps 97:1; Jes 51: 5; 52: 10	Rm 1: 16
Σωτήρ	Hab 3: 18	Rm 1: 16
Σωτηρίαν /σωτήριόν /τὸν βραχίονά ἅγιος	Ps 97: 2; Jes 51: 5; 52: 7, 10	Rm 1: 16
Ἰουδαίῳ /Ἕλληνι / ἔθνη	Ps 97: 2; Jes 51: 5; 52: 10	Rm 1: 16; (cf: πᾶς)
Δικαιοσύνη	Ps 97: 2; Jes 51: 5	Rm 1: 17
Ἀποκαλύψει	Ps 97: 2; Jes 51: 10; 52:10	Rm 1: 17
Πᾶς / πίστις	Hab 2: 4	Rm 1: 16 – 17

Die volgende *konklusies* kan uit hierdie uiteensetting en vergelyking van woorde in die relevante OT gedeeltes en 1: 16-17 gemaak word:

- 5.8.1 Daar is 'n gedeelde woordgebruik in dié twee gedeeltes. Dié woorde is εὐαγγέλιον, δύναμις, σωτηρία, πᾶς, Ἰουδαῖος, Ἕλληνι, δικαιοσύνη en ἀποκαλύπτω.
- 5.8.2 Wanneer Paulus 1: 16-17 skryf, dit wil sê die verse wat die invalspoort tot die hele Rm-brief is. en daarom ook tot Rm 5-8, is sy gedagtes op die OT gefokus en sentreer hulle om Habakuk, Deutero-Jesaja en die koningspsalms. Later in hierdie hoofstuk sal dit blyk dat die 'tema' van hierdie drie OT gedeeltes God se reddende aktiwiteit in die wêreld is.

- 5.8.3 Die NAB gee δικαιοσύνη in Jes 51: 5 weer met 'redding' en σωτήριόν met 'verlossing'. Daar is dus 'n *parallelstelling* in die vertaling van hierdie twee woorde en vooraf ook in die betekenis van δικαιοσύνη en σωτήριόν in die LXX. In Deutero-Jesaja word sedaqah parallel gestel aan yesua (cf 43: 16; 51: 5,6,8; 61: 10). Die weergee van δικαιοσύνη in 51: 5 met 'redding' is dus korrek.
- 5.8.4 Die NAB vertaal σωτηρίαν in Ps 97:2 met 'oorwinning' en δικαιοσύνη met 'reddingsdade'. Hierdie vertalings is korrek aangesien σωτήριόν en δικαιοσύνη in Ps 97: 2 in 'n militêre konteks voorkom. In hierdie Psalm word Jahwe as onder andere 'n Kryger uitgebeeld. Die woorde σωτήριόν en δικαιοσύνη verwys na Jahwe wat by die Rietsee die leër van die farao verslaan het en Israel so 'gered' het. Terselfdertyd het Jahwe 'n 'oorwinning' behaal. In Ps 97:2 dien σωτήριόν en δικαιοσύνη weer as 'n verklaring van Jahwe se nip'laot, sy 'magtige dade', waarna in 97:1 verwys word. Hierdie magtige dade het Jahwe met sy 'heilige arm' en sy 'regterhand' behaal, wat sy krygskap en oorwinning uitbeeld. Δικαιοσύνη wat met 'reddingsdade' (NAB) weergegee word, beskryf dus Jahwe se *reddende aksie* ten behoeve van sy volk Israel, sy verbondsvolk.
- 5.8.5 In Hab 3: 18 kom die woord σωτήριόν voor, wat die NAB met 'Redder' weergee. Jahwe word dus deur σωτήριόν as 'n Redder uitgebeeld.
- 5.8.6 In Hab 3: 19 kom die woord δύναμις voor, wat die NAB met 'krag' weergee. Die Hebreeuse woord is heli = 'my sterkte, my leër'. Jahwe word dus deur δύναμις as 'n Kryger uitgebeeld.
- 5.8.7 Die hoofreferent in die hele Hab 1 – 3 is Jahwe. Hy is volgens 2: 20 in sy (hemelse) tempel en die hele aarde moet vir Hom ontsag hê. Die hoofmetafoor van Jahwe in Hab 1-3 is dus dié van 'n Troonbekteër in 'n tempel – 'n Koning dus (?).
- 5.8.8 Jes 52: 7-10 is 'n abba ringskomposisie. In die a – a deel in verse 7 en 10 kom σωτηρίαν voor, wat die NAB met 'redding' vertaal. Jahwe word daardeur as 'n Redder uitgebeeld. Jes 52: 7-10 het egter 'n militêre konteks en σωτηρίαν verwys in hierdie konteks na Jahwe as 'n Kryger. Sien hoofstuk 2.2.4, pp 97-97. In die b – b gedeelte van die giasmus in verse 8 en 9 word Jahwe as 'n Koning uitgebeeld. Die eksegese van Jes 52: 7-10 toon dit aan. Sien hoofstuk 2.2.4, pp 97-97.
- 5.8.9 In Hab 2: 4; 3: 18-19; Jes 51: 5,6,8; 52: 7-10 en Ps 97: 2 kom die woorde εὐαγγελιζομένου, ἔθνη ἀποκαλύψει en πᾶς/πίστις ook voor. Hierdie woorde word later in hierdie hoofstuk in 5.2.5.6 bespreek.

5.9 DIE GENRE EN BASIESE STRUKTUUR VAN DIE RELEVANTE OU TESTAMENTIESE GEDEELTES EN ROMEINE 1; 16-17.

Om elk van die relevante OT gedeeltes wat die agtergrond van 1: 16-17 vorm reg te verstaan, is dit nodig om die genre en struktuur van dié gedeeltes te verstaan. Dié genres en strukture word hieronder uiteengesit.

5.9.1 Die genre en struktuur van Habakuk.

Twee Habakuk gedeeltes vorm die agtergrond van Rm 1: 16-17, naamlik 2: 4 en 3: 18-19. Habakuk is, wat sy *genre* betref, 'n *klag*: '...Hoe lank,.....O Jahwe,moet ek roep...?' (1: 2), wat in 'n *visioen* vorm gegiet is (1: 1; 2: 1; 3: 3)). Die *struktuur* daarvan val in drie dele uiteen: (1) die probleem van God se toelating van *onreg* (1: 2 – 2: 1); (2) God se *aankondiging van die oplossing* van die probleem (2: 2-20); (3) die *oplossing* van die probleem (3: 1-19).

Die hele boek is in 'n visioenvorm gegiet. In die visioen word die ontknoping van die probleem (klag) gegee. Die visioen openbaar of onthul Jahwe se komende ingryping in die geskiedenis ten behoeve van sy volk. In die visioen word Jahwe as die Troonbekleër (2: 20) en 'n magtige Kryger (3: 3-19) uitgebeeld.

Die volgende *konklusies* kan uit Hab 2: 4 en 3: 18-19 gemaak word:

- Die NAB vertaal 2: 4b soos volg: '...wie reg doen, sal lewe omdat hy getrou bly...'
- In hierdie vertaling is die persoon of saak wat die referent is, die gelowige ('wie'). Die *MT* lui: be 'emunato. Die suffiks is die derde persoon enkelvoud manlik: 'sy' trou. Die vraag is waarna verwys 'sy'? Na die *gelowige*, na die *visioen* of na *God*? Dit wil sê is die verwysing na die gelowige wat getrou gebly het, of na die visioen wat vasstaan of na God wat getrou is? In die *MT* is die *antesedent* van die derde persoon enkelvoud suffiks die 'visioen'. Die een wat sekerheid aan die visioen gee is egter Jahwe. Dit gaan dus om die sekerheid van die *visioen*. Die *LXX* het egter die *MT* geïnterpreteer as 'n belofte aangaande die karakter van Jahwe en weergegee met: ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται. Die verwysing is na Jahwe se integriteit of trou wat Israel en die verbond in stand sal hou. Wanneer Paulus Hab 2: 4b in Rm 1: 16-17 eggo, elimineer hy die belangrike derde persoon enkelvoud suffiks (*MT*) en die persoonlike naamwoord μου (*LXX*), en skrywe hy slegs: ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς ζήσεται. Letterlik: 'Maar die regverdige uit geloof sal lewe'.
- In hierdie weergawe deur Paulus is 'n groot probleem verberg. Die woorde ἐκ πίστεώς kan naamlik op twee maniere verbind word; met ὁ δίκαιος of met ζήσεται. Die konteks bepaal dat voorkeur aan laasgenoemde verbintenis gegee moet word, naamlik: wie vrygespreek is deur die geloof, sal lewe. Dis dan die *konklusie* in verband met die bewoording van Hab 2: 4b in Rm 1: 16-17.
- 'n Verdere belangrik vraag in verband met Rm 1: 17 is hoe die woorde δικαιοσύνη en δίκαιος daarin *verstaan* moet word. Sommige of die meeste verklaarders interpreteer hierdie twee woorde in die sin van *forensiese* geregtigheid, dit wil sê die daad waardeur 'n persoon regverdig verklaar word, en wel op grond van Christus se heilswerk (3: 21-26). Dit is egter meer *waarskynlik* dat Paulus hierdie twee woorde in die konteks van 'n verhouding gebruik. Dié twee woorde in 1: 17 verwys dan na *hoe* God mense in 'n *regte* verhouding met Hom stel. Dit geskied op grond van God se eie *reddende aksie* (δικαιοσύνη 1: 17) in die wêreld in die nuwe *eskatologiese aeon* (νῦν). In die teenswoorde aeon (νῦν: 3: 21; 5: 9; 8: 18) *openbaar* (ἀποκαλύπτεται: 1: 17) God aan *alle mense* (παντί: 1: 16) en wel *voortdurend* (πιστεύοντι: 1: 16; partisipium) sy reddende

aksie δικαιοσύνη: 1: 17). Hierdie aksie het Hy in sy daad van genade (χάρις: 3: 24; 5: 15,17; χάρισμα: 5: 15,16,17) in Christus (3: 24; 5: 15-17) se heilsterwe aan die kruis van Golgota (3: 21,24-26; 5: 6-9,18; 6: 2-10; 7: 4; 8:3,32) geopenbaar (3: 21), en wel as sy onverdiende geskenk (δωρεάν: 3: 24; 5: 15,17; δώρημα: 5: 16).

- Die woord *δίκαιος* in 1: 17 beteken letterlik: ‘...dit wat betrekking het of, om in ‘n *regte verhouding* met iemand anders te wees....’, of: ‘...iemand wat reg gestel is met...’. Die frase *ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται* beteken dan: elkeen (*πάντες*) wat deur die geloof in ‘n *regte verhouding met God* is, sal lewe. Die twee voorsetsels *ἐκ εἰς* in 1: 17 – ‘...van.....tot...’ – is ‘n idiomatiese uitdrukking. Dit druk ‘n graad van *totaliteit* uit én beklemtoon ook *eksklusiwiteit* of die eliminerings van alle ander moontlikhede. Dus: geheel en al, totaal, eksklusief ‘n saak van (geloof). Die *δικαιοσύνη θεοῦ* is in die evangelie geopenbaar (passief) eksklusief as ‘n saak van geloof (1: 17a), óf: die wyse waarop God mense in ‘n *regte verhouding met Hom* gestel het, is eksklusief ‘n saak van geloof.
- In Hab 2: 4 is Jahwe die een wat sekerheid aan die visioen gee. Hoe word Jahwe in Hab 2: 1-20 uitgebeeld? Hab 2: 20 beeld Jahwe uit as ‘n *Koning* op ‘n troon in sy tempel. Teenoor die afgode van Babilon (2: 18-19) is Jahwe, die ware God, iemand wat ‘n troon beklee in sy heilige tempel. Die troon metafoor verwys indirek na Jahwe as ‘n *Koning*. Die implikasie van Jahwe se koningskap is dat Hy beslissend in belang van sy klaende volk (1: 2 – 2: 1) kan en sal optree. Die hele wêreld moet daarom ontsag hê vir Hom. Die ‘tempel’ waarna verwys word is beide Jahwe se heilige tempel in die hemel (die prototipe) asook die aardse tempel in Jerusalem.
- Hab 3: 1-19 beeld Jahwe as ‘n magtige *Kryger* uit wat sy volk Israel uit Egipte bevry, al hulle menslike en historiese en kosmiese vyande verslaan en hulle in Palestina vestig. In hierdie optrede van Hom is Hy tegelykertyd iemand wat sy volk red (3: 13,18). Daardeur word Hy ook as ‘n *Redder* uitgebeeld. In Jahwe se opmars van Egipte na Palestina het die ganse skepping (die see, riviere, waters, die berge, die maan en die son: 3: 8- 15) ontsag vir Hom. Indirek word Jahwe hierdeur as die *Skepper* van die ganse skepping uitgebeeld.
- Hab 3: 19 wat ‘n direkte agtergrond van Rm 1: 16 (*δύναμις*) is, verwys na Jahwe as ‘n *Kryger* (heli: my sterkte, my leër). Jahwe is Habakuk se leër. Wanneer Paulus dus in *1: 16* die woord(e) in Hab 3: 19 eggo en die woord *δύναμις* gebruik, dan beeld hy *God* daardeur as ‘n *Kryger* uit.
- In Hab 3 is Jahwe, waarna in 3: 19 as ‘n *Kryger* verwys word, dié een wat ‘n *Redder* (*σωτήριόν*) is (3: 18). Hab 3: 19 koppel terug na 3: 18. Wanneer Paulus Hab 3: 18 dus in *Rm 1: 16* eggo en die woord *σωτήριόν* gebruik, dan beeld hy *God* daardeur as ‘n *Redder* uit.

5.9.2 Die genre en struktuur van Jes 51 en 52.

Jes 51 - 52 vorm *deel* van *Jes 40-55* wat binne die hele Jesajaboek 'n eie komposisionele eenheid vorm. Jes 40-55 kan weer in twee boekhelte verdeel word, naamlik in Jes 40: 12 – 48: 22 en 49: 14 – 55: 13. Jes 51 en 52 vorm deel van die tweede boekhelte, naamlik 49: 14 – 55: 13. Daar is 'n paar belangrike punte in verband met bogemelde feite.

5.9.2.1 Jes 40-55 handel oor *Jahwe se terugkeer* na Sion/Jerusalem en sy hernude troonsbestyging daar, asook oor die *terugkeer van Israel* uit haar ballingskap in Babilon (ca 538 vC).

5.9.2.2 Jes 49: 14 – 55: 13 is wat sy *Gattung* (of dalk 'Redeform') betref, 'n *kombinasie van disputasie en heilsaankondiging*.

5.9.2.3 In 40: 12 – 48: 22 val die klem op Jahwe se *almag* oor die *gode*. In 49: 14 – 55: 13 val die klem op Jahwe se liefde vir Sion/Jerusalem en sy angstigheid om haar te *red*.

5.9.2.4 Uit 49: 14 – 55: 13 is *51:1 – 52: 12* verder van belang vir die verstaan van Rm 5-8 en wel om drie redes:

- Die herstel van Sion-Jerusalem word in 51: 1-8 uitgebeeld as 'n *nuwe skepping* en Israel se terugkeer word gevier as 'n terugkeer na die *Tuin van Eden* - 'n skeppingsmotief.
- In 51: 9-16 word 'n beroep op Jahwe en sy mag gedoen om die *hemel* en die *aarde nuut te skep* – 'n skeppingsmotief.
- In 51: 17- 52: 6 moet Sion/Jerusalem haar rol vervul ten opsigte van die *nuwe wêreld* – 'n skeppingsmotief.

5.9.2.5 In *Jes 52: 7-10* word Jahwe as 'n *Koning* en 'n *Kryger* uitgebeeld.

Die volgende *konklusies* kan uit Jes 51: 1 – 52: 12 gemaak word:

- Dat die een *ware God* Homself *geopenbaar* het en alle *afgode* van hulle *trone gestoot* het. In Rm 5-8 is dit presies dieselfde geval.
- Dat *Jahwe* nie net die Koning van Israel is nie, maar 'n *kosmiese koning*. In Rm 5-8 word God ook as 'n kosmiese koning en heerser uitgebeeld.
- Dat Israel se ballingskap verby is en Jahwe hulle *redding en bevryding* bewerk het. In Rm 5-8 red en bevry God ewe-eens.
- Dat Jahwe se troonbestyging in Sion/Jerusalem as *goeie nuus* uitgebasuin moet word. In 1: 16-17 word *goeie nuus* ewe-eens uitgebasuin.
- Dat Jahwe in 51: 1 – 52: 12 as 'n *Koning*, 'n *Skepper*, 'n *Kryger* en 'n *Redder* uitgebeeld word. In Rm 5-8 word God ook deur hierdie *vier metafore* uitgebeeld.
- Dat die *skeppingsmotief* en die *skeppingsherstel* baie sterk in 51: 1- 52: 12 figureer. In Rm 5-8 figureer die *skeppingsmotief* en *skeppingsherstel* ewe-eens baie sterk (5: 12; 8: 19-23,38).
- Dat Israel se *ballingskap* nie vir haar 'n *graf* of 'n put sal wees nie, maar dat sy daaruit *opgewek* sal word. In Rm 5-8 is daar ewe-eens sprake van die dood (*θάνατος*) en *opwekking* tot 'n nuwe lewe/bestaan vir Christus en vir God (6: 1-11; 7: 4-6; 8: 1-8, 12-13).

- Dat die *krygermotief* waardeur Jahwe as 'n Koning uitgebeeld word wat met sy buit na Sion/Jerusalem aankom (51: 9-11) sterk in Jes 51: 1 – 52: 12 figureer. Die terugbring van die ballinge na Sion/Jerusalem is soos 'n opstanding tot 'n nuwe lewe (51: 10). In Rm 5-8 figureer ál hierdie aspekte ewe-eens.
- Dat daar 'n *sinonieme parallelisme* is tussen *ysw/σωτηρία* en *sedeq/δικαιοσύνη* in 51: 5,6,8. Hierdie sinonimiteit kom ook in Rm 1: 16-17 voor.

5.9.3 Die genre en struktuur van Ps 97: 2.

Ps 97 is, wat sy *genre* betref, 'A Divine Warrior Song' (Longman). Die *struktuur* daarvan val in drie dele uiteen: (1) die bekendstelling van Jahwe as *Kryger* in die wêreld (97: 1-3); (2) 'n oproep tot die nasies om Jahwe as triomfantelike *Koning* te erken (97: 4-6); (3) die 'koms' van Jahwe as die *Regter* van die wêreld (97: 7-9).

Die volgende *konklusies* kan uit Ps 97 gemaak word:

- In die bekendstelling van Jahwe as 'n *triomferende Kryger* (97: 1-3) word na sy *oorwinning* (*ysw/σωτηρία*), sy *reddingsdaad* (*sdq/ δικαιοσύνη*) en na sy *magtige daad* (*nipla'ot/ θαυμαστά*) verwys. Die magtige daad wat Jahwe verrig het, is die werk van sy regterhand (*jamin/δεξιὰ*) en heilige arm (*qds zrw/τὸν βραχίονά ἅγιος*). Die NAB gee die twee woorde weer met 'krag' en 'Goddelike mag'. In Rm 5-8 word die woorde *σωτηρίαν* (1: 16)/ *σώζω* (5: 9; 8: 24), *δικαιοσύνη* (5: 15-21)/*δικαίω* (5: 1,9; 8: 30,33), *δύναμις* (1: 16) of *Goddelike mag* (*δόξα*: 6: 4), *εὐαγγελιζομένου* (1: 14-16), *ἔθνων* (1: 1-16)/ 'Ιουδαίω' καὶ Ἑλληνι (1: 16)/*πάντες/ πολλοί* (5: 12-21) en *ἀποκαλύπτεται* ewe-eens gebruik.
- In die oproep tot die nasies om Jahwe as *triomfantlike Koning* te erken (97: 4-6) word daar na *almal* op die aarde (*kol ha'ares/ πᾶσα ἡ γῆ*), 'n *lied* (*zamar/ ψαλμός*) en na Jahwe as die *Koning* (*melek/ βασιλεύς*) verwys. In Rm 5-8 word daar ewe-eens na *πάντες/ οἱ πολλοί* (5: 12-21), 'n *lied* (8: 31-39; cf 5: 2,11: *καυχάομαι*[?]) en na God as *Koning* (*δεξιὰ* 8: 34; *βασιλεύω* : 5: 17,21) verwys.
- In die beskrywing van Jahwe as die komende *Regter* (97: 7-9) word daar na sy *sedeq/δικαιοσύνη* (97: 9), sy beoefening van regterskap (*sjophet/ κρινει* (97: 9) en na die wêreld (*ha ares/ τὴν γῆν*: 97: 9) verwys. In Rm 5-8 word daar ewe-eens na *δικαιοσύνη* (5: 15-21), na *κόσμος* (5: 12) en na God as 'n *Regter* (*κρίνω*: 8: 3; *δικαίω*: 8: 33) verwys.
- Dat daar in beide Ps 97: 1 – 3 en Rm 1: 16-17 'n *sinonieme parallelisme* is tussen *ysw/σωτηρία* en *sedeq/ δικαιοσύνη*.

5.10 'N EVALUERING VAN DIE WOORDGEBRUIK IN DIE RELEVANTE OU TESTAMENTIESE GEDEELTES EN ROMEINE 1: 16-17.

'n Ondersoek na die breër OT agtergrond van Rm 1: 16-17 het getoon dat die volgende gedeeltes as 'n *Vorklang* funksioneer, wat Paulus dan in 1: 16-17 *eggo*: Hab 2: 4; 3: 18-19; Jes 51: 5,6,8; 52: 7-10 en Ps 97:2; 119: 46. 'n Hele aantal woorde kom in hierdie gedeeltes voor wat dan weer in 1: 16-17 na vore kom. Daar is dus *gedeelde woordeskat* tussen die OT gedeeltes en 1: 16-17. Direk en indirek is daar ook gedeelde motiewe en metafore. Die *woordeskat* is: *ἐπαισχύνομαι*, *εὐαγγέλιον*, *δύναμις θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν*, *πᾶς*, *Ἰουδαίω καὶ Ἑλληνι* = *ἔθνη*, *δικαιοσύνη θεοῦ*; *ἀποκαλύψει*, *πίστις*, *δίκαιος*, *ζάω*. Hierdie woorde word vervolgens bespreek.

5.10.1 Ἐπαισχύνομαι.

Dit is opvallend dat Paulus 1: 16-17 inlei met die bevestiging: οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι . In die lig van die groot frekwensie van die OT eggo's in 1: 16-17 is dit egter nie vreemd nie. Hierdie negatiewe stelling word vervolgens geëvalueer in die lig: (1) van die OT agtergrond daarvan; (2) van 1: 16-17.

5.10.1.1 Ἐπαισχύνομαι in die OT gedeeltes.

Ἐπαισχύνομαι kom as 'n Vorklang van 1: 16-17: (1) direk; (2) indirek daarin voor. 'n *Direkte* Vorklang van hierdie woord in 1: 16 is *Ps 119: 46*. Ps 119 is 'n *Torapsalm*, dit wil sê die tema en die fokus daarvan is die Tora (25x). Die Psalm is akrosties saamgestel en het dus twee en twintig *seksies* wat elk met 'n letter van die Hebreëuse alfabet begin. Vers 46 kom in die *waw-seksie* voor (119: 41-48). In hierdie seksie val die klem op die *getuienis onder mense* as iets waartoe *Jahwe mense in staat stel* (119: 42,43,46). Die konteks van hierdie verse is dat die digter met Jahwe praat oor sy verhouding tot Hom en Jahwe se hantering van sy knegte. Getuienis oor die Tora geskied slegs binne 'n mens-Jahwe en *Jahwe-mens raamwerk* of verhouding. Die digter het die geboorte van Jahwe lief (119: 47), en hy het vertroue en hoop in Jahwe se bepalings (119: 43) en se woord (119: 41-42,49). Hy het hierdie vertroue en hoop omdat hy na Jahwe se woord luister en dit gehoorsaam (119: 41,42). Luister en gehoorsaam wees gaan saam. Daarom sal die digter selfs voor die hoogste gesag Jahwe se verordeninge met *vrymoedigheid* (ἐπαισχύνομαι : 119: 46 = Rm 1: 16) aanhaal.

Die waw-seksie (119: 41-48) teken verder 'n skerp *botsing* tussen die regverdige (sadiq) en vyandige magte. In so 'n situasie kan die regverdige staat maak op Jahwe se *heilswoord* (119: 41) en sal hy veilig wees (119: 45). In 119: 46 word die moed om *vrymoedig* te wees uitgebrei na die *arena van politieke mag*, en word 'n *motief* van die *koningspsalms* opgeneem. Wanneer Paulus *Rm 1: 16* dus met ἐπαισχύνομαι inlei, plaas hy dit onmiddellik binne 'n *konteks* van *politieke mag* en heersers en tegelykertyd getuig hy skaamteloos soos teenoor 'n koning. Ἐπαισχύνομαι plaas Rm 1: 16-17 dus van meet af aan binne 'n *koningskonteks*.

Daar is ook 'n *indirekte* Vorklang uit die OT in 1: 16-17. Die woord ἐπαισχύνομαι kom naamlik in dieselfde OT boeke voor wat Paulus in 1: 16-17 eggo, naamlik in Jesaja en die Psalms. Dié voorkomste is onder andere: Jes 8: 14; 28: 16; 50: 7-8; Ps 24: 2; 43: 10. Ἐπαισχύνομαι saam met die verwante daarvan, κατασχύνω en ἐπαισχύνομαι, kom eintlik gereeld in dié boeke voor. Dit is 'n belangrike faktor, aangesien Paulus hierdie woorde gaan haal het uit *dieselfde boeke* waaruit hy sy *ander terminologie in 1: 16-17* gaan haal het. Twee belangrike teksverse is dié in *Jes 28: 16 en 50: 7-8*, en wel omdat Paulus hierdie twee gedeeltes elders in Rm, naamlik in 9: 33 en 8: 33-34 aanhaal.

Jes 28: 16 lui: '...Wie op my vertrou, hoef nie te 'vlug' nie....' (NAB). Jes 28: 16a verwys na die uitgesoekte klip, 'n hoekklip, wat die fondament sal wees wat Jahwe in Sion gaan lê. Die profeet Jesaja verbly hom dan daarin dat die mens wat sy vertroue in Jahwe stel nie hoef 'te vlug', of nie tot 'n skande gemaak sal word nie.

Jes 50: 7-8 lui: ‘...Die Here my God help my, ek sal nie teleurgestel staan nie; ek sal my nie ontstel nie, ek weet ek sal nie in verleentheid kom nie. Hy wat my onskuldig sal verklaar, is naby; wie wil ‘n aanklag teen my inbring? Laat ons elkeen sy saak stel. Wie wil my aankla? Laat hom vorentoe kom. Die Here my God help my; wie sal my dan skuldig verklaar...?’ Paulus eggo hierdie woorde in 8: 33-34. Hy kan saam met Jesaja sê dat hy nie teleurgestel (αἰσχύνω) sal staan nie, omdat die een wat hom onskuldig verklaar (ὁ δικαίωσας με) naby hom is. Die punt in Jes 50: 7-8 is dat Jahwe dié mense vindikeer of in die reg stel wat op Hom vertrou. Dit is ook Paulus se vertrou in 8: 33-34. Die fyner indirekte nuanse in Jes 50: 7-8 is dat Jahwe iemand is wat getrou is en getrou bly.

5.10.1.2 Ἐπαισχύνομαι in Rm 1: 16-17.

Hoe moet ἐπαισχύνομαι in 1: 16-17 verstaan word? Sommige verklaarders gee ‘n *psigologiese* verklaring vir Paulus se frase, naamlik dat ‘n mens van nature verléë voel om ‘n boodskap wat so onindrukwekkend is soos die evangelie, uit te dra. Ander se mening is dat die frase ‘n vaste *belydenis-formule* is wat ekwivalent is aan ὁμολογέω. Wanneer Paulus dus sê ‘ek skaam my nie’, bedoel hy: ‘ek bely’. Hierdie frase kan ook verstaan word as *litotes*. Dit beteken dat Paulus in werklikheid sê: Ek skaam my allermins oor die evangelie. Ek is trots op die evangelie. Nie een van hierdie verklarings maak *erns* met die OT verwysingsboeke, naamlik Jesaja en die Psalms, as die agtergrond van 1: 16-17 nie. *Jes 50: 7-8 is* – soos in 8: 33-34 – *dalk ‘n Vorklang* by Paulus wanneer hy 1: 16-17 skryf.

Jesaja het op Jahwe wat in Sion ‘n hoekklip sou lê, vertrou. Hy het geweet dat Jahwe naby hom sou wees en hom onskuldig sou verklaar. Paulus sal hom in die eskatologiese νῦν -tydperk ook nie oor die εὐαγγέλιον skaam nie (ἐπαισχύνομαι), God sal ook ‘nou’ die persoon wat op hom vertrou, vindikeer. ‘Nou’ sal God ook naby ‘n persoon wees wat op Hom vertrou. Paulus verander die emfatiese toekomstige negering in Jes 50: 7 (‘ek sal nie teleurgestel staan nie’) na ‘n *teenswoordige* negering (‘ek skaam my nie’). Die praesensvorm van Paulus se ontkenning in 1: 16-17 stem ooreen met sy hele uiteensetting in 1: 16-17 wat sê dat God se δύναμις en σωτηρίαν en δικαιοσύνη sake is wat in die hede ‘daar is’ (ἔστιν) en ‘geopenbaar word’ (ἀποκαλύπτεται: perfektum passief). Paulus plaas dus Jesaja se toekomstige hoop/vertroue in ‘n nuwe temporele raamwerk en wel van God se δύναμις en σωτηρίαν en δικαιοσύνη as sake wat ‘nou’ daar is (ὡνὶ δέ: 3: 21; 5: 9; 6: 22; 7: 5; 8: 22). Δύναμις, σωτηρίαν en δικαιοσύνη verwys dan na God se eskatologiese heilswerk in Christus (3: 21-26; 5: 6-10; 6: 2 – 10; 7: 4; 8: 1-3,32) ‘nou’.

5.10.2 Εὐαγγέλιον.

Εὐαγγέλιον word vertaal met ‘evangelie’, en beteken ‘blye tyding: of ‘goeie nuus’. Εὐαγγέλιον word vervolgens in die lig van (1) die OT agtergrond; (2) 1: 16-17 geëvalueer.

5.10.2.1 Εὐαγγέλιον in die OT gedeeltes.

Εὐαγγέλιον kom as 'n Vorklang van 1: 16-17 in *Jes 52: 7* voor waar dit in die werkwoordvorm voorkom (εὐαγγελιζομένου) en wel as 'n piel partisipium. Hierdie vorm word ook 'n naamwoord-partisipium genoem in die sin van 'goeie booskapper' (mebasser). *Jes 52: 7* is deel van *Deutero-Jesaja* (40-55). *Jes 40-55* het 'n *dubbele tema*, naamlik (1) *Jahwe* se terugkeer na Sion/Jerusalem en sy hernude *troonsbestyging* daar; (2) die *terugkeer van Israel* uit haar ballingskap in Babilonië. In die tekening van *Jahwe* se terugkeer na en sy troonsbestyging in Sion/Jerusalem is daar 'n *dubbele fokus*: (1) *Jahwe* se almag oor die gode (40: 12 – 48: 22); (2) *Jahwe* se *liefde* vir Sion/Jerusalem en sy angstigheid om haar te red (49: 14 – 55: 13). *Jes 52: 7-10* beeld *Jahwe* uit as 'n *Koning* (melek: 52: 7) wat as 'n triomferende *Kryger* (σωτηρίαν : 52: 7,10: oorwinning/redding {NAB}) vanaf Babel terugkeer. Sion/Jerusalem sien *Jahwe* met sy 'oorlogsbuit' aankom (52: 9-11), wat as metafoor dien vir die ballinge wat terugkeer. Dit is die gebeure wat die booskapper moet *aankondig*. Die *εὐαγγέλιον* gaan dus in 52: 7-10 oor *Jahwe*, die *Koning*, en die *Kryger se triomf* oor die gode en die nasies. Die nuus is: '*Jahwe* is *Koning!*' '*Jahwe* heers!' (52: 7). *Jahwe* se koningskap en triomf oor die gode en die nasies moet as iets *sigbaar* voor die oë van die nasies vir die hele *skepping* uitbasuin word. *Jahwe* moet as 'n ernstige 'mag' in die wêreld raakgesien en erken word.

Wanneer Paulus *εὐαγγέλιον* in 1: 16 gebruik, is die Vorklang uit die OT wat hy dalk eggo, 'n *oorlogs- en triomfkonteks*. Die metafore vir *Jahwe* is dié van *Koning* en *Kryger*.

5.10.2.2 Εὐαγγέλιον in Rm 1: 16-17.

In die oppervlakstruktuur van 1: 1-17 is *εὐαγγέλιον* 'n belangrike struktuurdraer in die briefinleiding van Rm. Vanaf 1: 1 tot 1: 4 fokus Paulus net daarop. In 1: 9 en 1: 15 verwys hy weer daarna. Die ondergemelde is belangrike feite oor *εὐαγγέλιον* in 1: 1-17.

5.10.2.2.1 Paulus se gebruik van *εὐαγγέλιον/εὐαγγελιζομένου* word na twee agtergronde teruggevoer: (1) 'n Hellenisties-Romeinse gebruik; (2) 'n OT agtergrond. Volgens eersgenoemde agtergrond sou Paulus beïnvloed gewees het deur die gebruik in verband met 'n Hellenistiese heerser of die Romeinse keiserkultus. In die keiserkultus, waar die keiser gesien is as σωτήρ, verlosser/redder, is *εὐαγγέλιον* gebruik vir die imperiale aankondiging van 'redding' wat geassosieer is met die keiser se heerskappy. Dit is waarskynliker dat Paulus se gebruik van *εὐαγγέλιον* 'n OT agtergrond het. Hy het die term waarskynlik van die vroeë kerk se gebruik oorgeneem, in besonder via die Hellenistiese Christene. Hulle kon die Palestynse kerk se veronderstelde gebruik van die Hebreeuse besora, 'boodskap van oorwinning/verlossing' in Grieks met *εὐαγγέλιον* vertaal het. In die vroegste Christelike denke en refleksie is *εὐαγγέλιον* van *Jesus* se eie gebruik van *Jes 61: 1-2* afgelei (Luk 7: 22/Mat 4: 18; Luk 4: 18; Hand 10: 36).

5.10.2.2.2 In 1: 1-4 beklemtoon Paulus sekere belangrike feite oor 'sy' evangelie (16: 25):

- Dit is die *εὐαγγέλιον θεοῦ* (1: 1). Die vraag is of die genitief θεοῦ as 'n genitivus subjectivus of as 'n genitivus objectivus verstaan moet word? Moet die frase verstaan word as 'die evangelie (wat) van God (af kom)', of as 'die evangelie aangaande God'? Beide is korrek. God is die *bron* van die goeie

tyding én Hy bepaal en beskik oor die *inhoud* daarvan én dis Hy wat dit laat verkondig.

Die evangelie is *vooraf* deur die profete van die OT *aangekondig* (1: 2) en dit sentreer om die verwagting van die Dawidiese Messias (1: 3-4). Met die betreklike voornaamwoord ὁ (1: 2) brei Paulus op die εὐαγγέλιον θεοῦ (1: 1) uit. Hy sê die evangelie is vooraf belofte in die OT (ὁ προεπηγγείλατο). Προ- beteken dat daar *vooraf* in die OT die *belofte* was, maar dat 'nou' (νυνὶ δὲ : 3: 21), in die eskatologiese tydperk, die tyd van die *evangelie* aangebreek het. Die werkwoord ἐπαγγέλλομαι sê weer dat die evangelie tevore reeds, in die OT, in beloftevorm *aangebied* is. Uit die προ en uit ἐπαγγέλλομαι kan dus teruggegaan word na die OT soos byvoorbeeld Jes 52: 7; (60: 6; 61: 1; Nah 1: 15; cf Ps 96: 2). Die middel waardeur die belofte tevore aangekondig is, is ἐν γραφαῖς ἀγίας (1: 2). Hiermee word die totaal van die OT aangedui. Die profete het die belofte in die Skrifte verkondig.

Die *inhoud* van die evangelie is die *Seun van God* (1: 3,9). Die εὐαγγέλιον is die blye boodskap περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Die genitief υἱοῦ is subjektief en dui op die Seun as die inhoud van die evangelie. In 1: 3-4 volg daar dan 'n *uitbreiding* in verband met die Seun. Hierdie verse word aanvaar as 'n belydenis-formule van die vroeë kerk. Die *eerste* uitbreiding oor die Seun is dat Hy *gebore* is (geword het?) en wel uit die geslag van *Dawid* en dan ook κατὰ σάρκα. Κατὰ σάρκα verwys na die mensheid van die Seun asook na sy staat van vernedering. Daarna het daar 'n keerpunt gekom (ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν): volgens (κατα) die Heilige Gees (πνεῦμα ἁγιωσύνης) is die Seun met sy opstanding *aangewys* (ὀρισθέντος: 1: 4) as die-Seun-van -God-in-krag (ἐν δυνάμει: 1: 4). Hoe moet κατα verstaan word? Verwys dit na 'n handeling wat die Heilige Gees verrig het? Hoe moet ἐξ verstaan word? Indien die frase κατα πνεῦμα ἁγιωσύνης as 'n handeling wat die Heilige Gees verrig het, verstaan word, dan moet ἐξ vertaal word met 'deur', en nie met 'vanaf' of 'sedert' nie. Cranfield verkies 'since'. Κατα kan wel met 'deur' vertaal word (NAB).

Die NAB vertaal ἐξ met: 'op grond van (die opstanding)'. Die opstanding word genoem omdat daardeur die keerpunt gekom het waarby die verhoging begin het. Die ἐξ dui die beslissende keerpunt aan (Käsemann). Die frase κατα πνεῦμα ἁγιωσύνης moet waarskynlik in die lig van Hand 2: 33-36 verstaan word. Die frase verwys dan na Pinksterdag. Die Heilige Gees se uitstorting is die teken dat Christus gaan sit het aan die regterhand van die Vader. Vanuit sy nuwe magsposisie het Hy die Heilige Gees gestuur (2: 33). Deur die uitstorting van die Heilige Gees moet almal weet dat Christus nou Seun-in-krag is (2: 36).

In 1: 4 volg dan die woorde Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. Die Seun is κύριος nadat Hy vanaf die opstanding (en sy gaan sit aan die regterhand van die Vader) Seun-in-krag geword het, en met die uitstorting van die Heilige Gees as sodanig aangewys is. Seun-in-krag is ekwivalent aan κύριος. Here.

- Die evangelie sentreer om die *resultaat* van die Jesus-gebeure: Jesus se *sterwe* en *opstanding* (1: 3-4). Paulus plaas dus nie die fokus op die historiese Jesus nie, maar op die kruisiging en opstanding van Jesus as *verlossingsgebeure*.

- Paulus verwys na hierdie evangelie as 'my evangelie' (2: 16; 16: 25). Daarmee bedoel hy die evangelie soos deur hom verkondig.

Konkluderend kan uit 5.10.2.1 en 5.10.2.2 die volgende gesê word. Wanneer Paulus Jes 52: 7 met εὐαγγέλιον as OT Vorklang in 1: 16 eggo, word daarin 'n voortgang van God se heilsopenbaring aangedui. In die verkondiging van die εὐαγγέλιον gaan God, as die God van die OT, voort om Homself eskatologies reddend (σωτηρίαν) te openbaar aan Israel én die nasies, aan Ἰουδαίῳ καὶ Ἕλληνι, in die evangelie.

5.10.3 Δύναμις.

Δύναμις in 1: 16 verwys na God se krag waarmee Hy red. Hoe moet δύναμις verstaan word? Dui dit op 'n kragwerking of 'n dinamiese (dinamiet) krag wat daar in die evangelie is, of verwys dit na 'n daad van God. Dit sal blyk dat laasgenoemde korrek is. Δύναμις word vervolgens in die lig van: (1) die OT agtergrond; (2) van 1: 16-17 bespreek.

5.10.3.1 Δύναμις in die Ou Testamentiese gedeeltes.

Δύναμις kom as 'n Vorklang van 1: 16-17: (1) direk; (2) indirek daarin voor. 'n Direkte Vorklang van δύναμις kom in Hab 3: 19 voor. 'n Indirekte Vorklang kom in Jes 51: 5(2x); 52: 10; Ps 97: 1 in die vorm van 'my arm' voor.

- *Hab 3: 19* lui: 'Die Here my God gee vir my krag (δύναμις)'. Die MT lui: heli. Die konteks van 3: 19 is vir die verstaan daarvan belangrik. Verse 17 en 18 is 'n uitbreiding van Habakuk se besluit om geduldig vir die vervulling van die visioen te wag (2: 1 – 3: 15). Hab 3: 17-18 is die protasis van 'n eed waarvan die apodosis in Hab 3: 18 is. Die eed behels dat wat ook al gebeur, selfs al wys alle uiterlike tekens (verlies van vee en oes mislukkings) na Jahwe se afwesigheid, sal Habakuk vas staan in die lig van die visioen en nie hoop verloor nie (Hab 3: 18). Die veeverlies en oesmislukkings is 'n indirekte verwysing na die Babiloniese verdrukking. Ten spyte van hierdie verdrukking sal Habakuk in Jahwe bly vertrou om die magte van die chaos in sy land te bowe te kom. God sal wel redding (σωτηρίον) bring (3: 18).

Die eed in 3: 17-18 word in 3: 19 gevolg deur 'n verklaring van vertroue deur Habakuk wat in himniese (liturgiese) vorm is. Die Here is sy krag (δύναμις), sê hy. Die Hebreeuse woord is heli: my sterkte, my leër (cf 'uzzi: Eks 15: 2). Habakuk het hierdie woord waarskynlik as 'n dubbele entendre gebruik. In teenstelling met die Babiloniese verdrukker wat sy militêre mag aanbid as sy god (1: 11), is Jahwe Habakuk se leër (δύναμις). In die interim heers die Babiloniërs met hulle militêre mag, maar Jahwe sal tog, eskatologies, oor die bose magte en die nasies met hulle militêre mag tiomfeer. Δύναμις verwys dus in 3: 19 nie na 'n 'werking' van Jahwe nie, maar na sy optrede en 'n daad van Hom. Sy optrede is geleë in sy militêre optrede as Kryger (3: 3-15) waardeur hy oor menslike en historiese opponente (nasies en konings), asook oor gode triomfeer.

Daar is in *Jes 51: 5(2x); 52: 10; Ps 97: 1* vier verwysings na die 'arm' van Jahwe en een na sy 'regterhand'. Dié verse lui:

51:5: τὸν βραχίονά μου ἔθνη ἐλπιούσιν.

51: 5: τὸν βραχίονά μου ἐλπιούσιν.

52: 10: ἀποκαλύψει κύριος τὸν βραχίονά αὐτοῦ τὸν ἅγιον Ps 97:

1: ἔσωσεν ... ὁ βραχίονά ὁ ἅγιος αὐτοῦ.

Ps 97: 1: ἔσωσεν αὐτῷ ἡ δεξιὰ αὐτοῦ.

Elk van hierdie verse is 'n *indirekte* Vorklang van 1: 16-17 en word vervolgens bespreek.

a) Τὸν βραχίονά in *Jes 51: 5(2x)* en *52: 10*.

Jesaja 40-55 het 'n *dubbele tema*: (1) Jahwe se terugkeer na Sion/Jerusalem en sy *troonbestyging* daar; (2) *Israel* se terugkeer uit haar ballingskap in Babilonië. *Jes 51: 1 – 52: 12* handel oor die vooruitsig en werklikheid van die verlossing wat Jahwe vir Israel en die wêreld sal bring. Die verlossing word in die verlede tyd geskets as iets wat Jahwe alreeds vermag het. Dit bestaan uit agt uitsprake ('oracles').

Jes 51: 1,4, 7 bevat drie uitsprake waarin die hoorders opgeroep word om te *luister*. Die verwysing in *52: 5 (2x)* na die 'arm' van die Here is 'n *simbool* of motief van Jahwe se *persoonlike mag in aksie* (die eerste eksodus: Eks 6: 6; 15: 6), sowel as 'n verwysing na sy persoonlike uitoefening van *soewereiniteit* in die wêreld 48: 10-11; 48: 14; 51: 5(2x), 9; 52: 10). Die gebruik van 'arm' in 51: 5: (1) verwys na die wêreldwye openbaring en universele verlossing wat Jahwe, as Koning en Redder, gaan volbring; (2) dien as voorbereiding tot die oproep tot Jahwe tot 'n nuwe eksodusaktiwiteit deur Hom (51: 9); (3) verwys na 52: 10 waar Jahwe sy arm in 'n universele openbaring van sy reddende mag sal 'ontbloot' ('jou moue oprol') (53: 1; 59: 16; 62: 8; 63: 5,12); (4) dien as voorbereiding vir 53: 1 waar die arm van Jahwe in 'n persoon, die *Kneg*, gesien word.

In *Jes 52: 7-10* word Jahwe se triomferende optrede teen die gode en die nasies geskets as iets wat alreeds in die *verlede* plaasgevind het, en word sy triomferende terugkeer as Koning en Kryger na Sion/Jerusalem om daar die troon te bestyg, uitgebeeld. Die goeie boodskapper roep uit: 'Jou God is Koning!'. Hoekom? Jahwe het iets gedoen. Hy het sy 'mag' ('arm') geopenbaar (ἀποκαλύψει: 52: 10). *Jes 52: 13 – 55: 13* sal dan sê waaruit hierdie 'mag' van Jahwe bestaan. Dit verwys na die *triomf* wat die *Kneg* van die Here (=Messias?) sal behaal.

Die volgende *konklusie* kan uit *Jes 51: 5* en *52: 10* gemaak word. Die gebruik van τὸν βραχίονά in hierdie verse as 'n Vorklang wat Paulus in 1: 16-17 eggo, verwys na Jahwe se persoonlike *Goddelike aksie* in die wêreld deur 'n nuwe eksodus (van Israel) deur Hom (52: 10), waardeur Hy sy reddende en *triomferende* mag as *Koning en Kryger universeel* voor die oë van die nasies *openbaar*. Δύναμις in 1: 16 moet teen hierdie agtergrond gesien en *so verstaan* word.

b) Ó βραχίων in Ps 97:1.

Ps 97: 1 is 'A Divine Warrior Victory Song' (Longman III). Dit bestaan uit drie dele: (1) 'n oproep om Jahwe te loof as triomferende Kryger (97: 1-3); (2) die verheffing van Jahwe tot *Koning* (97: 4-6); (3) die loof van Jahwe as komende *Regter* (97: 7-9). Die *Vorklang van Rm 1: 16-17* is Ps 97:2 wat soos volg lui:

'...Die Here het sy oorwinning (σωτήριόν) bekend gemaak (hodijsa'/ ἐγνώρισεν), aan die nasies (ἐθνῶν) het Hy sy reddingsdade (δικαιοσύνην) geopenbaar (gillah/ ἀπεκάλυψεν)...'

In 97:2 word σωτήριόν (oorwinning) sinoniem met δικαιοσύνην (reddingsdade) gestel. Beide hierdie woorde verwys na δεξιὰ (krag) en ó βραχίων ó ἅγιος (Goddelike mag) in 97: 1b. In 97: 1a word dan weer na δεξιὰ en ó βραχίων ó ἅγιος verwys as θαυμαστά (magtige dade) wat Jahwe verrig het. *Al* hierdie woorde verwys na Jahwe se uitoefening van sy *krag* (cf δύναμις: 1: 16) en *Goddelike mag* (cf δύναμις: 1: 16) wat Hy tydens die *twee eksodusse* van Israel uit Egipte en Babilonië getoon het. Hulle verwys dus na Jahwe se *persoonlike Goddelike aksie en soewereiniteit* wat Hy in die wêreld uitgeoefen het. Hierdie aksies van Jahwe is iets wat Hy aan die nasies (ἐθνῶν) geopenbaar het (ἀπεκάλυψεν), sodat die hele *wêreld* (πᾶσα ἡ γῆ: 97: 3), sy oorwinning (σωτήριόν : 97: 3) kon sien (ra'ah/ εἶδοσαν). Hieroor moet alle mense (97: 4), die see, die aarde, die berge, die riviere *juig* (tua'/ ἀλαλάξατε). In *Rm 1: 16-17* eggo Paulus feitlik *al* hierdie woorde, motiewe en metafore.

Δύναμις in 1: 16 eggo dus waarskynlik die woorde wat in 97: 1-3 voorkom: *oorwinning* (σωτήριόν : 97: 2); *reddingsdade* (δικαιοσύνην: 97: 2), *krag* (δεξιὰ: 97: 1); *Goddelike mag* (ó βραχίων ó ἅγιος: 97: 1) en *magtige dade* (θαυμαστά: 97: 1).

5.10.3.2 Δύναμις in 1: 16-17.

5.10.3.2.1 Die εὐαγγέλιον is 'n δύναμις θεοῦ. Die genitief θεοῦ moet in die konteks as 'n genitivus subjectivus verstaan word. Dit verwys na *Gòd* se krag as 'n krag waarvan Hy die *bron* is. 'n Belangrike vraag is: teen watter agtergrond moet δύναμις verstaan word? Het δύναμις 'n sekulêre Griekse agtergrond of 'n OT agtergrond? In sekulêre Grieks beteken δύναμις: 'force' en/of 'n mag, maar dan as 'n innerlike of verborge mag. Δύναμις word in die Griekse OT, die Septuagint (LXX), gebruik, maar daar het dit nie hierdie betekenis nie. Die betekenisinhoud daarvan word uit die Hebreuse teks verkry. Die *Vorklang* van δύναμις in 1: 16 is vier OT gedeeltes: *Hab 3: 19*; *Jes 51: 5(2x)*; *52: 10*; *Ps 97: 2*. Hierdie gedeeltes is deeglik in **hoofstuk 5.10.3.1** (hierbo) beoordeel. In hierdie gedeeltes verwys die begrippe oorwinning (σωτήριόν : *Hab 3: 19*; *Jes 51: 5*; *52: 7,10*; *Ps 97: 2*); reddingsdade δικαιοσύνη: *Jes 51: 5*; *Ps 97: 2*), krag (δεξιὰ: 97: 1); arm (τὸν βραχίονά : 51: 5(2x)), Goddelike mag (τὸν βραχίονά ἅγιος : *Jes 52: 10*; *Ps 97: 1*) en magtige dade (θαυμαστά: 97: 1) na Jahwe se *ingryping in die wêreld*, sy intrede in die geskiedenis van mense. *Al* die gemelde OT gedeeltes hou óf direk óf indirek verband met *Jahwe* wat Homself

aan Israel geopenbaar het deur sy *δύναμις* te openbaar in hulle bevryding of *eksodusse* uit Egipte en Babilonië. *Δύναμις* het in *1: 16* waarskynlik ook die betekenis van God se ingryping in die wêreld of intrede in die geskiedenis van mense. 'Nou' doen Hy dit deur die kruis van Christus as sy (God se) nuwe universele en eskatologiese daad van persoonlike Goddelike krag (*1: 3-4*). Dit is *δόξα* 'n ingryping om oorwinning (*σωτηρίαν*) en reddingsdade (*δικαιοσύνη*) te verrig voor die oë van al die nasies (*Ἰουδαίῳ καὶ Ἕλληνι: 1: 16*).

5.10.3.2.2 In die oppervlaktestruktuur van *Rm 1: 1-17* vervul *δύναμις* 'n baie belangrike funksie. Dit kom twee keer daarin voor (*1: 4,16*) . In *1: 1-4* kom *δύναμις* in 'n buitengewone uitgebreide briefinleiding voor waarin verwys word na God se wonderlike daad in die sterwe en opstanding van sy Seun. Deur sy sterwe en opstanding is die Seun aangewys as Seun-van-God-in-krag: *ἐν δυνάμει* . Hierdie Seun is niemand anders as die aardse historiese Jesus, wat die Messias van Israel, die Christus, is nie. Deur sy aanwysing as Seun-van-God-in-krag is Hy verder die Here, *Κύριος*. *Ἐν δυνάμει* in *1: 4* kondig waarskynlik die gebruik van *δύναμις* in *1: 16* aan. Die herhaling van 'n woord en fonetiese soortgelykheid sal in 'n orale gemeenskap 'n belangrike aanduiding van struktuur in 'n teks wees.

5.10.3.2.3 Deur die woord *δύναμις* word God in *1: 16* deur die metafoor van 'n *Kryger* uitgebeeld.

Konklusie:

Εὐαγγέλιον en δύναμις in *1: 16a* kom langs mekaar voor. Albei woorde kry *uitgebreide aandag* in *1: 1-15*, wat 'n buitengewone uitbreiding van 'n briefinleiding en briefopening in die NT is. In *1: 1-15* het *God*, wat die God van die OT is (*προεπηγγείλατο: 1: 2; διὰ τῶν προφητῶν: 1: 2; ἐν γραφαῖς ἁγίαις: 1: 2*), weer *iets groots gedoen*. Hy het *wèer* in die wêreld ingegryp en in die geskiedenis van die mense gehandel. 'Nou', in en deur die sterwe en opstanding van sy *Seun* (*1: 4*). In *1: 1-17* *herdefinieer* Paulus die OT 'mag' van Jahwe in al sy vorms (hierbo). Die nuwe en beslissende aksie van God (*δύναμις: 1: 4,16*) in die wêreld is die *sterwe en opstanding van sy Seun* (*1: 3-4,9*) wat die historiese *Jesus*, die *Messias* van Israel, en wat 'nou' *Κύριος* is (*1: 3-4*). Op hierdie wyse behaal God ook 'nou' (*νυνὶ δέ: 3: 21*) 'n *oorwinning* (*σωτήριον : 1: 16*) deur sy *reddende aksie* (*δικαιοσύνη: 1: 17*). Die *bekendmaking* van hierdie aksie van Hom geskied ewe-eens deur die *εὐαγγέλιον* (*1: 16*). Die *ontvangers* van hierdie blye tyding is weereens al die *nasies* (*Ἰουδαίῳ καὶ Ἕλληνι = ἔθνη*). God self is ewe-eens die onthuller van hierdie aksie van Hom (*ἀποκαλύπτεται: 1: 17*). 'Nou' egter is dit vir almal (*πᾶς: 1: 16*) wat glo (*πιστεύοντι: 1: 16: praesens*).

Rm 1: 16-17 word beskou as die 'teks' van *Rm 1: 16 – 8: 39*, maar dan in omgekeerde of giastiese orde. *Rm 1: 18 – 4: 25* ontvou die openbaring van die *δικαιοσύνη θεοῦ* (*1: 17*), en *5: 1 – 8: 39* ontvou God se *δύναμις εἰς σωτηρίαν* (*1: 16*) in die wêreld. In *5: 9* en *8: 24* herhaal *σωτηρίαν* in die werkwoord *σώζω* . *Σώζω* kom in 'n passiewe vorm voor en verwys na God se magtige redding van sondaars deur sy Seun (*6: 9*) vanuit die heerskappy (*βασιλεύω , κυριεύω: 5: 12 – 6: 23*) van die gepersonifieerde magte van die

sonde en dood, asook van hulle handlangers, die wet en die sondige menslike natuur.

5.10.4 Σωτηρία.

Σωτηρίαν is, omdat dit in die tesis sin van Rm voorkom, en omdat dit later in die Rm-brief 'n belangrike rol speel (5: 9; 8: 24; 13: 11), 'n belangrike term in Rm. Hoe moet σωτηρίαν egter verstaan word? Dui dit op 'geestelike' redding, of fisiese redding, of 'n ander vorm van redding? Daar word vervolgens gekyk na σωτηρίαν : (1) in die OT gedeeltes; (2) in 1: 16-17.

5.10.4.1. Σωτηρία in die relevante OT gedeeltes.

Die OT gedeeltes wat Paulus in 1: 16 (σωτηρίαν) eggo is: *Jes 51:5; 52: 10 ; Ps 97: 2; cf Hab 3:18*. Hierdie verse word elkeen bespreek.

5.10.4.1.1 Jes 51: 5 lui (NAB):

'...Die redding (δικαιοσύνη) wat ek bring,
kom baie gou,
die *verlossing* (σωτήριόν) wat ek bewerk, is op pad,
Ek self regeer (τὸν βραχίονά; cf δύναμις) oor die nasies (ἔθνη)....'

Die volgende feite is belangrik vir die verstaan van hierdie vers: (1) *Jes 51: 5* is deel van *Deutero-Jesaja* (40-55) wat sentreer om Jahwe se herstelde koningskap in Sion/Jerusalem en Israel se terugkeer na Palestina uit hulle ballingskap in Babilonië; (2) die motief van *verlossing* (24x) sentreer om Jahwe se reddingswerk ten opsigte van *Israel* (43:3,11; 49: 8,26), en ook ten opsigte van die *nasies van die wêreld*, as 'n openbaring van *universele verlossing* (43: 11; 45: 8,15,17; 49: 6,22; 51: 5,6,8); (3) in 51: 5 verwys σωτήριόν na Jahwe se magtige *daad* van *historiese* 'verlossing' (NAB) van Israel uit Babilonië, deur bemiddeling van sy 'kneg', Kores, in 539 vC; (4) Jahwe se magtige verlossing van Israel is die beëindiging van sy *toorn/gerig* oor of straf van Israel (Jes 51: 1-3; cf Rm 1: 18; 5: 9); (5) die woord 'arm' (τὸν βραχίονά) kom in die meervoudsvorm voor en dui op die volheid en totaliteit (pluralis amplitudinus) van Jahwe se persoonlike aksie en magsuitoefening voor die oë van die nasies (cf Rm 1: 3-4; δύναμις: 1: 16); (6) die 'arm' van Jahwe is in Jes 53: 1-2 die Kneg; (7) σωτήριόν en δικαιοσύνη word in 51: 5 parallel gestel (cf Rm 1: 16-17). Wanneer Paulus σωτήριόν uit Jes 51: 5 in 1: 6 eggo, verstaan hy dit waarskynlik as God se *nuwe magtige historiese daad* van 'verlossing' (NAB) deur die sterwe en opstanding van die historiese Jesus, wat die Christus, die Messias (= gesalfde Kneg) van Israel, en nou Kurios is (1: 3-4).

5.10.4.1.2 Jes 52: 10 lui (NAB):

'...Die Here het sy heiligheid, sy mag (τὸν βραχίονά; cf δύναμις: 1: 16) geopenbaar (ἀποκαλύψει; cf 1: 17) voor die oë van al die nasies (ἔθνων: cf Ἰουδαίῳ καὶ Ἑλλήνι: 1: 16).
Tot aan die uithoeke van die aarde
sal hulle die *redding* (σωτηρίαν ; cf 1: 16) sien
wat ons God bewerk het....'

Punte 1 – 7 wat hierbo by Jes 51: 5 uiteengesit is (5.10.4.1.1), geld ook hier. Jes 52: 10 is deel van 'n *ringskomposisie* (52: 7-10) waarin Jahwe die Koning (52: 8-9), as 'n triomferende *Kryger* uitgebeeld word. Σωτήριον omsluit die giasmus (52: 7 en 10) en het 'n militêre (kryger) betekenis. 'n Deeglike uiteensetting van 52: 7-10 is in **hoofstukke 2 en 4** gegee. Σωτήριον in 52: 10 het dus 'n militêre/kryger betekenis. Die *volgende sake* is van belang in Jes 52: 10: (1) Jahwe se persoonlike historiese *magsdaad* ('arm': zrw/τὸν βραχίονά : 52: 10a), wat verwys na sy *bevryding* van Israel uit ballingskap; (2) die *sigbaarheid* van Jahwe se magsdaad vir alle mense (52: 10c; cf ἀποκαλύψει: 52: 10a; Rm 1: 17); (3) Jes 52: 10 staan *parallel* aan Jes 51: 4-6. Wanneer Paulus σωτηρίαν in 52: 10 in *Rm1: 16 eggo*, is Jahwe se persoonlike historiese magsdaad en ingryping in die geskiedenis en mensewêreld dalk die Vorklang wat hy helder hoor.

5.10.4.1.3 Ps 97:2 lui (NAB):

'...Die Here het sy oorwinning bekend gemaak,
aan die nasies (ἔθνων; cf' Ιουδαίω καὶ Ἑλληνι: 1: 16) het Hy
sy reddingsdade (δικαιοσύνη; cf 1: 17) geopenbaar (ἀπεκάλυψεν; cf 1: 17)...'

Ps 97:2 is deeglik hierbo by punt 5.10.3 in hierdie hoofstuk bespreek. Σωτήριον word in die NAB met 'oorwinning' weergegee. Dit het dus 'n militêre/kryger betekenis en beeld Jahwe as 'n triomferende Kryger uit. Saam met al die ander *terme* in Ps 97: 1-3 (θαυμαστά: 97: 1; τὸν βραχίονά : 97: 1; δεξιὰ: 97: 1; δικαιοσύνη (reddingsdade: 97: 2), verwys σωτηρίαν in 97:2 na Jahwe se ingryping in die mensewêreld en sy in-trede in die geskiedenis deur sy *magtige daad* van *historiese bevryding* van Israel uit Egipte en later Babilonië. Wanneer Paulus σωτήριον in 97:2 in *1: 16 eggo* is Jahwe se persoonlike historiese magsdaad van ingryping in die geskiedenis en mensewêreld dalk die Vorklang wat hy helder hoor.

Konklusie:

In al die relevante OT gedeeltes wat as 'n Vorklang van 1: 16-17 dien, het σωτηρίαν in die sin van: (1) verlossing (Jes 51: 5); of (2) (militêre) oorwinning (Jes 52: 10; Ps 97: 2) betrekking op Jahwe se *persoonlike historiese magsdaad* ('arm': Jes 51: 5 (2x); 52: 10; Ps 97: 1) van ingryping in die geskiedenis en mensewêreld om sy volk Israel uit ballingskap te bevry.

5.10.4.2 Σωτηρίαν in 1: 16-17.

Twee belangrike vrae in verband met Paulus se gebruik van σωτηρίαν in 1: 16 is: (1) die *agtergrond* daarvan; (2) of σωτηρίαν na 'n 'werking' of 'n *daad* van God verwys. Hierdie twee vrae word hieronder as deel van 'n aantal belangrike punte in verband met die gebruik van σωτηρίαν in 1: 16 bespreek. Dié punte is die ondergemelde:

5.10.4.2.1 Σωτηρίαν het *twee agtergronde*. In die kontemporêre *Grieks-Romeinse* godsdienstige wêreld is sekere gode, soos Zeus, Apollo, Artemis, Asklepios en Dea Roma, dikwels θεός σωτήρ genoem vir hulle σώζω tydens seestorms, gevare, siekte, nood, ens. Hierdie gode is ook kulties vereer. Die titel θεός

σωτήρ is ook aan konings, keisers en stadsrade toegeken vir hulle rolle as weldoeners aan mense. In die *OT* verwys σωτηρία en σώζω : (1) na Jahwe se persoonlike magtige historiese daade van die bevryding van Israel uit hulle twee ballingskappe in Egipte en Babilonië (mosia: Redder); (2) na 'redders' wat hy opwek om Israel te red (Rigt 3: 9,15; 6: 36; 2 Kon 13: 5). Σωτηρία in 1: 16 het heel waarskynlik 'n *OT* agtergrond.

- 5.10.4.2.2 Die frase (δύναμις) εἰς σωτηρίαν druk die *doel* uit wat God met sy δύναμις in die oog het. Die voorsetsel εἰς druk nie net 'beweging na' 'n doel uit nie, maar beweging reg 'tot by' en 'tot binne in' 'n doel, in die sin van ' met die effek om tot *stand* te bring.'
- 5.10.4.2.3 Dit wat God met sy δύναμις wil bereik is σωτηρίαν . Σωτηρίαν kan verwys na óf na 'n *daad/gebeurtenis*, óf na 'n *effektiewe mag/magswerking* wat aktief is in die wêreld. Eersgenoemde is die primêre en korrekte betekenis. Laasgenoemde is slegs in afgeleide sin en in sekondêre sin die bedoeling, in die sin van die *effek* van die gebeurtenis.
- 5.10.4.2.4 Die Vorklang van σωτηρίαν in 1: 16 is die bogemelde *OT* relevante gedeeltes (hoofstuk 5.10.4.1). In dié gedeeltes is: (1) *Jahwe* altyd die *subjek* van die handeling ; (2) behels die optrede van Jahwe 'n *persoonlike magtige daad* van Hom; (3) is Jahwe se redding van Israel vir hulle altyd 'n *historiese* ervaring. Hierdie drie betekenisfigureer *waarskynlik* ook in 1: 16 wanneer Paulus σωτηρίαν daarin eggo.
- 5.10.4.2.5 Σωτηρίαν verwys in 1: 16 na die *Christusgebeure*. Die antesedent van σωτηρίαν in 1: 16 is die sterwe en opstanding van Jesus, wat Christus, die Messias is, in 1: 3-4. Ná 1: 16 in die res van Rm, word σώζω, in 8: 24 in die aoristusvorm gebruik, en verwys dit na die sterwe van Christus op Golgota. Die kruis van Golgota is deur God in die nuwe eskatologiese aeon (νυνὶ δὲ: 3: 21; 5: 9; 8: 22) as sy *nuwe* persoonlike *magtige daad* in die sentrum van die wêreldgeskiedenis opgerig . God het in Christus gehandel. Christus se heilswerk is God se nuwe beslissende daad tot redding van mense.
- 5.10.4.2.6 Die kruis van Christus het 'n *effek* in die wêreld. Dit sê vir die wêreld dat Christus daar gesterf het sodat God sy *doel* (εἰς) van σωτηρίαν in die wêreld ten volle tot stand kan bring. Hy, Christus, vorm die *inhoud* van die εὐαγγέλιον en Hy word daarin aan die wêreld bekend gemaak en aangebied as God se Σωτήρ. Die *effek* hiervan is dat die εὐαγγέλιον redding bring.
- 5.10.4.2.7 God het in die *verlede* op Golgota σωτηρίαν vir die wêreld daargestel. Hy sal ook die *toekoms* σωτηρίαν bewerk, naamlik in die *eindoordeel* (ὄργή: 5: 9). Σωτηρίαν het dus in Rm ook 'n *eindeskatologiese* klank. In Fil 1: 28 staan dit teenoor ἀπώλεια , 'n finale vernietiging in toekoms (1 Tes 5: 8-9; 1 Kor 3: 15; 5: 5; Filip 2: 12).
- 5.10.4.2.8 God se σωτηρίαν is παντὶ τῷ πιστεύοντι , Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι. Hierdie twee sake, *geloof* en *alle* mense, word net hierna in hierdie hoofstuk bespreek.

- 5.10.4.2.9 Σωτηρίαν is'n baie belangrike motief in die Psalms en Jesaja (LXX). Dit kom vier en dertig keer in die Psalms en vier en twintig keer in Deutero-Jesaja voor. Die konteks waarin dit daar voorkom is Jahwe se *universele verlossing* vir *alle mense*, die hele *wêreld*.
- 5.10.4.2.10 Deur die woord σωτηρίαν in 1: 16 word God deur die metafoor van 'n Redder uitgebeeld.

Konklusie:

In die Vorklang van 1: 16-17, naamlik in Jes 51: 5,6,8; 52: 10; Ps 97: 2, sentreer Jahwe se heilsoptrede rondom twee pole: Israel en die nasies/heidene. In Jes 40-55 en Ps 97 is die *vraag* ten opsigte van Jahwe se *universele* redding/oorwinning (σωτήριον) /reddingsdade (δικαιοσύνη): hoe hierdie *reddende aksie* waartoe Jahwe Hom verbind het namens Israel, ook die nasies/heidene buite Israel, insluit. Dit was die Vorklang wat Paulus hoor lui het met die skryf van 1: 16. Wanneer Paulus σωτηρίαν in 1: 16 uit Jes 51: 5; 52: 10 en Ps 97: 2 eggo, dink hy waarskynlik aan God se nuwe magtige daad van verlossing in die eskatologiese aeon (νῦν) en wel as sy ingryping in die mensewêreld (Rm 3: 19; 5: 12) en in die geskiedenis van die wêreld (3: 21-26) deur die sterwe en opstanding van die historiese Jesus, wat die Christus, die Messias van Israel is, en wat nou Here is (1: 3-4). Dit is die nuwe en die klimaktiese fase in God se heilsdoel met die mensdom. En dit is die *antwoord* op bogemelde vraag: σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι.

5.10.5 Πιστεύω (1: 16).

Die verkondiging van God se persoonlike nuwe magtige heilsdaad in die geskiedenis en die nuwe eskatologiese aeon, in die Christusgebeure (1: 1-4), is παντὶ τῷ πιστεύοντι. Ondergemelde punte is van belang in verband met πᾶς.

- 5.10.5.1 Πιστεύω is 'n *verhoudingswoord*. Πιστεύω beteken 'om jouself aan iemand te bind', 'om jou *sekureit* op iemand te baseer', 'om *getrou* aan so 'n persoon te wees'.
- 5.10.5.2 In die mens-God verhouding is πιστεύω *gerig* op God. In 1: 16 is dit gerig op God wat deur sy magtige persoonlike *daad* ingegryp het deur die Christusgebeure (1: 3-4) in die menslike wêreld en geskiedenis in die nuwe eskatologiese aeon (νῦν). God, wat in Christus gehandel het (1: 3-4), is die *inhoud* van πιστεύω.
- 5.10.5.3 In die oppervlaktestruktuur van 1: 1-17 moet πιστεύω in 1: 16 as kolon verbind word met εἰς ὑπακοὴν πίστεως in 1: 5; 15: cf 15: 18. Cranfield noem sewe moontlike verklarings om ὑπακοὴν πίστεως te verklaar. Die genitief πίστεως is waarskynlik 'n apposisionele of definiërende genitief: die *geloof bestaan uit gehoorsaamheid*. Πίστεως in 1: 16 moet waarskynlik in hierdie sin verstaan word: πιστεύω beteken om die εὐαγγέλιον oor God se δύναμις εἰς σωτηρίαν gehoorsaam aan te neem (cf ἐλάβομεν 1: 5). Vir *elkeen* wat in gehoorsaamheid reageer op God se daad in die Christusgebeure (1: 3-4) is daar σωτηρίαν. Πιστεύω is dus πάντες se gehoorsame antwoord op God se nuwe heilsopenbaring (cf ἀποκαλύπτεται : 1: 17) in die historiese Jesus, wat die Christus, die Messias van Israel is, en nou ook Here is (1: 3-4).

- 5.10.5.4 Πιστεύοντι staan in 'n praesens partisipium vorm en kan die volgende betekenis hê: (1) dit verwys na die *universaliteit* en *genadekarakter* van God se σωτηρίαν; (2) dit dui op die *aanvanklike* toegangspunt en toetree tot God se heil in die Christusgebeure (1: 3-4), maar ook op die *kontinue* gehoorsaam-wees daaraan, en voordurende oriëntasie tot God se heilshandeling; (3) dat God se heilshandeling in die historiese Jesus, die Christus, die Here, iets is wat *voortdurend in die geskiedenis van die mensdom* beskikbaar is.

Konklusie:

In die Vorklang van 1: 16, naamlik in Jes 51: 5,6,8; 52: 10; Ps 97: 2, sentreer Jahwe se heilsoprede rondom twee pole: Israel en die nasies/heidene. In Jes 40-55 en Ps 97 is die vraag ten opsigte van Jahwe se *universele redding/oorwinning* (σωτήριόν)/reddingsdaad δικαιοσύνη): *hoe* hierdie *reddende aksie* waartoe Jahwe Hom verbind het namens Israel ook die nasies buite Israel, die heidene, insluit. Dit was die Vorklang wat Paulus hoor lui het met die skryf van 1: 16. In die eggo in 1: 16 word die *antwoord* gegee: πίστεως. Dit was nog altyd die medium waardeur God sy reddende aksie (δικαιοσύνη) uitgeoefen het (4: 1-25; 9: 30- 10: 17). 'Elkeen' (πᾶς) en 'almal' (πάντες) kan 'nou' (νῦν) 'glo', en so deel in sy universele σωτηρίαν.

5.10.6 Πάντες: 'Ιουδαίω καὶ Ἕλληνι.

In 1: 16 verklaar Paulus πιστεύοντι verder. Πιστεύοντι behels die ondergemelde belangrike punte.

- 5.10.6.1 God se σωτηρίαν is beskikbaar vir πάντες: 'Ιουδαίω τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι. Πάντες sê dat God se nuwe eskatologiese σωτηρίαν, met as inhoud sy magtige daad in die Christusgebeure (1: 3-4), daar is vir *elkeen* wat glo, sonder uitsondering en sonder onderskeid. Πᾶς is 'n belangrike en fundamentele motief in Rm (1: 15,16; 3: 9,12,19,20,22,23; 4: 11,16; 5: 12,18; 8: 32, 10: 4,11,12,14; 11: 26,32; 15: 7-12; πάντες: 1: 18 – 5: 21).
- 5.10.6.2 Τε dui op die fundamentele *gelykheid* tussen Jood en nie-Jood. Ἕλληνι word hier antiteties teenoor 'Jood', in die sin van nie-Jood, dit wil sê van heiden, gebruik (cf 3: 9).
- 5.10.6.3 Daar is geen διαστολή (3: 22) nie, maar 'n absolute gelykheid tussen 'Ιουδαίω καὶ Ἕλληνι, en tog sê 1: 16 Ιουδαίω ... πρῶτον. Dit is 'n paradoks. Hierdie dubbele beklemtoning loop dwarsdeur Rm (2: 17; 9: 1- 11: 36). Πρῶτον kan op die volgende wyses verstaan word: (1) dit *balanseer* in hierdie frase πάντες in die vorige frase; (2) dit dui aan dat in die *raamwerk* van 'n basiese gelykheid tussen Jood en nie-Jood (τε; πιστεύοντι) daar 'n onontkenbare *prioriteit* is ten opsigte van die Jood; (3) dat in God se *universele* reddingsplan (Jes: 40-55; 51: 1 – 52: 12; Ps 97: 1-3) daar 'n *historiese prioriteit* ten opsigte van die Jood was (Vorsprung); (4) dit dui op die *heilshistoriese en kronologiese* voorrang wat God se σωτηρίαν betref.
- 5.10.6.4 Die 'terme van redding' bly onwrikbaar dieselfde: πιστεύω.

Konklusie:

In die Vorklang van 1: 16-17 in Jes 51: 5,6,7; 52: 10; 97: 2 sentreer Jahwe se heilsoprede as sy *universele redding* rondom *twee pole*: Israel en die heidene. In Jes 40-55 en Ps 97 is die vraag

ten opsigte van Jahwe se universele redding/oorwinning (σωτήριον)/reddingsdaad (δικαιοσύνη): hoe hierdie reddende aksie waartoe Jahwe Hom verbind het namens Israel, ook die nasies/heidene buite Israel, insluit. In God se nuwe heilsoprede, in die Christusgebeure (1: 3-4), in die nuwe eskatologiese aeon (νῦν), word hierdie twee pole verenig, in die woord πᾶς: 'elkeen', Jood en nie-Jood, het 'nou' toegang tot God se σωτηρίαν .

5.10.7 Δικαιοσύνη.

Rm 1: 16-17 is die tesissin van die hele Rm-brief. Die klem val daarin op 1: 16 wat na God se δύναμις en σωτηρίαν verwys. Δύναμις moet teen die agtergrond van Jes 51:5, 52: 10 en Ps 97: 2 verstaan word. Die twee verse vorm die Vorklang van δύναμις wat Paulus in 1: 16 eggo. In die gemelde twee OT gedeeltes verwys δύναμις na Jahwe se persoonlike *Goddelike aksie* in die wêreld en in die geskiedenis waardeur Hy sy *reddende en triomferende mag* as Koning en Kryger universeel voor die oë van die nasies openbaar sodat hulle dit kan sien. Σωτηρίαν moet teen die agtergrond van Jes 51: 5; 52: 10 en Ps 97: 2 verstaan word. Die drie verse vorm die Vorklang van σωτηρίαν wat Paulus in 1: 16 eggo. In die gemelde drie OT gedeeltes verwys σωτηρίαν in die sin van (1) verlossing (51: 5; NAB) of (2) (militêre) oorwinning (Jes 52: 10; Ps 97: 2; NAB) na Jahwe se persoonlike *historiese magsdaad* ('arm': Jes 51: 5(2x); 52: 10; Ps 97: 1) van *ingryping* in die geskiedenis en mensewêreld om sy volk Israel uit ballingskap te bevry.

Die δύναμις en σωτηρίαν van God is die 'blye tyding' van God in die wêreld (1: 16). Rm1: 17 brei verder hierop uit en sê: δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται. Ἐν αὐτῷ verwys terug na 1: 16 en na εὐαγγέλιον. In God se δύναμις en σωτηρίαν word sy δικαιοσύνη geopenbaar. *Hoe* moet die uitdrukking δικαιοσύνη θεοῦ verstaan word? Die antwoord op hierdie vraag is uiters belangrik aangesien dit *bepalend* is vir die verstaan van die oorhoofse konteks van *Paulus se gedagtes en teologie, asook vir die Rm-brief*. Daar word vervolgens gekyk na δικαιοσύνη in: (1) die relevante OT gedeeltes: (2) in 1: 16-17.

5.10.7.1 Δικαιοσύνη in die relevante OT gedeeltes.

Twee OT gedeeltes vorm die direkte Vorklang van δικαιοσύνη in 1: 17. Hulle is: (1) Jes 51: 5; (2) Ps 97: 2. Die twee verse word hieronder bespreek:

- Jes 51: 5 lui (NAB):
'...Die *redding* (δικαιοσύνη) wat ek bring,
kom baie gou,
die *verlossing* (σωτήριον) wat ek bewerk, is op pad,
Ek self regeer (τὸν βραχίονά ; cf δύναμις: 1: 16) oor die nasies....'

Die raamwerk en die agtergrond van Jes 51: 5 is deeglik in **hoofstuk 5.10.4** bespreek. 'n Paar belangrike punte in verband met δικαιοσύνη in Jes 51: 5 is: (1) δικαιοσύνη ('redding': NAB) verwys na Jahwe se magtige *daad van historiese 'redding'* van Israel uit Babilonië in 539 vC; (2) Jahwe se magtige 'redding' van Israel is die beëindiging van sy *toorn* ten opsigte van Israel (ὀργή: 51: 1-3; cf 1: 18; 5: 9); (3) die woord 'arm' kom twee keer in die meervoudsvorm voor en dui op die volheid en totaliteit van Jahwe se persoonlike aksie en magsuitoefening voor die oë van die nasies (cf Rm 1: 3-4; δύναμις: 1: 16); (4) δικαιοσύνη ('redding': NAB) en σωτήριον ('verlossing': NAB) word *parallel* gestel (cf Rm 1: 16-17) . Wanneer Paulus δικαιοσύνη uit Jes 51: 5 in 1: 17 eggo, verstaan hy dit waarskynlik as God

se nuwe magtige *historiese daad van 'redding'* (NAB) deur die *sterwe en opstanding* van die historiese Jesus, wat die Christus, die Messias van Israel, en nou Here is (1: 3-4; 3: 21-26).

- Ps 97: 2 lui (NAB):

'...Die Here het sy oorwinning (σωτήριόν)
bekend gemaak,
aan die nasies het Hy
sy *reddingsdade*(δικαιοσύνη) geopenbaar (ἀπεκάλυψεν)...'

Die raamwerk en die agtergrond van Ps 97: 2 is deeglik in **hoofstuk 5.10.4** bespreek. 'n Paar belangrike punte in verband met δικαιοσύνη in Ps 97: 2 is: (1) δικαιοσύνη ('reddingsdade': NAB) verwys na Jahwe se magtige *daad van historiese 'redding'* van Israel uit Egipte tydens hulle uittog deur die Rietsee (Eks 1 – 15); (2) δικαιοσύνη ('reddingsdade': NAB) en σωτήριόν ('oorwinning': NAB) word *parallel* gestel (cf Rm 1: 16-17). Wanneer Paulus δικαιοσύνη uit Ps 97: 2 in 1: 17 eggo, verstaan hy dit waarskynlik as God se *nuwe* magtige historiese daad, as sy 'reddingsdaad' (NAB) deur die *sterwe en opstanding* van die historiese Jesus, wat die Christus, die Messias van Israel, en nou Here is (1: 3-4; 3: 21-26).

Die metafore waardeur Jahwe in Jes 51: 5 en Ps 97: 2 uitgebeeld word is dié van 'n *Redder/Verlosser* en 'n *Kryger*. *Indirek* word Jahwe deur hierdie twee metafore as 'n *Koning* uitgebeeld, aangesien 'n metafoor ook geïmpliseer kan wees, en omdat die koningsmetafoor die hoofmetafoor in Deutero-Jesaja en die koningspsalms is (93-99). Per *implikasie*, as eggo, sal hierdie *drie metafore God* dan ook in Rm 1: 16-17 uitbeeld.

5.10.7.2 Δικαιοσύνη in Rm 1: 16-17.

Die genitief konstruksie δικαιοσύνη θεοῦ (Rm 1: 17; 3: 5,21,22; 10: 3; 2 Kor 5: 21) of δικαιοσύνης αὐτοῦ (Rm 3: 25) of τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην (Filip 3: 9) kom tien keer in die corpus Paulinum voor en speel 'n baie belangrike rol daarin. Vir sommige verklaarders is δικαιοσύνη θεοῦ die centrum Paulinum en speel dit dié rol in sy teologie. Die *meeste* van die voorkomste van hierdie frases (ses uit tien) kom in Rm voor, wat Paulus se volledigste uiteensetting van die enige ware God (3: 30) se heilswerk in die wêreld is. Hoe moet die frase δικαιοσύνη θεοῦ – ook in 1: 17 – verstaan word? Die volgende uiteensetting poog om hierdie vraag te beantwoord.

5.10.7.2.1 Deur die *geskiedenis* is δικαιοσύνη θεοῦ onder andere op die volgende *wyses* verstaan: (1) as 'n genitivus *subjectivus*; (2) as 'n genitivus *objectivus*; (3) as 'n genitivus *auctoris*; (4) *eties*; (5) as die *morele integriteit* van God; (6) as die *trou* van God; (7) *sinoniem met σωτηρίαν* as 'n verwysing na die reddingsdade van God; (8) as 'n *verhoudingsbegrip* tussen God, die God van die verbond, en Israel, in die OT, en God en alle gelowiges, in die NT; (9) *eksistensieël*. Hedendaags word punte (1) en (8) as die korrekte vertrekpunt gesien.

5.10.7.2.2 Om δικαιοσύνη θεοῦ reg te verstaan, moet daar deur Paulus se *Griekse* taal gedring word ten einde hierdie begrip in die lig van die *OT* en van Paulus se *Joodse agtergrond* en opleiding te verstaan.

Die verstaan van δικαιοσύνη – wat uit die Grieks-Romeinse tradisie ontstaan het, en wat die Westerse teologiese denke gevorm het, was om δικαιοσύνη /δικαίωω te sien as 'n ideaal of absolute (etiese) norm – dike – waaraan sekere aansprake en pligte gemeet kon word. Δικαιοσύνη /δικαίωω het hierdeur 'n unieke forensiese konnotasie verkry. Die beeld wat opgeroep word is dié van 'n saal of 'n hof waar regspraak beoefen word: 'n verhoor, 'n regter, jurielede, getuies, advokate, 'n uitspraak en 'n vonnis. Dit is allermins die betekenins van δικαιοσύνη θεοῦ in nóg die OT nóg by Paulus. Wat die OT betref, geld dit ten minste vir Deutero-Jesaja (40-55) en die koningspsalms (93 – 100).

- 5.10.7.2.3 Tot 1900 het die debat gesentreer om *twee vrae*: (1) hoe moet die *genitief* konstruksie δικαιοσύνη θεοῦ verstaan word; (2) watter *betekenis* het δικαιοσύνη θεοῦ vir die totale konteks van Paulus se gedagtes en *teologie*. Moet die konstruksie as 'n genitivus *objectivus* verstaan word, dit wil sê as 'n δικαιοσύνη wat God skenk, wat geldig is voor Hom, wat 'n *juridiese* stand van die sondaar voor God daarstel, en wat aan die sondaar 'n nuwe status asook 'n nuwe natuur skenk? Moet die genitief, as 'n genitivus *subjectivus* verstaan word, dit wil sê 'n genitief wat beide 'n *wesensattribuut* van God (Hy is δικαιοσύνη), asook 'n *handeling* van God (Hy tree δίκαιος op) beskryf? Verklaarders het eersgenoemde twee genitief vorms gekombineer in 'n genitivus *auctoris*, wat na beide God se eie δίκαιος-wees asook na die δικαιοσύνη wat van God af uitgaan na mense, verwys. Saam met hierdie drie verklarings van die frase δικαιοσύνη θεοῦ was daar ander vrae. Word die δικαιοσύνη θεοῦ ervaar as 'n *etiese* mag, of as 'n *nuwe verhouding* met God, of as 'n verandering van *heerserskap* in die gelowige se lewe?
- 5.10.7.2.4 *Cremer* het in 1900 nuwe rigting aan die bestudering van die frase δικαιοσύνη θεοῦ gegee. Hy het daarop gewys dat *sedeq* (manlik)/*sedaqah* (vroulik) in die OT as Jahwe se *verbondstrou* verstaan moet word. In hierdie sin is *sedeq/sedaqah* 'n *subjektiewe* genitief, nie in ontologiese sin nie, maar as 'n verwysing na Jahwe se *reddende aktiwiteit* as *Verlosser/Redder en Kryger* ten opsigte van sy verbondsvolk Israel. Hierdie verstaan van die begrip het dus 'n sosiale milieu en word as 'n *verhoudingsbegrip* verstaan.
- 5.10.7.2.5 Die oudste OT tekste wat na die *sidqot/dikαιοσύνη* van Jahwe verwys, is *Eks 15: 2* en *Rigters 5: 11*. In hierdie gedeeltes beskryf Jahwe se *sidqot* sy *krygeraksies* binne 'n oorlog konteks waardeur hy 'redding' bewerk (δικαιοσύνη : Eks 15: 2) of 'oorwinning' (δικαιοσύνη: Rigt 5: 11) vir sy volk Israel behaal. Dit geskied binne die *verhouding* van Jahwe as die God van die verbond. Die nuanse van Jahwe se *trou* as God van die verbond teenoor sy verbondsvolk skemer hier dalk ook deur. Jahwe word in hierdie gedeeltes as 'n *Redder en Kryger* uitgebeeld. Die *subjektiewe* betekenis van δικαιοσύνη θεοῦ as 'n *handeling* van Hom figureer dus hier.
- 5.10.7.2.6 In *Deutero-Jesaja* (40-55) en die '*Jahwe is Koning*'- *Psalms* (93-99) behou *sedeq/dikαιοσύνη* die betekenis van Jahwe se *reddende aksie* ten behoeve van sy volk Israel (Jes 51: 5,8; Ps 97: 2). In hierdie gedeeltes word δικαιοσύνη ook feitlik *sinoniem* met σωτήριοῦν gebruik (Jes 51: 5; Ps 97: 2). Die raamwerk in elke geval is Jahwe se *verbond* met sy volk. Die δικαιοσύνη θεοῦ is Jahwe se reddende daad om sy volk in hulle *verhouding* met Hom te herstel, en om hulle blywend binne daardie verbond te hou (Jes 51: 5,6,8; Ps 97: 2). Dit is hierdie konsep van Jahwe se δικαιοσύνη wat Paulus in Rm 1: 17 oorneem wanneer hy Jes 51: 5 en Ps 97: 2 daarin eggo. Sy gebruik van δικαιοσύνη θεοῦ is sy manier om die δύναμις θεοῦ εἰς

σωτηρίαν te verduidelik. Dit is hierdie betekenis wat δικαιοσύνη θεοῦ ook hoofsaaklik in Paulus se teologie en ook in Rm het, en wat die sleutel verskaf om byvoorbeeld die frase in 1: 17 en in 5: 21; 6: 13-18 (binne Rm 5-8) asook in 3: 5,21-22,25-26 reg te verstaan. In hierdie gedeeltes verwys die frase na God se reddende aksie in die wêreld om mense te red. Die historiese plek waar God sy reddingsaksie openbaar, en wel as 'n χάρισμα en 'n δωρεά van Hom, is in die sterwe van Jesus Christus aan die Kruis van Golgota, saam met sy opwekking uit die dood in Getsemane.

- 5.10.7.2.7 In Deutro-Jesaja (40-55) en die 'Jahwe is Koning'-Psalms (93-99; 96: 3; 97: 1-3) vind daar 'n *verbreiding* van Jahwe se *reddende aksie* plaas en verkry dit 'n *kosmiese* (mense) en *universele* (skepping) dimensie (Jes 51: 1 – 52: 12; 62: 7-10; Ps 97: 1-9; 93: 1 – 99:9). Die Jahwe-Israel verhouding *verbreed* tot 'n *Jahwe-mens* en 'n *Jahwe-skepping* verhouding. In Rm 1: 16-17 vind daar ewe-eens 'n *verbreiding* van God se reddende aksie plaas, en wel vanaf 'n *God-Israel* verhouding (Ἰουδαίῳ) tot 'n *God-mens* verhouding (πάντες/Ἕλλησι/ἔθνη). Indirek *verbreed* die verhouding ook na 'n *Skepper-skepsel* verhouding omdat God se optrede in 1: 16-17 dié van Hom is as Skepper in sy skepperstrou (1: 18 – 3: 20; 3: 21-31; 5: 12-21; 8: 38).
- 5.10.7.2.8 In Rm 1: 16-17 is die volgende belangrike aspekte in verband met die frase δικαιοσύνη θεοῦ implisiet verder ter sake:
- God oefen sy *soewereine vryheid* uit om die verhouding tussen Hom en sy *skepping* (κτίσις) en *mense* (κόσμος: 5: 12; 8: 19-23,38) te herstel.
 - God openbaar sy *trou* teenoor sy κτίσις en κόσμος om dit nie prys te gee aan die 'magte' van ἀμαρτία en θάνατος nie (1: 18 – 3: 20; 5: 12 – 6: 23).
 - In God se δικαιοσύνη gaan d't om 'n *skeppende handeling* van Hom waardeur Hy sy κτίσις en κόσμος weer 'nuut' maak (καινότης: 6: 4; 7: 6). Käsemann beskryf God se reddingshandeling in Christus as die her-inbesitneming op her-opeising of her-konstituering deur God van sy skepping (κτίσις) en mense (κόσμος).
 - Deur die sterwe en opstanding van Jesus Christus manifesteer God sy reddende mag teenoor sy skepping en die mensheid. Hierdie mag wat Hy uitoefen is sy regmatige mag waardeur Hy *trionfeer* in 'n wêreld wat van Hom vervreem is/verval het, maar wat tog, as skepping, sy onvervreembare besit is (Käsemann). God se triomf het 'n nuanse van *finaliteit* asook van 'n *vindikering* van Hom
 - God openbaar sy reddende mag *histories* in die wêreld in die sterwe van Jesus Christus op die kruis van Golgota, asook in sy opwekking uit die dood in die Tuin van Getsemane. God se δικαιοσύνη in 1: 17 is dus per implikasie sy eindtydelike handeling in Jesus Christus (1: 3-4).
 - God openbaar sy reddende mag *eskatologies* dit wil sê in die nuwe eskatologiese tydperk (ὡνὶ δὲ: 3: 21; 5: 9; 6: 18; 7: 6; 8: 22) wat tegelykertyd die inleiding van die nuwe *aeon* is (12: 1; καιρός: 5: 6; ὡνὶ δὲ: 3: 21; 5: 9; 6: 18; 7: 6; 8: 22). Naas die eskatologiese aspek is daar ook 'n *eindeskatologiese* aspek (5: 9; 8: 19-23, 31-39).
 - Deur sy reddende mag (δικαιοσύνη) lei God 'n *nuwe aeon* asook 'n *nuwe mensheid* in deur Jesus Christus, die een Mens. wat ook die tweede 'Αδὰμ is (5: 12-21). Hierdeur het God in belang van die mensdom opgetree om 'lewe' (ζωή) weer vir hulle moontlik te maak (5: 15-21). Hierdie ζωή is beide iets presenties (6: 4,5,8,10; 7: 6; 8: 12-13) en toekomstig (6: 5,8; 8: 11) asook ewig (αἰώνιος : 5: 21; 6: 23).

- God se *δικαιοσύνη* is sy *χάρισμα* en sy *δωρεά* aan sy skepping en sondaars (3: 21-26; 5: 15-21; cf Käsemann).
- God ‘openbaar’ (*ἀποκαλύπτεται*: 1: 17) sy eindtydelike reddende aksie in Jesus Christus in die wêreld as iets vir ‘alle mense’/πάντες, Jood en nie-Jood, en Hy laat dit deur die *εὐαγγέλιον* bekend maak.
- In ál bogemelde punte word God direk en indirek deur vier *metafore* uitgebeeld, naamlik dié van *Skepper, Kryger, Redder en Koning*. Die koningsmetafoor is die hoofmetafoor wat as ‘n eggo vanuit die Vorklang in die relevante OT gedeeltes, naamlik Hab 2: 4; 3: 19; Jes 51: 5,6,8; 52: 7-10; Ps 97:2, weerklink.

5.10.8 Ἀποκαλύπτω.

Die δύναμις θεοῦ is εἰς σωτηρίαν παντὶ (1: 16). Rm 1: 17 brei hierop uit. Dit lui: *δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ... ἀποκαλύπτεται*. Daar word na laasgenoemde frase gekyk: (1) in die relevante OT gedeeltes; (2) in 1: 17.

5.10.8.1 Ἀποκαλύπτω in die relevante OT gedeeltes.

Twee OT gedeeltes vorm die direkte Vorklang van *ἀποκαλύπτεται* in 1: 17. Hulle is: (1) Jes 52: 10; (2) Ps 97: 2. Dié twee verse word hieronder bespreek.

- Jes 52: 10 lui (NAB):
‘...Die Here het sy heiligheid (*ἅγιος*), sy mag (*τὸν βραχίονά*), *geopenbaar* (*ἀποκαλύψει*) voor die oë van al die nasies (*ἔθνων*)...’ Die NAB verstaan die frase *τὸν βραχίονα αὐτοῦ τὸν ἅγιον* epeksegeties.

In 52: 10 verwys Jahwe se ‘heiligheid, sy mag’ = sy heilige arm(?) na sy *persoonlike* magtige *daad van ingryping* in die mensewêreld en die geskiedenis om sy volk Israel in 539 vC uit Babilonië te red (*σωτηρίαν*). Hierdie magtige daad van Hom is iets wat Jahwe voor die oë van die nasies (*ἔθνων*) geopenbaar het (*ἀποκαλύψε*). Die konteks van Jes 51: 1 – 52: 12 bepaal dat *ἀποκαλύψε* as ‘n afgehandelde daad verstaan moet word. *Ἀποκαλύψε* in 52: 10 is waarskynlik die Vorklang wat Paulus in *Rm 1: 17* eggo.

- Ps 97: 2 lui (NAB):
‘...Die Here het sy ‘oorwinning’ (*σωτήριόν*) bekend gemaak,
aan die nasies (*ἔθνων*) het Hy sy ‘reddingsdade’ (*δικαιοσύνη*) geopenbaar (*ἀπεκάλυψεν*)...’

Die ‘reddingsdade’ (*δικαιοσύνη*) in 97: 2b staan parallel aan *σωτήριόν* in 97: 2a. Albei hierdie woorde in 97: 2 verwys terug na *δεξιὰ αὐτοῦ* asook *τὸν βραχίονά* ὁ *ἅγιος* in 97: 1b asook na *θαυμαστά* in 97: 1a. Al hierdie terme in 97:2 en 97: 1 verwys na Jahwe se persoonlike magtige daad van ingryping in die mensewêreld en die geskiedenis om sy volk Israel, deur sy militêre ‘oorwinning’ (NAB) uit Egipte en Babilonië te bevry. *Ἀπεκάλυψεν* in 97: 2 is waarskynlik die Vorklang wat Paulus in *Rm 1: 17* eggo.

5.10.8.2 Ἀποκαλύπτω in Rm 1: 17.

Die werkwoord ἀποκαλύπτω wat Paulus in 1: 17 gebruik het waarskynlik Jes 52: 10 en Ps 97: 2 as hulle Vorklang. Die frase ἀποκαλύψει κύριος τὸν βραχίονα αὐτοῦ τὸν ἅγιον in Jes 52: 10 en die frase Κύριος ἀπεκάλυψεν τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ in Ps 97: 2 kom baie na aan die frase δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ... ἀποκαλύπτεται in Rm 1: 17. In Rm 1: 17 het die besittlike voornaamwoord αὐτοῦ in Ps 97: 2 'n bepaalde naamwoord – θεοῦ- geword. Dit is waarskynlik om parallel te staan aan δύναμις θεοῦ in 1: 16. Die werkwoord ἀποκαλύπτω het van 'n aoristus na 'n praesensvorm verander, en die orde van die woorde is omgekeer. Die volgende is belangrike punte oor Paulus se gebruik van ἀποκαλύπτω as 'n eggo van en sinspeling op Jes 52: 10 en Ps 97:2.

- 5.10.8.2.1 God se openbaring van Homself in die NT (Rm 1: 17) is vir Paulus 'n *voortsetting* van sy openbaring in die OT (Jes 52: 10; Ps 97: 2). In die εὐαγγέλιον aangaande sy δύναμις (1: 16) gaan God voort om Hom aan die ἔθνη – 'Ιουδαίῳ καὶ Ἕλληνι – te openbaar (1: 17).
- 5.10.8.2.2 Ἕλληνι dui nie op spraak nie, maar parallel aan 'Ιουδαίῳ, op die *godsdienst* van die mens (Schlatter). God se openbaring is dus gerig op mense se diens aan Hom.
- 5.10.8.1.3 Ἀποκαλύπτεται staan in 'n passiewe vorm. Die *referent* en die *agens* van die passiewe vorm is God. Hy is die handelende subjek wat van buite af opnuut in die geskiedenis ingryp – soos in Jes 52: 10 en Ps 97: 2 – deur 'n nuwe daad van Hom. Daardeur verander Hy – soos in Israel se twee eksodusse – die verloop van die menslike geskiedenis. Die passiewe vorm dui daarop dat God se openbaring 'n presentiese *voortgaande aktiwiteit* van Hom is.
- 5.10.8.1.4 Die *verhouding* van God se openbaring in Rm tot sy openbaring in die OT speel 'n belangrike rol. Die Hebreeuse geskifte (MT) getuig van en belowe 'n later beslissende openbaring deur God: προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις (1: 2). God se vorige openbaring in sy γραφαῖς ἁγίαις was *onvoltooid*. Dit is nie sy finale en beslissende Skrif en openbaring nie.
- 5.10.8.1.5 'Rm is 'n *teologiese openbaring*'. Die omvang daarvan is baie breed. Rm verwys na of sinspeel op *nege openbarings* deur God: (1) in Paulus se bekering Christofanie (1: 3 – 5); (2) deur/in die evangelie (1: 16); (3) in die skepping (1: 19-20); (4) van sy toorn (1: 18); (5) van sy straf in die oordeelsdag (2: 5); (6) in die Joodse λόγια (3: 2); (7) in die kruisdood van Jesus op Golgota; (8) in die werk van die Heilige Gees (5: 5-8: 27); (9) deur die eindheerlikheid (8: 18-23). Al hierdie openbarings deur God het betrekking op Homself en sy daad. Die daad van God is nie afsonderlike entiteite nie, hulle vorm deel van die groter raamwerk van God se openbaringsaktiwiteite in die mensewêreld (κόσμος) en in sy skepping (κτίσις).
- 5.10.8.1.6 God se finale en klimaktiese openbaring in die wêreld is die *Christusgebeure*: die sterwe en opstanding van sy Seun (1: 4,9), wat die historiese Jesus, Christus, die Messias van Israel, wat nou Κύριος is (1: 3-4; πεφανέρωται: 3: 21). Die perfektum πεφανέρωται in 3: 21 wys na God se spesifieke daad in Christus.

- 5.10.8.1.7 God se finale en klimaktiese openbaring in die wêreld is 'n *eskatologiese gebeurtenis*: (1) dit geskied in die nuwe eskatologiese *vûn* -tydperk (*νυνὶ δὲ*: 3: 21; 5: 9; 6: 22; 7: 6; 8: 22); (2) dit lui die nuwe aeon, asook die esgaton dus in; (3) verdeel die tyd en die geskiedenis van die wêreld in vC en nC (5: 6-10, 12-21; 6: 1-10; 7: 4-6; 8: 1-3,32,37).
- 5.10.8.1.8 Paulus *interpreteer* die Joodse apokaliptiese denke (200vC – 100 nC:1 en 2 Hen, 2 en 3 Bar, 4 Esr) se motiewe van hooploosheid en onreg in die wêreld, bese magte wat heers in die wêreld, visioene, 'n nuwe etiese orde asook van God se katastrofiese straf en ingryping om die wêreld situasie te verander, in die lig van die *Christusgebeure*. God triomfeer in Rm oor die magte van die sonde en die dood (5: 12 – 8: 13) in die mensewêreld (*κόσμος*: 5: 12) en Hy bevry sy *κτίσις* (8: 19-23,38). Daardeur stel God 'n *nuwe* Skepper-mens en Skepper-skepping *verhouding* deur sy reddende aksie *δικαιοσύνη* {1: 17} = *σωτηρία* {1: 16} = *δύναμις* {1: 16}) in die sterwe en opstanding van Christus daar (1: 3-4; 3: 21-26; 5: 6,8,18; 6: 2-10; 7: 4,25; 8: 1-3,32). Dit is sy apokalipties-eskatologiese 'goeie nuus' vir die wêreld. Dit is wat Hy aan die 'nasies' bekend maak en wat hulle ontvang as sy openbaring.

5.10.9 Δίκαιος en ζωή.

Rm 17b lui (NAB):

'...Elkeen wat deur God vrygespreek (*δίκαιος*) is omdat hy glo, sal lewe (*ζήσεται*)....'

Hierdie woorde is 'n aanhaling uit Hab 2:4. Dit is in **hoofstuk 5.7** hierbo bespreek. Die volgende punte kan bygevoeg word:

- 5.10.9.1 Die NAB vertaal die naamwoord *δίκαιος* in 'n *forensiese sin* met 'vryspreek'. Semanties kan *δίκαιος* wel hierdie betekenis moontlikheid hê. In 'n sosiale milieu het *δίκαιος* egter 'n *verhoudingsbetekenis*, en beteken dit letterlik: 'dit wat betrekking het daarop om in 'n regte verhouding met iemand te wees.' Rm 1: 17b kan dan weergegee word met: (1) 'hy wat in 'n regte verhouding met God is deur geloof, sal lewe'; of (2) 'hy wat deur geloof in 'n regte verhouding met God gestel is, sal lewe'.
- 5.10.9.2 In die totale konteks van 1: 17a en b het die frase *δικαιοσύνη θεοῦ* in 1: 17a die betekenis van God se eindtydelike *reddende aksie* in Jesus Christus waardeur Hy die God-mens en Skepper-skepsel *verhouding herstel*. God se doel met sy reddende aksie in Christus in die wêreld is in Rm 1: 16 – 8: 39, om mense en hulle lewens te omvorm tot mense wat *δίκαιος* is, dit wil sê wat in 'n *regte verhouding* met Hom staan en *lewe*. Hierdie lewe (*ζωή*: 1: 17b = Hab 2: 4b) is in Rm 5-8 eskatologies die *opstandingslewe* deur Christus (6: 5,8,10-11) en die *nuwe lewe* in Christus en die Gees (*καινότης*: 6: 4; 7: 6) in die *nuwe aeon* (*νυνὶ δὲ*: 3: 21; 5: 9; 6: 18; 7: 6; 8: 22). Die herstelde verhouding van die gelowige met God deur Jesus Christus en die 'nuwe lewe' asook die 'opstandingslewe' van die gelowige eindig *eindeskatologies* in gelykvormigheid aan die *εἰκόνη* van die Seun van God (8: 29), die deelhê aan die *δόξα* van Christus (8: 17) en van God (5: 2; 8: 30), asook in die *ewige lewe* (*ζωὴ αἰώνιος*: 5: 21; 6: 23). In hierdie sin is 1: 17 die 'teks' van Rm 5-8 en nie van 1: 18 – 4: 25 nie.

Eindsamevatting van hoofstuk 5: 10: 'n Evaluering van die woordgebruik in die relevante Ou Testamentiese gedeeltes en Rm 1: 16-17.

Die volgende woorde is soortgelyk in beide gemelde gedeeltes: ἐπαισχύνομαι, εὐαγγέλιον, δύναμις, σωτήριον, πάντες/ἔθνη / Ἰουδαίω καὶ Ἕλληνι, δικαιοσύνη, ἀποκαλύπτω, δίκαιος en πίστις. Uit bogemelde uiteensetting in hoofstuk 5.10 blyk dit: (1) dat ál die gemelde woorde wat soortgelyk/gemeenskaplik is aan Hab 2: 4; 3: 19; Jes 51: 5,6,8; 52: 10; Ps 97:2 en aan Rm 1: 16-17 hulle *Vorklang* in die relevante OT gedeeltes het en dat Paulus dié woorde in 1: 16-17 *eggo*; (2) dat Paulus die woorde in 1: 16-17 met hulle ooreenstemmende OT inhoude vul; (3) dat die vyf *metafore* wat in die relevante OT gedeeltes voorkom, ook weer in 1: 16-17 voorkom. Die vyf metafore is dié van Jahwe/God as Koning, Skepper, Kryger, Redder en Regter; (4) dat die relevante OT gedeeltes in 1: 16-17 die *sleutel* is om Rm 5-8 te help verstaan en die betekenis daarvan te ontsluit; (5) dat die *herstelde God-mens en Skepper-skepsel* verhouding wat in 1: 16-17 geteken word, *vollediger* in die 'storie' van Rm (sien hoofstuk 5.11.3 en 5.12) in Rm 5-8 geskets word; (6) dat die *motiewe* en die *vyf metafore* wat in Hab 2: 4(20); 3: 19(18-19); Jes 51: 5,6,8; 52: 10; Ps 97: 2(93-99); 97: 1-3 voorkom, volgens hierdie ondersoek, *ook in 1: 16-17 én in Rm 5-8* voorkom; (7) dat dié motiewe en sake wat in die OT gedeeltes in die *vooruitsig* gestel word, in 1: 16-17 en in Rm 5-8 eskatologies in *vervulling* gaan; (8) dat dié motiewe en sake wat in 1: 16-17 eskatologies in vervulling gaan nog *eindeskatologies* in die eindesgaton in vervulling moet gaan.

5.11 'WHAT MAKES ROMANS TICK'?

Die Romeine-debat worstel met die vraag 'what makes (made?) Romans tick'? Wat is die 'inner logic' van Rm? Aandag is aan hierdie vraag gegee. Daar is besluit dat die beste manier om die argument van Rm te probeer vasstel, is om die historiese ontwikkeling van die verstaan van die argument na te spoor. Dit is gedoen.

5.11.1 Pogings om die argument van Romeine te verstaan.

In die geskiedenis van die bestudering van die Rm-brief was daar verskeie ernstige pogings om die argument van Rm te probeer verstaan. Daar is gepoog om hierdie pogings na te spoor. Die historiese ontwikkeling daarvan word hieronder in hoofpunte gegee.

- Ewige regverdiging (Klemens Romanus: 93 – 97 nC)
- 'n Wet-evangelie teenstelling (Marcion: circa 160 nC)
- Regverdiging is 'n eienskap wat die mens ontvang (Origenes: 182-251 nC)
- 'n Sonde versus genade raamwerk (Augustinus: 354-430)
- Inkorporering in Christus en lewe in die Gees (Kerkvaders)
- 'n Christianae religionis compendium (Aquinas: 1225-1274)
- Sonde, wet en genade (Melanchton: 1497-1560)
- 'n Juridiese regverdigverklaring van die sondaarmens (Luther: 1483-1546)
- God se genade in Christus (Calvin: 1509-1564)
- Verkiesing – regverdiging – heiligmaking (Protestantisme)
- 'n Mistiese in Christus wees (Schweitzer: 1931)
- God stel sy koninklike mag ten toon (Barth: 1919)
- God die Redder se heilsaksie in die wêreld (Schlatter: 1935)
- 'n Oorgang van aeone as 'n raamwerk in Rm (Nygren: 1949)
- God se Heilsgeschiede (Cullmann: 1964; Ridderbos: 1975; Beker 1970).
- Die Joodse en nie-Joodse Christene se verhouding as kern van Rm (Jeremias: 1953 by Kaye 1979).

- 'n Eskatologiese oordeel van God in die hede (Bultmann: 1956)
- Rm 9-11 is die swaartepunt van Rm (Stendahl: 1976 by Kaye 1979)
- God vindikeer Homself (Barrett: 1957)
- God se aksie van redding in die wêreld (Käsemann: 1969)
- Statusbehoud binne verbondsnomisme (Sanders: 1977)
- Die komende triomf van God (Beker: 1970)
- 'n Joodse evangelie vir Jood én heiden (Dunn: 1978, 1997)
- Die evangelie is die kern van Rm (Moo: 1996)
- Die retoriese struktuur van Rm, met 1:16-17 as tesis, is die kern van Rm (Johnson: 1997).

5.11.2 Geslaagde pogings om die argument van Romeine te verstaan.

Die ondersoeker se oordeel is dat van die vyf en twintig gemelde pogings deur die geskiedenis om die argument van Rm te verstaan, die ondergemeldes die naaste aan die kol is:

- 'n Sonde versus genade raamwerk (A Augustinus: 354 – 430 nC)
 - Inkorporering in Christus en lewe in die Gees (Kerkvaders).
 - God se genade in Christus (J. Calvyn: 1509 – 1564).
 - God stel sy koninklike mag ten toon (K. Barth: 1919).
 - God die Redder se heilsaksie in die wêreld (A. Schlatter: 1935).
 - 'n Oorgang van aeone as 'n raamwerk vir die verstaan van Romeine (A. Nygren: 1949).
 - God se Heilsgeschiede (Cullmann: 1962, Ridderbos: 1975; Beker: 1970).
 - God vindikeer Homself (C.K. Barrett: 1957).
 - God se aksie van redding in die wêreld (E. Käsemann: 1969).
 - Die komende triomf van God (J.C. Beker: 1970).
- Al hierdie sienings dra daartoe by om Rm reg te verstaan.

5.11.3 Die argument van Romeine is in Rm 5-8 geleë.

Die ondersoeker van Rm 5-8 se oordeel is dat die kerngedagte van die Rm brief in Rm 5-8 geleë is. Die kerngedagte van Rm 5-8 is die volgende: (1) God word daarin uitgebeeld as 'n Koning (βασιλεύω : 5: 17,21; ὑπὸ χάρις: 6: 14; δεξιὰ: 8: 34); (2) wat in genade (χάρις: 5: 15-21) heerskappy voer (βασιλεύω : 5: 17,21; 6: 12-23; κυριεύω : 6: 12-23); (3) oor die wêreld (κόσμος: 5: 12) en die skepping (κτίσις: 8: 19-23,38); (4) God se heerskappy is teengestaan en sy ryk is deur anti-Goddelike gepersonifieerde en bo-aardse geestelike magte binnegeval; (5) God behaal as dié Koning 'n hipertriomf (ὑπερνικάω: 8: 37) oor die invallende magte in sy ryk; (6) deur Christus en die Heilige Gees bevry en herower God weer sy wêreld (κόσμος: 5: 12) en sy skepping (κτίσις: 8: 19-23,38); (7) teenswoordig heers God weer as Koning in die wêreld en die Skepping, en staan almal en alles weer onder (ὑπὸ: 6: 14) sy genade (χάρις: 5: 15-21; 6: 14). Dit alles is die 'storie' van Rm. In **hoofstuk 5.11** – net ná hierdie onderafdeling – word hierdie 'storie' vollediger uiteengesit.

5.11.3.1 Rm 5 – 8 teken die gemeenskaplike grond wat alle gelowiges deel.

'n Belangrike beklemtoning in die Rm -brief is die eenheid van Joodse en heidense gelowiges (1: 16; 2: 9-11; 3: 9,29-30; 4: 9-12; 10: 11-13; 15: 7-13) en die noodsaaklikheid van eenheid in die liggaam van Christus (12: 1 – 15: 13). Die

basiese buitelyne van die brief beklemtoon hierdie siening. In 1: 18 – 3: 20 teken Paulus in negatiewe terme die gemeenskaplike grond wat alle gelowiges deel: (1) beide heidene (1: 18-32) en Jode (2: 17 – 3: 8) verkeer onder die mag van die sonde (3: 9); (2) alle mense verkeer onder die oordeel van God (2: 1). Die frase ὁ ἄνθρωπος πᾶς ὁ κτίτων is die breedste moontlike generiese term; (3) God red (δικαιοσύνη) beide Jode en heidene en wel op grond van die geloof (3: 21 – 4: 25); (4) getroue Jode én heidene deel 'n gemeenskaplike patologiese erfenis (4: 11-12). Die beklemtoning van die eenheid van Joodse en heidense gelowiges is ook onderliggend aan 9: 1 – 15: 13; (5) 9: 1 – 11: 36 teken God se plan vir Jode en heidene; (6) 12: 1 – 15: 13 bevat oproepe om die een liggaam van Christus op te bou (12: 4-5). Dit moet gelowiges reg kry deur nugter (beskeie?) oor hulle self te dink; mekaar lief te hê en te eer (12: 10; 13: 8) en mekaar te aanvaar, soos Christus hulle aanvaar het (15: 7).

In *Rm 5-8* egter *verander* Paulus sy *nominale verwysings*. In hierdie hoofstukke *fokus* Paulus op die *gemeenskaplike grond* wat alle gelowiges deel, asook op die *storie* waaraan hulle *almal* deel het. Paulus sluit homself daarby in. Vanaf 5: 1 gaan Paulus oor na die gebruik van die *eerste persoon meervoudsvorm* en hierdie meervoudsvorm is oorheersend in *Rm 5-8*. Die voorkoms van die 'meervoudsvorm' is soos volg: (1) ons: 5: 1-11; 6: 1-10; 8: 3-4,12-39; (2) alle mense: 5: 12-21; julle: 6: 12-23; 8: 9-11; (3) ek (retories, 'die mens'): 7: 7-25; (4) jou (se): 8: 1-2; (5) hulle: 8: 5-8. Die storie waaraan alle gelowiges deel het, word kortliks hieronder in 5.11.3.2, en later in **hoofstuk 5.12** uiteengesit.

5.11.3.2 *Rm 5-8* skets die storie van die wêreld waaraan alle mense deel het.

Rm 5-8 skets 'n storie van die wêreld waaraan alle mense deel het. Eintlik is die *een* storie 'n storie waarin *verskeie* stories vervleg is: (1) die storie van *God, Christus* en die *Gees*; (2) die storie van die *wêreld*; (3) die storie van *Israel*; (4) die storie van die *bose*; (5) die storie van die *mens*. *Rm 5-8* is 'n storie oor *konings* en koninkryke wat *bots*, van 'n *slagveld* en van 'n *triomf*. Hierdie storie ontvou veral in 5: 12 – 8: 39 terwyl 5: 1-11 'n 'inleiding' vorm. Dit word volledig in **hoofstuk 5.12** uiteengesit.

5.11.3.3 *Rm 5: 1-11* wat deel van *Rm 5-8* is, maar wat ook 'n oorgangsfunksie tussen 1: 16 - 4: 25 en 5: 1- 8: 39 vervul (οὖν : 5: 1), vorm 'n soort van 'n 'opsomming' of 'n 'inleiding' tot *Rm 5-8*. In die 'inleiding' is daar die ondergemelde belangrike aspekte:

- *Rm 5: 1-11* som die hele gemeenskaplike storie van mense in die wêreld op: alle mense, 'ons' was voorheen vyande van God (ἐχθροὶ: 5: 10), maar is in die eskatologiese 'nou' (νῦν : 5: 9) versoen met God (καταλλαγέντες: 5: 10). 'Ons': het nou (νῦν) *vrede* met God (εἰρήνη: 5:1): het *toegang* tot God (προσαγωγή: 5: 2) en sy *genade* (χάρις: 5: 2) as iets blywends verkry (ἐστήκαμεν: perfektum: 5: 2); sal van God se komende gerig (ὀργή: 1: 18; 5: 9) deur die lewe van Christus (ζωή: 5: 10) gered word (σῶζο : 5: 9). Daarby het God 'ons' Sy Gees gegee (δοθέντος 5: 5) , 'n gedagte wat dan verder in 6: 4 – 8: 23 ontvou word. *Rm 5-8* sal hierdie storie in 5: 12 – 8: 39 van die begin tot die einde daarvan ontvou.

- God se *heilswerk deur* (διὰ: 5: 1,2,9,11) Jesus, die Messias en Here omvat 'n *eskatologiese* (νῦν : 5: 9) en *eindeskatologiese* (σῶζω : futurum: 5: 9) dimensie. Die heilspreses vir die mens het met Christus se sterwe in die verlede (ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν: 5: 6-8) 'n aanvang geneem. Gelowiges, 'ons', deel in die *teenswoordige* aeon (νῦν : 5: 9) in God se reddende aksie in die wêreld (δικαιωθέντες: 5: 1,9). God se heilspreses met 'ons' sal egter eers in die toekoms voltrek word wanneer gelowiges finaal van God se straf gered sal word (5: 9).
- God het reeds deur Christus die *nuwe skepping geïnougureer*(5: 1-11). Een direkte gevolg van God se reddende aksie in die wêreld (δικαιώω: 5: 1,9) is dat gelowiges 'vrede' met God het. Die woord 'vrede' (sjalom/εἰρήνη) , is 'n eggo van Jes 32: 17 en beskryf die OT Messiaanse uitkyk (Jes 9: 6-7;32: 17-18; 52: 7; 57: 19; Eseg 37: 26; Hag 2: 9; Num 6: 22-26). In hierdie profetiese verwagting sal die Messias, die Prins van Vrede (Vredevors: NAB) wees (Jes 9: 6). In sy tydperk sal Jahwe se sjalom/εἰρήνη 'n tydperk van wêreldwye vrede, 'n *nuwe skepping*, daarstel. Dié nuwe skepping het 'nou' (νῦν: 5: 9) aangebreek. 'Ons' leef nou in hierdie tydperk. In hierdie nuwe skepping waarin gelowiges lewe het hulle 'toegang' (προσαγωγήν: 5: 2) tot God. Toegang tot God was 'n voorreg van die mens in die Tuin van Eden (Gen. 1-3). 'Nou' deel 'ons' weer daarin.
- God se *nuwe skepping* het 'n *kosmiese* fokus (5: 12-21). Rm 5: 1-12 sluit aan by 5: 1-11. Διὰ τοῦτο verbind terug met die hele 5: 1-11. Rm 5: 1-11 teken die aanbreek van God se nuwe skepping. In 5: 1-11 sentreer die totstandkoming van God se nuwe skepping om God se reddende aksie in die verlede (δικαιώω : 5: 1,9 = 3: 21-22), waarvan die direkte agtergrond of Vorklang Jes 32: 17-18 is (sedaqah). In 5: 12-21 verbreed die fokus. Rm 5: 1-12 strek verder terug in die verlede, tot by die aanvang van die oorspronklike skepping van God (Gen 1-3) en 'Aδὰμ se plek daarin. Rm 5: 12-21 verhef 5: 1-11 tot die vlak van die *universele* geskiedenis, wat die ganse menslike geslag betrek in God se heil storie. In die *oer* verlede het 'Aδὰμ se παρακοῆς (5: 19) en παράπτωμα (5: 15) πάντας ἀνθρώπους (5: 12-21) asook οἱ πολλοί (5: 16,19) onder die universele heerskappy (βασιλεύω : 5: 14,17,2; 6: 12; κυριεύω : 6: 9,14,12-23) van ἀμαρτία (5: 12; 6: 12-14) en θάνατος (5: 12,21; 6: 23) gestel. In die eskatologiese 'nou' (νῦν : 5: 9) stel 'Hy wat sou kom' (5: 14), die tweede of nuwe 'Aδὰμ (1 Kor 15), se ὑπακοῆς (5: 19) en χάρισμα (5: 15), πάντας ἀνθρώπους (5: 18) asook οἱ πολλοί (5: 19) onder die universele en oorvloedige (περισσεΐαν/ ὑπερπερίσσευσεν: 5: 17-21) heerskappy van die genade (βασιλεύω : 5: 17,21; χάρις: 5: 15-21) van God, die Koning (βασιλεύω : 5: 17,21) van die wêreld (κόσμος: 5: 12). Tegelykertyd inougureer Christus die nuwe skepping en is Hy die hoof daarvan.
- Die *tydperk* van die bestaan van die *nuwe volk* van God het reeds *aangebreek* (5: 1-11). Die direkte OT *agtergrond* van Rm 5: 1 en 5 is *Jes 32: 1,15,17-18*. Al die *kernwoorde* wat Paulus in 5: 1-11 gebruik, het hulle Vorklang in Jes 32: sedaqah/ δικαιοσύνη, sjalom/εἰρήνη, ruag/πνεῦμα asook melek/βασιλεύς. Daar sal volgens Jes 32 in die toekoms vir die herstelde Israel 'n tydperk van sjalom/εἰρήνη aanbreek. Hierdie toestand sal die gevolg wees van God se sedaqah/ δικαιοσύνη. en dit sal aanbreek wanneer die ruag πνεῦμα van Jahwe uitgestort word (mrn/ ἐπέλθη), asook wanneer 'n koning (melek/βασιλεύς) sal

kom, wie se eie heerskappy gekenmerk sal word deur *sedaqah/ δικαιοσύνη*. Rm 5: 1 en 5: 1-11 is die *vervulling* van die Jesajaprofesie. Deur die woorde van Jes 32 te eggo teken Paulus in 5: 1-11 die aanbreek van die tydperk van die nuwe volk van God in die eskatologiese ‘nou’ (νῦν: 5: 9).

- Die eerste drie punte hierbo (5.11.3.1. – 5.11.3.3) gee die *gronde* vir die siening van die skrywer hiervan dat die *argument* van die *Rm-brief* in Rm 5-8 geleë is. Rm 5-8 beeld God as ‘n Koning uit (δεξιὰ: 8: 34; βασιλεύω : 5: 17,21) wat in genade (χάρις: 5: 15-21) heerskappy voer (βασιλεύω : 5: 17,21) oor die wêreld (κόσμος 5: 12) en die skepping (κτίσις: 8: 19-23,28). God se heerskappy is egter volgens Rm 5-8 teengestaan en sy ryk is binnegeval deur anti-Goddelike gepersonifieerde en bo-aardse geestelike magte. God behaal as die hoof protagonis deur Christus en die Heilige Gees egter weer ‘n hipertriomf (ὑπερνικάω : 8: 37) oor hierdie magte en bevry en herower op hierdie wyse weer sy wêreld (κόσμος: 5: 12) en sy skepping (κτίσις: 8: 19-23,38). Bogemelde uiteensetting vorm die ‘storie’ van Rm 5-8 asook van die Rm brief. Hierdie een storie is eintlik een waarin verskeie stories vervleg is: (1) die storie van God, Christus en die Gees as die dramatis personae; (2) die storie van die wêreld; (3) van Israel; (4) die bose; (5) die mens. Rm 5: 1-11 vorm ‘n ‘opsomming’ of ‘n ‘inleiding’ tot die storie in Rm 5-8 wat dan vollediger in 5: 12 – 8: 39 uiteengesit word. Al bogemelde stories word later in hierdie samevatting in **hoofstuk 5.12** uiteengesit.

5.12 DIE STORIE VAN ROMEINE 5 – 8.

Rm 5-8 vertel ‘n storie. Hierdie storie bestaan eintlik uit ‘n *paar* stories wat in mekaar verweef is. Daar is die volgende aspekte en verskillende stories: (1) die karakters in die storie; (2) die plot van die storie; (3) die inleiding tot die storie; (4) die storie van die κόσμος (5: 12-13); (5) die storie van die κτίσις (8: 19-22); (6) die ‘ou’ storie van alle mense (1: 18 – 3: 20); (7) die ‘nuwe storie’ van alle mense wat glo (5: 1 – 8: 39); (8) die storie van die botsings van konings en koninkryke, ‘n slagveld en ‘n magtige triomf (5: 1 – 8: 39); (9) die storie van God se heilswerk vir alle mense (5: 1-11); (10) die storie van God se geïnougereerde nuwe skepping (5: 1-11; 12-21); (11) die storie van die nuwe volk van God (5: 1-11).

5.12.1 Die karakters in die storie van Romeine.

In Rm ontdek ‘n mens ‘n multidimensionele universum. Die Leser ontdek verskeie karakters in die brief. Die karakters wat in Rm figureer wys op die verskillende dimensies van die realiteit of die wêreld. Daar is die volgende karakters: (1) *historiese* karakters soos die outeur self, Paulus (1: 1), sook die lys van persone in 16: 1-16, en die Jode en heidene (9: 1 – 11: 36); (2) bo-aardse *geestelike* of onsigbare karakters (ἄγγελοι, ἀρχαί, δυνάμεις, τισ (8: 38-39); (3) *gepersonifieerde* karakters (ἀμαρτία en θάνατος: 5: 12 – 6: 23; 8: 38); (4) *hoof* karakters, naamlik God, Christus en die Gees (1: 1 – 16: 27). Al hierdie karakters funksioneer in die ‘storie’ van Rm.

5.12.2 Die plot van die storie.

Die plot is die 'storie' van 'n boek, 'n vertelling, 'n opvoering, 'n lied of 'n kombinasie van hierdie vorms van kommunikasie. Hierdie 'storie' word beliggaam in, of vertolk, deur die aksies van die karakters. 'n Mens sou ook kon praat van die kernboodskap wat 'n outeur/verteller aan sy hoorders wil oordra. Rm het nie 'n 'plot' soos 'n narratiewe werk nie. Dit het egter 'n struktuur en Rm 5 – 8 het 'n dramatiese aard. Die 'plot' of boodskap van Rm 5-8 is :*God wen!* 'God is die hipertriomfeerder (ὑπερνικῶμεν: 8: 37,39) in die skepping (κτίσις: 8: 37, 39)' God, die Koning op die troon van die heelal (βασιλεύω : 5: 17,21; δεξιᾶ: 8: 34), wat 'n heerskappy van genade in die wêreld voer (χάρις: 5: 21), het sy reddende aksie (σωτηρία = δικαιοσύνη: 5: 1,9; 8: 24) in (ἐν,εἰς), deur (διὰ) en met (σὺν) Christus, asook deur (ἐν / κατὰ) die Gees in die wêreld geloods en as Koning, Skepper, Kryger, Redder en Regter 'n hipertriomf (ὑπερνικάω : 8: 37) behaal, en so sy koningskap in die wêreld her-vestig.

5.12.3 Die inleiding tot die storie (5: 10).

Rm 5: 1-11 vervul 'n *konkluderende* funksie ten opsigte van die 'ou' gemeenskaplike storie van die mensdom, van Jood en nie-Jood, in 1: 18 – 4: 25 (οὖν : 5: 1), asook 'n oorbruggingsfunksie na die 'nuwe' gemeenskaplike storie van die gelowiges (οὖν: 5: 1). Deur beide hierdie funksies vorm 5: 1 – 11 'n 'inleiding' tot, asook 'n 'opsomming' van die storie van Rm 5-8. Dit som die hele ou gemeenskaplike storie van alle mense in die wêreld op. In 5: 1-11 vorm 5:10 as't ware weer die 'kern' van alle mense se *gemeenskaplike storie*: (1) alle mense, 'ons' was vòòr die nuwe eskatologiese tydperk (νῦν : 5: 9) *vyande* van God (ἐχθροὶ : 5: 10); (2) in die nuwe eskatologiese 'nou'-tydperk is hierdie *vyande* van God met Hom *versoen* (καταλλάγέντες: 5: 10); (3) in hierdie nuwe tydperk het versoende (5: 10) en geredde (σώζω : 5: 9; δικαίωω : 5: 1) gelowiges, 'ons', *toegang* tot God (προσαγωγήν: 5: 2) en tot sy genade (χάρις: 5: 2) as iets blywends verkry (ἐστήκαμεν: perfektum: 5: 2); (4) in die teenswoordige aeon het God sy Gees (πνεῦμα: 5: 5) as 'n blywende geskenk (δοθέντος: 5: 5) gegee; (5) in die toekoms sal God gelowiges, 'ons', deur die opstandingslewe van Christus van sy toekomstige straf red (ὀργή: 5: 9). Rm 5: 12-21 sal hierdie opsomming en inleiding tot Rm 5-8 volledig van die begin tot die einde daarvan ontvou.

5.12.4 Die storie van die mensewêreld (κόσμος: 5: 12-13).

Κόσμος kom in 5: 12 en 13 voor. In 5: 12 sê Paulus dat deur 'Aδὰμ '...die sonde in die wêreld gekom het ... en deur die sonde die dood...': ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσηλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος. In 5: 13 sê Paulus 'die sonde was al in die wêreld nog voor die wet...': ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ. *Κόσμος* kan op verskillende maniere verstaan word, byvoorbeeld as 'n verwysing na 'die woonplek van die mensdom' of 'die geskape wêreld as konteks van alles wat bestaan, asook van lewe'. Die meerderheid verklaarders verstaan *κόσμος* as 'n verwysing na die 'mensewêreld'. Die verwysing na 'Aδὰμ , saam met die Gen 3 agtergrond van hierdie verse, gee aan *κόσμος* die spesifieke kontekstuele nuanse van 'mensdom' en wel soos deur God geskape. Uit 5: 12-13 kom die volgende belangrike feite na vore:

- Die *κόσμος* was en is *nie* inherent *sondig* of boos nie.
- *Εἰς* in εἰσηλθεν in die sin van 'beweging na' (iets toe), asook ἔρχομαι, bevat die idee dat *ἁμαρτία* iets is wat van *buite af* in die *κόσμος* van God ingekom

het. Ἀμαρτία word dus gesien as iets wat vooraf bestaan het, en as't ware sy kans afgewag het (Gen 3: 7) vir die oomblik om as *dramatis persona* die verhoog en arena van die wêreld te betree en so die mens (ἄνθρωπος: 5: 12) in sy mag te kry (ὑπὸ: 3: 19) en oor hom te *heers* (βασιλεύω : 5: 14). Deur ἄμαρτία (gepersonifieer) het θάνατος (gepersonifeër) tot alle mense deurgedring om ewe-eens as 'n koning te heers (βασιλεύω : 5: 14). Paulus laat sy hoorders in geen twyfel dat nóg ἄμαρτία (gepersonifieë) nóg θάνατος (gepersonifieer) deel van God se oorspronklike skeppersbedoeling vir die menslike κόσμος was nie.

- God se κόσμος (5: 12), as sy koninkryk (βασιλεύω: 5: 21), is van buite af binnegeval en onder *vyandelike heerskappy* (βασιλεύω: 5: 14-21; 6: 12-23; κυριεύω : 6: 13-23) geplaas. Die bese indringers, ἄμαρτία en θάνατος, het deur Ἀδὰμ (5: 12-13) 'n brughoof tot asook 'n operasionele basis (ἀφορμὴν: 7: 8,11) binne die mens verkry (ἐν ἐμοὶ: 7: 20-25; ἔσω: 7: 22). Vanaf hierdie brughoof – Ἀδὰμ – het hierdie twee indringers dwarsdeur die menslike wêreld opgeruk en die ganse κόσμος aan hulle onderwerp en hulle heerskappy daar gevestig (βασιλεύω : 5: 14).
- Die κόσμος is dus besette terrein. In 5: 12-21 en 6: 12-23 sal Paulus die storie vir sy hoorders vertel hoe *God* deur *Christus* (διὰ: 5: 21) heilshandelend opgetree het (ὑπακοῆς: 5: 19; δικαιώματος: 5: 18) om die κόσμος van sy vyandige besetters te bevry (ἐλευθερωθέντες: 6: 18 – 23). Hierdie bevrydingsproses deur *God duur* nog steeds in die teenswoordige nuwe eskatologiese aeon *voort* (νῦν).
- Wanneer Paulus aan sy hoorders die storie van die κόσμος vertel, dan *reflekteer* hy onder andere hulle sosiale/kulturele wêreld asook hulle simboliese universum. In eintlike sin egter is Paulus besig met 'n *kosmiese rekonstruksie*. Hy wil sy hoorders se kosmiese visie nuut vorm én 'n nuwe rigting daaraan gee. Hy wil sy hoorders se mensewêreld op 'n nuwe wyse konstrueer/opbou asook 'n nuwe sosiale/kulturele geloofsgemeenskap skep. Dit wil hy in ooreenstemming met hulle persoonlike eiesoortige behoeftes doen, maar hy wil dit boweal doen in ooreenstemming met sy 'kosmiese visie', dit wil sê in ooreenstemming met *God se toekomsplan* vir die *mensewêreld*.
- God se mensewêreld-onder-konstruksie is 'alreeds' in die nuwe eskatologiese aeon (νυνὶ δὲ: 3: 21, 5: 9; 6: 22; 7: 6; 8: 22) iets *καινότης* (6: 4; 7: 6). Paulus gebruik nie die frase καινὴ κτίσις (Gal 6: 15; cf Jes 65: 17; 66: 22) eksplisiet in Rm 5 – 8 nie. Hierdie frase kan drie referente hê: (1) die individu; (2) die geloofsgemeenskap; (3) die nuwe kosmiese (=κτίσις) orde (Dunn). Καινότης in 6: 4 en 7: 6 het wel die betekenis van 'n 'nuwe toestand', en het waarskynlik implisiet en in afgeleide sin betrekking op die 'nuwe toestand' in die *individu* en in die *geloofsgemeenskap*. Die rede hiervoor is dat die voorsetsel ἐν op 'n verbintenis met Christus (6: 2-10) en die Heilige Gees (7: 6) dui en wel as die daarstelling van 'n nuwe individu ('ons') asook van 'n nuwe geloofsgemeenskap ('ons').

5.12.5 Die storie van die skepping (κτίσις: 8: 18-23).

Κτίσις kom in 8: 19,20,21,22 voor. In 8:19 sê Paulus dat '...die skepping met gespanne verwagting...uitsien...': ἡ γὰρ ἀποκαταδοκία τῆς κτίσεως ἀπεκδέχεται. In 8: 20

sê Paulus dat ‘...die skepping aan verydeling onderworpe is...’: τῆ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη. Dit is so ‘...omdat God dit daaraan onderwerp het...’: ἀλλὰ διὰ τὸν (=God) ὑποτάξαντα. In 8: 21 sê Paulus ‘...die skepping sal bevry word van sy verslawing aan die verganklikheid...’: ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς. In 8: 22 sê Paulus: ‘...dat die hele skepping tot nou toe sug in ryne van verwagting...’: ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνοδίνει ἄχρι τοῦ νῦν. Die *betekenis van κτίσις* word skerp gedebatteer. In die geskiedenis van die interpretasie van die term is ‘n hele reeks moontlike verklarings voorgestel: (1) die daad van skepping; (2) skepsel; (3) geskape heelal; (4) die ongelowige menslike wêreld; (5) die *nie-menslike skepping*. Slegs laasgenoemde betekenis pas in in 8: 19-22 en geniet hedendaags die meerderheid steun deur verklaarders. Rm 8: 18-22 bring die volgende belangrike feite na vore.

- Die skepping is *onderwerp*: ὑπετάγη + ὑποτάξαντα. Die onderwerper (τὸν: 8: 20) is God.
- Die skepping is aan *oneffektiwiteit* onderwerp: ματαιότητι. Ματαιότητι verwys na ‘...the ineffectiveness of that which does not attain its goal...’ en is die kontrabegrip van τέλειος. Die skepping is nie in staat om sy volle skeppingspotensiaal waarvoor dit daargestel is te bereik nie. Die skepping is nie ‘...nie uit eie keuse...’ onderwerp nie: οὐχ ἔκοῦσα. Met hierdie woorde sê Paulus duidelik vir sy hoorders dat ματαιότητι nie iets inherent aan die skepping of in die oorspronklike skepping was nie. ‘n Voorafgaande toestand toe die skepping nie aan ματαιότητι onderwerp was nie word veronderstel. Paulus sinspeel waarskynlik op en eggo die vloek van Gen 3: 17-19. Paulus brei die omvang van die menslike straf uit na kosmiese (κτίσις) *dimensies*.
- Die geimpliseerde agent asook die subjek van die passiewe werkwoordvorms ὑπετάγη en ὑποτάξαντα is *God*. Dat ‘Aδὰμ ὁ ὑποτάξαντα hier in 8: 20 is, is onwaarskynlik. In die naasliggende verse is God die referent: (1) Hy bevry die κτίσις (ἐλευθερωθήσεται: 8: 21); (2) dit kan slegs van God gesê word dat die κτίσις ἐφ’ ἐλπίδι onderwerp is. In Gen 3: 15 – die Vorklang – is dit God wat ‘n vloek oor die aarde uitspreek. Die διὰ-frase in 8: 20 is ‘n διὰ + akkusatief konstruksie wat die agent van die handeling aandui. Dit is ongewoon, maar kom wel voor (BDF§ 14; BAGD§ 181). Die konstruksie διὰ + akkusatief is waarskynlik bedoel om ‘Aδὰμ as die oorsaak van die onderwerping aan te dui. Die hoop wat die skepping het is dat dit in verbintenis met die kinders van God bevry sal word (ἐλευθερωθήσεται).
- Die κτίσις is, verder, teenswoordig ‘...verslaaf aan verganklikheid...’: τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς. Die skepping is deur die onderwerping daarvan, in ‘n toestand gebring waarin dit sal vergaan, en onderworpe is aan die magte van ontbinding. Die prentjie van verslawing wys weereens op ‘n opgelegde en nie ‘n inherente toestand nie. Φθορᾶς is nie iets endemies aan die skepping nie.
- Die ‘hele skepping’, πᾶσα ἡ κτίσις, verduidelik Paulus verder, *sug in ryne van verwagting*: συστενάζει καὶ συνοδίνει (8: 22). Die metafoer van geboortepyne kom in Joodse en NT geskrifte in ‘n eskatologiese konteks voor. Sommige verklaarders verbind Paulus se metafoer hier aan die Joodse idee van die ‘messiaanse weë’, die geboortepyne wat die messiaanse aeon sou inlei (cf Mark 13: 8; Mat 24: 8). Die toestand wat in 8: 19-22 beskryf word strek egter verder terug, tot iets wat reeds vanaf die ‘val’ van ‘Aδὰμ duur. Paulus kon dalk die geboortemetafoer as Vorklang verkry het uit God se straf wat op die vrou in die Genesisverhaal gelê is (Gen 3: 16). Die byvoeging van πᾶς in 8: 22

intensifieër die vroeëre uitbeelding van κτίσις in 8: 19-21 en verbreed nie die fokus hier om die res van die mensheid in die prentjie te bring nie. Die frase ἄχρι τοῦ νῦν het nie noodwendig eskatologiese betekenis nie. Dit beklemtoon slegs die lang voortsetting van die sugting en die verwagting.

- Die onderwerping (ὑποτάξαντα), oneffektiwiteit (ματαιότητι) en verslawing aan verganklikheid (φθορᾶς), word in 8: 19-22 in *balans* gestel deur die hoop wat dit het (8: 20), asook die *gespanne verwagting* wat daar by die skepping is (ἀποκαταδοκία + ἀπεκδέχεται: 8: 19). In 8: 19 skets Paulus 'n prentjie van die skepping in antropomorfe terme: dit wag met gespanne verwagting en smag na die dag wanneer die kinders van God in heerlijkheid openbaar sal word (ἀποκαλυφθῆναι: 8: 18). Die substantief ἀποκαταδοκία dui op vertrouensvolle verwagting en hoop. Paulus gebruik die woord in figuurlike sin en beeld die skepping uit as iets wat met 'n uitgestrekte nek vorentoe beur om 'n kykie te kry op die komende δόξα (κατα: hoof; δέχομα : uitstrek). Naas 'n negatiewe aspek wat daar aan die skepping verbonde is (8: 20-22), teken Paulus ook 'n positiewe aspek daarvan (8: 19). Die klem val op laasgenoemde.
- Die κτίσις is bestem vir *bevryding*: ἐλευθερωθήσεται (8: 21). Dit sal van sy teenswoordige toestand van slawerny (ἀπὸ τῆς δουλείας) bevry word tot 'n toestand van volkome vryheid (εἰς τὴν ἐλευθερίαν). Paulus beklemtoon dat die *hele* skepping bevry sal word: αὐτὴ ἡ κτίσις. Daar sal dus 'n kontinuïteit wees tussen die teenswoordige skepping en die nuwe/hernude skepping. *Hierdie* skepping sal bevry word. Dit sal nie 'tot niet gaan' en gevolg word deur 'n ander skepping nie. Die passiewe vorm van ἐλευθερωθήσεται dui as passivum divinum op God as die handelende subjek. Die futurum vorm van die werkwoord teken die bevryding as iets wat God in die toekoms sal doen.
- Paulus skets die teenswoordige toestand van die skepping aan die een kant as dié van oneffektiwiteit, verslawing en verganklikheid, en aan die ander kant as dié van verwagting, hoop en bevryding. Die *lyding-heerlikheid* verhouding wat vir die gelowiges geld (8: 17-18), geld dus ook van die nie-menslike skepping.
- Die skepping se huidige toestand van oneffektiwiteit en verslawing en verganklikheid is dus nie 'n permanente toestand nie. Die κτίσις is bestem om *bevry* te word van sy teenswoordige kettings om te deel in 'n heerlike toekoms: die δόξα τοῦ θεοῦ. God self sal die bevryding bewerk. Na daardie wonderlike dag sien die skepping met gespanne verwagting uit.
- Wanneer Paulus aan sy hoorders die storie van die κτίσις vertel, dan reflekteer hy onder andere hulle simboliese universum. In eintlike sin egter is Paulus besig met 'n 'κτίσις rekonstruksie'. Hy wil sy hoorders se skeppingsvisie *nuut vorm* en 'n *nuwe rigting* daaraan gee. Dit wil hy doen in ooreenstemming met sy skeppingsvisie, dit wil sê in ooreenstemming met *God se toekomsplan vir sy κτίσις*.

God se κτίσις-in-konstruksie is 'alreeds' in die nuwe eskatologiese aeon (νῦν δὲ: 3: 21; 5: 9; 6: 22; 7: 6; 8: 22) iets καινὴ /καινότης (6: 4; 7: 6). Die frase καινὴ κτίσις (Gal 6: 14; cf Jes 65: 17; 66: 22) kom nie eksplisiet in Rm 5-8 voor nie. Indirek en in afgeleide sin kan dit wel waarskynlik daarin figureer. Hierdie frase kan drie *referente* hê: (1) die individu; (2) die geloofsgemeenskap; (3) die *nuwe kosmiese* (κτίσις) *orde*.

In die NT en by Paulus kom καινὴ κτίσις in drie *kontekse* voor: (1) in verbinding met wysheid (1 Kor 1); (2) in verbinding met die wet/νόμος

(5.11.12); (3) in verbinding met die *kruis* (Gal 6: 14-15). Die verbintyenissen tussen die kruis en die *καινή κτίσις* kan dalk indirek in Rm 6: 4 figureer, aangesien die begrip *καινότης* daarin voorkom. In 6: 4 beteken *καινότης* 'nuwe toestand' (Rienecker). Die kruis van Christus lui 'n nuwe toestand in. Uit die eskegese van Rm 6: 2-10 het dit geblyk dat *καινότης* op die nuwe skepping dui wat Christus met sy kruisdood geïnougureer het. Sien **hoofstuk 3**. Paulus wil dus met Rm 6: 4 en 8: 18-22 sy hoorders se simboliese universum nuut konstrueer sodat hulle God se *teenswoordige* (*νῦν*) én *toekomstige* nuwe skepping in hulle visier kry.

5.12.6 Die 'ou' storie van alle mense (1: 18 – 3: 20 – 11: 1 – 15: 13).

Rm vertel in 1: 18 – 4: 25 en 11: 1 – 15: 13 die *ou storie van alle mense*. In Rm 1: 18 – 3: 20 teken Paulus 'n gemeenskaplike storie van Jood en nie-Jood. Die basiese *buitelyne* van 1: 18 – 3: 20 beklemtoon hierdie situasie. Hier teken Paulus in negatiewe terme die gemeenskaplike grond wat alle mense deel. In hierdie skets speel die woord *πᾶς* 'n belangrike rol. Die negatiewe uitbeelding van alle mense in hierdie gedeelte lyk sò: (1) alle heidene is *ἀσέβειαν, ἀδικίαν* en onderdruk die *ἀλήθειαν* (1: 18); (2) hulle verkeer daarom onder die *toorn* van God (*ὀργή*: 1: 18); (3) weens die toestand geskets in 1: 18-32 verdien alle heidene die *dood* (*θάνατος*: 1: 32); (4) géén mens (*ἄνθρωπος*: 2: 1) is *superieur* teenoor 'n ander een nie (2: 1-3); (5) alle mense, Jood en nie-Jood (2: 10), staan onder die *oordeel* van God (2: 5-6); (6) Jood en heiden sal in die *oordeelsdag* (*ἐν ἡμέρα ὅτε*: 2: 16) volgens God se wet (*νόμος*) geoordeel word (*κρίνει*: 2: 16); (7) die *hele mensewêreld* (*κόσμος*) gaan deur God *geoordeel* word (*κρίνει*: 3: 6); (8) Jood en heiden het nie een 'n *voorrang* by God nie (*προεχόμεθα*: 3: 9); (9) alle mense (*πάντας*) verkeer onder die *mag van die sonde* (*ὑφ' ἁμαρτίαν*: 3: 10); (10) alle mense se *verhouding met God* is versteur (3: 10-12) en se persoonlikheid is korrup (3: 13-14) en se menseverhoudings is korrup (3: 15-17).

Rm 1: 18-3 : 20 wat die 'ou' storie van alle mense teken, eindig *klimakties*: (1) *alle mense*, Jood en nie-Jood, is almal in die *mag van die sonde*: *πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν* (3: 9,12,19-20,23); (2) die hele mensewêreld is *strafwaardig* voor God: *πᾶς ὁ κόσμος... ὑπόδικος* (3: 19); (3) alle mense het *gesondig*: *πάντες ἥμαρτον* (3: 23); (4) alle mense *skiet te kort* daarin om God te *eer*: *πάντες ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ* (3: 23). Dit is die 'ou' storie van alle mense onder 'Aδὰμ (5: 12-21), asook in die ou aeon (*οὐκ ἔστιν ἄρχὴ*: 3: 21).

5.12.7 Die 'nuwe' storie van alle mense wat glo (5: 1 – 8: 39).

In Rm 1: 18 – 3: 20 en 11: 1 – 15: 13 val die kollig op Jood en nie-Jood asook op hulle verhouding tot mekaar. Tussen 1: 18 – 4: 25 en 11: 1 – 15: 13, in 5: 1 – 8: 39, teken Paulus 'n *ander* prentjie van die mensdom. Hy *verander* sy *pronominale* verwysings en vertel die *nuwe storie van alle mense wat glo*. Deur sy pronominale verwysings stel Paulus die gemeenskaplike grond daar waaraan almal in die nuwe storie deel het. Hy sluit homself daarby in. Vanaf 5: 1 skakel Paulus oor na die gebruik van die eerste persoon meervoudvorm verwysings in pronomina of in werkwoord suffikse. Hierdie meervoudvorm is oorheersend in Rm 5 – 8 en lyk in wisselende vorm soos volg: (1) 'ons': 5: 1-11; 6: 1-10; 8: 3-4,12-39; (2) 'alle mense' = 'die baie' = (*οἱ πολλοί*): 5: 12-21; (3) 'julle': 6: 12-23; 8: 9-11; (4) 'ek' (retories, gnomies, 'die mens'): 7: 7-25; (5) 'jou' (se): 8: 1-2; (6) 'hulle' 8: 5-8. Paulus gebruik die eerste persoon meervoud werkwoord dertien keer in Rm 1 – 4, hoofsaaklik redigerend of as 'n stilistieke tegniek. In Rm 5 – 8

egter is daar agt en veertig eerste persoon meervoud werkwoorde. Die nuwe storie waaraan alle gelowige mense deel, word hieronder verder uiteengesit:

5.12.8 Die storie van konings, koninkryke, 'n slagveld en 'n magtige triomf (5: 1 – 8: 39).

Die nuwe storie is die *storie van die botsing van konings en van koninkryke*, van die wêreld as 'n *slagveld* en van 'n *magtige triomf*. In 5: 12-21 is die magte God, Christus en die Gees aan die een kant, en die alliansie van die sonde en die dood, met hulle handlangers, die wet en die sondige menslike bestaan, aan die ander kant. Die konings is God (δεξιὰ: 8: 34; βασιλεύω : 5: 17,21), aan die een kant, en die gepersonifieerde magte van ἀμαρτία en θάνατος (5: 14,17,21; 6: 9,12-14,12-23), aan die ander kant. Die twee gepersonifieerde magte het twee handlangers in hulle diens, naamlik die νόμος (7: 5 – 8: 3) en die σὰρξ (7: 5 – 8: 8). Die *slagveld* is die mensewêreld (κόσμος: 5: 12) en die skepping (κτίσις: 8: 19 – 23,38). Die *triomf* word deur God, Christus en die Heilige Gees oor alle opponerende magte behaal. Hierdie triomf is 'n hipertriomf (ὑπερνικῶ : 8: 37). Rm 5-8 is dus 'n storie van *konflik tussen goed en kwaad*

5.12.9 Die storie van God se eskatologiese heilswerk vir alle mense (5: 1-11).

In die nuwe storie *deel* alle geredde mense in God se *heilswerk* in die nuwe eskatologiese (νῦν : 5: 9) en eindeskatologiese aeon (5: 9). Hierdie heilswerk het God verrig deur (διὰ: 5: 1,11) sy Seun (5: 9-11), wat die historiese Jesus, wat Christus, die Messias van Israel is, en wat nou Here is in die wêreld. Christus se reddingswerk omvat 'n teenswoordige eskatologiese (νῦν : 5: 9) én 'n eindeskatologiese dimensie (σῶζω : futurum: 5: 9).

Rm 5: 1-11 sentreer onder andere om twee strukturele patrone: (1) 'n *aba*' patroon: a = v.1-2; b = vv.3 – 10; a' = v.11, as 'n tipiese giastiese patroon in Rm; (2) 'n *a minori ad maius* formule: εἰ... πολλῶ μᾶλλον: (want) as ... hoeveel te meer ... (5: 9-10 {2x}). Hierdie formule verhef die krag van 'n argument tot 'n hoër vlak deur in die redenasie proses vanaf 'n kleiner na 'n groter saak te beweeg.

Naas die *aba*' patroon in 5: 1-11 bepaal die formule *a minori ad maius* die betekenis van 5: 1-11. Die raamwerk waarbinne die formule in 5: 1-11 gebruik word, is dié van 'n *verlede/toekoms dimensie*. Die verlede/toekoms dimensies sentreer om die betekenis van Christus se heilswerk deur sy sterwe in die verlede (5: 6-8) wat eers in die eindtoekoms in die finale redding van gelowiges sal kulmineer (5: 9), en eers dan sy *doel* bereik. Die heilsproses vir die mens het 'n *aanvang* geneem met Christus se sterwe in die verlede (5: 6-8) en gelowiges se vrypraak in die teenswoordige aeon (δικαιωθέντες νῦν : 5: 9). Hierdie heilsproses sal egter eers voltrek word wanneer gelowiges in die toekoms finaal gered sal word (σωθησόμεθα: 5: 9) van God se straf (ὀργή: 5: 9).

5.12.10 Die storie van God se geïnougureerde nuwe skepping (5: 1-11; 5: 12-21)

God het alreeds sy nuwe skepping laat aanbreek. Hierdie nuwe skepping van God : (2) is 'n herstelde paradys toestand (5: 1-2); (2) dit het 'n universele dimensie (5: 12-21). Hierdie twee fasette word hieronder verduidelik.

5.12.10.1 God se nuwe skepping is 'n herstelde paradys toestand (5: 1-2).

Een direkte gevolg van God se magtige reddende aksie in die wêreld (δικαιωθέντες: 5: 1,9), is dat gelowiges 'vrede' met God het. Die woord vrede (sjalom/εἰρήνη) het vanuit die OT gesien 'n eskatologiese dimensie. Die woord vrede of 'rus' eggo Jes 32: 17 en beskryf die OT Messiaanse uitkyk (Jes 9: 6-7; 32: 17-18; 52: 7; 57: 19; Eseg 37: 26; Hag 2: 9; Num 6: 22-26). In hierdie profetiese verwagting sal die Messias die Prins van vrede (Vredevors: NAB) wees (Jes 9: 6). In sy tydperk sal Jahwe se sjalom 'n tydperk van wêreldwye vrede, 'n *nuwe skepping* daarstel. Dié nuwe skepping het 'nou' (νῦν : 5: 9), in die nuwe eskatologiese tydperk, aangebreek. God se nuwe volk, 'ons' (5: 1-11), leef in God se nuwe skepping in 'n vrede-verhouding met Hom. Hierdie feit word versterk deur die tweede direkte gevolg van God se vryspreek van gelowiges (5: 2), naamlik dat hulle 'toegang' (προσαγωγήν) tot God het. 'Vrede' en 'toegang' hou heilshistories verband met die mens se gloriestoestand in die paradys toe hy in die onmiddellike teenwoordigheid van God geleef het. 'Toegang' tot God in 5: 1 bring die mens opnuut in God se teenwoordigheid en korreleer so met Gen 1 – 3. In die teenswoordige eskatologiese tydperk (νῦν: 5: 9) leef gelowiges in 'n voorlopig herstelde paradystoestand.

5.12.10.2 God se nuwe skepping het 'n universele dimensie (5: 12-21).

In die nuwe storie van alle mense wat glo, het God se nuwe skepping 'n *universele* fokus (5: 12-21). Rm 5: 1-12 sluit aan by 5: 1-11. Διὰ τοῦτο verbind terug met wat 5: 1-11 sê. Rm 5: 1-11 teken die aanbreek van God se eskatologiese nuwe skepping (hierbo). In 5: 1-11 sentreer die totstandkoming van God se nuwe eskatologiese skepping om God se magtige reddende aksie in die Christusgebeure (δικαιωθέντες: 5: 1,9). Die direkte agtergrond of Vorklang hiervan is Jes 32: 17-18 (sedaqah/δικαιοσύνη). In 5: 12-21 verbreed die fokus. Rm 5: 12-21 teken 'n prentjie wat verder terug strek in die verlede, naamlik tot by die aanvang van die oorspronklike skepping van God (Gen 1-3), asook 'Aδὰμ se plek daarin. Die storie van 5: 1-12 verhef die storie van 5: 1-11 tot die vlak van die *universele* geskiedenis van die skepping. Dit betrek die ganse menslike geslag by God se heil storie. In die oer verlede van die wêreld het 'Aδὰμ se παρακοῆς (5: 19) en se παράπτωμα (5: 15) πάντας ἀνθρώπους (5: 12) asook οἱ πολλοί (5: 16,19) onder die universele heerskappy (βασιλεύω : 5: 14,17,21; 6: 12: κυριεύω : 6: 9,14,12-23) van ἀμαρτία (gepersonifieer: 5: 12; 6: 12-14) en θάνατος (gepersonifieer: 5: 12; 21: 6: 23) gestel. In die nuwe eskatologiese tydperk (νῦν: 5: 9) het 'Hy wat sou kom' (5: 14), wat die tweede of nuwe 'Aδὰμ is (1Kor 15), se ὑπακοῆς (5: 19) en se δικαιοσύνης (5: 18) en se χάρισμα (5: 15) πάντας ἀνθρώπους (5: 18) asook οἱ πολλοί (5: 16,19), onder die universele en oorvloedige (ὑπερεπίσσειυσεν /περισσεύειαν: 5: 17-21) heerskappy van God, die Koning van die wêreld (βασιλεύω : 5: 17,21), se genade gestel (χάρις: 5: 15-21). Die ondergemelde belangrike aspekte is daarin ter sake.

- Die *hele tydspan* van die *menslike* geskiedenis word omvat en wel in die vorm van *twee aeone* wat deur 'Aδὰμ en Χριστός geïnstitusioneer word.



- Die 'val' van 'Αδὰμ (Gen 3) lei in Joods-apokaliptiese terme die aanvang van die *teenswoordige* bese *aeon* in, en die heilswerk van Χριστός lei die *aeon* wat sou *kom* in.
- Twee mense se enkele dade van ongehoorsaamheid (παρακοῆς: 5: 19) en gehoorsaamheid (ὕπακοῆς: 5: 19) omvat en bepaal die *aard* van elk van die twee *aeone*
- 'Αδὰμ is die *hoof* van die ou *aeon*, die *aeon* van ἀμαρτία en θάνατος (5: 12-14), en Χριστός is die *hoof* van die nuwe *aeon*, die *aeon* van χάρις en δικαιοσύνη en ζωῆ (5: 15-21).
- Daar is *kontraste* tussen die eerste 'Αδὰμ /die een Mens en die 'laaste' 'Αδὰμ /die een Mens (5: 15-17), en daar is ook *ooreenkomste* tussen hulle (5: 18-19).
- Die afsonderlike dade van die twee Adams *affekteer* die hele mensdom, óf ten goede óf ten kwade (5: 15-21).
- Elke groepering van die mensheid onder die onderskeie twee hoofde verkeer in *solidariteit* met die leier, sodat die aksie van die 'een' 'n uitwerking het op die toestand van die 'baie' (5: 15-21).
- 'Αδὰμ en Χριστός inougureer en is respektiewelik die leiers van twee skeppings, die ou skepping en die nuwe skepping.
- In 'Αδὰμ *sterf alle mense*, in Χριστός *lewe alle mense wat glo* (5: 15-21:). Twee groeperinge van mense is in *solidariteit* met hulle hoof.
- Die *veroordeling* (κατάκριμα: 5: 15) en straf (ὀργή: 1: 18) van God wat op alle mense rus omdat hulle onder die mag van die sonde is (ὕφ' ἀμαρτίαν: 3: 9), en ver van God af is (ὑστεροῦνται: 3: 23), word by verre *oortref* deur die oorvloed (ὑπερεπερίσσευσεν: 5: 17-21) van God se *genade* (χάρις: 5: 15-21) in Christus.
- Die *ou* en *nuwe* skeppinge van God word dus in 5: 12-21 in die breedste moontlike terme geteken. Teenoor die *ou skepping* is God se *nuwe skepping* reeds in die nuwe *aeon* (νῦν : 5: 9) in Christus die (tweede) 'Αδὰμ (5: 14-21) *geïnougureer*. Teenoor 'n donker Toe staan 'n helder Nou.

5.12.11 Die storie van die nuwe volk van God (5: 1-11).

In die nuwe storie het die bestaan van die *nuwe volk* van God reeds aangebreek (5: 1-11). Die direkte OT Vorklang van Rm 5: 1 is Jes 32: 1,15,17-18.

Jes 32: 17 - 18 lui (NAB):

‘...Wie reg doen (sdq/ δικαιοσύνη), sal vrede hê (sjalom/εἰρήνη);
wie volhard in reg doen (sdq/ δικαιοσύνη), sal vir altyd
rus en sekerheid geniet.
My volk sal in rustige velde woon,
in veilige wonings,
op plekke waar daar rus is
en geen sorgie nie....’

Jes 32: 15 lui (NAB):

‘...So sal dit wees tot die Gees (ruag/πνεῦμα)
van Bo af op ons uitgestort word (mrm / ἐπέλθη)...’

Jes 32: 1 lui (NAB):

‘...Daar sal ‘n koning (mlk/βασιλεύς) kom wat reg sal
regeer....’

Kern woorde en gedagtes in Jes 32: 1,15,17-18 word deur Paulus in 5: 1-11 *ge-eggo*: sadaqah/δικαιοσύνη, sjalom/εἰρήνη, ruag/πνεῦμα asook melek/βασιλεύς. Volgens Jesaja 32 sal daar in die toekoms vir die herestelde Israel ‘n tydperk van sjalom/εἰρήνη aanbreek. Hierdie toestand sal die gevolg wees van God se sadaqah/δικαιοσύνη, en dit sal aanbreek wanneer die ruag/πνεῦμα van Jahwe uitgestort word (mrm / ἐπέλθη), asook wanneer ‘n koning (melek/ βασιλεύς) sal kom, wie se eie heerskappy gekenmerk sal word deur sadaqah/δικαιοσύνη. Rm 5: 1 en 5: 1-11 is die *vervulling* van Jesaja se profesie. Die vindikering en herstel en vrede asook die uitstorting van die Gees saam met die heerskappy van die koning het ‘nou’ (νῦν : 5: 9), in die *eskatologiese tydperk*, aangebreek. Die lang verwagte esgaton is hier. *Kosmiese sadaqah/δικαιοσύνη* en sjalom/εἰρήνη het reeds prolepties aangebreek. Die parameters van die woord *δικαιοσύνη* in 5: 1 strek dus wyer as bloot ‘n forensiese daad in die verlede. Teen die agtergrond van Jesaja 32 *verbreed* δικαίω om die *hele nuwe bestaan* van die volk van God in die nuwe eskatologiese tydperk te omvat en moet dit binne ‘n apokaliptiese raamwerk (ἀποκαλύπτεται: 1: 17; 8: 20-12) verstaan word. Die Een wat die hele nuwe situasie daarstel, is God. Hy is die handelende subjek in die passiewe vorm δικαιοθέτης in 5: 1,9. Die proleptiese aanbreek van die nuwe eskatologiese tydperk

geskied deur die heilswerk van Jesus, wat die Christus, die Messias van Israel, en ook Here is (διὰ: 5: 1,21).

Die vervulling van Jes 32 in Rm 5: 1-11 moet gesien word as God se *herstel* van sy *verbond* en sy *verhouding* met sy volk. Jesaja 32 word gekenmerk deur die *kontras* van Israel se verlede en toekoms. Die terme magteloses, goddeloses, sondaars, vyande en straf in vergelyking, asook in teenstelling met terme soos vrygespreek, gered, en versoen in 5: 1-11 artikuleer ewe-eens 'n *kontras* tussen alle mense se verlede en gelowiges se teenswoordige situasie as die nuwe volk van God.

5.13 GOD, CHRISTUS EN DIE GEES TRIOMFEER IN DIE KOSMOS EN DIE KTISIS.

Rm 5-8 is 'n storie van triomf. God wen! Christus wen! Die Gees wen! Gelowiges wen! Die triomf wat Rm 5-8 uitbeeld sentreer om die volgende aspekte: (1) vyandige indringer magte in God se ryk; (2) 'n botsing, 'n slagveld en triomf; (3) die dramatis personae; (4) die wyse hoe getriomfeer word. Elkeen van hierdie aspekte word evaluerend bespreek.

5.13.1 Vyandige indringer magte in God se mensewêreld (κόσμος: 5: 12-13) en skepping (κτίσις: 8: 19-22, 39).

Twee soorte indringer magte in God se mensewêreld (κόσμος: 5: 12-13) en sy skepping (κτίσις: 8: 19-22,39) word in Rm 5-8 geteken: (1) ἁμαρτία en θάνατος as *gepersonifiseerde* magte; (2) *bo-aardse bese geestelike* magte (8: 38-39). Beide soort word hieronder evaluerend bespreek.

5.13.1.1 Bo-aardse bese geestelike magte bedreig Jood en nie-Jood (8: 38-39).

In 8: 31-19 vier Paulus in *himniese* styl die uiteindelijke *triomf* van *God, Christus en gelowiges* oor elke moontlike bedreiging: Niks (οὔτε - οὔτε) kan die liefdesband tussen God en gelowiges asook tussen Christus en gelowiges tot niet maak nie (8: 35,39). Die magte waarna in 8: 38-39 verwys word, is geheimsinnige *bo-aardse geestelike magte* in die heelal (κτίσις: 8: 39) en tydelike aardse magte, (8: 35-36).

Die lys van potensiële bedreigings in 8: 38-39 bevat *tien* items, wat in vier *pare* en twee *alleenstaande* items gerangskik is. In die *pare* teenstellings kleur Paulus sy tekening van die magte deur retoriese merismus te gebruik. Daarmee druk hy die *totaliteit* van die gemelde opponerende en bedreigende magte of teenkantings uit, deur die uiterste moontlikhede elke keer te noem.

5.13.1.1.1 Die tirannieke mag van die dood en allerlei vorms van lyding in die lewe bedreig gelowiges.

Die eerste paar potensiële bedreigings in die lys is 'dood (θάνατος) ' en 'lewe (ζωή)'. 'n Waarskynlike antesent in 8: 35-39 van θάνατος kan μάχαιρα in 8: 35 wees. Μάχαιρα is 'n metonimia vir 'n gewelddadige dood of vir oorlog (cf Gen 31: 26). Dit kan dan wees dat Paulus die lys van bedreigings in 8: 35 tot 'n klimaks bring met die twee woorde θάνατος en ζωή aangesien hy kon vermoed het dat 'n gewelddadige dood sy lewe kon beëindig (cf 15: 31). Dalk lê die *betekenis* van θάνατος opgesluit in die rol wat dit in Rm 5-8 vervul as een van

dié groot vyandige gepersonifieerde magte wat teenoor God staan (5: 12-21; 6: 12-14, 15-23). Θάνατος kom twee en twintig keer in Rm voor, die grootste konsentrasie in die NT. Afgesien van die twee gebruike in 1: 32 en 5: 10 is die res van die voorkomste gekonsentreer in 5: 12 – 8: 39. Θάνατος word, soos ἀμαρτία, gepersonifieer en in die rol van 'n tirannieke koning (βασιλεύω 5: 14,17; cf 8: 38) en heerser (κυριεύω : 6: 9) uitgebeeld. Die bedoeling van Paulus sal dan wees dat selfs hiërdie groot mag, die *volle beliggaming* van ἀμαρτία se tirannieke koninklike en heersersmag (5: 12,21; 6: 16,23; 7: 5, 10-11,12; 8: 2) in die ou aeon, die gelowige in finale instansie nie van God en van Christus kan skei nie (8: 31-39). Ζωή verwys waarskynlik na 'hierdie lewe' en vir Paulus behels die lewe in die teenswoordige aeon lyding (πάσχω: 8: 17) in al sy vorms.

5.13.1.1.2 Geestelike kosmiese wesens en magte bedreig gelowiges.

Die tweede paar potensiële bedreigings in die lys is 'engele' (ἄγγελοι) en 'bose magte' of heersers (ἄρχαί). In die simboliese universum van Paulus en sy hoorders, beide Jode en heidene, is die ruimte tussen die hemel en die aarde bewoon deur geestelike wesens. Daar was goeie én slegte wesens. Ἄγγελοι en ἄρχαί word hier in kombinasie gebruik en moet so verstaan word. Ἄρχαί verwys dan nie na siviele owerhede en magistrat in die Grieks-Romeinse wêreld (13:1) of na heersers van die nasies in die Joodse wêreld nie (Deut 31: 8; Dan 10: 13), maar na demoniese vyandige magte. Ἄγγελοι is wesens wat 'n Godgegewe rol in die skepping en ten opsigte van Israel, God se volk, of die nasies vervul. Weens die kombinasie met ἄρχαί verwys ἄγγελοι dalk na bewoners van die helemruim as 'n potensiële versperring of blokkasie tussen God en gelowiges op aarde. Deur ἄγγελοι en ἄρχαί saam te gebruik beklemtoon Paulus dat geen *geestelike kosmiese magte* gelowiges se verhouding met God en met Christus kan bedreig nie (8: 35, 37, 39).

5.13.1.1.3 Die tydsdimensie bedreig gelowiges.

Die derde paar potensiële bedreigings in die lys is 'teenswoordige' (ἐνεστώτα) of 'toekomstige' (μέλλοντα) dinge. 'n Paar korrekte betekenis is hier moontlik. Die perfektum partisipium van ἐνίστημι en die praesens partisipium van μέλλω kan dui op onstabiele en op onsekere gebeurtenisse en omstandighede in die hede en die toekoms. Dit sou dan kon verwys na die periode van die Romeinse geskiedenis van Paulus se eie leeftyd. Die *tydsdimensie* in hierdie woorde kan op omvattendheid dui, dit wil sê niks in die tyd nie. Dit verhoog die toon van sekerheid in 8: 31-39.

5.13.1.1.4 Magtige bo-aardse geestelike wesens bedreig gelowiges.

Ná die derde paar potensiële bedreigings in die lys voeg Paulus die eerste *alleenstaande item* in, naamlik 'magte' (δυνάμεις). Δυνάμεις verwys na *bo-aardse* geestelike wesens. Aan hierdie geestelike wesens word dan gedink as wesens met 'mag' (δύναμις), wat hulle op 'n wyse sou kon gebruik. Selfs hulle mag is egter nie 'n bedreiging vir gelowiges se verbintenis met God en met Christus nie (8: 35,37,39).

5.13.1.1.5 Die ruimtelike dimensie bedreig gelowiges.

Die vierde paar potensiële bedreigings in die lys is ‘hoogte’ (ὕψωμα) of ‘diepte’ (βάθος). Die betekenis van hierdie terme word betwis. Dit is onwaarskynlik dat ὕψωμα en βάθος verwysings is na die hemel en na sjeol – die hoogste en diepste punte van die drie-vlak heclal beskouing van die OT. Hierdie terme is eerder tegniese terme in die *astrologie*, wat na die hoogste en laagste punt van ‘n planeet se baan verwys. Die meer gebruiklike antitiese term van ὕψωμα is ταπεινός. Waarskynlik verwys Paulus na die volle *omvang van die kosmiese ruimte*, van bo na onder. Dit kan gelowiges ook nie bedreig nie.

5.13.1.1.6 Enige denkbare soort skepsel of geskape ding kan gelowiges bedreig.

ΤΙΣ ΚΤΙΣΙΣ ἑτέρα beteken letterlik: ‘enige ander soort *geskape ding*’, want Paulus gebruik die byvoeglike naamwoord ἑτέρα, en nie ἀλλά nie. Die funksie van ΤΙΣ is nie om ΚΤΙΣΙΣ negatief te kleur nie. Hy klassifiseer ΚΤΙΣΙΣ ἑτέρα daarmee as bloot ΚΤΙΣΙΣ. Die frase ΤΙΣ ΚΤΙΣΙΣ ἑτέρα aan die einde van die lys van tien items in 8: 38-39 vervul ook ‘n *afsluitende* funksie. Dit bring die punt tuis dat alle moontlike bedreigings vir die gelowige gesien word as iets wat binne God se *geskape orde* val. Binne sy skepping swaai Hy die septer.

- *Rm 8: 31-39* is ‘n emosionele klimaks van Paulus se argument in *Rm 5-8*. Hy maak ekstensief gebruik die *eerste persoon meervoud vorm* daarin. Hy doen dit ook in 8: 38-39. Die ‘ons’ in Rome is Ἰουδαίω καὶ Ἑλληνι (1: 16), Israeliet én nie-Israeliet (cf βαρβάρους: 1: 14), Habakuk én Deutero-Jesaja én die Psalmdigter aan die een kant, asook Grieke én Romeine aan die ander kant. Hierdie emosionele gedeelte van die brief vorm waarskynlik ‘n retoriese peroratio. As sulks: (1) wil dit die gehoor *beweeg* om die saak of argument, soos vooraf gestel (5: 1 – 8: 30), te *aanvaar*; (2) rig dit ‘n *appél* tot die hoorders om dit wat hulle en die skrywer in gemeen het, met instemming te bevestig. Op hierdie wyse wil Paulus Joodse en heidense Christene in Rome meevoer met hom in sy argument wat hy in 9: 1 – 11: 36 wil aanpak: in God se nuwe heilsplan (8: 28-30) is Israeliet en heiden een, is Habakuk/Deutero-Jesaja/Psalmdigter en Paulus nou ‘ons’.
- In 8: 38-39 word God sterk as die *Skepper* uitgebeeld. Die uitbeelding van God as Skepper is een van *vier metafore* van God in 8: 31-19: (1) in 8: 31-34 word God as die eindeskatologiese *Regter* uitgebeeld; (2) in 8: 34 word God as ‘n triomferende *Koning* op ‘n troon uitgebeeld (δεξιὰ: 8: 34); (3) in 8: 37 word God as ‘n *Kryger* uitgebeeld wat ‘n hipertriomf oor alle magte – kosmiese (κόσμος: 5: 12-14) en skeppingsmagte (κτίσις: 8: 19-22, 38) – behaal het.

5.13.1.2 Ἄμαρτία (5: 12 – 8: 10) en θάνατος (5: 12 – 8: 38) as gepersonifieerde magte bedreig gelowiges.

Ἄμαρτία en θάνατος, konings en heersers (5: 12,21; 6: 16,23; 7: 5,10-11,13,24-25; 8: 2) op die kosmiese verhoog, asook νόμος en σὰρξ as hulle handlangers (7: 5,14,25; 8: 3,6), speel en vervul kardinale rolle in Rm 5-8. Eersgenoemde twee vorm dié vyande van God in Rm 5-8. Hierdie konings en handlangers word hieronder evaluerend bespreek.

5.13.1.2.1 Ἄμαρτία en θάνατος is dié kosmiese vyande in Rm 5- 8 (κόσμος: 5: 12-14).

Ἄμαρτία en θάνατος is die twee hoof negatiewe teologiese terme in die Rm brief. Die twee personifikasies word evaluerend bespreek:

5.13.1.2.1.1 Ἄμαρτία het die mens van God die Koning en Skepper vervreem (5: 12 – 8: 10).

Ἄμαρτία het die mens van sy regmatige besitter, God, wat die Koning (5: 17,21) en die Skepper van die κόσμος (5: 12-14), die κτίσις (8: 19- 22,38) en die mens (5: 12-14) is, vervreem, en hom 'n vyand van Hom gemaak (ἐχθροὶ 5: 10; 8: 7). Die volgende aspekte van ἄμαρτία word evaluerend bespreek:

- In 5: 12 – 8: 10, die gedeelte waarin ἄμαρτία in Rm 5-8 in die kollig is, word God as 'n *Koning* (5: 17,21), 'n *Skepper* van die κόσμος (5: 12-14) en die κτίσις (8: 19-22), 'n *Kryger* (6: 12-21), 'n *Redder/Verlosser/Bevryder* (5: 9; 6: 18-23; 7: 24-25; 8: 2) en 'n *Regter* (5: 15-18; 8: 1-3) uitgebeeld.
- Ἄμαρτία kom agt en veertig keer in die Rm-brief voor, wat by verre die meeste in 'n Pauliniese brief of 'n ander NT dokument is. In *Rm 5: 12 – 8: 10* kom ἄμαρτία twee en veertig keer voor in verskeie verbintenisse. Hierdie hoë voorkoms van ἄμαρτία laat die kollig skerp daarop val en lê klem daarop as dié mees *gevaarlike mag* (gepersonifieer) wat God, die Skepper, en die mens, die skepsel, opponeer en bedreig.
- Ἄμαρτία kom in die volgende belangrike direkte noue *verbintnisse* voor: (1) ἄμαρτία en θάνατος (5: 12,21; 6: 16,23; 7: 5,10-11,12,24-25; 8: 2); (2) ἄμαρτία en σὰρξ (8: 1-4). In hierdie verbintnisse kommandeer ἄμαρτία (gepersonifieer) die νόμος en die σὰρξ as't ware op om hom as sy *handlangers* in die κόσμος (5: 12) te dien.
- Ἄμαρτία het *in die mensewêreld ingekom*: ἡ ἄμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν (5: 12). Die meerderheid kommentators verstaan κόσμος in die sin van 'mensewêreld'. Εἰς in die sin van 'beweging na (iets toe)' toon dat ἄμαρτία van *buite* af in die κόσμος ingekom het. Εἰς τὸν κόσμον in 5: 12b staan parallel met εἰς πάντας ἀνθρώπους in 5: 13c en impliseer dat ἄμαρτία *mense* geaffekteer het. Die verwysing na 'Αδάμ in 5: 14 toon dat Gen 3 as die agtergrond van 5: 12-14 dien en dit gee aan κόσμος (=die mensdom) die spesifieke kontekstuele nuanse van *God se geskape mense*.

- Ἄμαρτία word in 5: 12 – 8: 10 *gepersonifiseer* en wel as ‘n *koning* (βασιλεύω : 5: 14,14-21; 6: 12,12 –23) en ‘n *heerser/besitter* (κυριεύω : 6: 13,13-23). In 5: 20; 6: 1; 7: 5,7 denoteer ἄμαρτία die *daad* van die sonde of oortreding (παράπτωμα).
- Ἄμαρτία vorm ‘n *geestelike magsalliansie* saam met θάνατος, die νόμος en die σὰρξ (7: 5) wat die Koninklike *heerskappy* van God (βασιλεύω : 5: 17,21) in die mensewêreld teenstaan. Die νόμος en die σὰρξ is eintlik onwillige en magtelose handlangers/medepligtiges van ἄμαρτία . Rm 5: 12 – 7: 24-25 vertel ‘n storie van konings en koninkryke, van ‘n slagveld, van ‘n magtige *Verlosser* (ῥύσεται: 7: 24-25) en van ‘n triomf. Vòòr die gee van die wet vir Israel by Sinai (Eks 20 – 32), het ἄμαρτία as ‘n gepersonifeerde mag van buite af God se mensewêreld (κόσμος) ingekom, en daarmee saam θάνατος (gepersonifieêr: 5: 12). Ἄμαρτία en θάνατος het vanaf die tyd van ’Αδὰμ tot die tyd van Moses, en daarna, die wêreld verhoog as ‘n koning en ‘n baas betree (βασιλεύω : 5: 14, κυριεύω : 6: 13) . Met die gee van die wet van Moses het ἄμαρτία *vermenigvuldig* (πλεονάζω: 5: 20). Ἄμαρτία en θάνατος werk saam as *alliansie vennote*, met ἄμαρτία wat sy heerskappy (βασιλεύω : 5: 21) in die mensewêreld uitoeven deur θάνατος (5: 21). Daardeur het dit die mensdom *verslaaf* (5: 6, 14), en wel deur die vastrapplek (ἀφορμὴν: 7: 7,11) wat dit in die σώματι (6: 12) , ἐπιθυμίαις (6: 12), τῇ σαρκί (7: 5-25; 8: 3,6-7) asook die παλαιὸς ἄνθρωπος (6:6) van die mens verkry het. Binne hierdie ‘gevalle Adamitiese natuur van die mens verkry ἄμαρτία beskikbare en gewillige *wapens* om te gebruik (μέλη + ὄπλα: 6: 13). Ἄμαρτία is ‘n harde *baas* wat sy loon betaal met θάνατος (6: 23).
- Die νόμος, wat heilig, reg en goed (7: 12) asook Geestelik (7: 14) is, is *magteloos* teen die gebruik en manipulasie daarvan deur ἄμαρτία . Ἄμαρτία gebruik die wet as ‘n brughoof na en ‘n vastrapplek binne die mens (7: 8,11). Binne die mens voer ἄμαρτία oorlog (7: 23) en neem dit mense gevange (7: 23). Die ongelukkige menslike prooi van ἄμαρτία uiter in magteloosheid ‘n *klag*, op soek na ‘n magtige *Verlosser* (ῥύσεται : 7: 24-25). Hierdie Verlosser is God, wat deur Christus werk (διὰ: 7: 24-25).
- In 5: 12-8: 10 gebruik ἄμαρτία die σὰρξ as ‘n handlanger. Σὰρξ kom ses en twintig keer in die Rm-brief voor, meer as in enige ander Pauliniese brief. Die meerderheid van hierdie voorkomste, sestien, word in 7: 5 – 8: 13 gekonsentreer. Paulus gebruik hierdie term op verskillende maniere in die Rm brief: (1) vir die menslike *fisiese vlees* (2: 28); (2) vir *fisiese afstammeling* of verwantskap (1: 3; 4: 1; 9: 3,5,8; 11: 14); (3) vir die *mensdom* (3: 20); (4) vir die *sondige lewensbestaan* van die mens (NAB: 7: 5,18; 8: 3,9). In die Rm-brief hou σὰρξ ook verband met σώμα (6: 12-23; 7: 24), ἐπιθυμίαις (6: 12; 7: 7), παλαιὸς ἄνθρωπος (6: 6) en παθήματα (7: 5). In 6: 6 – 8: 11 is die volgende betekenis dominant: (1) ‘n lewensbestaan of ‘n sfeer van lewe wat *God vyandig* is (ἐχθροὶ: 7: 7); (2) ‘n lewensbestaan van die mens in die verlede onder ἄμαρτία , θάνατος en νόμος (5: 12 – 8: 11,38), *buite Christus* (ἐν Χριστῷ: 6: 23; 8: 1), asook (3) *buite die Gees om* (κατὰ πνεῦμα : 8: 5-8; en πνεῦμα : 8: 9). Σὰρξ word in 5: 12 – 8: 10 in die volgende *verbintenis* gebruik: (1) σὰρξ en ἄμαρτία (7: 5,14,25; 8: 3); (2) σὰρξ en θάνατος (7: 5; 8: 6).
- In 7: 5 – 8: 4 gebruik ἄμαρτία die νόμος as ‘n handlanger.

5.13.1.2.1.2 Θάνατος heers soos 'n koning oor die mens as sy prooi (5: 12 – 8: 11, 38).

In 5: 12 – 8: 11,38 word θάνατος in noue verbintenis met ἀμαρτία gebruik. Die volgende aspekte van θάνατος word evaluerend bespreek:

- In 5: 12 – 8: 11, die gedeelte waar θάνατος in Rm 5 – 8 in die kollig is, word God as 'n *Koning* (5: 17,21), 'n *Skepper* van die κόσμος (5: 12-14) en die κτίσις (8: 19-22), 'n *Kryger* (6: 12 –23), 'n *Redder/Verlosser/Bevryder* (5: 9; 6: 18-23; 7: 24-25; 8: 2) en 'n *Regter* (5: 15 –18; 8: 1-3) uitgebeeld.
- Θάνατος kom twee en twintig keer in die Rm brief voor, die meeste in enige Pauliniese brief of enige ander NT dokument. Afgesien van 1: 32 en 5: 10 is die konsentrasie daarvan in 5: 12 – 8: 11,38. In Rm 5: 12 – 8: 11,38 kom θάνατος dus twintig keer voor in verskeie verbintenisse. Hierdie hoë voorkoms van θάνατος laat die kollig skerp daarop val en lê klem daarop – soos in die geval van ἀμαρτία – as dié *naas gevaarlikste mag* (gepersonifiseer) wat God, die Skepper, en die mens, die skepsel, opponeer en bedreig.
- Θάνατος kom in die volgende belangrike *verbintenisse* voor: (1) θάνατος en ἀμαρτία (5: 12,21; 6: 16; 7: 5,10-11, 13,24-25; 8: 2); (2) θάνατος en σὰρξ (7: 5, 8: 6); (3) θάνατος en νόμος (7: 5-13,21-25). In hierdie verbintenisse kommandeer θάνατος (gepersonifiseer) – as vennoot van ἀμαρτία – die νόμος en die σὰρξ op om hom as sy handlangers in die κόσμος (5: 12 –24) te dien
- Θάνατος het saam met ἀμαρτία in die *mensewêreld ingekom*: ἡ ἀμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἀμαρτίας ὁ θάνατος (5: 12). Die sonde het in die mensewêreld (κόσμος) ingekom, en die dood het *deur die sonde* daarin gekom. Θάνατος in die mensewêreld is die *gevolg* van of het sy *oorsaak/oorsprong* in ἀμαρτία. Die dood het 'deur' (διὰ) die sonde in die mensewêreld ingekom. Διὰ kan instrumenteel verstaan word. In die konteks van 5: 12-21 is Paulus se bedoeling dalk ook dat die dood *as gevolg van die mag* van die sonde in die mensewêreld ingekom het en daar heers. Ἀμαρτία word immers as 'n heersende koning (βασιλεύω : 5: 14,14-21; 6: 12,12-23) en 'n baas uitgebeeld (κυριεύω : 6: 13,13-23), en in 5: 21 word gesê dat die sonde *deur* (ἐν: datief) die dood heerskappy in die mensewêreld gevoer het.
- Θάνατος het *tot alle mense deurgedring*: καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν (5: 12). Paulus se bedoeling met hierdie frase is om die *universele heerskappy* van die dood te beklemtoon. *Kaὶ οὕτως*, 'en so', lê 'n verbintenis tussen 'Aδὰμ se sonde (5: 12a) en dié van alle mense (πάντες ἥμαρτον: 5: 13a). Θάνατος is iets waaraan alle mense deel het weens 'Aδὰμ se optrede, maar ook as gevolg van hulle eie skuld (ἥμαρτον: 5: 13a). *Εἰς* dui op 'beweging na' ('n voorwerp toe): na alle mense toe. Paulus gebruik die werkwoord διέρχομαι wat gewoonlik van reise, in die sin van 'deur reis na', gebruik word (Mark 4: 35). Die dood het deur die mensewêreld getrek. Hy gebruik hierdie werkwoord saam met εἰσῆλθεν (5: 12a) en εἰς (5: 12b) op 'n *emfatiese* wyse om meer krag aan laasgenoemde twee woorde te gee.
- Θάνατος word in 5: 12 – 8: 11,38 *gepersonifiseer*, en wel as 'n *koning* (βασιλεύω : 5: 14,21, 14-21) en 'n *heerser/besitter* (κυριεύω : 6: 16,23). Θάνατος wat as

die ander akteur -naas ἀμαρτία - in Rm 5-8 die verhoog van die menslike geskiedenis betree het (εἰσῆλθεν), speel die rol van 'n tiran (5: 14,17,21: 6 16,23) wat alle mense beheer. Hierdie heerskappy van die dood verwys nie net na liggaamlike dood nie. Dit sluit die *geestelike* ewige dood in. In 5: 21; 6: 21,23; 7: 5,10,13,26; 8: 2,6 word θάνατος antitiesies teenoor ζωὴ αἰώνιος gebruik. Ζωὴ is die unieke lewe wat God besit en waarin gelowiges voorlopig presenties, maar eindsaktologies op 'n volkome wyse in sal deel.

- Θάνατος vorm 'n *geestelike magsalliansie* saam met ἀμαρτία, die νόμος en die σὰρξ (7: 5), wat die koninklike heerskappy van God (βασιλεύω : 5: 17,21; κυριεύω : 6: 9,12,14) in die mensewêreld (κόσμος: 5: 12) teenstaan. Die νόμος en die σὰρξ is eintlik onwillige en magtelose handlangers/medepligtiges van θάνατος. Rm 5: 12 – 8: 11,38 vertel die storie van konings en koninkryke, van 'n slagveld, van 'n magtige Verlosser (ῥύσεται: 7: 24-25) en van 'n triomf. Θάνατος het saam met ἀμαρτία, as 'n koning en 'n baas, die wêreld verhoog betree (βασιλεύω: 5: 14; κυριεύω: 6: 16,23). Die sonde en die dood werk saam, en die sonde oefen sy heerskappy uit deur die dood (5: 21).
- In 5: 12 – 8: 11 funksioneer θάνατος en σὰρξ saam (7:5; 8: 6). Volgens 7: 5 is die *vrug* of die resultaat van die werk van ἀμαρτία in die sondige bestaanswyse van die mens (ἐν τῇ σαρκί) die *dood*. In 8: 4-6 gebruik Paulus 'n σὰρξ-πνεῦμα kontras: τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος (8: 6). Die gedagtegang van 8: 6 gaan terug na 8: 4-5. In 8: 5a word die frase οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες gebruik, letterlik: 'dit wat volgens die vlees is', dit wil sê: 'dié mense wat in terme van die sondige vlees bestaan', óf 'dié mense wat hulle deur hulle sondige natuur laat beheers'. Οἱ ... ὄντες dui op *houding en oriëntasie*. Κατὰ beteken 'volgens', en κατὰ σάρκα beteken 'om deur die sondige natuur bepaal te wees'. In 8: 5b word die frase τὰ τῆς σαρκὸς φρονούσιν gebruik, letterlik: 'om die kant van die sondige natuur te kies', óf 'om die denkwyse van die σὰρξ te hê', óf 'om tot die party van die σὰρξ te behoort'. In 8: 6a word die frase τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος gebruik. Φρόνημα kom slegs in Rm 8 (8: 6,7,27) in die NT voor. Die -μα suffiks in die naamwoord φρόνημα denoteer die *resultaat* van die aksie φρονέω (8: 5b). Die resultaat van 'n denkwyse κατὰ σὰρξ is die dood (8: 6).
- In 7: 5 – 13 word θάνατος en νόμος (7: 5,7(2x), 8,9,12) of ἐντολή (7:8,10,11,12) verbind. Rm 7: 9-10 lui 'toe die gebod gekom het ... het ek gesterwe': ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ... ἐγὼ δὲ ἀπέθανον. Die OT *Vorklang* van 7: 9-10 is *Gen 2: 7,16-17*. Die woorde ζάω, beveel (?) en ἀποθνήσκω kom daarin voor. Paulus gebruik tipiese Joodse terme en gebruik die Ἄδὰμ narratief in 8: 9-10 om wat van elke mens (Ἄδὰμ) in die algemeen waar is, te teken. Ποτέ verwys na 'n onbepaalde tyd in die verlede en bring ewe-eens die idee van 'n storie na vore, die storie van Ἄδὰμ. God se gebod aan Ἄδὰμ in die Tuin van Eden sou vir hom *lewe* inhou, maar die oortreding daarvan die *dood*: verdrywing vanuit die teenwoordigheid van God (3: 8,23), morele korrupsie (3: 7) en fisiese dood (3: 19,22). Die νόμος/ἐντολή van God is deur die sonde gebruik om die dood oor die mens te bring. 'n *Tweede Vorklang* van 7: 9-10 is die Mosaïse wet van Sinai (Eks 20-32), wat ewe-eens bogemelde twee terme gebruik (Lev 18: 5; cf Rm 10: 5).

5.13.2 'n Botsing van konings en koninkryke, 'n slagveld en 'n magtige triomf.

Rm 5-8 is die storie van die botsing van konings en koninkryke, van 'n slagveld en 'n magtige triomf. In 5: 12 –21 is die magte van God en Christus aan die een kant, en die geestelike magsalliansie van die sonde en die dood, met hulle handlangers, die wet en sondige menslike natuur, aan die ander kant. Die *konings* is God (βασιλεύω : 5: 17,21; δεξιὰ: 8: 34), aan die een kant, en die gepersonifieerde magte van ἀμαρτία en θάνατος (βασιλεύω : 5: 14,21; 6: 14; κυριεύω : 6: 9,12,14,12-23), aan die ander kant. Die twee gepersonifieerde magte het twee *handlangers* in hulle diens, naamlik die νόμος (7: 5 – 8: 3) en die σὰρξ (7: 5 – 8: 8). Die *slagveld* is die mensewêreld (κόσμος: 5: 12-14) en die skepping (κτίσις: 8: 19-23,38). God, Christus en die Gees *trionfeer* oor alle opponerende magte. Hierdie triomf is 'n hipertriomf (ὑπερρικῶω: 8: 37). Rm 5-8 teken dus 'n konflik tussen goed en kwaad.

5.13.3 Die dramatis personae in Romeine 5 – 8.

Daar is reeds gesê dat Rm 5- 8 'n 'storie' vertel. Die dramatis personae in die Rm-brief kom almal in Rm 5 – 8 na vore. In Rm 5-8 word 'n *konflik* geteken tussen goed en kwaad. Agter die konflik is daar *geestelike* realiteite. Die *hoof* akteurs aan die een kant is God, Christus en die Gees. Teenoor hulle, en aan die ander kant van die konflik, staan die *opponerende* akteurs, naamlik die sonde (ἀμαρτία) en die dood (θάνατος), as gepersonifieerde magte (konings: βασιλεύω : 5: 14,17,21; 6: 12; heersers: κυριεύω : 6: 9,14,12-23).

- Die *sentrale fokus* in Rm 5-8 is op God as die *hoofakteur*. God word as *dié Koning* in die κόσμος (5: 12-14) en die κτίσις (8: 19-22,39) uitgebeeld (βασιλεύω : 5: 17,21; δεξιὰ: 8: 34). As koning – die hoofmetafoer – word God deur ander submetafore uitgebeeld. Hy tree op as *Skepper* (κόσμος: 5: 12-14; κτίσις: 8: 19-22,39), *Kryger*(δικαιοσύνης: 6: 13,18,22; μέλη: 6: 13,19; ὄπλα: 6: 13; παραστήσατε: 6: 16; δοῦλος: 6: 16,19,21,22; ὑπηκούσατε: 6: 17; ἐλευθερωθέντες: 6: 18,21,22; ὀφώνια: 6: 23), *Redder* (σωθησόμεθα: 5: 9; 8: 24; ῥύσεται : 7: 24)/*Bevryder* (ἐλευθερωθέντες: 6: 18,21,22; 8: 1,21)/*Verlosser* (ἀπολύτρωσιν: 8: 23), en *Regter* (κρίμα: 5: 16; κατάκριμα: 5: 16,18; 8: 1; δικαιώματος: 5: 16; 8: 1; κατέκρινεν: 8: 3,33; δικαιῶν : 8: 33).
- Om Rm reg te kan verstaan moet 'n mens by hierdie 'prent' of uit-beeld-ing van God begin. God is vir Paulus dié realiteit in die κόσμος en die κτίσις. Hy is die majestieuse Koning van hierdie wêreld , op 'n troon bokant die wêreld. As soewereine heerser en majestieuse Koning wil God *weer* sy koninkskap en soewereiniteit op aarde *vestig*. Die mensewêreld het sy *vyand* geword (ἐχθροὶ: 5: 10; 8: 7) en is van Hom *vervreem* (καταλλαγέντες: 5: 10). *Ander* konings en heersers swaai daar die septer: ἀμαρτία (βασιλεύω: 5: 14,21; 6: 12) en θάνατος (κυριεύω : 6: 9,14,12-23).
- Hoe verstaan of sien Paulus God se her-vestiging van sy koninkskap in die κόσμος en die κτίσις? God doen dit: (1) deur die bo-aardse geestelike (8: 38-39) en aardse gepersonifieerde magte (5: 12 – 8: 10,38) as Kryger te verslaan (νικῶω : 8: 37); (2) om mense (ἀνθρώπους: 5: 12-14) wat sy vyande geword het (ἐχθροὶ: 5: 10, 8: 7) te bevry (ἐλευθερωθέντες: 6: 18,20; 8: 2,21) en wel vanuit hulle onderwerping aan ἀμαρτία (5: 12 – 8: 30 en θάνατος (5: 12 – 8: 11,38).

- Die wyse waarop God bogemelde doelstelling van Hom bereik is *deur sy Seun, Jesus Christus en die Heilige Gees* (sien die volgende punt hieronder): **hoofstuk 5.13.4**. God sit die proses van redding (5: 9; 7:24; 8: 24) en bevryding (6: 18,21,22; 8: 1,21) en verlossing (8: 23) in die κόσμος en die κτίσις aan die gang deur sy Seun daarheen te stuur (πέμψας: 8: 3; παρέδωκεν: 8: 32) en om Hom so oor te gee om op die kruis van Golgota (5: 6-10; 6: 2-10 7: 4; 8: 3) plaasvervangend (ὑπέρ: 5: 6; 8: 32) vir sondaars (ἀμαρτωλῶν: 5: 6,8) te sterwe (ἀπέθανεν: 5: 6-10). Christus is dus 'n *mede-akteur* in die storie van die triomf van God.
- Saam met die stuur van sy Seun, gee God ook sy Gees (δοθέντος: 5: 5) in die harte van geredde mense (καρδίαις: 5: 5) om hulle van sy liefde vir hulle te verseker. God gee sy Gees aan gelowiges om in hulle harte te woon (οἰκεῖ: 8: 9) sodat hulle deur Hom beheers kan word (ἐν πνεύματι: 8: 9) en volgens sy gedagtes/leiding (κατὰ πνεῦμα : 8: 5-8) kan lewe, en nie meer deur hulle sondige natuur beheers moet word nie (κατὰ σὰρξ: 8: 5-8). Die Gees is dus 'n *mede-akteur* in die storie van die triomf van God.
- God die Koning (5: 17,21; 8: 34) behaal deur sy Seun 'n *hipertriomf* op die kruis van Golgota (ὑπερικήω : 8: 37) oor alle magte. Rm 5-8 plaas die klem op God wat sy triomf in die κόσμος en die κτίσις: (1) *in* (ἐν: 6: 12,23; 8: 1; εἰς: 6: 3), *deur* (διὰ: 5: 1,11,21; 6: 4; 7: 24; 8: 39) en *met* (σὺν: 6: 4-8; 8: 17) Christus; (2) asook *deur* die Gees (ἐν: 8: 9; κατὰ: 8: 4-8) behaal.
- Die hipertriomf wat God behaal, word uitgebeeld as 'n *stryd* of 'n oorlog waarin 'wapens' betrokke is (6: 12-23) Konings en koninkryke het teenoor mekaar te staan gekom. God, Christus en die Gees versus konings en heersers ἀμαρτία en θάνατος. Die beslissende slag is histories op die kruis van Golgota op 27 April 30 nC (?) gelewer. Die *finale* slag sal egter eers in die eindtoekoms gelewer word (χωρίσει: 8: 35,39).
- Deur die totale triomf wat God in die κόσμος en die κτίσις behaal het, *herstel* God die mens en die skepping tot hulle oorspronklike volmaakte heerlikheid (δόξης: 8: 17, 30; δόξα: 8: 18, 21; εἰκόν: 8: 29). Tegelykertyd sal Skepper en skepping asook Skepper en skepsel in 'n nuwe volmaakte verhouding tot mekaar staan δικαιοσύνη: 1: 17; εἰρήνη: 5: 1; προσαγωγή: 5: 2; καταλλαγέντες: 5: 10; υἱοὶ / τέκνα : 8: 14-29).
- Gelowige mense deel in God se triomf én word *stryders* in diens van God as Kryger in sy opruimingsaksie teen bose magte. Hulle is God die Kryger se leer in die κόσμος en die κτίσις. Hulle (1) leef onder God se heerserskap van genade (6: 14) en dien Hom (6: 13), (2) beywer hulle vir die vestiging van sy *koningskap en koninkryk* (5: 12-21; 6: 12-23); (3) *weerstand* die sonde as koning en heerser (6: 12-23) asook die sondige menslike natuur (8: 4-8,12,13); (4) het as wapens hulle denke (φρόνημα: 8: 5-8) en hulle liggame (μέλη /σῶμα: 6: 12-23); (5) gehoorsaam Hom (6: 16-18) en die korrekte leer (6: 17); (6) veg teen sondige begeertes (6: 12), goddeloosheid (6: 13), sedelike onreinheid (6: 19); (7) hulle lewe heilig (6: 19,22) en dien God (6: 19-22). Die mens is dus ook 'n akteur in die totale storie van Rm 5-8.

- Die optrede van al die bogemelde dramatis personae geskied 'nou' (νῦν: 5: 9; 6: 22; 7: 6; 8: 22; καιρός: 5: 6). 'Nou' verwys na die nuwe eskatologiese aeon wat God met die sterwe van sy Seun (5: 6-10; 6: 2-10; 7: 4; 8: 3,32) en die gawe van die Heilige Gees (5: 5; 6: 4; 7: 6) laat aanbreek het.
- Wanneer God die nuwe eskatologiese aeon wat in en deur Christus en die Gees aangebreek het, *beëindig* (5: 9; 8: 17,18-22,30,31-39), sal Hy *volkome* en finaal die majestieuse en soewereine Koning in die κόσμος (5: 12,14) en die κτίσις (8: 19-22,39) wees.

5.13.4 DIE WYSE VAN GOD, CHRISTUS EN DIE GEES SE TRIOMF.

In die triomf storie van Rm 5-8 tree twee opponerende stryd groepe teen mekaar op. Daar is God, Christus en die Gees aan die een kant, en die bo-aardse geestelike asook gepersonifieerde magte aan die ander kant. God, Christus en die Gees triomfeer in die stryd. Hoe hulle triomfeer geniet in hierdie gedeelte aandag. Daar word evaluerend aan die volgende punte aandag gegee: (1) 'n moontlike struktuur in 5: 12 – 8: 39 in verband met die triomf; (2) 'n Midde-Oosterse argetipe triomfmodel; (3) God, die Koning, triomfeer.

5.13.4.1 'n Moontlike struktuur in 5: 12 – 8: 39 in verband met die triomf oor die gepersonifieerde en bo-aardse geestelike magte.

Die Rm-brief en ook Rm 5-8 het verskeie interessante strukture. In God, Christus en die Gees se triomf oor ἀμαρτία, θάνατος, die νόμος en die σὰρξ is daar ook 'n interessante moontlike struktuur in Rm 5-8. *Rm 5: 12-21* skets die indringerkonings en heersers in God se koninkryk, naamlik ἀμαρτία en θάνατος, asook hulle handlangers. *Rm 6-8* volg dan hierop. Die wyse waarop God, Christus en die Gees oor hierdie twee magte en hulle handlangers triomfeer geskied waarskynlik soos volg:

- 5.13.4.1.1 *Elkeen* van hierdie drie hoofstukke bevat 'n 'reeds'- en 'n 'nog nie' – gedeelte. Die 'reeds'-gedeeltes is: 6: 1-11; 7: 1-6; 8: 1-17b, en die 'nog nie'-gedeeltes is: 6: 12-23; 7: 7-25; 8: 17c – 39.
- 5.13.4.1.2 Die *twee aeone* leer en hulle oorvleueling vorm die eskatologiese en eindeskatologiese raamwerk van hierdie drie hoofstukke. Die Christusgebeure en die Geesgebeure lei die nuwe aeon in (νῦν : 5: 9; 6: 22; 7: 6; 8: 22).
- 5.13.4.1.3 In 6: 1-11 triomfeer God, Christus en die Gees oor: (1) ἀμαρτία; (2) θάνατος; (3) ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος (6: 6). *God* is die referent en die handelende subjek in die passiewe werkwoorde en is die een wat die aksies uitvoer in/deur/met die voorsetsels. *Christus* se instrumentele rol kom na vore in die *voorsetsels* εἰς(6: 3{2x}), διὰ (6: 4{2x}), σὺν (6: 5,{2x}) asook ἐν (6: 11).
- 5.13.4.1.4 In 7: 1-6 triomfeer God, Christus en die Gees oor: (1) ἀμαρτία; (2) θάνατος; (3) die νόμος; (4) die σὰρξ. *God* se rol word uitgebeeld in aktiewe en passiewe werkwoorde waarin Hy die referent is. *Christus* se rol word uitgebeeld as die nuwe 'huweliksmat' van die gelowige, asook in sy instrumentele rol in die voorsetsels διὰ (7: 4), asook εἰς (7: 4). Die Gees se rol word eskplisiet uitgebeeld in die frase (καινότης πνεύμα (7: 6).

- 5.13.4.1.5 In 8: 1-11 triomfeer God, Christus en die Gees oor: (1) ἁμαρτία ; (2) θάνατος; (3) die νόμος; (4) die σὰρξ. *God* se rol word uitgebeeld in aktiewe en passiewe werkwoorde waarin Hy die referent is, asook die voorsetsel ἐν (7: 6). *Christus* se rol kom na vore in die voorsetsel ἐν (8: 1,2,10). Die *Gees* se rol word uitgebeeld deur die voorsetsels ἐν (8: 9) asook κατὰ (8: 4,5), en in die aktiewe werkwoorde waarin Hy die referent is.
- 5.13.4.1.6 *Voorsetsels* speel 'n belangrike rol in 6: 1-11; 7: 1-6; 8: 1-17b in die uitbeelding van God, Christus en die Gees se heilswerk in die wêreld. Die volgende voorsetsels is ter sake: εἰς (6: 3{2x}, 4: 7: 4), διὰ (6: 4{2x}; 7: 4), σὺν (6: 5,8{2x}), ἐν (6: 11; 7: 6; 8: 1,2,9,10) asook κατὰ (8: 4,5). Die gebruik van hierdie voorsetsels toon die volgende belangrike sake:
- *God* is die referent van die voorsetsels en dus die handelende subjek en hoof akteur. Die voorsetsels εἰς, διὰ, σὺν, ἐν, asook κατὰ beskryf God se *heilsaksies* in Christus in die wêreld. Hulle vorm, in verbinding met Christus, die punt of plek van God se *kontak* met die wêreld, die plek waar Hy in die wêreld betrokke raak en dit 'aanpak'. Hierin vervul God 'n teopraktiese rol. Christus daarenteen word in 'n instrumentele of Christopraktiese rol uitgebeeld.
 - Die gemelde voorsetsels teken ook *Christus* se rol. Hy is die *fokale punt*, die locus van God se heilswerk in die wêreld. Op *aarde* en soteriologies is Hy die hoofakteur in die heilsdrama. Hy vervul egter slegs 'n 'instrumentele' of Christopraktiese rol, want God is die een wat die heil in, deur, tot en met Hom bewerk.
 - Die gemelde voorsetsels teken ewe-eens die *Gees* se rol. Soos Christus stel die Gees die *nuwe aeon* daar (ἐν καινότητι πνεύματος: 7: 6), en verder stel Hy gelowiges tot 'n *nuwe lewe* in staat (καινότης ζωῆ: 6: 4,5-8) en *beheers* Hy hulle menslike natuur en denke (φρονέω, φρόνημα; κατὰ πνεῦμα : 8: 4-8,12-13).
- 5.13.4.1.7 In bogemelde moontlike struktuur in verband met 5: 12 – 8: 39, val 8: 31-39 onder die 'nog nie' deel van Rm 8, naamlik 8: 17c – 8: 39. Rm 8: 31-34 teken 'n toekomstige gebeurtenis en daarna volg 8: 35-39. Laasgenoemde beeld egter 'n *presentiese* sowel as 'n *toekomstige* situasie uit. Die triomf wat in 8: 38-39 oor die aardse tydelike en bo-aardse geestelike magte geskets word, geld dus ook ten opsigte van die teenswoordige eskatologiese aeon.

5.13.4.2 'n Midde-Oosterse argetipe triomfmodel.

'n Sentrale *plotlyn* in die algehele storie van die Bybel is die *triomf van God*. Die Bybel is die boek van die triomf van God. God voer in die Bybel stryd teen die Bose. Die *klimaks* van die stryd vind plaas op die kruis van Golgota. Die finale triomf lê egter nog voor. God en Christus sal dan alle magte van die ou aeon omver werp. Die Bybel teken baie stryde, slagvelde, neerlae en oorwinnings. Verskeie *metafore* word hierin gebruik. God se triomf word ook deur verskeie metafore uitgebeeld, en feitlik elkeen daarvan kom uit die breër Midde-Oosterse *kulturele* agtergrond waarin die storie van die Bybel afspeel.

In die kulturele wêreld van die OT het 'n triomf oor 'n vyand *twee* sake behels: die triomf van 'n god en die triomf van 'n menslike koning. Godsdiens en oorlogvoering was ineen verweef. Die viering van 'n triomf was beide 'n viering van 'n goddelike triomf en 'n viering van 'n koninklike triomf.

Drie aspekte in verband met die Midde-Oosterse triomf model word vergelykenderwys hieronder bespreek: (1) 'n argetipe triomfmodel; (2) die model en die relevante OT gedeeltes; (3) die model en Rm 5-8.

5.13.4.2.1 'n Argetipe triomfmodel.

Die argetipe patroon van goddelike oorlogvoering en triomf het *vyf* aspekte behels: (1) een god voer *stryd* teen 'n ander god of mag (soms van monster proporsies, soos die diepsee: tehom); (2) 'n *triomf* oor die vyand; (3) 'n *troonsverheffing* van dié god as koning; (4) die bou van 'n *tempel* of woonplek; (5) 'n groot *feesviering*. Die patroon is verder dat die triomf van die slagveld na die stad en die tempel lei.

5.13.4.2.2 Die argetipe triomfmodel en die relevante OT gedeeltes.

In die *OT* kom die vyfpunt *argetipe* patroon na vore in die oudste lied daarin, naamlik in die *Lied van Moses* (Eks 15: 1-18). Die eerste vier fases van die patroon – (1) tot (4) hierbo – kom daarin na vore. Ná Eks 15 *herhaal* hierdie patroon in die res van die OT, ook in *Habakuk, Deutero-Jesaja en Ps 97 (93-99)*.

In die roerende uitbeelding van en lied oor Jahwe wat triomfantelik as Kryger vanaf die Rietsee (Eks 14-15) deur Suid-Palestina opruk na Sion, in *Hab 3: 2-19*, kom al vyf hierdie aspekte van vore. Die lied sentreer om Israel se eerste eksodus. In *Deutero-Jesaja (40-55)*, wat oor Israel se tweede eksodus handel, kom hierdie motief ewe-eens na vore. In *Jes 52: 7-10* kom dit pertinent na vore. Jahwe word in hierdie verse uitgebeeld as 'n universele Koning (52: 8-9) wat as Kryger (52: 7,10) oor die Midde-Oosterse nasies met hulle konings en gode triomfeer, en wat opruk na Sion/Jerusalem om opnuut daar as Koning die troon te bekleed. In die *Psalms*, veral die '*Jahwe is Koning*'-Psalms (93-99) figureer hierdie motief weereens. Die koningspsalms (93-99) is liturgiese liedere waarin Jahwe se koningskap en oorwinnings in Israel se geskiedenis in die tempel in Jerusalem gevier is. *Ps 97* is na-eksilies en besing Jahwe as *Kryger (97: 1-3), Koning (97: 4-6)* en *Regter (97: 7-9)*. Daar word ook in hierdie Psalm na die *skepping* en Jahwe se *reddingsdade* verwys.

Ps 97 is deel van *Ps 93-99*, die koningspsalms, wat waarskynlik almal die koningskap van God vier. Onderliggend aan *Ps 97* én die koningspsalms is die vyf punt argetipe triomfmodel van die antieke Midde-Ooste.

5.13.4.2.3 Die argetipe triomfmodel en Rm 5-8.

In Rm 5-8 kom die vyfpunt argetipe triomfmodel na die oordeel van die skrywer waarskynlik in Rm 8: 34 (8: 31-39) voor, en *kleur* dit én gee dit *struktuur* aan die hele Rm 5-8. In Rm 5-8 herinterpreteer Paulus en identifiseer hy ander 'magte' as die opponente. Die ondergemelde punte illustreer hierdie evaluering.

Rm 8: 31-39 is in himniese styl geskryf. Binne hierdie perikoop is *νικάω* 'n sleutelwoord. 'n Versterkte vorm van *νικάω* word gebruik, naamlik *ὑπερνικάω* (8: 37). Dié vorm beklemtoon die volstreekte aard van die oorwinning. In die NT verwys *νικάω* feitlik uitsluitlik na 'n oorwinning in 'n *gewapende stryd*. *Νικάω* veronderstel ook byna altyd dat die konflik tussen God of Christus en opponerende bese magte plaasvind. Die raamwerk waarbinne hierdie konflik plaasvind is dié van die skepping (*κτίσις*) of dié van die mensewêreld (*κόσμος*) as 'n arena en verhoog waar die stryd gevoer word.

- Die *kruis* van Golgota was die 'slagveld' en die plek van God en van Christus se hipertriomf oor alle bese magte. Op 4 April 33 nC is dié triomf behaal. Die woorde *παρέδωκεν* (8: 32) en *ἀγαπήσαντος* (8: 37,39) beskryf God en Christus se handeling in die verlede ten behoeve van gelowiges (*ἡμᾶς*: 8: 32,37,39). God se 'oorgee' van sy Seun verwys na die Seun se *ἀποθνήσκω* (5: 6,8), *θάνατος* (5: 10), *αἵματι* (5: 9) en *περὶ ἁμαρτίας* (8: 3), as sy heilsterwe op die kruis van Golgota. Rm 8: 35-39 verwys na beide die *ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ* (8: 35) en die *ἀγάπης του θεοῦ* (8: 39). Die genitiefvorm in beide gevalle is subjektief, en verwys na God en na Christus se liefde vir 'ons' (*ἡμᾶς*: 8: 37,39). Rm 8: 37 gebruik *ἀγαπήσαντος*. Die referent in 8: 37 is Christus en in 8: 39 is dit God. In 8: 39 is God se liefde 'n liefde wat Hy 'in' Christus as die instrument of beliggaming daarvan betoon (en: 8: 39). *Ἀγαπήσαντος* staan in 'n aoristusvorm en verwys na God én Christus se liefdesdaad op die kruis van Golgota. God en Christus het in die verlede in die historiese kruisgebeure as Krygers getriomfeer.
- In Rm 5-8 triomfeer God, Christus en die Gees oor: (1) tydelike aardse magte (8: 35-39); (2) gepersonifieerde magte (*ἁμαρτία* en *θάνατος*: 5: 12- - 8: 39); (3) bo-aardse geestelike magte (*ἄγγελοι, ἀρχαὶ, δυνάμεις*: 8: 38).
- Die *konteks* van en raamwerk waarbinne 8: 34 verstaan moet word, is dié van die vyfpunt *argetipe triomfmodel* van die antieke Midde-Ooste en die OT. Punte (1) die stryd, en (2) die triomf is reeds hierbo geskets. Punt *drie*, naamlik die terugkeer vanaf die slagveld ná die triomf na die stad/tempel en die *troonsverheffing* van die triomferende god figureer ook in 8: 34.
- Rm 8: 34 fokus op drie aspekte van die Christologiese heilsdrama in die wêreld: *Christus* se sterwe, sy opwekking deur God en sy 'wees' aan die *regterhand* van God. Ná Christus se hipertriomf op aarde – waarheen God Hom gestuur het (8: 3) – het God Hom 'n *mede-troonbekteër* langs Hom gemaak (*ἔστιν*). Dáár bevind Christus Hom aan God se *regterhand*. Christus se sit aan God se regterhand, eggo Ps 110: 1 (asook Gen 3: 15 en Ps 8: 6). Ps 110: 1 skets 'n koninklike figuur wat aan God se regterhand sal sit, en wie se vyande God tot dié figuur se voetbank sal maak. Die metafoer van 'n voetbank onder die voete beeld 'n koninklike figuur se troonsverheffing uit ná sy triomf oor vyandelike magte. Rm 8: 34 eggo implisiet hierdie militêre en koninklike metafoer wanneer dit verwys na God wat Christus aan sy regterhand op die troon langs Hom laat 'wees' (*ἔστιν*).
- Die uitdrukking 'die regterhand' simboliseer *God se persoon en aksies*. Die persoon wat die triomf in 8: 34 behaal, is dus God self. Dit is 'sy' regterhand. Hy behaal die triomf *deur* Christus, wat gesterf het, deur Hom opgewek is, en

wat Hy aan sy regterhand laat sit, waar Hy teenswoordig is (ἐστίν). God en Christus word dus beide as triomferende Koning-Krygers uitgebeeld en wat 'nou' (νῦν) op die troon van die heelal is.

- Die vierde punt van die vyfpunt argetipe triomfmodel waarna hierbo verwys is, naamlik die oprig en bewoning van 'n tempel deur 'n triomferende koning word elders in Rm 5-8 geskets. Rm 8: 9,11 verwys na die Gees van God én van Christus wat in gelowiges ('julle': die mense in die nuwe storie) ' woon' (οἰκεῖ).
- Die vyfde punt wat handel oor 'n feesviering, word waarskynlik eksplisiet of implisiet elders in R 5-8 na vore gebring. Dit figureer byvoorbeeld waarskynlik as iets beide presenties en toekomstig in : (1) gelowiges se deelwees van die familie van God in die hede (8: 14-17,29); (2) gelowiges se besit van die Heilige Gees (5: 5 – 8: 27); (3) gelowiges se toekomstige deel in die εἰκὼν van die Seun van God asook van God self (8: 29); (4) gelowiges se deelhê aan die δόξα van God en van Christus (5: 2; 8: 17,30); (5) gelowiges se toekomstige deel wees van die volkome gesin van die Seun van God asook van God self (8: 29); (6) God se gee van τὰ πάντα aan gelowiges (8: 32). Dit alles is dinge waarin gelowiges met vreugde hulle kan verheug (καυχώμεθα: 5: 2) en met 'n lied in die hart oor kan leef (8: 31-39) – reeds in die teenswoordige aeon.

5.13.4.3 God, die Koning, triomfeer.

Om Paulus se verstaan van God onder die knie te kry moet 'n mens by die OT begin. God is nooit ver van Paulus se gedagtes nie, en oorheers eintlik sy denke. Dit blyk uit die hoë frekwensie van die gebruik van θεός deur hom, naamlik veertig persent van NT verwysings. Die meerderheid hiervan is in die Rm brief gekonsentreer.

Een van die belangrikste maniere waarop die OT en die NT oor God praat, is dat Hy as Koning heers. In die eerste elk hoofstukke van Genesis word God as Skepper, Regter en Redder uitgebeeld. Ná die aartsvadersverhale in Gen 12 – 30, word God in Eks 1-15 as 'n Koning en 'n Kryger uitgebeeld. In die lied van Moses en van Miriam in Eks 15 word daar waarskynlik vir die eerste keer eksplisiet na die koningskap van Jahwe verwys. Vers 18 lui: 'Die Here regeer tot in ewigheid'. Jahwe se koningskap is nie iets toekomstig nie ('tot' {NAB}), maar 'ewig', of 'vir ewig en altyd'. In die res van die OT word hierdie idee van Jahwe se koningskap telkens herhaal, veral in die koningspsalms (Ps 93-99). Volgens Ps 93: 2 strek Jahwe se koningskap 'van ouds af', 'van altyd af'. Die ondergemelde aspekte van Jahwe se koningskap kom in die OT Vorklang-gedeeltes van Rm 1: 16-17, naamlik Hab 2: 4 (20); 3: 19 (18); Jes 51: 5,6,8; 52: 7-10; Ps 97: 2 (Ps 93-99) asook in Rm 5-8 self na vore.

5.13.4.3.1 Die uitbeelding van Jahwe in die relevante OT gedeeltes.

In Hab 2: 4(20); 3: 19(18); Jes 51: 51; 5,6,8; 52: 7=10; Ps 97: 2 (97: 1-3; Ps 93-99) word Jahwe soos hieronder aangedui, uitgebeeld.

- Jahwe is 'n Koning, dié Koning (Hab 2: 20; Jes 52: 8-9; Ps 97: 4-6; 93: 1; 95: 2; 96: 10; 97: 1; 97: 6; 99: 1). Hy: (1) sit op 'n troon (Hab 2: 20; Ps 93: 2,4; 97: 2; 99: 1); (2) dra 'n kroon en 'n koningskleed (Ps 93: 1); (3) is omgord met krag (Ps 91: 3; 96: 7); (4) majesteit en luister straal van Hom uit (Ps 93: 1; 96: 6); (5) is heilig (Ps 97: 12; 99: 3,5,9); (6) krag en glans vul sy heiligdom (Ps 96: 6).

- Jahwe se koningskap *strek*: (1) oor sy *eie volk* (Jes 52: 8-9; Ps 95: 7; 97: 3), insluitende die Israelitiese koning (Ps 99: 2,9); (2) oor al die *nasies* (Jes 52: 7-10; Ps 93: 1; 96: 10); (3) oor die elemente van die *natuur* (Ps 96 -99); (4) oor die *gode* van die nasies (Jes 51: 5; 52: 7-10; Ps 93; 96-99).
- Jahwe se *verhoudings en funksies* word deur verskeie *submetafore* uitgebeeld. Hy is: (1) die *Skepper* (Hab 3: 2-15; Ps 93: 2-4; 95: 4-6; 96: 10-12; 97: 1-6; 97: 7-9); (2) 'n *Kryger* (Hab 3: 19; Jes 51: 5,8; 52: 7,10; Ps 96: 2-3; 97: 2{1-3}); (3) 'n *Redder* (Hab 3: 18; Jes 51: 5,6,8); (4) 'n *Regter* (Ps 94: 2; 96: 10,13; 97: 9; 99: 4); (5) 'n *Wetgewer* (Ps 93: 5). As *Koning* is Jahwe *soewerein* oor die skepping, sy onderdane, die nasies en die gode; as *Skepper skep* Hy die skepping en alles daarin, as *Kryger heers* Hy oor sy vyande en *beskerm* Hy sy volk, as *Redder red* Hy sy volk, en as *Regter oordeel* Hy sy volk en die nasies
- In *elk* van die vyf metafore waardeur Jahwe uitgebeeld word, *triomfeer* Hy: (1) as *Koning* triomfeer Hy oor *menslike en historiese* vyande soos die Egiptenare (Hab 3: 2-15; Ps 97: 1-6) en die Babiloniërs (Jes 51: 52: 7-10; Ps 97: 1-6) asook oor die *nasies* en hulle *gode* (Jes 51: 5; 52: 7-10 = Jes 40-55; Ps 95: 3; 96: 5-10); (2) as *Skepper* triomfeer Hy oor die *diep see* (tehom: chaos monster: Hab 3: 10; Ps 93: 3-4) en stel Hy die skepping daar (Ps 93-99) en heers Hy daaroor (Ps 93-99); (3) as *Kryger* triomfeer Hy oor *menslike en historiese* vyande soos die Egiptenare (Ps 97: 1-3) en die Babiloniërs (Jes 52: 7,10; Ps 97: 1-3), asook oor die *chaosmagte* (tehom: Hab 3: 10; Ps 93: 3-4); (4) as *Redder red* Hy sy volk Israel (Hab 3: 13,18; Jes 51: 5,8); (5) as *Regter rig* Hy die nasies (94: 2; 96: 10; 97: 9).

5.13.4.3.2 Die uitbeelding van God in Rm 5-8.

In Rm 5-8 word God soos hieronder aangedui, uitgebeeld

- God is 'n *Koning* (βασιλεύω : 5: 17,21; δεξιᾶ : 8: 34). Hy: (1) sit op 'n *troon* (δεξιᾶ : 8: 34); (2) is *heilig* (ἁγιασμόν: 6: 19); is vol *genade* (5: 17; 21; 6: 14); (3) vol *liefde* (ἀγάπην 5: 8; 8: 39); (4) is vol *heerlikheid* (δόξα: 5: 2; 8: 17,30); (5) oefen *mag* uit (δεξιᾶ : 8: 34).
- God se koningskap *strek* oor: (1) sy *nuwe volk* (βασιλεύω: 5: 17,21; 8: 34); (2) *alle magte*: gepersonifieerde magte (βασιλεύω : 6: 12-14; κυριεύω : 6: 9,12-14), aardse tydelike magte (δεξιᾶ : 8: 35-36), bo-aardse geestelike magte (8: 38-39); (3) oor die mensewêreld (κόσμος: 5: 12-14,17,21); (4) oor die skepping (κτίσις: 8: 19-22,39).
- God se *verhoudings en funksies* word deur verskeie *submetafore* uitgebeeld. Hy is: (1) die *Skepper* van die mensewêreld (κόσμος: 5: 12-14) en die skepping (κτίσις: 8: 19-22, 39); (2) 'n *Kryger* (=δικαιοσύνη: 6: 13,18,22; ὑπερνικάω : 8: 37); (3) 'n *Redder* (σώζω : 5: 9; 8: 24), 'n *Verlosser* (ρύσεται : 7: 24-25; ἀπολύτρωσιν: 8: 23), en 'n *Bevryder* (ἐλευθερωθέντες: 6: 18-23; 7: 6; 8: 1,19-22); (4) 'n *Regter* (κρίμα /κατάκριμα.: 5: 15-18; 8: 1; δικαίωματος: 8: 4; κατέκριμεν: 8: 3,33; ὑπέρ: 8: 31; δικαιώω : 8: 33); (5) 'n *Wetgewer* (νόμος: 5: 13; νόμος:ἐντολή: 7: 1-25; 8: 1-4). As *Koning* is God *soewerein* oor alles (ὑπὸ: 6: 14; τις. οὔτε οὔτε: 8: 38-39); as *Skepper herower* God die

geredde mensewêreld (πάντες/οί πολλοί: 5: 15-21; κόσμος: 5: 1 – 8: 39) en sy skepping (κτίσις: 8: 19-22); as *Kryger* triomfeer Hy oor alle magte (ὑπερνικάω : 8: 37), as *Redder* het Hy in die verlede sondaars gered (σώζω : 8: 24) én sal Hy gelowiges van God se toekomstige straf red (ὀργή: 5: 9); as *Verlosser* het Hy die ellendige hulpelose vasgekeerde ἐγὼ verlos (ῥύσεται ; 7: 24-25) en sal Hy die sterflike menslike liggaam in die toekoms verlos (ἀπολύτρωσιν: 8: 23), as *Bevryder* het Hy die gelowige van die sonde (6: 17-23; 8: 3), en die dood (8: 2), en die wet (7: 6) bevry, en sal Hy in die toekoms sy skepping bevry (ἐλευθερωθέντες: 6: 18-23; 7: 6; 8: 1,19-22); as *Regter* het Hy in die verlede *geoordeel en veroordeel* (κρίμα , κατὰ κρίμα.: 5: 16-18; 8: 1; δικαίωματος: 8: 4; κατέκρινεν : 8: 3), en in die toekoms sal Hy weer reg spreek (ὑπὲρ: 8: 31; δικαίωω : 8: 33).

- In elk van die vyf metafore waardeur Hy uitgebeeld word, *triomfeer* God. In hierdie gedeelte wat oor die triomf in Rm 5-8 handel, word 'n effens breedvoeriger samevatting gegee. Die fokale punt van God, Christus en die Gees se triomf is die volgende: (1) ἁμαρτία ; (2) θάνατος; (3) die νόμος; (4) die σὰρξ; (5) die bo-aardse geestelike magte.

(i) **God, Christus en die Gees se triomf oor ἁμαρτία .**

In Rm 5: 12 – 8: 3 word ἁμαρτία hoofsaaklik gepersonifiseer as 'n kosmiese mag en vyand. ἁμαρτία kom twee en veertig keer tussen 5: 12 – 8: 10 voor en denoteer slegs in 5: 13,20; 6: 1; 7: 7 die daad van sonde of oortreding. Paulus teken ἁμαρτία met 'n kaleidoskoop van metafore. ἁμαρτία het in die κόσμος *ingekom* (5: 12). Dit het 'n *vastrapplek* in die mens verkry (7: 8,11) deur die σὰρξ (6: 12; 7: 5) , *woon* in die mens (7: 17,20), *mislei* hom (7: 11) en *heers* soos 'n koning (5: 21) en 'n slawemeester/heerser/eienaar (6: 9,12) oor hom. Die mens is daarom onder die *mag* van die sonde (ὑφ' ἁμαρτία : 3: 9), aan wie hy soos 'n *slaaf* verkoop is (6: 16,20; 7: 14), en wie hy met sy liggaamsdele – as wapentuig – *dien*. Daardeur dien die mens die goddeloosheid (6: 13) eerder as δικαιοσύνη (gepersonifiseer: 6: 13,18,22). Die sfeer of terrein van die mag van ἁμαρτία is die σὰρξ, waar dit heerskappy voer (5: 14; 6: 9,12,14). Binne die mens voer ἁμαρτία *oorlog* (7: 23) en neem hy *gevangenes* (7: 23). Die *resultaat* van die mens se dien van die sonde is die ewige dood (5: 21; 6: 23; 7: 11; 8: 10). In 5: 12,21; 6: 16,23; 7: 5,10-11,13; 8: 2 is ἁμαρτία en θάνατος se heerskappy oor die mens *verweef*, en heers ἁμαρτία deur die dood (5: 21). In 7: 5,14,25 word ἁμαρτία en σὰρξ aan mekaar *verbind*, en is die σὰρξ *magteloos* (7: 5; 8: 3) en uitgelewer aan ἁμαρτία (7: 5).

- *God gryp* deur Christus en die Gees in hierdie situasie in: (1) as *Kryger verstaan* Hy ἁμαρτία (ὑπερνικάω : 8: 37) op die kruis van Golgota deur die sterwe van Christus (θάνατος: 6: 3-4); (2) as *Regter veroordeel* en vonnis Hy ἁμαρτία op 'n totale en finale wyse (κατέκρινεν : 8: 3) in die σὰρξ ἁμαρτία van sy eie Seun (8: 3); (3) as *Verlosser verlos* Hy (ῥύσεται: 7: 24-25) en as *Bevryder bevry* Hy (ἐλευθερωθέντες: 6: 18-22; 8: 1) die mens van sy sondige bestaanswyse; (4) as *Koning plaas* Hy die geredde mens (σώζω : 8: 24) weer *onder sy koningskap* (βασιλεύω : 5: 17,21; 6: 12-14) en *heerskappy* van genade (ὑπὸ χάρις: 6: 14); (5) as

Kryger stel Hy die gelowige weer in sy diens (ἐδουλώθητε: 6: 12-23; ὑπακοῆς: 6: 12-17; παραστήσατε : 6: 12-19).

- *Christus* het eens en vir altyd vir ἁμαρτία (τῆ ἁμαρτία : 6: 10) gesterf (6: 10) en ἁμαρτία heers nie meer oor Hom nie (οὐκέτι κυριεύει: 6: 9). Deur sy *verbintenis* met Christus se verteenwoordigende en korporatiewe sterwe vir sondaars op Golgota (εἰς Χριστὸν: 6: 3; σὺν Χριστῷ: 6: 4-8), is die *gelowige* – soos Christus – dood vir die sonde (6: 11) en *bevry* van sy heerskappy (δεδικαίωται: 6: 7; ἐλευθερωθέντες: 6: 18,22; βασιλεύω : 6: 12; κυριεύω : 6: 13; cf 8: 10).
- Die *Gees* het verlostes (7: 24-25) wat in Christus (8: 1) is, *bevry* (ἐλευθερωθέντες: 8: 2) van ἁμαρτία en hulle onder sy *heerskappy* geplaas (ἐν πνεύματι: 8: 9; κατὰ πνεῦμα : 8: 5-8,13) om ‘n *nuwe lewe* (καινότης ζωῆ: 6: 4; καινότης πνεῦμα : 7: 6) in die teenwoordigheid van God te voer (περιπατοῦσιν: 8: 4 = halak(h) {OT}), en om die *wet* van God te vervul (πληρωθῆ: 8: 4).

(ii) God, Christus en die Gees triomfeer oor θάνατος.

Θάνατος word, soos ἁμαρτία, in Rm 5-8 gepersonifiseer, en as ‘n kosmiese mag en vyand geteken. Een waarskynlike agtergrond daarvan is die drama van goddelike konflik in die antieke Nabye Ooste. Θάνατος kom *twee en twintig* keer in die Rm-brief voor, wat weereens die grootste aantal kere in ‘n NT geskryf is. Tussen 5: 12 – 8: 2 kom θάνατος *agtien* keer voor (cf 8: 38), waar dit uitgebeeld word as ‘n mag wat heerskappy voer oor die mens deur slawediens te vereis.

Daar is ‘n intieme *verbintenis* tussen θάνατος en ἁμαρτία (5: 12,21; 6: 16,23; 7: 5,10-11,13; 8: 2) asook θάνατος en σὰρξ (7: 5; 8: 6). Θάνατος het deur ἁμαρτία in die mensewêreld *ingekom* (κόσμος: 5: 12) en deur die oortreding van een mens het *baie gesterf* (5: 15). Ἅμαρτία heers soos ‘n koning *deur* θάνατος (5: 21). Θάνατος is die eindresultaat, die τέλος, die klimaktiese voltooiing van die sonde (6: 16,21). Die *loon* wat die sonde betaal is die dood (6: 23). Die sonde het ‘begin lewe’ (7: 9) in die mens (ἐγὼ) en dit het vir die mens die *dood* meegebring (7: 10,13).

Daar is ‘n intieme *verbintenis* tussen θάνατος en σὰρξ. Die dood is die *resultaat*: (1) van ‘n lewe wat ‘in die vlees’ (ἐν τῆ σαρκί: 7: 5) gelewe word onder die septer van *sondige hartstogte*; (2) van die σὰρξ se φρόνημα (8: 6); (3) van ‘n lewe onder beheersing van die *sondige natuur* (κατὰ σάρκα: 8: 13). Dit bring mee dat die mens ‘n *‘doodsbestaan’* (σώματος τοῦ θανάτου: 7: 24) moet voer en *noodwendig* moet sterf (μέλλετε: 8: 13). Die ‘noodwendig’ verwys implisiet na God se straf. Θάνατος is dus die laaste asook die ergste effek of uitwerking van ἁμαρτία in God se κόσμος. Θάνατος was egter *nie God* se oogmerk met die mens nie. Θάνατος is, net soos ἁμαρτία, ‘n *dominerende* gepersonifiseerde mag. Dit: (1) oefen sy heerskappy uit soos ‘n *koning* (βασιλεύω : 5: 14,17); (2) heers soos ‘n *eienaar/baas* oor die lewendes (κυριεύω : 6: 9,12-14); (3) is een van die magte wat poog om tussen God en dié wat Hom lief het *tussenbeide* te tree (8: 38). Vasgevang in die greep van ‘n doodsbestaan *smag* die vasgekeerde

mens (ἐγὼ) na 'n Verlosser (7: 24-25). Die *skepping* self (κτίσις) smag na 'n bestaan wat nie meer in finale instansie deur die dood gedomineer word nie (8: 20-21,23).

- *God* gryp deur Christus en die Gees in hierdie situasie in die mensewêreld in: (1) as *Verlosser verlos* (ρύσεται : 7: 24-25) Hy die vasgekeerde (7: 24-25) en tot die dood toe bestemde mens (8: 13); (2) as *Bevryder bevry* Hy die gelowige in Christus van die dood (ἐλευθερωθέντες: 8: 2); (3) as *Koning* stel Hy die gelowige weer onder sy koningskap (βασιλεύω : 5: 17, 21) en heerskappy van genade (ὑπὸ χάριν: 6: 14); (4) as *Skepper* laat hy die mens weer heers in die lewe (βασιλεύω ζωῆ: 5: 17).
- *Christus* is 'die Een' deur wie sondaars (ἀμαρτωλῶν: 5: 19) weer *lewe* kan ontvang (ζωῆ: 5: 17) en *heerskappy* kan voer (βασιλεύω : 5: 17) in die lewe. Verloste mense (7: 24-25) wat aan Hom *verbind* is (ἐν Χριστῷ: 8: 2) is *bevry* van die dood (ἐλευθερωθέντες: 8: 2). Deur die opwekking van Christus (ἐγερθεῖς: 6: 9) is die *heerskappy* van die dood beëindig (κυριεύω: 6: 9). Deur gelowiges se verbintenis met Christus (cf εἰς, σὺν: 6: 3-10) deel hulle in sy sterwe en opstanding (6: 5-8). In die teenswoordige aeon kan hulle lewe vir God (6: 10), én hulle weet dat hulle in die eindsaktologiese aeon opgewek sal word (6: 5,8; 8: 1) tot 'n ewige lewe (6: 23).
- Die *Gees* het verlostes (7: 24-25) in Christus bevry (ἐλευθερωθέντες: 8: 2) van die dood (8: 2) en lewe aan hulle gegee (ζωῆ: 8: 2). God sal *deur sy Gees* wat in gelowiges woon (οἰκεῖ : 8: 9,11) in die toekoms hulle sterflike liggame opwek (8: 11; 7: 25).

(iii) **God, Christus en die Gees tiomfeer deur die νόμος uit die greep van ἀμαρτία en σὰρξ te bevry.**

Die gedagte dat die νόμος 'n 'vyand' is wat te bowe gekom moet word, is 'n *paradoks*. Die wet is in sigself heilig, reg, goed (7: 12) en Geestelik (7: 14). Vanuit die perspektief van die ellendige 'ek' (7: 24) gesien egter, *bemagtig* die wet die sonde (7: 8,11).

Rm 5: 12-14 beskryf die binnekoms van ἀμαρτία en θάνατος, die hoof bouse akteurs op die wêreld verhoog, in God se mensewêreld (κόσμος). 'n Tyd nádat hulle saam met 'Αδάμ op die wêreld toneel 'ingekom' het (εἰσῆλθεν: 5: 12, het die νόμος 'daarnaas' in die mensewêreld 'ingeglip' (παρεῖσῆλθεν: 5: 20). Vanaf Μωϋσέως (5: 13) tot Christus (5: 14) het die νόμος 'n *universele* rol vervul deur die sonde te verbrei (5: 13-14), evident (5: 13) en oorvloedig (5: 20) te maak. Ἀμαρτία, θάνατος en νόμος het dus 'n *trio* gevorm waarin νόμος geannekseer is as 'n *agent*, bondgenoot en handlangster van die twee hoof bouse akteurs op die wêreld toneel.

Νόμος kom *drie en twintig* keer in Rm 7 voor. Dit is die hoogste aantal kere in enige hoofstuk in enige NT geskrif. In 7: 1-6 word die wet as 'n heerser of gesagvoerder (κυριεύω : 7: 1) in die mens se lewe geteken. Weens die σὰρξ het die wet sondige hartstogte by die mens wakker gemaak sodat hy vrugte

vir die dood voortgebring het (7: 5). Νόμος kom dus in 7: 5 in 'n σὰρξ-ἀμαρτία -νόμος-θάνατος *konteks* voor. Weens die magtelosheid van die sondige menslike natuur onder die heerskappy van die sonde, het die wet die mens tot die dood gevoer.

In 7: 9-11 kom νόμος in 'n ζωὴ-ἐντολὴ-ἀμαρτία -θάνατος *konteks* voor. Die *alliansie* van die trio wet-lewe-dood word geskets. Volgens 7: 10 was die bedoeling van die ἐντολὴ van God dat dit ζωὴ sou bring (Lev 18: 5; Deut 30: 15-20; Eseg 20: 5-26). Ζωὴ is 'n skeppingsbegrip en moet in die lig van Gen 2-3 verstaan word. In plaas van ζωὴ het die νόμος egter θάνατος vir die mens gebring. Die *rede* hiervoor is dat die ἀμαρτία deur die wet 'n vastrapplek in die mens verkry het (ἀφορμὴν: 7: 8,11) en die mens mislei het ἐξηπάτησεν (=Gen 3: 1-2).

In 7: 7-25 word 'n kragtige ἀμαρτία -νόμος *alliansie* geteken wat weens die σὰρξ die mens (ἐγὼ) in 'n magtelose posisie plaas (ταλαίπωρος: 7: 24; ἀδύνατον: 8: 3). Deur die wet word die sonde geprovokeer en vermeerder dit (5: 20) om net eenvoudig soos 'n berg 'op te hoop'. Die wet word net eenvoudig 'n νόμου τῆς ἀμαρτίας (7: 23,25; 8: 2) en wel om ὁ θάνατος mee te bring (7: 10; 8: 2).

- *God* gryp deur Christus en die Gees in om die νόμος uit die greep van ἀμαρτία en die σὰρξ te bevry: (1) as *Bevryder* bevry God die gelowige (ἐλευθερωθέντες: 7: 6) vanuit die gesag of heerskappy van die wet (κυριεύω : 7: 1) wat weens die σὰρξ en ἀμαρτία magtelos gemaak is (7: 5); (2) as *Verlosser* verlos (ῥύσεται : 7: 24) God die magtelose mens (ταλαίπωρος:: 7: 24) van die νόμου τῆς ἀμαρτίας (7: 23,25; 8: 2).
- *Deur* gelowiges se verbondenheid met Christus se sterwe op die kruis van Golgota (7: 4), het hulle *gesterf* ten opsigte van die magtelose wet en *behoort* hulle nou aan die *opgestane Christus*. In Christus (ἐν Χριστῷ: 8: 1) is gelowiges *bevry* van die *κατάκριμα* van God (8: 1), asook van die wet soos dit onder die heerskappy van die sonde verkeer het (νόμου τῆς ἀμαρτίας: 7: 23,25; 8: 2), en wat tot die dood gelei het (8: 2).
- Deur die *Gees* leef gelowiges in 'n *nuwe bedeling* (νυνὶ δὲ: 7: 6; καινότης πνεῦμα : 7: 6). 'Nou' kan hulle 'n *nuwe lewe* lei (καινότης ζωὴ: 6: 6), asook die νόμος *vervul* (πληρωθῆ: 8: 4). Dit is God se doel met die wet (8: 4). Die wet word ἐν ἡμῖν *vervul*. Hierdie frase moet instrumenteel verstaan word, dit wil sê die εἰς van die wet word 'deur ons' vervul. Πληρωθῆ staan in 'n passiewe vorm met God as die referent. Dit is dus *Gòd* wat deur sy Gees gelowiges in staat stel om die νόμος te vervul. Dit is moontlik weens die *verwisseling* van aeone 'in Christus' (8: 1). Die gelowige (σε: 8: 2) bevind homself nie meer in die ou aeon onder die heerskappy van ἀμαρτία en θάνατος nie, maar in die nuwe heilshistoriese en objektiewe korporatiewe realiteit en lokaliteit of sfeer, soos bepaal deur Christus (ἐν Χριστῷ; ἐν = be{Hebr}), dit wil sê in die nuwe aeon.

(iv) **God, Christus en die Gees triomfeer deur die σὰρξ uit die greep van ἁμαρτία en θάνατος te bevry.**

Die grootste konsentrasie van die gebruik van σὰρξ in die NT kom in die corpus Paulinum voor, naamlik een en negentig van die 147 voorkomste. Σὰρξ kom ses en twintig keer in die Rm-brief voor, meer as in enige ander Pauliniese of NT geskrif. Die meerderheid van die voorkomste van σὰρξ in Rm is in 7: 5-6 en 8: 3-13 gekonsentreer, met veertien verwysings daarna in 8: 3-13. Πνεῦμα het ewe-eens 'n hoë frekwensie in 8: 1-27 met een en twintig voorkomste.

Beide 7: 5-6 en 8 3-13 bevat 'n πνεῦμα -σὰρξ antiteses. Albei gedeeltes moet eskatologies verstaan word in terme van die verwisseling van die ou en die nuwe aeone. Die twee partikels ὅτε en νυνὶ δὲ in 7: 5-6 is twee tydspartikels wat onderskeidelik uitdrukking gee aan die beëindiging van die ou aeon en die gerealiseerdheid van die nuwe aeon. Die σὰρξ is oorheersend in die ou aeon en πνεῦμα in die nuwe aeon.

In Rm 7: 5 is daar 'n ἁμαρτία -σὰρξ (7: 14,25; 8: 30) én 'n σὰρξ-θάνατος (7: 6) verbintenis. Rm 7: 5 beskryf die mens vóórdat hy die eiendom of 'man' van Christus geword het (7: 4), waar hy dan vrugte voortbring vir God. Die vorige bestaan van die mens was 'n bestaan ἐν τῇ σαρκί en hulpeloos uitgelewer aan ἁμαρτία. In 7: 5-6 is daar ook twee ander antiteses, naamlik die γράμμα-πνεῦμα en die παλαιὸς-καινότης antiteses. Σὰρξ hou in 7: 5 verband met γράμματος en παλαιὸς en verwys na die mens se bestaan in die ou aeon. Πνεῦμα hou weer verband met καινότης en verwys na die gelowige se bestaan in die nuwe aeon (νυνὶ δὲ: 7: 6).

Die grootste konsentrasie van σὰρξ in die corpus Paulinum én in die NT kom in 8: 3-13 voor, naamlik veertien voorkomste. Dit verwys na die mens se sondige lewensbestaan. Rm 8: 3-13 beskryf die gevolge van 'n σὰρξ-bestaan: (1) 'n bestaan op 'n sondige wyse (8: 3); (2) 'n onvermoë om aan die eise van die wet te voldoen (8: 4); (3) 'n besig wees met die dinge van die sondige natuur (8: 5); (4) vyandskap teen God (8: 7); (5) 'n onvermoë om die wil van God te doen (8: 8); (6) 'n bestem wees vir die dood (8: 6,10,13) asook 'n noodwendige tegemoet gaan (μέλλετε : 8: 13) van die ewige dood (8: 13). 'n Bestaan κατὰ σάρκα beskryf dus 'n presentiese en toekomstige totale vervreemding tussen die mens en God.

Daar is dus wat σὰρξ betref ook 'n alliansie, naamlik tussen ἁμαρτία, θάνατος, die νόμος en die σὰρξ. Soms funksioneer 'n viermanskap en soms 'n driemanskap alliansie. Σὰρξ vervul die rol van 'n medepligtige of 'n handlangster van ἁμαρτία en θάνατος.

- *God* gryp deur Christus en die Gees in om die σὰρξ uit die greep van ἁμαρτία en θάνατος te bevry: (1) as *Bevryder* bevry Hy die sondaar van die σὰρξ (ἐλεύθερος: 7: 4). Dit gebeur deur die sondaar se medesterwe (7: 6) met Christus op die kruis van Golgota (7: 4); (2) as *Verlosser* verlos Hy die mens van sy bestaan ἐν τῇ σαρκί (7: 25); (3) as *Regter* veroordeel en vonnis Hy die sonde ἐν τῇ σαρκί, om sodoende

die swakheid (ἡσθένει: 8: 3) van die σὰρξ te bowe te kom (8: 3); (4) as *Bevryder bevry* Hy (ἐλευθερωθέντες: 8: 2) die gelowige van 'n bestaan *κατὰ σάρκα* (8: 4).

- Volgens 7: 5-6 *het gelowiges* gesterwe (ἐθανατώθητε: 7: 4) deur hulle verbondenheid met *Christus* se sterwe op die kruis van Golgota (σῶμα: 7: 4). Daardeur is hulle *bevry* (κατηργήθημεν: 7: 6) van 'n bestaan ἐν τῇ σαρκί (7: 5). Volgens 7: 25 is gelowiges διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ *verloos* (ῥύσεται: 7: 24) van 'n sondige 'doen en late' (τῇ δὲ σαρκί: 7: 25: NAB). Volgens 8: 3 het Christus Jesus (8: 1,2), as die Seun van God (8: 3), 'n bestaan ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας aangeneem en 'n *sondeoffer* (περὶ ἁμαρτίας: 8: 3) op die kruis van Golgota gebring. Daardeur is gelowiges *bevry* van 'n bestaan ἐν τῇ σαρκί, aangesien die σὰρξ in die σὰρξ van Christus op Golgota mede-veroordeel en medegevonnis is deur God en daardeur van sy 'mag' ontnem is. Op grond daarvan hoef die gelowige nie meer 'n bestaan *κατὰ σάρκα* te voer nie (8: 4).
- Met die aanbreek van die nuwe aeon (νυνὶ δὲ: 7: 6), het die nuwe bedeling van die *Gees* aangebreek (καινότης πνεῦμα : 7: 6), en kan gelowiges op 'n *nuwe* wyse lewe (καινότης: 7: 6), en nie meer ἐν τῇ σαρκί nie (7: 5). Nuutheid en lewe word ook in 6: 4 aan mekaar verbind (καινότης ζωῆ). Dit verwys na die opstandingslewe van Christus waarin gelowiges deel. Die Gees is die Een wat hulle daaraan laat deel (5: 5; 7: 6; 8: 4-13). Volgens 8: 2,4-8 bevry die Gees die gelowige van 'n bestaan onder die heerskappy van die sonde en die dood (ἐλευθερωθέντες: 8: 2) sodat die gelowige nie meer *κατὰ σάρκα* hoef te lewe nie, maar *κατὰ πνεῦμα* .

(v) **God en Christus triomfeer oor alle bo-aardes geestelike magte.**

'n Indrukwekkende lys van magte en sake word in 8: 31-39 genoem. *Tien items* gerangskik in vier pare en twee losstaande sake word genoem. Hulle is: θάνατος en ζωῆ, ἄγγελοι en ἀρχαὶ, ἐνεστῶτα en μέλλοντα, δυνάμεις, ὕψωμα en βάθος, asook τις κτίσις ἑτέρα. Al hierdie magte en sake is alreeds in **hoofstuk 4** bespreek. *Enkele lyne* word neergelê om as 'n samevatting te dien.

Die eerste twee items, naamlik *θάνατος en ζωῆ*, dien om op 'n omvattende wyse elke denkbare toestand van die *menslike bestaan* te omvat wat die uitverkorenes van God wil skei. Die tweede paar items, naamlik *ἄγγελοι en ἀρχαὶ* omvat alle *bose kosmiese geestelike* magte. Dit geld ook die enkel item; *δυνάμεις*. Die derde paar items, naamlik *ἐνεστῶτα en μέλλοντα* omvat alle bedreigings in die *totale tydsdimensie*. Die vierde paar items, naamlik *ὕψωμα en βάθος* omvat alle bedreigings in die *totale ruimtelike heelal*. Die tiende item, naamlik die frase *oute τις κτίσις ἑτέρα* verwys na *alles denkbare in die heelal* (κτίσις).

Al hierdie magte en sake poog om die verhouding tussen God asook Christus en die uitverkorenes te verbreek. Hulle wend verskeie pogings aan: Hulle wil 'teen' die uitverkorenes wees (8: 31), hulle 'aankla' (8: 33), hulle laat



'veroordeel (8: 34) en hulle van God en van Christus 'skei' (8: 39). Nie een poging slaag nie.

- *God, Christus en die uitverkorenes triomfeer* oor alle bedreigende magte. *God triomfeer*, want alle moontlike 'magte' is slegs 'n κτίσις: iets wat deur God geskape is. Hulle het hul plek in die heelal, maar is slegs deel van die geskape orde. Bó die geskape orde troon God as die Koning (δεξιὰ: 8: 34), die Skepper (8: 39), die Redder (ὑπὲρ: 8: 32) en die Regter uit (8:31-34). *Hy* heers en wel oor alles. Niks ry sy heilsplan (8: 28-30) in die wiele nie (χωρίσει: 8: 35). *God triomfeer* oor al hierdie dreigende magte (ὑπερνικῶμεν: 8: 37,39).
- *Christus triomfeer* oor alle dreigende magte wat 'n skeiding (χωρίσει: 8: 35) tussen Hom, met sy liefde vir sondears (ἀγάπην : 8: 35) en uitverkorenes, wil bewerk. Die kruisgebeure (ἀγαπήσαντος: 8: 37) waarborg triomf en absolute heilsekerheid, beide presenties én eindeskatalogies.
- *Uitverkorenes triomfeer* (ἡμᾶς: 8: 35). 'Niks' kan hulle van God en Christus se liefde vir hulle 'skei' nie (χωρίσει: 8: 35). Hulle is saam met God en Christus hipertromfeerders (8: 37).



5.14 GOD HERSTEL SY EER DEUR SY TRIOMF

Deur sy triomf herstel God sy eer in sy κόσμος en κτίσις. Twee sake kom in hierdie sin na vore: (1) God se triomf; (2) God se herstel van sy eer. Elk word kortliks bespreek.

5.14.1 Finalis Triumphus.

Rm 5-8 is die storie van triomf. **God triomfeer! Christus triomfeer! Die Gees triomfeer! Gelowiges triomfeer!** Hulle triomfeer in die κόσμος (5: 12) en die κτίσις (8: 19-22.39) en wel oor alle moontlike vyandige magte (τις: 8: 39). Dit is 'n afgehandelde, totale en finale hipertriomf (8: 37). Die *kern* vers in Rm 5-8 is na die oordeel van die skrywer **8: 34**. Paulus kyk naby die einde van sy lewe en werk, wanneer hy sy brief aan die Christene in Rome skryf, terug na God se heilswerk, in die κόσμος en die κτίσις, in die historiese Jesus, die Messias van Israel, die Seun van God, wat nou Κύριος is. Hy interpreteer God se oorgee (8: 32), opwekking (8: 34) en laat wees aan sy regterhand (8: 32) van sy Seun, in die lig van die triomferende *koning-kryger* metafoor van die antieke Midde-Ooste. Hy herinterpreteer hierdie metafoor en gebruik dit om God en Christus se totale triomf oor alle magte te teken. Sosiologies-kultureel sou sy hoorders in hulle universum sy nuwe storie oor alle mense volledig begryp.

Τί οὖν ἐροῦμεν. *God* is Koning op die troon van alle trone (δεξιὰ: 8: 34) asook die triomferende Kryger (ὑπερνικάω : 8: 37) oor alle magte (τις: 8: 39). *Christus* is mede-Koning op die troon van alle trone (ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ : 8: 34), asook triomferende Kryger (ὑπερνικάω : 8: 37) oor alle magte (τις: 8: 39). God en Christus heers (βασιλεύω : 5: 17,21; δεξιὰ: 8: 34) met genade (χάρις: 5: 21; 6: 14). Die *Gees*, as die Gees van die medetriomferende Koning-Krygers God en Christus (8: 9-11), woon in die nuwe tempel van God (οἶκεῖ : 8: 9,11) en werk in hulle (7: 6 – 8: 27). *Gelowiges* leef ὑπὸ χάριν. (6: 14) in die herstelde koninkryk van God en Christus, die triomferende Konings, wat op die troon van die heelal is. *Gelowiges* kan vol vreugde roem daarvoor (5: 2,11) en met 'n lied in die hart die triomf van God en van Christus en van die Gees vier en onder hulle herstelde heerskappy van genade leef.

5.14.2 God Herstel Sy Eer.

In die antieke Mediterreense wêreld is die status en verhoudings tussen mense in antropologiese en sosiale sin gereguleer deur kompetisie met die daarmee gepaardgaande teenpole van *eer* (gloria) en *skande*. Daar is verskeie definisies van *eer* en *skande*. Die gloria wat 'n persoon toekom is gesien as die *waarde* wat 'n persoon in sy eie oë het, plus die waarde wat hy in die oë van sy sosiale groep geniet. Gloria is dus die *aanspraak* op waarde en die gepaardgaande sosiale *erkenning* van daardie waarde. In die mededingende omgewing van die Mediterreense wêreld is gloria deur sosiale interaksie van *uitdaging* en *respons* verkry. Enige area van uitdaging was ter sprake: politiek, militêr, oratorskap, sport, kuns, letterkunde of intellektuele en fisiese vaardighede. 'Wenners' het gloria verkry.

In so 'n universum speel die verhaal van die Bybel, beide in die tyd van OT en van die NT, af.

- Die *hoofplotlyn* van die Bybelse storie is *God se triomf* oor die Bose bese en die vestiging van sy heerskappy in 'n nuwe skepping. In die storie van Israel in die OT is die 'karakters' wat as vyande optree hoofsaaklik die vyande van Israel. Hierdie vyande is 'nasies', etniese en nasionale groeperings wat nie Israel is nie en wat Israel en sy God opponeer. Soms tree Jahwe self as Israel se vyand op en laat Hy ander nasies hulle onderwerp en uiteindelik in ballingskap wegvoer (Lev 26: 16 – 44; 1 Kon 8: 46; Neh 9: 27,28).

Wanneer Israel in 'n hoek vasgekeer voel, roep hulle tot Jahwe om hulp (Eks 2; Num 10: 9; Rigt 8: 34; 1 Sam 22: 18) en dan red Hy hulle (Hab 3: 18-19; Ps 96: 2; 98: 1-3; Jes 51: 5-8; 52: 7-10). Hy doen dit as 'n Kryger (gibbor, σωτήρ, δικαιοσύνη : Hab 3: 19; Jes 51: 5-8; 52: 7-10; Ps 98: 1-3).

- In die *NT* geld hierdie *storielyn ewe-eens*. Die 'vyande' is in hierdie geval 'geestelik' van aard, gepersonifieerde magte en bo-aardse magte. In Rm 5-8 is die vyande: (1) die gepersonifieerde magte van die sonde en die dood asook hulle handlangers, die sondige menslike natuur en die wet; (2) bo-aardse geestelike magte, te wete engele, bose magte en kragte (8: 38). Deur sy hipertriomf oor alle opponerende magte (8: 37) herstel God weer sy δόξα in sy κόσμος (5: 12) en κτίσις (8: 19- 22: 38).
- In Rm 5-8 is daar die volgende verwysings na δόξα: τῆς δόξης τοῦ θεοῦ (5: 2; 8: 21), τῆς δόξης τοῦ πατρὸς (6: 4), συνδοξασθῶμεν (8: 17), δόξαν (8: 18), ἐδόξασεν (8: 30). Diakronies en semanties verkry δόξα in sekulêre Grieks, in die OT, in die LXX, in die Koemraangeskrifte en in die NT verskillende betekenis. Wanneer δόξα in die NT van God en van Christus gebruik word, dui die woord op drie sake: (1) die teenwoordigheid van God; (2) God se groot mag, met die klem op die aksie wat van Hom af uitgaan; (3) God se majesteit en eer. In Rm 5-8 is al drie hierdie betekenis ter sake. Dit kom in ondergemelde uiteensetting na vore.

(i) **God besit heerlikheid en gee sy heerlikheid.**

Die frase τῆς δόξης τοῦ θεοῦ (5: 2; 8: 21) moet as 'n subjektiewe genitief verstaan word. Dit dui op die heerlikheid wat God besit en wat Hy aan ander gee. Die 'gee' van sy δόξα deur God is 'n eindeskatologiese werklikheid, dit is die eindbestemming waarheen vrygespreektes (5: 2; 8: 33) onderweg is. Die woorde συνδοξασθῶμεν (8: 17), δόξαν (8: 18) en ἐδόξασεν (8: 30) verwys ewe-eens na die δόξα van die toekoms. Die woord ἀποκαλυφθῆναι in 8: 18 dui op 'n eindeskatologiese werklikheid. Die passivum divinum verwys na God: *Hy* sal die δόξα 'openbaar'. Diè δόξα is die volle realisering van die volle heil van God (τα πάντα: 8: 32) in Christus (συνδοξασθῶμεν: 8: 17; σὺν αὐτῷ: 8: 32).

In 8: 30 word die aoristusvorm ἐδόξασεν gebruik. Δόξα is die finale heil wat sondaars wat God 'bestem' en 'geroep' en 'vrygespreek' het, sal ontvang. In 8: 30 praat Paulus daarvan in die verledetyd vorm, alhoewel die finale realisering daarvan in die toekoms lê (5: 2; 8: 17,18,21). Die aoristusvorm moet as prolepties gesien word, asook as 'n uitdrukking van sekerheid: in God se heilsplan staan die verheerliking van gereddes vas en kan niks (τις: 8: 39) in die skepping dit in die wiele ry nie.

(ii) **God se heerlikheid is sy groot mag wat Hy openbaar.**

In 6: 4 word die opwekking van Christus vanuit die dood toegeskryf aan τῆς δόξης τοῦ πατρὸς. Letterlik moet laasgenoemde frase lui: deur die 'heerlikheid' van die Vader. Δόξα en δύναμις word in 6: 4 sinoniem gebruik (cf ἐν δυνάμει: 1: 4). Die opwekking van Christus is 'n manifestasie van die heerlikheid van God, en tegelykertyd word dit toegeskryf aan die mag van God (cf 1 Kor 6: 14). Die genitiewe vorm τοῦ πατρὸς is 'n genitief van oorsprong, wat beteken dat die Vader die bron is van die heerlikheid of die mag.

(iii) **God herstel sy eer.**

In bogemelde uiteensetting van die begrip δόξα in Rm 5-8 *herstel God* eintlik sy *eie* δόξα in die oë van sy κόσμος en κτίσις. Die ondergemelde uiteensetting toon dit aan.

Die feit dat God die skepping (8: 18, 21) en die κόσμος (5: 2,14; 8: 17, 8: 30) weer in sy eie δόξα gaan laat deel hê, word in Rm 5-8 toegeskryf aan die *hipertriomf* wat God in die wêreld behaal het (ὑπερνικῶμεν: 8: 37). Hierdie hipertriomf assosieer Paulus met die *kruis* van Golgota (παρέδωκεν: 8: 32; ἀγάπη: 8: 35; ἀγαπήσαντος: 8: 37), asook met Christus se opwekking uit die dood (ἐγερθείς: 8: 34) en sy gaan 'wees' aan die regterhand van God op die troon van die heelal (ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ: 8: 34). Christus se ἀποθανῶν (8: 34), ἐγερθείς (8: 34) asook sy ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ (8: 34) skilder Hom ἔν God ('sy regterhand': δεξια: 8: 34) as Krygers en oorwinnaars oor die bo-aardse geestelike magte (ἄγγελοι, ἀρχαὶ asook δυνάμεις: 8: 38), asook oor die gepersonifieerde magte van die sonde (ἁμαρτία) en die dood (θάνατος) en hulle handlangers, naamlik die νόμος en die σάρξ (5: 12 – 8: 39). Let op dat in die die 'troonsbestyging' van Christus in hierdie klimaktiese heilsdrama in 8: 34 God die eintlike referent. Die hele toneel geskied op die vyfvoudige patroon van die antieke Midde-Oosterse krygvoering en triomf (Eks 15; Rigt 5; Jes 51: 5-8; 52: 7-10; Ps 98: 1-3; Ps 93 – 100). God en Christus word dus in 8: 34 albei as Krygers uitgebeeld, en hul triomf word as 'n militêre triomf gesien (νικάω: 8: 37) en wel oor die 'magte' op en bokant die aarde.

Deur God se hipertriomf op die kruis van Golgota, waardeur Hy sy eie δόξα weer in sy κόσμος en κτίσις *herstel* en gevestig het, is die ondergemelde sake baie belangrik:

- (a) In 8: 29 kom die frase προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ voor. God het die verkoses bestem om gelykvormig te wees aan die εἰκὼν van sy Seun. In die Tuin van Eden is die mens na die εἰκὼν van God geskep (Gen 1: 27 LXX; cf Rm 1: 23). Die skeppingsmotief figureer baie sterk in Rm 1: 18 – 8: 39. Die mens se deelhê aan die εἰκὼν van die Seun impliseer waarskynlik die *herstel* van die εἰκὼν van die mens. 'n Adamitiese Christologie is in 5: 12-21 en 8: 29-30 op die voorgrond. Christus, die Seun, is die fondamentlêer van 'n nuwe eskatologiese en eindeskatologiese mensheid. Deur die Seun word God se oorspronklike skeppingsdoel vir die mens – om sy beeldraer te wees – 'nou' tot vervulling gebring: συμμόρφους τῆς εἰκόνος. God *herstel* op hierdie wyse weer sy δόξα: sy *mens* is weer sy *beeldraer* in sy *nuwe skepping*.
- (b) Die vooruitsig wat die mens wie se verhouding met God deur sy reddende aksie *herstel* is (δικαιωθέντες: 5: 1), is dat hy weer sal deel in τῆς δόξης τοῦ θεοῦ (5: 2). Hierdie vooruitsig wat die mens het, moet gesien word in die lig van sy verre verlede. Dit ontbreek alle mense aan die heerlikheid van God (3: 23). Volgens die Rabbynse teologie het die eerste mens deel gehad aan die kabod/δόξα van God. Hierdie voorreg het hy ná die 'val' verloor, maar dit sou met die mens se verkryging van die uiteindelijke verlossing weer in hom *herstel* word (4 Esr 3: 4-11, 20-26; 4: 26-32; 2 Bar 17: 1-3). Om eer aan God te gee was volgens Rm 1: 21 die vereiste respons van die heidene op die openbaring van God die Skepper van sy Goddelikheid en krag in sy skepping. Hierin het hulle in gebreke gebly: γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν. Volgens die Judaïsme was δόξα 'n einddoel wat God in die vooruitsig gehad het vir sy menslike skepsels toe Hy hulle geskape het (1 Hen 50: 1; 2 Bar 15: 8; 51: 1-3; 54: 15,21; Rm 2: 7).

In Rm 3: 23 som Paulus alle mense se toestand op: πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑπεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ. Die effek van God se herstel van mense in hulle verhouding tot Hom deur Christus (5: 1), is dat hulle weereens die vooruitsig het om in sy δόξα te deel (5: 2). God se oorspronklike skeppingsdoel – dat die mens sy δόξα sou reflekteer – word dus tot vervulling gebring. Op hierdie wyse *herstel* God weer sy δόξα: *sy mense* reflekteer weer *sy δόξα* in *sy nuwe skepping*.

- (c) In Rm 5: 12-21 ontwikkel Paulus 'n Adam/Christus parallelisme. Christus, die nuwe Adam, het die rampspoedige gevolge van die ongehoorsaamheid (5: 15,16) en oortreding (5: 14) van die ou Adam omgekeer. Diè gevolge was die heerskappy van die sonde en die dood. Gelowiges is van hierdie bose koninklike heerskappy bevry. Hulle verkeer 'nou' in die nuwe aeon asook onder die Koninklike heerskappy van God (5: 17,21) en deel weer in die ζωή (5: 17,18) en ζωὴ αἰώνιος (5: 21). Ware lewe en ewige lewe, wat deur Adam verbeur is (Gen 2: 9,17; 3: 22), kenmerk weereens God se nuwe skepping (6: 4; 7: 6) en is 'nou' die teenswoordige besit van gelowiges (5: 17,18,21; 6: 4,5,8,11,13,23; 7: 6). God se oorspronklike skeppingsdoel – dat die mens ware en ewige lewe sou besit – word dus tot vervulling gebring. Op hierdie wyse *herstel* God sy δόξα: *sy mense* (κόσμος) *lewe* weer in *sy nuwe skepping*.
- (d) Die huidige κτίσις is onderwerp aan ματαιότητι (8: 20) asook aan δουλείας τῆς φθορᾶς (8: 21). Volgens die OT sou die eskatologiese vernuwing van God se volk gepaard gaan met 'n kosmiese vernuwing (Jes 65: 17,25; 66: 22). Die Joodse eskatologiese tradisie reflekteer hierdie siening. Volgens Paulus sal God die κτίσις bevry van sy onderwerping (8: 20) en verslawing aan die verganklikheid, en sal dit deel aan die vryheid wat hoort by die heerlikheid van die kinders van God: εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ (8: 21). God se oorspronklike skeppingsdoel – dat die skepping sy heerlikheid sou reflekteer – word dus tot vervulling gebring. Op hierdie wyse *herstel* God sy δόξα: *sy κτίσις* reflekteer weer *sy heerlikheid*.

Die 'afsluiting', soos hierbo uiteengesit, sentreer dus om twee sake: (1) God se hipertriomf in sy κόσμος en κτίσις; (2) God se herstel van sy heerlikheid in sy κόσμος en κτίσις. Die twee sake hou verband met mekaar: die tweede is gebaseer op die eerste. Ἐδόξασεν. Aoristusvorm. Die herstel van God se δόξα asook die κτίσις en die κόσμος se deelhê daaraan is eintlik 'n afgehandelde saak. Dit staan vas. Hoekom? Omdat die hipertriomf die basis daarvan vorm (8: 37).

OPSOMMING IN 500 WOORDE

In hierdie studie is 'n eksegeties – teologiese ondersoek onderneem na die uitbeelding van God in Romeine 5 – 8. Romeine 5 – 8 kan egter slegs reg verstaan word indien dit binne die raamwerk van die hele Romeine brief verstaan word. Romeine 1 – 16 kan weer slegs verstaan word indien dit vanuit die invalspoort na die Romeine brief verstaan word, naamlik vanuit Romeine 1: 16 – 17. Die ondergemelde belangrike aspekte is na vore gebring.

- Die plek, betekenis en belangrikheid van Romeine 5 – 8, as 'n eenheid, asook sy plek en betekenis in Romeine as 'n geheel, is 'n verwaarloosde en onontginde studieveld in die Nuwe Testamentiese literatuur. Dié drie hoofstukke word gewoonlik gesien as die ontvouing van die woord 'lewe' wat in die aanhaling uit Habakuk 2: 4 in Romeine 1: 17 voorkom, of, dit word gesien as die beskrywing van 'heiligmaking' in die gelowige ná sy 'regverdigmaking', waarna in Romeine 1: 17 verwys word.
- Hierdie studie toon dat Romeine 5 – 8 eintlik sentraal staan in die Romeine brief en fundamenteel is vir die verstaan daarvan.
- In Romeine 5 – 8 word God deur vyf metafore uitgebeeld, te wete dié van Koning, Skepper, Kryger, Redder / Verlosser / Bevryder en Regter.
- God behaal as Koning, die hoofmetafoor, en as Skepper, Kryger, Redder / Verlosser / Bevryder en Regter, die submetafoor, 'n hipertriomf in sy kosmos en ktisis. Daardeur herstel Hy weer sy regmatige eienaarskap, gesag en soewereiniteit oor sý oorspronklike kosmos (mense) en ktisis. Tegelykertyd herstel Hy daardeur sy eer of doksa in die oë van almal.
- God behaal sy hipertriomf in sy kosmos en ktisis deur Christus en die Heilige Gees. Deur Christus, sy Seun, wat Hy na die wêreld toe stuur, verslaan Hy alle opponerende magte. Christus behaal dié oorwinning op die kruis van Golgota. Deur sy Gees bevry God sondaars van die opponerende magte se heerskappy en leef gelowiges voortaan onder die Gees se heerskappy en inwoning.
- Die opponerende magte oor wie die triomf behaal word, is: (1) die gepersonifieerde magte hamartia en thanatos ; (2) die twee handlangers, die nomos en die sarx van eersgenoemde twee magte; (3) alle bo-aardse geestelike magte.
- Ná God se hipertriomf heers Hy weer op sy genadige wyse vanaf die troon van die heeal.
- Daar word tot bogemelde bevinding gekom deur die hipotese dat God in die invalspoort tot die Romeine brief, Romeine 1: 16 – 17, nie slegs as 'n Regter (dikaiosune) uitgebeeld word nie, maar direk ook as 'n Kryger (dunamis) en 'n Redder (soteria). Indirek word God ook as die Skepper wat aan sy skepping getrou bly, uitgebeeld. Indirek geld die uitbeelding van God deur bogemelde vier metafore van Hom as die Koning, die hoof metafoor. Hierdie uitbeelding van God in Romeine 1: 16 – 17 kom pertinent in Romeine 5 – 8 na vore. Hierdie hipotese is in die proefskrif bewys.



- Bogemelde hipotese en bevinding aangaande die uitbeelding van God in Romeine 1: 16 – 17 en Romeine 5 – 8 word teruggevoer na die Ou Testament. Romeine 1: 16 – 17 is die eggo van sekere Ou Testamentiese gedeeltes wat die Vorklang daarvan is. Die Ou Testamentiese Vorklang van Romeine 1: 16 – 17 is méér as Habakuk 2: 4. Habakuk 3: 19 (indirek ook Habakuk 3: 18), Jesaja 51: 5 – 8 en Jesaja 52: 7 – 10, asook Psalm 98: 3 (indirek Psalm 98: 1 – 3 en Psalm 93 – 100, as die koningspsalms wat die raamwerk van Psalm 98 vorm) vorm óók die Vorklang daarvan. In hierdie Ou Testamentiese gedeeltes word Jahwe deur die vyf metafore van Koning, Skepper, Kryger, Redder en Regter uitgebeeld. Hierdie hipotese en bevinding is volledig bewys.

TIEN VRYETAAL SLEUTELTERME

Dikaiosune	Kosmos	Hamartia	Nomos	Charis
Hipernikao	Ktisis	Thanatos	Sarks	Doksa

SUMMARY IN 500 WORDS

In this study an exegetical – theological investigation was undertaken with regard to the depiction of God in Romans 5 – 8. Romans 5 – 8, however, can only be understood correctly, if it is seen within the framework of Romans 1 – 16. Romans 1 – 16 can however only be correctly understood if it is seen through the lens of Romans 1: 16 – 17. The under mentioned important aspects are highlighted in the dissertation.

- The place, meaning and importance of Romans 5 – 8 as a unit, as well as in the whole of Romans, is a neglected and vastly unexplored field of study in New Testament literature. These three chapters are usually understood as an unfolding of the word 'life' which occurs in the quotation from Habakkuk 2: 4 in Romans 1: 17, or it is seen as a description of the 'sanctification' of the believer after his 'justification', to which Romans 1: 17 refers.
- This dissertation attempts to prove that Romans 5 – 8 is central to Romans as a whole as well as fundamental to its understanding.
- In Romans 5 – 8 God is portrayed with five metaphors, namely that of King, Creator, Warrior, Redeemer and Judge.
- As a King – the main metaphor – and as a Creator, Warrior, Redeemer and Judge – the sub metaphors – God achieves a super victory in his cosmos and ktisis. Through this victory God restores his rightful ownership, authority and sovereignty over His original cosmos (humans) and ktisis. At the same time God restores his honour (doxa) in the eyes of the whole of creation.
- God achieves His super victory in his cosmos and ktisis through Christ and the Holy Spirit. Through Christ, His Son, which He sends to the world, God defeats all opposing enemies. Christ achieves this victory on the cross of Golgotha. Through His Spirit God frees sinners from the dominion of the opposing forces. Henceforth believers can live under the dominion of indwelling of the Spirit.
- The opposing forces that are defeated are: (1) the personified powers of hamartia and thanatos; (2) these two personified powers' agents, namely the nomos and the sarx; (3) all celestial spiritual powers.
- After God's super victory over all opposing powers He again reigns supreme in His gracious manner from the throne of the universe.
- This conclusion to this dissertation is reached through the hypothesis that in the entry point to Romans, Romans 1: 16 – 17, God is portrayed not only as a Judge (dikaioyne) but also directly as a Warrior (dunamis) and a Saviour (soteria). Indirectly God is also portrayed as a Creator who remains faithful to His creation. The portrayal of God through the above mentioned four metaphors indirectly also portrays Him as a King, the main metaphor. This portrayal of God in Romans 1: 16 – 17 is pertinently brought to the fore in Romans 5 – 8. This is the hypothesis proved in this dissertation.



- The above mentioned hypothesis and conclusion reached in this dissertation is traced back to the Old Testament. Romans 1: 16 – 17 echoes certain Old Testament texts, which forms their Vorklang. The Old Testament Vorklang of Romans 1: 16 – 17 is not only Habakkuk 2: 4. Habakkuk 3: 19 (and Habakkuk 3: 18 indirectly), Isaiah 51: 5 – 8, Isaiah 52: 7 – 10 and Psalm 98: 3 (and Psalm 98: 1 – 3 as well as Psalms 93 – 100, which form the Royal psalms, indirectly) *also* form the Vorklang of Romans 1: 16 – 17. In these Old Testament texts God is portrayed through five metaphors of King, Creator, Warrior, Redeemer / Saviour and Judge. This hypothesis and conclusion are proved in this dissertation.

TEN KEY TERMS

(transcribed)

Dikaiosune	Cosmos	Hamartia	Nomos	Charis
Hipernikao	Ktisis	Thanatos	Sarx	Doxa



BRONNE GERAADPLEEG

Hoofsaaklik twee handleidings is as riglyne gebruik in die samestelling van ondergemelde lys van geraadpleegde werke:

1. Kilian, J 1987. *Form and Style in Theological Texts: A Guide for the use of the Harvard System*. Pretoria: University of South Africa.
2. Schwertner, S M 1992. *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexica, Quellenwerke mit Bibliographischen Aufgabe*. Zweite Überarbeitete und Erweiterte Aufl. Berlin: Walter de Gruyter.

Kilian word nie slaafs gevolg nie, maar slegs om bronne refereerbaar te maak.

Die titels van tydskrifte wat ná 1992 verskyn het, is voluit geskryf.

- Aageson, J W 1995. *Typology, Correspondence, and the Application of Scripture in Romans 9-11*, in Porter, S E & Evans, C A (eds), *The Pauline Writings*, 76-97. Sheffield: Sheffield Academic Press. BiSe 34.
- Achtemeier, P J 1985. *Romans*. Louisville: John Knox Press. (Interpretation).
- Adams, E 2000. *Constructing the World: A Study in Paul's Cosmological Language*. Edinburgh: T & T Clark. Studies in the New Testament and its World.
- Alden, R 1995. *Psalms: Songs of Dedication*. Chicago: Moody Press.
- Alexander, T D 1998. *Royal Expectations in Genesis to Kings*. Tyn B 49/2, 187-212.
- Allen, LC 1985. *Psalms 101-150*. Cornwall: Robert Hartnoll. (WBC).
- Anderson, A A [1972] 1985. *The Book of Psalms*, 2 vols. Grand Rapids: Eerdmans Publishing (NCB).
- Anderson, R D 1996. *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, D Th tesis Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland. Kampen: Kok Pharos Publishing House.
- Arnold, C E 1992. sv *Power*. Anchor Dictionary of the Bible.
- Aulen, G 1950. *Christus Victor*. London: SPCK.
- Aune, D E 1998. *Revelation 17 – 22*. Nashville: Thomas Nelson Publishers. (WBC 52c).
- Auret, A 1992. *Jes 8: 23b – 9: 6 – Propaganda vir 'n Ideale Koning oor 'n Herenigde Ryk*. NGTT 33/4, 440-452.
- Bachmann, H & Slaby, W A 1987. *Konkordanz zum Novum Testamentum Graece: von Nestle-Aland, 26. Aufl. und zum Greek New Testament, 3. Aufl. hrsg von Universität Munster*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Balz, H & Schneider, G (eds) 1990 – 1993. *Exegetical Dictionary for the New Testament*, 3 vols. Edinburgh. T & T Clark.
- Balz, H R 1971. *Heilsvertrauen und Welterfahrung: Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Römer 8, 18 – 39*. BEVT 59.
- Balz, H R 1991. sv κόσμος. EDNT.
- Barclay, W B 1999. *“Christ in You”: A Study in Paul's Theology and Ethics*. New York: University Press of America.
- Barr J [1966] 1982. *Old and New in Interpretation: A study of the two testaments*, repr. London: SCM Press.
- Barrett, C K 1957. *The Epistle to the Romans*. London: A & C Black.
- Barrett, C K 1962. *From First Adam to Last: A Study in Pauline theology*. London: A & C Black.
- Barrett, C K 1994. *Paul: An Introduction to His Thought*. London: Geoffrey Chapman.
- Barth, K [1918] 1933. *The Epistle to the Romans*, 6th ed. Oxford: Oxford University Press.
- Barth, K 1956. *Church Dogmatics*, tr New York: Charles Scribner's, 4/1.
- Barton, J 1984. *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*. London: Darton, Longman & Todd.



- Bauer, W, Arndt, W F, Gingrich, F W and Danker, F W 1979. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, rev ed. Chicago: University of Chicago Press.
- Bauernfeind, O [1967] 1969. sv $\nu\iota\kappa\acute{\alpha}\omega$. TDNT.
- Baumgartel, F 1971. sv Pneuma. TDNT.
- Beker, J C 1980. *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*. Philadelphia: Fortress Press.
- Beker, J C 1982. *Paul's Apocalyptic Gospel: The Coming Triumph of God*. Philadelphia: Fortress Press.
- Beker, J C 1987. *Suffering and Hope: The Biblical Vision and the Human Predicament*. Philadelphia: Fortress Press.
- Behmn, J [1964] 1972. sv $\acute{\alpha}\lambda\mu\alpha$. TDNT.
- Berger, K 1993. sv $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$. EDNT.
- Berkhof, H 1964. *The Doctrine of the Holy Spirit*. London: Epworth Press.
- Bertram, G 1972. sv $\psi\omega\mu\alpha$. TDNT.
- Best, E 1967. *The Letter to the Romans*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Betz, H D 1970. sv $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$. EDNT.
- Betz, HD 1979. *Galatians*. Philadelphia: Fortress Press. Hermeneia.
- Black, M 1973. *Romans* rev ed. London: Marshall, Morgan & Scott. NCBC.
- Blass, F & Debrunner, A 1961. *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, tr. Chicago: University of Chicago Press.
- Bloomquist, L 1993. *The Function of Suffering in Philippians*. Sheffield: Sheffield Academic Press. JSNTSS 78.
- Bornkamm, G 1971. *The Letter to the Romans as Paul's Last Will and Testament*, in Donfried, K (ed), *The Romans Debate*, 16 – 28.
- Botha, J S F 1978. *Die Heilige Gees in die Lewe van die Gelowige volgens Romeine 8*. Pretoria: Universiteit van Pretoria
- Botha, C J 1989. *Die Agtergrond van die Romeinebrief en sy Rol in die Kerkgeskiedenis*, in Vorster, W S & Engelbrecht A S (reds), *Uit Genade Alleen*, 1 – 14. Pretoria: Sigma Press.
- Bowden, R 1975. *A Guide to Romans*. London: SPCK.
- Brauch, M T 1977. *Perspectives on God's Righteousness in Recent German Discussion*, in Sanders, E P (ed), *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Pattern of Religion*. Philadelphia: Fortress Press.
- Brettler, M Z 1998. *Incompatible Metaphors for YHWH in Isaiah 40 – 66*. JSOT 78, 97 – 120.
- Brisebois, M 1984. *Saint Paul: Introduction to St Paul and His Letters*. Middlegreen: St Paul Publications.
- Brown, C (ed) 1986. *The New International Dictionary of the New Testament Theology*, 4 vols. Exeter: Paternoster Press.
- Brown, R E 1994. *The Death of the Messiah*, 2 vols. London: Geoffrey Chapman. (AB).
- Bruce, F F 1963. *The Epistle to the Romans*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing. TNTC.
- Büchsel, F [1965] 1968. sv $\kappa\rho\acute{\iota}\nu\omega$. TDNT.
- Büchsel, F [1964] 1972. sv $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\omega$. TDNT.
- Bultmann, R 1947. *Glössen im Romerbrief*. TLZ 72, 197 – 202, repr in Ex 1967, 278 – 284.
- Bultmann, R 1952. *Theology of the New Testament*, 2 vols. London: SCM Press.
- Bultmann, R 1957. *New Testament and Mythology*, in Bartsch, H W & Fuller, R D (eds), *Kerugma and Myth: A Theological Debate*, 38-41. London: SPCK.
- Bultmann, R 1959. *Adam und Christus nach Rm 5*. ZNW 50, 145 – 165.
- Bultmann, R 1962. *Adam and Christ according to Rom 5*, in Klassen, W and Snyder, G D (eds), *Current Issues in New Testament Interpretation*, 143 – 165. London: SCM Press.
- Bultmann, R 1964. $\Delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$. JBL 83, 12 – 16.
- Bultmann, R [1965] 1968. sv $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$. TDNT.



- Burton, E de W 1921. *The Epistle to the Galatians*. Edinburgh: T & T Clark, ICC.
- Byrne, B 1996. *Romans*. Collegeville: Liturgical Press. (Sacra Pagina Series 6).
- Calvin, J [1539] 1947. *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing.
- Calvin, J 1962. *Institutes of the Christian Religion*, tr. London: James Clarke.
- Campbell, D 1992. *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3: 21 – 26*. Sheffield: Sheffield Academic Press. JSNTSS 65.
- Caragounis, C C 1985. *Romans 5: 15 – 16 in The Context of 5: 12 – 21: Contrast or Comparison*. NTS 31, 142 – 148.
- Charles, J D 1993. *Literary Strategy in the Epistle of Jude*. London & Toronto: Associated University Presses.
- Childs, B S 1993. *Biblical Theology of the Old and New Testament*. Minneapolis: Fortress Press.
- Conzelmann, H [1974] 1978. sv $\chi\alpha\lambda\omega$. TDNT.
- Cosgrove, C 1988. *The Cross and Spirit: A Study in the Argument and Theology of Galatians*. Macon: Mercer University Press.
- Cousar, C B 1990. *A Theology of the Cross: The Death of Jesus in the Pauline Letters*. Minneapolis: Fortress Press. Overtures to Biblical Theology.
- Cranfield, C E B 1975 – 1979. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 2 vols. Edinburgh: T & T Clark.
- Cullmann, O 1956. *The State in the New Testament*. New York: Scribner's.
- Cullmann, O [1957] 1959. *The Christology of the New Testament*. London: SCM Press.
- Cullman, O [1946] 1964. *Christ and Time*, rev ed. Philadelphia: Westminster Press.
- Cullman, O 1967. *Salvation in History*, transl. London: SCM Press.
- Cullpepper, R A 1983. *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*. Philadelphia: Fortress Press.
- Dahl, N A 1951. *Two Notes on Romans 5*. ST 5, 37 – 48.
- Davies, W D 1962. *Paul and Rabbinic Judaism*. London: SPCK.
- Davis, C W 1999. *Oral Biblical Criticism: The Influence of the Principles of Orality on the Literary Structure of Paul's Epistle to the Philippians*. JSNTSS 172.
- De Fraigne, J 1963. *Genesis*. Roermond: J J Romen & Zonen.
- Delling, G [1965] 1968. sv $\kappa\alpha\iota\rho\varsigma$. TDNT.
- Den Heyer, C J 1998. *Paulus: Man van twee wêrelden*. Zoetermeer: Meinema.
- Dodd, C H [1932] 1959. *The Epistle of Paul to the Romans*. London: Hodder & Stoughton. (Moffat NTC).
- Dodd, C H 1964. *The Apostolic Preaching and Its Developments*. New York: Harper & Row.
- Donfried, K P 1977. *The Romans Debate*. Minneapolis: Augsburg Publishing House.
- Doughty, D J 1973. *The Priority of CHARIS: An Investigation of the Theological Language of Paul*. NTS 1973/19, 163 – 168.
- Dunn, J D G 1982 – 1983. *The New Perspective on Paul*. BJRL 65, 95 – 122.
- Dunn, J D G 1988. *Romans*, 2 vols. Dallas: Word Books. (WBC 38A).
- Dunn, J D B 1993 a. sv *God*. Dictionary of Paul and His Letters.
- Dunn, J D G 1993 b. sv *Romans, Letters to the*. Dictionary of Paul and His Letters
- Dunn, J D G 1998. *The Theology of Paul the Apostle*. Edinburgh: T & T Clark.
- Du Toit, A B 1975 a. *Die Formule en Pneumati by Paulus*. Pretoria: Universiteit van Pretoria. Deo Gloria.
- Du Toit, A B 1975 b. *Jesus Christus is die Oorwinnaar*. NGTT 16/1, 27 – 36.
- Du Toit, A B 1979. *Dikaosune in Röm 6: Beobachtungen zur etischen Dimension der paulinischen Gerechtigkeitsauffassung*. ZThK 76, 261 – 291.
- Du Toit, A B 1984. *Room van Romeine*. 'n Bybelkorrespondensiekursus. Wellington: Bybelkor.
- Du Toit, A B (red) 1988 a. *Handleiding by die Nuwe Testament 5*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.



- Du Toit, A B 1988 b. *Chronologie van Paulus*, in Du Toit, A B (red), *Handleiding by die Nuwe Testament 5, Die Pauliniese Briewe: Inleiding en Teologie*, 23 – 34. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Du Toit, A B 1989 a. *Geregverdig uit Geloof: Romeine 1: 16 – 17*, in Vorster, W S & Engelbrecht, A S (reds), *Uit Genade Alleen*, 15 – 21. Pretoria: Sigma Press.
- Du Toit, A B 1989 b. *Persuasion in Romans 1: 1 – 17*. BZ 33, 192 – 309.
- Du Toit, A B 1994. *The Letter to the Romans*, in Du Toit, A D (ed), *Guide to the New Testament 5. The Pauline Letters: Introduction and theology*, 42 – 57. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Du Toit, A B 1996. *The Centrality of Grace in the theology of Paul*. NGTT 37/4, 598 – 609.
- Du Toit, A B 1997. *The Ecclesiastical Situation of the First Generation Roman Christians*. HTS 53, 498 – 512.
- Du Toit, A B 1998. 'God's Beloved in Rome' (Rm 1: 7). Neotest 32(2), 367 – 388.
- Du Toit, A B 2000. *A Tale of Two Cities: 'Tarsus or Jerusalem' Revisited*. NTS 46. 375 – 402.
- Eastman, B 1999. *The Significance of Grace in the Letters of Paul*. New York: Peter Lang Publishing. SBL 11.
- Eichrodt, W 1961. *Theology of the Old Testament, vol I*. Philadelphia: Westminster Press.
- Elliger, K & Rudolph W 1977. *Biblica Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung.
- Ellis, E E 1957. *Paul's Use of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans Publishers.
- Ellis, E E 1977. *How the New Testament uses the Old*, in Marshall, I E (Ed), *New Testament Interpretation*. Exeter: Paternoster Press.
- Eybers, I H 1978. *Gods Woord in Mensetaal 3*. Durban: Butterworths.
- Fabry, H J 1997. sv *melek*. NIDOTT.
- Fee, G 1994. *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*. Peabody: Hendrickson Publishers.
- Fee, G 1999. *Philippians*. Downers Grove: University Press. (VP).
- Fitzmyer, J A 1967. *Pauline Theology*. Engelwood Cliffs: Prentice Hall.
- Fitzmyer, J A 1987. *Paul and His Theology*. Engelwood Cliffs: Prentice Hall.
- Fitzmyer, J A 1989. *Paul and His theology: A Brief Sketch*. Engelwood Cliffs. Prentice Hall.
- Fitzmyer, J A 1993. *Romans*. New York: Doubleday. (AB).
- Floor, L 1979. *Hy Wat Met die Gees Doop*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.
- Foerster, W [1965] 1968. sv $\kappa\tau\acute{\iota}\zeta\omega$. TDNT.
- Foerster, W & Fohrer, G 1971. sv $\sigma\acute{\omicron}\zeta\omega$. TDNT.
- Freedman, N (ed) 1992. *The Anchor Bible Dictionary*, 6 vols. New York: Doubleday.
- Fryer, N S L 1967. *Die huidige stand van die Roomse Eksegese oor die 'SOLA FIDE'-LEERSTUK*. Proponentseksamen, Universiteit van Pretoria, Pretoria.
- Gaffin, R B Jr 1978. *The Centrality of the Resurrection*. Grand Rapids: Baker Book House.
- Gaffin, R B Jr 1998. 'Life Giving Spirit': *Probing the Center of Paul's Pneumatology*. JETS 41/4, 573 – 590.
- Gamble, H Jr 1977. *The Textual History of the Letter to the Romans: A Study in Textual and Literary Criticism*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing. StD 42.
- Garlington, D B 1990. *The Obedience of Faith in the Letter to the Romans: Part I. The Meaning of hupakoe pisteos (Rom 1: 5; 16: 26)*. WTJ 52, 201 – 224.
- Garlington, D B 1991. *The Obedience of Faith in the Letter to the Romans: Part II. The Obedience of Faith and Judgement by Works*. WTJ 53, 47 – 72.
- Garlington, D B 1993. *The Obedience of Faith in the Letter to the Romans: Part III: The Obedience of Christ and the Obedience of the Christian*. WTJ 55, 87 – 112.
- Georgi, F 1991. *Theocracy: In Paul's Praxis and Theology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Godet, F 1981. *Commentar zu dem Brief an die Römer 1 – 5*. Hannover: Carl Mener
- Godsey, J D 1980. *The Interpretation in the History of the Christian Faith*. Interp 34, 3 – 16.
- Goppelt, L 1972. sv $\tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma$. TDNT.

- Goppelt [1975] 1982. *Theology of the New Testament*, 2 vols. Grand Rapids: Eerdmans Publishing.
- Green, J B 1988. *The Death of Jesus: Tradition and Interpretation in the Passion Narrative*. Tübingen: Mohr. WUNT 33.
- Greijdanus, S 1933. *I Korinthiërs*. Kampen: Kok. Korte Verklaring der Heilige Schrift.
- Grundmann, W [1964] 1971. sv δεξιός. TDNT.
- Grundmann, W [1964] 1972. sv ἁμαρτάνω. TDNT.
- Gundry Volf, J M 1990. *Paul and Perseverance: Staying In and Falling Away*. Louisville: Westminster/John Knox Press.
- Gundry, R 1999. *A Breaking of Expectations: the Rhetoric of Surprise in Paul's Letter to the Romans*, in Soderlund, S K & Wright, N T (eds), *Romans and the People of God: Essays in Honor of Gordon D Fee on the Occasion of His 65th Birthday*, 254 – 270. Grand Rapids: Eerdmans Publishing.
- Günther, W 1975. sv νικῶ. NIDNTT.
- Guthrie, G H 1995. *Cohesion Shifts and Stiches in Philippians*, in Porter, S & Carson, D (eds), *Discourse Analysis and Other Topics in Biblical Greek*, 36 – 59. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Guthrie, D & Martin, R P 1993. sv *God*. Dictionary of Paul and His Letters.
- Hahn, R G 1986. *Pneumatology in Romans*, PhD thesis. Ann Arbor: University Microfilm International.
- Hamlin, E J 1979. *A Guide to Isaiah 40 – 66*. London: SPCK. (TEF).
- Hamilton, N Q 1957. *The Holy Spirit and Eschatology in Paul*. London: Oliver & Boyd.
- Hanson, A T 1987. *The Paradox of the Cross in the Thought of St Paul*. JSNTSS 17.
- Hanson, P D 1979. *Isaiah 52: 7 – 10. Expository Article*. Interp 33/4, 389 – 393.
- Harris, M J 1983. *Raised Immortal: Resurrection and Immortality in the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing.
- Harris, M J 1992. *Jesus as God*. Grand Rapids: Baker Book House.
- Harrison, J R 1999. *Paul, Eschatology and the Augustan Age of Grace*. TynB 50/1, 79 – 91.
- Hauck, F [1968] 1971. vs περισσεύω. TDNT.
- Havemann, J C T 1980. *Die betekenis en funksie van die chiasmus as stylfiguur in die Romeinebrief*. MA graad, Universiteit van Pretoria, Pretoria.
- Hay, D M & Johnson, E E 1995. *Pauline Theology: Volume III: Romans*. Minneapolis: Fortress Press.
- Hays, R N 1989. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven & London: Yale University Press.
- Heil, J P 1987. *Paul's Letter to the Romans: A Reader-Response Commentary*. New York: Paulist Press.
- Heil, J P 1989. *Romans – Paul's letter of hope*. Rome: Biblical Institute Press. AnBib 112.
- Hendriksen, W 1980 – 1981. *Exposition of Paul's Epistle to the Romans*, 2 vols. Edinburgh: Banner of Truth; Grand Rapids: Baker Book House.
- Hengel, M 1977. *The Son of God*. London: SCM Press.
- Hengel, M 1995. *Studies in Early Christology*. Edinburgh: T & T Clark.
- Hiebert, T 1990. *God of My Victory: The Ancient Hymn In Habakkuk 3*. JST 41, 144 – 147.
- Hodge, C 1864. *Commentary on the Epistle to the Romans*. Edinburgh: Turnbull & Spears.
- Hooker, M D 1990. *From Adam to Christ: Essays on Paul*. Cambridge University Press.
- Howard, D M Jr 1997. *The Structure of Psalms 93 – 100*. Indiana: Eisenbrauns. *Biblical and Judaic Studies 5*.
- Hultgren, A J 1987. *Christ and His Benefits: Christology and Redemption in the New Testament*. Philadelphia: Fortress Press.
- Jacob, E 1964. *Theology of the Old Testament*. London: Hodder & Stoughton.
- Jeremias, J [1968] 1971. sv πολλοί. TDNT.
- Jeremias, J 1971. *New Testament Theology*. London: SCM Press.
- Jeremias, J [1971] 1984. *New Testament Theology*. London: SCM Press.



- Jervis, L A 1991. *The Purpose of Romans: A Comparative Letter Structure Investigation*. Sheffield: Sheffield Academic Press. JSNTSS 55.
- Jervis, L A & Richardson, P 1994. *Gospel in Paul: Studies on Corinthians, Galatians and Romans for Richard N Longenecker* JSNTSS 108.
- Johnson, LT 1997. *Reading Romans: A Literary and Theological Commentary*. New York: Crossroad Publishing.
- Jonker, W D 1983. *Die Brief aan die Romeine*. Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.
- Joubert, S J 1992. *Wanneer die Onmoontlike Moontlik word: Paulus as Verkondiger en Bouer van 'n Nuwe Universum*. NGTT 33/3, 301 – 310.
- Käsemann, E 1969. 'The Righteous of God' in Paul, in *New Testament Questions of Today*. Philadelphia: Fortress Press.
- Käsemann, E [1973] 1980. *Commentary on Romans*. London: SCM Press.
- Kaye B N 1979. *The Thought Structure of Romans with Special Reference to Chapter 6*.
- Keck, L E 1979. *Paul and His Letters*. Philadelphia: SCM/Fortress Press. (Proclamation Commentaries).
- Keck, L E 1993. *Paul as Thinker*. *Interp* 47/1. 27 – 38.
- Kim, S 1984. *The Origin of Paul's Gospel*, 2nd ed. Tübingen: Mohr. WUNT 2.4.
- Kim, J K 1989. *The Spirit of God as Witness to the Redemption in Christ: A Traditio-Historical Analysis on Paul's Pneumatology in Romans 8*. Ann Arbor: University Microfilms.
- Kittel, G & Friedrich, G (eds) 1964 – 1976. *Theological Dictionary of the New Testament*, tr, 10 vols. Grand Rapids: Eerdmans Publishers.
- Kittel, G [1964] 1971. sv δοκέω. TDNT.
- Kleinknecht, H [1965] 1968. sv θεός. TDNT.
- Kleinknecht, H & Gutbrod, W [1967] 1969. sv νόμος. TDNT.
- Kraus, H J [1978] 1988, 1993. *Psalms 1 – 150*, 2 vols. Minneapolis, Augsburg Publishing.
- Kreitzer, L J 1987. *Jesus and God in Paul's Eschatology*. Sheffield. JSOT Press.
- Kreitzer, L J 1993. sv Kingdom of God/Christ. *Dictionary of Paul and His Letters*
- Kruger, M A 1983. *Openbaring, Geloof en Geregtigheid: 'n Eksegetiese ondersoek van Romeine 1 – 4*. DD tesis, Universiteit van Pretoria, Pretoria.
- Kruse, C G 1996. *Paul, the Law and Justification*. Leicester: Apollos.
- Kümmel, W G 1975. *Introduction to the New Testament*, rev ed. London: SCM/Abingdon Press.
- Ladd, G E 1975. *A Theology of the New Testament*. London: Lutterworth Press.
- Ladd, G E 1976. *Righteousness in Romans*. *SWJT* 19, 6 – 17.
- Lambrech, J 1992. *The Wretched "I" and it's Liberation: Paul in Romans 7 and 8*. Grand Rapids: Eerdmans Publishers. Louvain Theological & Pastoral Monographs 14.
- Leene, H 1997. *History and Eschatology in Deutero-Isaiah*, in Van Ruiten, J & Vervenne, M (eds), *Studies in the Book of Isaiah*, Festschrift Willem A M Beuken, 223 – 249. Leuven: University Press.
- Leenhardt, F J [1957] 1961. *The Epistle to the Romans*, tr. London: Lutterworth Press.
- Levison, J R 1993. sv Creation and New Creation. *Dictionary of Paul and His Letters*.
- Liddell, H & Scott, R S 1968. *A Greek English Lexicon*, rev ed. London: Clarendon Press.
- Lindström, F 1994. *Suffering and Sin: Interpretations of Illness in the Individual Complaint Psalms*. Stockholm: Almqvist & Wicksell International. Coniectanea Biblica. Old Testament Series 37.
- Lombard, H A 1981. *The Adam-Christ 'Typology' in Romans 5: 12 – 21*. *Neotest* 15, 69 – 100.
- Longenecker, R N [1964] 1977. *Paul: Apostle of Liberty*. Grand Rapids: Baker Book House.
- Longenecker, R N 1997 a. *Prolegomena to Paul's Use of Scripture in Romans*. *Bulletin for Biblical Research* 7, 145 – 168.
- Longenecker, R N (ed) 1997 b. *The Road from Damascus: The Impact of Paul's Conversion on His Life, Thought, and Ministry*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing.



- Longenecker, R N 1999. *The Focus of Romans: the Central Role of 5: 1 – 8: 39 in the Argument of the Letter*, in Soderlund, S K & Wright, N T (eds), *Romans and the People of God: Essays in Honor of Gordon D Fee on the Occasion of His 65th Birthday*, 49 – 69. Grand Rapids: Eerdmans Publishing.
- Longman III, T 1982. *The Divine Warrior: The New Testament use of an Old Testament Motif*. WTJ 44, 290 – 307.
- Longman III, T 1984. *Psalms 98: A Divine Warrior Victory Song*. JETS 27/3, 267 – 274.
- Louw, J 1979. *A Semantic Discourse Analysis of Romans*, 2 vols. Pretoria: University of Pretoria.
- Louw, J & Nida, E A 1988. *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*. 2 vols. New York: United Bible Societies.
- Luter, A B Jr 1993. sv *Grace*. Dictionary of Paul and His Letters.
- Luther, M [1535] 1963 – 1964. *Luther's Works*. Saint Louis: Concordia Press.
- Maarsingh, B 1974. *Leviticus*. Nijkerk: Callenbach. (PO).
- Maartens, P J 1995 a. *The Relevance of 'context' and 'interpretation' to the Semiotic Relations of Romans 5: 1 – 11*. Neotest 29/1, 75 – 105.
- Maartens, P J 1995 b. *The Vindication of the Righteous in Romans 8: 31 – 39: Inference and Relevance*. HTS 51/4, 1046 – 1087.
- Malan, F S 1981. *Bound to do Right*. Neotest 15, 118 – 138.
- Malherbe, A J 1988. *Ancient Epistolary Theorists*. SBL 19.
- Malina, B J 1993. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology, rev ed*. Louisville: Westminster/John Knox Press.
- Manson, T W 1988. 'St Paul's Letter to the Romans – and others' in Donfried K P (ed), *The Roman Debate*, 1 – 16. Minneapolis: Augsburg Publishing.
- Marshall, I H 1975. *Kept by the Power of God: A Study of Perseverance and Falling Away*. Minneapolis: Bethany Press.
- Marshall, I H 1999. *Romans 16: 25 – 27: An Apt Conclusion*, in Soderlund, S K & Wright, N T (eds), *Romans and the People of God: Essays in Honor of Gordon D Fee on the Occasion of His 65th Birthday*, 170-186. Grand Rapids: Eerdmans Publishing.
- Martin, R P 1999. 'Reconciliation: Romans 5: 1 – 11,' in Soderlund, S K & Wright, N T (eds), *Romans and the People of God: Essays in Honor of Gordon D FEE on the Occasion of His 65th Birthday*, 36 – 48. Grand Rapids: Eerdmans Publishing.
- Mays, J L 1993. *The Language of the Reign of God (Psalms)*. Interp 47/2, 117 – 126.
- Mays, J L 1994. *Psalms*. Louisville: John Knox (Interpretation).
- McCann, J C Jr 1993. *A Theological Introduction to the Book of Psalms: The Psalms as Torah*. Nashville: Abingdon Press.
- Metzger, B M 1971. *A Textual Commentary on the Greek New Testament: A Companion Volume to the United Bible Societies; Greek New Testament*, 3 rd ed. Stuttgart: United Bible Societies.
- Meyers, C F Jr 1997. sv *The Epistle to the Romans*. Anchor Bible Dictionary.
- Michel, O [1955] 1978. *Der Brief an die Römer*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Meyer K 4).
- Miller, P D Jr. 1986. *Interpreting the Psalms*. Philadelphia: Fortress Press.
- Moignan, C L 2000. *Following the Lamb*. London: Epworth Press.
- Montague, G T 1976. *The Holy Spirit: Growth of a Biblical Tradition*. New York: Paulist Press.
- Morris, L 1986. *New Testament Theology*. Grand Rapids: Academic Books.
- Morris, L 1988. *The Epistle to the Romans*. Leicester: Intervarsity.
- Motyer, A 1993. *The Prophecy of Isaiah*. Leicester: Inter-Varsity Press. (IVP).
- Moulton, J H 1963. *A Grammar of New Testament Greek*, 4 vols. Edinburgh: T & T Clark.
- Murray, J 1959. *The Epistle to the Romans: The English Text with Introduction, Exposition and Notes*, 2 vols. Grand Rapids: Eerdmans Publishing.
- Murphy-O'Connor, J 1997. *1 Corinthians*. London: The Bible Reading Fellowship. The People's Bible Commentary.



- Myers, C D 1993. *Chiastic Inversion in the Argument of Romans 3 – 8*. NT 35, 30 – 47.
- Nel, P J 1997. sv *mlk*. NICOTT.
- Nestle, E & Aland, K et al [1979] 1993. *Novum Testamentum Graece*. 27. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung.
- Newman, B M & Nida, E A 1973. *A Translator's Handbook on Paul's Letters to the Romans*. London: United Bible Societies. HeTr 16.
- Nida, E A, Louw, J P, Snyman, A H, Cronje, W 1983. *Style and Discourse: With Special Reference to the Text of the Greek New Testament*. Cape Town: Bible Society.
- North, J A 1990. sv *Religion in Republican Rome*. Cambridge Ancient History 7.2.
- Nygren, A 1949. *Commentary on Romans*. 2nd ed. Philadelphia: Muhlenberg Press.
- Nygren, A 1954. *Der Römerbrief*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- O'Brien, P 1987. *Romans 8: 26 – 27: A Revolutionary Approach to Prayer*. RTR 46/3 65 – 73.
- O'Brien, P T 1999. *The Letter to the Ephesians*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing.
- Onesti, K L & Brauch, M T 1993. sv *Righteousness, Righteousness of God*. Dictionary of Paul and His Letters.
- Painter, J 1993. sv *World, Cosmology*. Dictionary of Paul and His Letters.
- Parunak, H V D 1983. *Transitional Techniques in the Bible*. JBL 102, 525 – 548.
- Paulsen, H 1975. *Überlieferung und Auslegung in Römer 8*. Düsseldorf: neu Kirchner Verlag.
- Peels, H G L 1997. *Ontwikkelingen in de Bijbelse hermeneutiek*. Theologia Reformata 15, 72 - 95.
- Pelser, G M M 1981. *The Objective Reality of the Renewal of Life in Romans 6: 1 – 11*. Neotest 15, 101-117.
- Pelser, G M M 1984. 'Die Brief aan die Romeine', in Du Toit, A B (red), *Handleiding by die Nuwe Testament, Band V, Die Pauliniese Briewe: Inleiding en Teologie*, 41 – 55. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Perkins, P 1984. *Resurrection: New Testament Witness and Contemporary Reflection*. London: Geoffrey Chapman.



- Peterson, E 1999. 'Pastor Paul', in Soderlund, S K & Wright, N T (eds), *Romans and the People of God: Essays in Honor of Gordon D Fee on the Occasion of His 65th Birthday*, 283 – 294. Grand Rapids: Eerdmans Publishing.
- Piper, J 1995. 'The Demonstration of the Righteousness of God in Romans 3, 25, 26'.
- Polaski, S H 1999. *Paul and the Discourse of Power*. Sheffield Academic Press. The Biblical Seminar 62.
- Porter, S E & Evans, C A 1995. *The Pauline Writings*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Porter, S E & Evans, C A (eds), *The Pauline Writings*, 175 – 202. Sheffield: Sheffield Academic Press. The Biblical Seminar 34.
- Preuss, H D 1991 – 1992. *Theologie des Alten Testaments*, 2 bände. Stuttgart: Kohlhammer.
- Quell, G [1965] 1968. θεός. TDNT.
- Quell, G & Schrenk, G [1964] 1971. sv δίκη. TDNT.
- Rahlfs, A (ed) 1935. *Septuaginta*. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung
- Reasoner, M 1993. sv *Rome in the First Century A.D.* Dictionary of Paul and His Letters.
- Reed, J T 1997. *A Discourse Analysis of Philippians: Method and Rhetoric in the Debate over Literary Integrity*. Sheffield: Sheffield Academic Press. JSNTSS 136.
- Reid, D G 1933 a. sv *Elements/Elemental Spirits of the World*. Dictionary of Paul and His Letters.
- Reid, D G 1993 b. sv *Principalities and Powers*. Dictionary of Paul and His Letters.
- Reid, D G 1993 c. sv *Triumph*. Dictionary of Paul and His Letters.
- Reumann, J 1999. *Justification and Justice in The New Testament. Horizons in Biblical Theology* 21/1. 26 – 45.
- Richardson, N 1994. *Paul's Language about God*. Sheffield: Sheffield Academic Press. JSNTSS 99.
- Rienecker, F 1963. *Sprachlicher Schlüssel zum Griechischen Neuen Testament nach der Ausgabe von D Eberhard Nestle*. Giessen-Basel: Brunnen-Verlag.
- Ridderbos, H 1959. *Aan de Romeinen*. Kampen: Kok. CNT.
- Ridderbos, H 1966. *Paulus: Ontwerp van zijn Theologie*. Kampen: Kok.
- Ridderbos, H [1966] 1975. *Paul: An Outline of his Theology*. Grand Rapids: SPCK Eerdmans Publishing.
- Riesenfeld, H 1972. sv δίκη. TDNT.
- Roberts, J J M 1991. *Nahum, Habakkuk, and Zephania*. Louisville: Westminster John Knox Press. (OTL).
- Robbins, G A 1992. sv *Muratorian Fragment*. The Anchor Bible Dictionary.
- Robertson, A T 1982. *A New Short Grammar of the Greek New Testament*. Grand Rapids: Baker Book House.
- Ruijs, R C M 1964. *De Structuur van de Brief aan de Romeinen: Een stilistische, vormhistorische en thematische analyse van Rom 1: 16 – 3: 23*. Utrecht – Nijmegen: Dekker & Van de Vegt.
- Ryken, L, Wilhoit, J C, Longman III, T 1998 a. sv *Exodus, Book of*. Dictionary of Biblical Imagery.
- Ryken, L, Wilhoit, J C, Longman III, T 1998 b. sv *Habakkuk, Book of*. Dictionary of Biblical Imagery.
- Ryken, L, Wilhoit, J C, Longman III, T 1998 c. sv *Right, Right Hand*. Dictionary of Biblical Imagery.
- Ryken, L, Wilhoit, J C, Longman III, T 1998 d. sv *Romans, Letter to the*. Dictionary of Biblical Imagery.
- Ryken, L, Wilhoit, J C, Longman III, T 1998 e. sv *Triumph*. Dictionary of Biblical Imagery.
- Ryken, L, Wilhoit, J C, Longman III, T 1998 f. sv *Under*. Dictionary of Biblical Imagery.
- Ryken, L, Wilhoit, J C, Longman III, T 1998 g. sv *Under the Feet*. Dictionary of Biblical Imagery.
- Sanday, W & Headlam, A C [1902] 1962. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. 5th ed. Edinburgh: T & T Clark. (ICC).
- Sabourin, L 1969. *The Psalms: Their Origin and Meaning*. Staten Island: Abba House.



- Sanders, E P 1977. *Paul and Palestinian Judaism*. Philadelphia: Fortress Press.
- Sasse, H [1964] 1972. sv αἰών. TDNT.
- Sasse, H [1965] 1968. sv κοσμέω. TDNT.
- Scheffler, E H 1983. *Die verhouding tussen die Ou en Nuwe Testament*.
ThEv (SA) 16, 38 – 52.
- Schlatter, A [1935] 1965. *Gottes Gerechtigkeit*. 6. Aufl. Stuttgart: Calwer Verlag.
- Schlier, H 1979. *Der Römerbrief: Ein Kommentar*. Freiburg im Breisgau: Herder.
(HTKNT 6).
- Schneider, J [1967] 1970. sv ὅμοιος. TDNT.
- Schrenk, G & Quell, G [1967] 1970. sv πατήρ. TDNT.
- Schweitzer, A 1931. *The Mysticism of the Apostle Paul*. New York: Seabury 1931.
- Schweizer, E 1966. *Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der 'Sendingformel':
Gal 4: 4f., Röm 8: 3f., Joh 3: 16f., 1 Joh 4: 9*. ZNW 57, 199 – 210.
- Schweizer, E 1971. sv σάρξ. TDNT.
- Schweizer, E 1972. sv υἱός. TDNT.
- Schwertner, S 1992. *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Scott, E F 1927. *The Spirit in the New Testament*. London: Hodder & Stoughton.
- Scroggs, R 1976. *Paul as Rhetorician*. Studies in Judaism in Late Antiquity 21, 271 – 298.
- Sleeper, C F 1996. *The Victorious Christ*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Smith, R P 1984. *Micah – Malachi*. Waco: Word Books. (WBC).
- Smith, H H & O'Loughlin, MA sa. *Odhams Dictionary of the English Language*.
London: Odhams Press.
- Snaith, N H [1944] 1969. *The Distinctive Ideas of the Old Testament*. London: Epworth
Press.
- Snodgrass, K 1995. 'Spheres of Influence: A Possible Solution to the Problem of Paul
and the Law', in Porter, S E & Evans, C A (eds), *The Pauline Writings*, 154 – 174.
Sheffield: Sheffield Academic Press. *The Biblical Seminar* 34.
- Snyman, A H 1984. *Style and Meaning in Romans 8: 31 – 39*. Neotest 18, 94 – 103.
- Snyman, A H 1988. *Style and the Rhetorical Situation of Romans 8: 31 – 39*.
NTS 34, 218 – 231.
- Soderlund, S K & Wright, N T (eds) 1999. *Romans and the People of God: Essays in Honor
of Gordon D Fee on the Occasion of His 65th Birthday*. Grand Rapids: Eerdmans
Publishing.
- Soggin, A 1982. sv jami'n. TWAT.
- Souter, A 1965. *The Text and Canon of the New Testament*. 2nd ed. London: Gerald
Duckworth.
- Stählin, G [1967] 1969. sv νῦν. TDNT.
- Stählin, G [1967] 1970. sv ὄργη. TDNT.
- Stählin, G 1972. sv τύπτω. TDNT.
- Stählin, G & Grundman, W 1972. sv ἁμαρτία. TDNT.
- Stauffer, E [1965] 1968. sv θεός. TDNT.
- Stauffer, E [1964] 1972. sv ἀγαπάω. TDNT.
- Stott, J R W [1994] 1999. *The Message of Romans*. Leicester: Inter-Varsity Press. (BST).
- Stowers, S K 1981. *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*. Chio: Scholar Press.
SBLDS 57.
- Stowers, S 1994. *A Rereading of Romans*. New Haven: Yale University Press.
- Strack, H L & Billerbeck, P 1926. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und
Midrasch*. München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Strauss, D J 1985. *Kohesie in Romeine 5 – 8*. MA graad, Universiteit van die Oranje
Vrystaat, Bloemfontein.
- Taylor, C L Jr & Thurman, H 1956. *The Book of Habakuk*. Nashville: Abingdon Press.
(IntB).
- Tannehill, R C 1967. *Dying and Rising with Christ*. Berlin: Töpelmann. BZNW 32.
- Tate, M E 1990. *Psalms 51 – 100*. Waco: Word Books. (WBC 20).



- Theobald, M 1982. *Die Überstromende Genade: Studien zu einem paulinischen Motivfeld*. Würzburg: Echter Verlag.
- Thiselton, A C 1980. *The Two Horizons*. Exeter: Paternoster.
- Tournay, R J 1991. *Seeing and Hearing God with the Psalms. The Prophetic Liturgy of the Second Temple in Jerusalem*. JSOTSS 118.
- Traub, H [1967] 1970. sv οὐρανός. TDNT.
- Uddin, M 1999. *Paul, The Devil and 'Unbelief' in Israel*. Tynb 50/2, 265 – 270.
- Van der Watt, J G 1989. *Die Verhouding tussen die Ou en Nuwe Testament, Heilshistories oorweeg*. Skrif en Kerk 10/1, 61 – 79.
- Van der Watt, J G & Joubert, S J 1996. *Hoe is Jesus gekruisig?* HTS 52, 633 – 652.
- Van Rensburg, J J J 1981 a. *Die Ontleding van die Sintaktiese Struktuur in die Griekse Nuwe Testament: die Ontwerp van 'n Metode Geïllustreer met Romeine 8*. D.Th tesis, Universteit van Potchefstroom, Potchefstroom.
- Van Rensburg, J J J 1981 b. *The Children of God in Romans 8*. Neotest 15, 139 – 179.
- Van Zyl, H C 1986. *Die Nuwe Testament se gebruik van die Ou Testament – model of norm?* Fax Theologica 6/1, 37 – 74.
- Van Unnik, W C 1962. *Tarsus or Jerusalem: The City of Paul's Youth*. London: Epworth Press.
- Versteeg, J P 1973. *De Heilige Geest en het gebed*. Kampen: Kok. ApSt 6.
- Versteeg, J P 1978. *Het gebed volgens het Nieuwe Testament*. Amsterdam: Buijten en Schipperlijn.
- Von Rad, G L [1960] 1965. *Old Testament Theology*, 2 vols. London: Oliver & Boyd.
- Von Rad, G [1967] 1970. sv οὐρανός. TDNT.
- Von Rad, G & Kittel, G [1964] 1971. sv δοκέω. TDNT.
- Vriezen, Th C 1966. *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, 3de dr. Wageningen: Veenman & Zonen.
- Watts, J D 1987. *Isaiah 34 – 66*. Waco: Word Books. (WBC 25).
- Watts, R E 1999. 'For I am not Ashamed of the Gospel: Romans 1: 16 – 17 and Habakkuk 2: 4', in Soderlund, S K & Wright, N T (eds), *Romans and the People of God: Essays in Honor of Gordon D Fee on the Occasion of His 65th Birthday*, 3 – 25. Grand Rapids: Eerdmans Publishing.
- Wedderburn, A J M 1972 – 1973. *The Theological Structure of Romans 5: 12*. NTS 19, 332 – 354.
- Wedderburn, A J M 1985. *Some observations on Paul's use of the Phrases 'in Christ' and 'with Christ'*. JSNTSS 25, 83 – 97.
- Weima, J A D 1992. *Preaching the Gospel in Rome: A Study of the Epistolary Framework of Romans*, in Jervis, L A & Richardson, P, *Gospel in Paul: Studies on Corinthians, Galatians and Romans for Richard N Longenecker*. Sheffield Academic Press. JSNTSS.
- Westermann, C [1966] 1969. *Isaiah 40 – 66: A Commentary*. London: SCM Press.
- White, J L 1971. *Introductory Formulae in the Body of the Pauline Letters*. JBL 95, 92 – 97.
- White, J L 1972. *The Form and Function of the Body of the Greek Letter: A Study of the Letter-Body in the Non-Literary Papyri and in Paul the Apostle*, 2nd ed. Missoula: Scholars Press. SSBLDS 2.
- White, J L 1999. *The Apostle of God: Paul and the Promise of Abraham*. Peabody: Hendrickson Publishers.
- Whybray, N 1996. *Reading the Psalms as a Book*. Sheffield: Sheffield Academic Press. JSOTSS 222.
- Wilckens, U 1978 – 1982. *Der Brief an die Römer*. Neukirchener Verlag: Neukirchen – Vluyn. (EKKNT 6/1-2-3).
- Williams, D J 1999. *Paul's Metaphors: Their Context and Character*. Peabody: Hendrickson Publishers.
- Winger, M 1992. *By What Law? The Meaning of Nomos in the Letters of Paul*. Atlanta: Scholar Press.



- Wink, W 1984. *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament*. Philadelphia: Fortress Press.
- Witherington III, B 1994. *Paul's Narrative Thought World: The Tapestry of Tragedy and Triumph*. Louisville: Westminster Press/John Knox.
- Wright, G E 1952. *God Who Acts*. Naperville: Allec R Allenson. Sstudies in Biblical Theology.
- Wright, N T [1991] 1992. *The Climax of the Covenant*. Minneapolis: Fortress Press.
- Wright, N T 1994. *Gospel and Theology in Galatians*. JSNTSS 108, 222 – 239.
- Wright, N T 1999. 'New Exodus, New Inheritance: the Narrative Structure of Romans 3 – 8' in Soderlund, S K & Wright, N T (eds), *Romans and the People of God: Essays in Honor of Gordon D Fee on the Occasion of His 65th Birthday*, 26 – 35. Grand Rapids: Eerdmans Publishing.
- Wuellner, W 1977. 'Paul's Rhetoric of Argumentation in Romans: An Alternative to the Donfried-Karris Debate over Romans', in Donfried, K, *The Romans Debate*, 152 – 174. Minneapolis: Augsburg Press.
- Ziesler, J A 1972. *The Meaning of Righteousness in Paul*. Cambridge: Cambridge University Press. SNTSMS 20.
- Ziesler, J 1989. *Paul's Letter to the Romans*. London: SCM Press. (TPINTC).