



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, σωτήριαν – bevat waarskynlik die hoofgedagte in 1: 16-17, terwyl 1: 17 *slegs* die ‘Skrif’-bewys ter stawing 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 ‘Skrijf’-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 ‘Skrijf’-bewys daarin, Hab 2: 4, val nie. Die ‘Skrijf’-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.

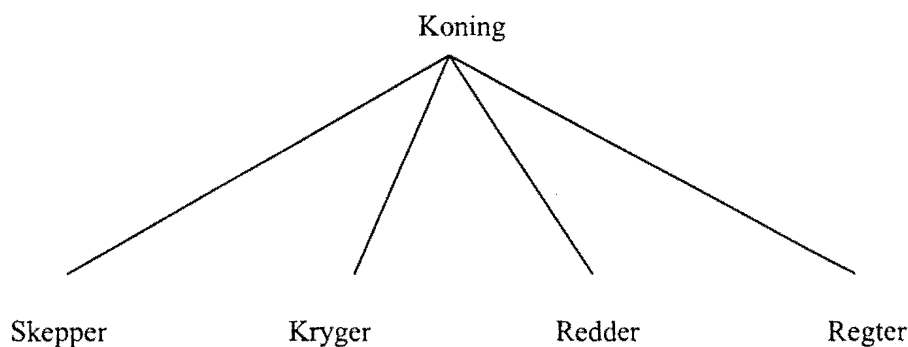
- (v) Rm 1: 16b, die δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν, bind in feite die *hele Rm 1 – 15* saam en wel onder die tema van God se redding vir Jood en nie-Jood (Dunn 1988: 37).

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 ζωή 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 ἀγίας* 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 bruikbare 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 feitlike 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 kontinuïteit 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 (σωτήρι 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>τῷ qds/βραχίον 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, <i>maar</i> 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 , <i>maar</i> 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* *sedqa* 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 metafoer 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 voorveronderstelling 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 ($\epsilon\phi\ \psi$: 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 korrigeer, 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 $\acute{\epsilon}\nu$, $\epsilon\acute{\iota}\varsigma$, $\delta\iota\acute{\alpha}$ en $\sigma\tilde{\nu}\nu$ 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 $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ 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 $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$* vir alle mense, deur die geloof, daar te stel (Godsey 1980: 50). Hierdie ‘openbaring’ (1: 17) van God se $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ 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 $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ 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 Gulgota 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 Gulgota 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 vroeëre 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 emfaties 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 *polemiek 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 sadaqa (OT)/δικαιοσύνη (LXX+NT) gegee het, deur daarop te wys dat sadaqa 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 oenteer 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 seestiende 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; δώρημα: 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 toetreding 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 vrypraak 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; ὀργή: 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* (κατά: 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 (δεξιά του θεου: 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: *ἐλευθέρωθέντες*: 6: 18,22; inseptiewe aoristus: *ὑπακούειν*: 6: 16,17; futurum: *κυριεύσει*: 6: 13; infinitief: *ὑπακούειν*: 6: 12; partisipium: *ἐλευθέρωθέντες*: 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* (*ἐλευθέρωθέντες*: 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* (*ἐλευθέρωθήσεται*: 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 gepersonifiseer – 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 aardsvyande 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 bose 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 gepersonifiseerde 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 eger

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 seddelige 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 vroeë hantee: 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 linguïstiese analise en Romeine.

Sekere bevindings van moderne linguïstiek⁸² is op Rm van toepassing. Hulle is die ondergemelde:

1.4.6.4.1 Taalstruktuur en woordbetekenis.

Die grondlêer van moderne linguïstiek 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 woordbetekenisse 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 linguïstiek' 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 linguïstiese 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 linguistiese teorie op die verhoudings van sinne, paragrawe en 'volledige diskoerse' word na verwys as 'teks linguistiese 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 linguïstiese 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*-sentryese (1950's) na 'n *teks*-sentryese (1960's), na 'n *leser*-sentryese (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 ontbloot. 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 belewenisse: 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); ambassadoriaal (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 fomule 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 lesers en 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 Handelingte 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 'yweraar' 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 sinagoge 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 *kύριος* 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.