

HOOFSTUK 4
'N TEMATIESE VERGELYKING VAN DIE
RELEVANTE OU TESTAMENTIESE GEDEELTES EN ROMEINE

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

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

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

HOOFSTUK 4 'N TEMATIESE VERGELYKING VAN DIE RELEVANTE OU TESTAMENTIESE GEDEELTES EN ROMEINE

4.1 Inleiding

In *hoofstuk 2* is klem gelê op die OT as 'n breër verstaansagtergrond van Rm 1: 16 – 17 en die uitbeelding van Jahwe in Hab 2: 4, 20; 3: 18 – 19; Jes 51: 5, 6, 8; 52: 7 – 10; Ps 98: 2 is deeglik uiteengesit. In *hoofstuk 3* is Rm 5 – 8 woordeliks geskematiseer en die uitbeelding van God, Christus en die Heilige Gees is deeglik uiteengesit. In *hierdie hoofstuk* word 'n vergelyking getref tussen die uitbeelding van God in Hab 2: 4, 20; 3: 18 – 19; Jes 51: 5, 6, 8; 52: 7 – 10; Ps 98: 2 aan die een kant en in Rm 5 – 8 aan die ander kant. *Vier vergelykings* word getref: (1) die uitbeelding van God; (2) die anti – Goddelike magte; (3) die triomf van God; (4) die heerlikheid of mag van God.

4.2 Die uitbeelding van God

4.2.1 Die uitbeelding van Jahwe in die relevante Ou Testamentiese gedeeltes

Hierdie gedeelte beskryf die uitbeelding: (1) van Jahwe in die relevante OT gedeeltes; (2) en van God in Rm 5 – 8. Tegelykertyd word 'n vergelyking tussen die twee uitbeeldings getref.

Die relevante OT gedeeltes beeld Jahwe uit as 'n *Koning* (Hab 2: 20; Jes 52: 8 – 9; Ps 93: 1; 95: 3; 96: 10; 97: 1; 98: 6; 99: 1) in 'n tempel / paleis op 'n troon (Hab 2: 20; Ps 93: 2; 96: 6; 97: 1; 99: 1), met 'n kroon (Ps 93: 1) en 'n mantel (Ps 93: 1), soewerein oor sy skepping (Ps 93: 2; 96: 1; 98: 4 – 9) en sy volk (95: 6vv). As die Koning is Hy die *Skepper* (Hab 3: 8, 10, 15; Ps 93: 3 – 5; 94: 9; 95: 4 – 7; 96: 1, 9 – 12; 97: 1 – 4; 98: 4 – 9), as *Kryger* voer Hy *kryg* in belang van sy volk teen die vyande (Hab 3: 3 – 15, 18 – 19; Jes 52: 7, 10; Ps 96: 2 – 3; 98: 1 – 3), as *Redder red* Hy sy volk uit gevare (Hab 3: 13, 18; Jes 51: 5; 52: 10) en is Hy ook *Regter* oor hulle (Ps 96: 10, 13; 98: 9). Elkeen van hierdie metafore word vervolgens bespreek⁴⁸⁰.

4.2.1.1 Jahwe is 'n Koning

Jahwe word op drieëlei wyse as 'n koning uitgebeeld: (1) Hy *is* Koning; (2) Hy is 'n *kosmiese* Koning; (3) Hy is Koning in Israel.

4.2.1.1.1 Jahwe *is* Koning

In *Ps 93: 1; 96: 10; 97: 1; 98: 6; 99: 1* vorm die frase 'Jahwe malak / melek' die tema van die 'Jahwe is Koning' Psalms. Dié frase is tegelykertyd die sentrale motief

⁴⁸⁰ Die antropomorfiese uitbeelding van God as 'n Koning, 'n Skepper, 'n Kryger, 'n Redder en 'n Regter is *metafore*. 'n Metafoor is 'n direkte gelykstelling tussens twee entiteite: A *is* B. Daar is 'n *hoof* metafoor en verskeie *sub*metafore. Die metafore funksioneer egter saam in 'n 'metaforiese koherensie' (Brettler 1998: 97 – 108). Antropomorfiese metafore funksioneer beide om Israel se verstaan van Jahwe te help vorm en tegelykertyd om die geweldige kloof tussen Jahwe en die mensheid te beklemtoon (Brettler 1998: 100)

in die hele Psalmboek en dit gee ook literêr en liturgies koherensie aan die hele Psalmboek (Mays 1993: 118)⁴⁸¹.

Die frase 'Jahwe malak' kan op drieëlei wyse vertaal word: (1) 'Jahwe heers' (RSV); (2) 'Jahwe is Koning' (NRSV); (3) 'Jahwe het Koning geword' (REB). Die eerste vertaling teken Jahwe se koningskap as 'n *aktiwiteit*, die tweede as 'n *rol* en die derde as 'n *gebeurtenis*. In al drie gevalle is Jahwe die subjek (Mays 1993: 118 – 19). In die 'Jahwe is Koning' – Psalms vorm bogemelde frase die basiese scenario of narratiewe plot wat Jahwe se Koning word, Koning wees asook sy optrede as Koning uiteensit.

4.2.1.1.2 Jahwe is 'n kosmiese Koning

- Een deurlopende lyn in die *koningspsalms* (93 – 99) is dat die daarstelling van die hemel en die aarde die heerserskap van Jahwe behels. Ps 93, 95 en 96 bring dit byvoorbeeld na vore. 'n Belangrike aspek van hierdie basiese scenario is dié van 'n dreigende opposisie. Hierdie dreigende opposisie word dan te bowe gekom deur 'n triomf wat mag manifesteer en vestig en waardeur die triomfeerder die rol en regte – 'n troon, 'n paleis – van 'n heerser verkry (Mays 1993: 118). Die opposisie wat deur Jahwe se koninklike mag (93: 4) te bowe gekom word, is die 'riviere' (93: 3) en die 'baie waters' (93: 4) van die primitiewe 'oseaan' (93: 4)⁴⁸².

In die rol van 'n Goddelike Kryger (93: 3; 96: 6 – 7) het Jahwe die onstabiele rustelose chaos van nie – bestaan te bowe gekom⁴⁸³. Deur hierdie triomf van Hom is die skepping daargestel. Dié skepping staan vas en wankel nie (93: 1; 96: 10) en dit stel die teater en verhoog van menslike lewe (95: 5) asook van die natuurlewe daar (96: 9, 11 – 12; Mays 1993: 119).

Die vestiging van die skepping het tegelykertyd Jahwe se heerserskap of troon (93: 2) daargestel as iets wat ewig is ('van altyd af': 93: 2). Die skepping word daarom gesien as 'n soewereiniteitsgebied van Jahwe en nie bloot as 'n produk of objek nie (Mays 1993: 119). Die werkwoord 'maak' (95: 5; 96: 5) en die aksie wat dit uitbeeld asook die resultaat van daardie aksie het as konteks die semantiese veld van soewereiniteit (Mays 1993: 118 – 119; Howard 1997: 132). Omdat Jahwe die 'aarde' (95: 4; 96: 1) daargestel het, is alle ander magte, gode en nasies met hulle heersers en konings aan Jahwe onderworpe. Die 'hele aarde' (96: 1; 98: 4 – 9) word daarom opgeroep om die heerskappy van Jahwe te erken (Ps 95, 96, 98).

⁴⁸¹ Koherensie word gedefinieer as: (1) die onderliggende verwantskap van konsepte wat in 'n teks aangebied word; (2) dié faktore wat eenheid in 'n diskoers daarstel; (3) 'n semantiese eienskap van 'n teks wat eenheid aan daardie teks gee (Davis 1999: 54)

⁴⁸² Ps 29: 10 verwys na die 'watermassas' (NAB) of 'kosmiese vloed', en Ps 104: 3, 6 na die 'groot waters' (NAB) of 'oer waters'. Die bron en oorspronklike milieu van hierdie scenario is die 'mythopoeitical' tradisies van die antieke Midde – Ooste (Mays 1993: 118 – 119)

⁴⁸³ Jahwe se verowering van die opponerende magte word met uitdrukkings wat die konflik met chaos in die Babiloniese mitologie – Marduk se triomf oor Ti'amat (die onderaardse diepte) – en die Ugartiese mitologie – Baäl se triomf oor Yam (die onrustige see) – uitbeeld (Taylor & Thurman 1956: 973 – 1003; Smith 1984: 115 – 117; Howard 1997: 39, 115)

- In *Hab 2: 20* word Jahwe uitgebeeld as Iemand op 'n troon in sy tempel. Sy koningskap is beide (1) *kosmies* en (2) *histories*. Hierdie twee aspekte van Jahwe se koningskap word *hier saam* behandel. In die vyfde wee – uitspraak in *Hab 2: 1 – 20* gebruik Habakuk humor poleemies en beeld hy die gode van Babilonië as bloot lewelose objekte uit, hulle is die werk van mensehande (2: 19). Sulke stom gode kan nie uitsprake gee om die Babiloniese hof te rig nie, nog minder kan hulle Babilonië red⁴⁸⁴.

In teenstelling met die afgode is Jahwe op sy troon in sy heilige *tempel* (2: 20). Die implikasie is dat Jahwe op 'n beslissende wyse kan en sal optree in die wêreld, en daarom moet die hele wêreld eerbiedig voor Hom 'n swye handhaaf. Daar word nie hier onderskei tussen die aardse tempel van Jahwe in Jerusalem en sy hemelse woonplek nie. Habakuk sluit *beide* in in sy konsep van Jahwe se heilige tempel (Roberts 1991: 128)⁴⁸⁵. Die punt is dat Jahwe nie sy volk in die steek gelaat het nie. Ten spyte van sy skynbare afwesigheid, is Hy nog by sy volk. Hy het nog steeds hulle bestemming in sy hande. Hy is die Troonbeksleër in sy tempel. Sy volk moet Hom aanbid en in heilige eerbied op Hom wag (Roberts 1991: 128).

4.2.1.1.3 Jahwe is Koning in Israel

Naas die uitbeelding van Jahwe se kosmiese koningskap word sy koningskap ook in 'n *historiese* konteks geskets. Naas die vestiging van die hemel en die aarde teenoor die opponerende chaos, teken ander 'Jahwe is Koning' – Psalms die redding van Israel as die volk van Jahwe vanuit die midde van mense en nasies (Mays 1993: 119).

- 'Jou God *heers*' (malak). So eindig *Jes 52: 7*. *Jes 40 – 55* het 'n dubbele tema: (1) Jahwe se terugkeer na Sion en sy (hernude) troonsbestyging daar; (2) die terugkeer van Israel uit hulle Babiloniese ballingskap (Wright 1994: 224). Dit is die goeie nuus (εὐαγγέλιον) wat verkondig word (εὐαγγελιζόμενος: 52: 7). Dié εὐαγγέλιον, is spesifiek gerig tot Israel in hulle benarde toestand in ballingskap. Die εὐαγγέλιον, aan hulle is: (1) dat hulle God – die God van Israel – die *één* ware God is, en dat die heidennasies se gode blote afgode is (*Jes 40: 1 – 31; 41: 21 – 29*); (2) dat Israel se God *Koning* is (52: 7): Koning van *Israel* én Koning voor wie *al* die *konings* van die aarde moet buig (41: 12 – 31); (3) dat Israel se ballingskap verby is, dat sy 'verlos' is (41: 14) en dat sy voor 'n nuwe roeping staan (lig wees: 42: 6); (4) dat die heerskappy van die heidennasies en die heidengode – wat die heidennasies in hulle ysere greep gehou het – verbreek is, en dat die *één* ware *God*, die Koning van die wêreld, *nou heers* (Wright 1994: 232). Die uitbeelding van Jahwe in *Jes 52: 7 – 10* bevat dus *beide kosmiese* en *historiese* aspekte van sy koningskap.

⁴⁸⁴ Die boek Habakuk speel af teen die agtergrond van die Babiloniërs se oorheersing van die antieke Midde – Ooste nadat Babilonië Assirië en Egipte in 612 – 605 vC verslaan het, en Filistia en Juda in 603 – 597 vC onderwerp het.

⁴⁸⁵ Nebukadneser het Jerusalem in 597 vC in puin gelê. Indien die profesie van Habakuk van voor 587 / 586 dateer dan was die tempel totaal in puin. Ná 538 vC – die terugkeer van Israel uit ballingskap – was daar egter weer 'n voortgesette aanbidding van God in Jerusalem (Esra, Nehemia: Roberts 1991: 128)

- *Ps 98: 1 – 3 en 96: 2 – 3* verwys na die magtige dade (98: 1; 96: 3), reddingsdade (98: 2; 96: 2), (Goddelike) mag (98: 1) en oorwinning (98: 1) van Jahwe. *Ps 96 en 98* verwys na die tradisies in Israel se ontstaan of se (eerste) eksodus⁴⁸⁶. Hulle teken Israel se vertrek uit Egipte (Eks 1 – 15), die deurtog deur die Rietsee, die trek deur die ‘wildernis’ van Sin en Midian en hulle vestiging in die land Kanaän in die aangesig van die opposisie van konings, leërs en nasies as hoof antagoniste. Jahwe as die Protagonis, word in hierdie twee Psalms uitgebeeld as iemand wat sy *heerskappy* in die *wêreld* van mense vestig en openbaar (Mays 1993: 120). In die redding van Israel (ysw: 98: 3; 96: 2) in bogemelde scenario het Jahwe sy *sidqot* (MT) / *δικαιοσύνη* (LXX)⁴⁸⁷ aan die nasies bekend gemaak ásook sy koms as Koning / Heerser en Regter (98: 9; 96: 10, 13).

Samevatting 4.2.1.1: Jahwe is ‘n Koning

Jahwe se koningskap is in bogemelde uiteensetting op drieërlei wyse geskets: (1) Hy is Koning; (2) Hy is ‘n *kosmiese* Koning; (3) Hy is Koning in Israel.

4.2.1.2 Jahwe is Skepper

As ‘n Koning is Jahwe soewerein oor sy ryk. As Skepper stel Jahwe sy heersersgebied daar (Dictionary of Biblical Imagery: 1998). Die uitbeelding van Jahwe as Skepper is ‘n *submetafoor* van die hoof metafoor wat Hom as Koning uitbeeld (cf Brettler 1998: 108)⁴⁸⁸.

4.2.1.2.1 Jahwe stel die skepping daar

Een deurlopende lyn in die *koningspsalms* (93 – 99) is dat die daarstelling van die hemel en die aarde die heerserskap van Jahwe behels. *Ps 93, 95 en 96* bring dit byvoorbeeld na vore. ‘n Belangrike aspek van hierdie basiese scenario is dié van ‘n bedreigende opposisie. Hierdie bedreigende opposisie word dan te bowe gekom deur ‘n triomf wat mag manifesteer en vestig en waardeer die triomfeerder die rol en regte – ‘n troon, ‘n paleis – van ‘n heerser verkry (Mays 1993: 118). Die opposisie wat deur Jahwe se koninklike mag (93: 4) te bowe gekom word, is die ‘riviere’ (93: 3) en die ‘baie waters’ (93: 4) van die primitiewe ‘oseaan’ (93: 4)⁴⁸⁹.

In die rol van ‘n Goddelike Kryger (93: 3; 96: 6 – 7) het Jahwe die onstabiele rustelose chaos van nie-bestaan te bowe gekom⁴⁹⁰. Deur hierdie triomf van Hom is

⁴⁸⁶ Die verwysings in *Ps 96 en 98*, ook in *Jes 40 – 66*, is tegelykertyd verwysings na Israel se tweede eksodus of hulle terugkeer uit ballingskap in Babilonië

⁴⁸⁷ *Δικαιοσύνη* in *Ps 98 en 96* vorm die direkte agtergrond van *Rm 1: 16 – 17* (Leenhardt 1961: 36,49).

Eks 15, wat ‘n opsomming is van asook ‘n klimaks vorm van Israel se bevryding uit Egipte en die Rietsee, bevat die eerste spesifieke aankondiging van Jahwe se ‘Koning-wees’ in die OT (Eks 15: 18). Die sentrale verkondiging van Deutero – Jesaja in verband met Israel se terugkeer uit ballingskap in Babilonië, of hulle tweede eksodus, is ook ‘Jou God heers (as Koning)’ (*Jes 52: 7*).

⁴⁸⁸ Die ander metafore wat Jahwe uitbeeld, naamlik dié van Kryger, Redder en Regter is analogies dan ook submetafore.

⁴⁸⁹ *Ps 29: 10* verwys na die ‘watermassas’ (NAB) of ‘kosmiese vloed’ en *Ps 104: 3, 6* na die ‘groot waters’ (NAB) of ‘oer waters’. Die bron en oorspronklike milieu van hierdie scenario is die ‘mythopoetical’ tradisies van die antieke Midde – Ooste (Mays 1993: 118 – 119)

⁴⁹⁰ Jahwe se verowering van die opponerende magte word met uitdrukkings wat die konflik met chaos in die Babiloniese mitologie – Marduk se triomf oor Ti’amat (die onderaardse diepte) – en die Ugaritiese

die skepping daargestel. Dié skepping staan vas en wankel nie (93: 1; 96: 10) en dit stel die teater en verhoog van menslike lewe (95: 5) asook van die natuurlewe daar (96: 9, 11 – 12; Mays 1993: 119).

Die vestiging van die skepping het tegelykertyd Jahwe se heerserskap of troon (93: 2) daargestel en wel as iets wat ewig is ('van altyd af': 93: 2). Die skepping word daarom gesien as 'n soewereiniteitsgebied van Jahwe en nie bloot as 'n produk of objek nie (Mays 1993: 119). Die werkwoord 'maak' (95: 5; 96: 5) en die aksie wat dit uitbeeld asook die resultaat van daardie aksie het as konteks die semantiese veld van soewereiniteit (Mays 1993 118 – 119; Howard 1997: 36-41). Omdat Jahwe die 'aarde' (95: 4; 96: 1) daargestel het, is alle ander magte, gode en nasies, met hulle heersers en konings, aan Jahwe onderworpe. Die 'hele aarde' (96: 1; 98: 4 – 9) word daarom opgeroep om die heerskappy van Jahwe te erken (Ps 95, 96, 98).

4.2.1.2.2 Jahwe openbaar Hom in sy skepping

In *Hab 3: 4* openbaar Jahwe Hom as Skepper in sy skepping⁴⁹¹. Jahwe word beskryf as Iemand wat in 'n donderstorm verskyn⁴⁹². 'n 'Stormwolk' (kissah [MT]: 'hemelruim' [NAB]) het die lugruim oordek en lig in duisternis omskep (3: 3). Die woord mal'ah impliseer dat hierdie fenomeen die hele horison gevul het sonder dat enige area nie geaffekteer is nie (Roberts 1991: 152). Die hele hemelruim is gedek deur God, die Heilige (3: 3) se majesteitlike stormwolk. Skielik is daar in die stormwolk 'n helderheid (3: 4). In dié momentele helderheid word God geopenbaar: Hy staan daar in die stormwolk. Hy hou twee weerligstrale vas. Net so skielik verdwyn die helderheid. God trek Hom terug agter die wolk (Roberts 1991: 152).

Hab 3: 4c beskryf Jahwe as iemand met 'n militêre wapen in sy hand ('vol mag': NAB). Dit beeld Hom as 'n Kryger uit. In 3: 8 word Jahwe as 'n Kryger uitgebeeld wat op sy strydwaens kragdadig opruk vanuit die woestyn na Palestina. Jahwe se skrikwekkende teofanie *skok* die *skepping*. Die aarde word geskud en oopgebreek (3: 9). Die riviere stroom. Die antieke berge word verpletter en sink weg in Jahwe se teenwoordigheid (Roberts 1991: 154 – 155).

Hab 3: 8, 10 verwys na die *see* (tehom). Hierdie verwysing na die skepping staan in verband met die konflik met chaos wat weer in verband staan met Jahwe as Kryger .

mitologie – Baäl se triomf oor Yam (die onrustige see) – uitbeeld (Taylor & Thurman 1956: 973 – 1003; Smith 1984: 115 - 117; Howard 1997: 39)

⁴⁹¹ 'n Metafoor kan *geïmpliseer* wees. God se koningskap kan byvoorbeeld geïmpliseer wees deur sy troon (Ps 93: 2; 99: 1; Brettler 1998: 105). In *Hab 3: 4* word Jahwe as die Skepper geïmpliseer deur lig, weerlig en 'n donderstorm.

⁴⁹² Hierdie verskyning van Jahwe geskied soortgelyk aan die stormgod se verskyning in die Siro – Palestynse mitologie (Roberts 1991: 152).

Samevatting 4.2.1.2: Jahwe is ‘n Skepper

As Skepper stel Jahwe die skepping daar en wel as sy soewereine heersersgebied. Hy openbaar Hom ook met sy heerlikheid en mag in sy skepping.

4.2.1.3 Jahwe is ‘n Kryger

Jahwe se koningskap is nou verwant aan sy triomf as ‘n Goddelike Kryger. Dat Jahwe ‘n *Kryger* is, is ‘n *submetafoor* van die hoof metafoor dat Hy ‘n Koning is⁴⁹³. In die antieke Midde – Ooste was een van die belangrike rolle van ‘n koning dat hy sy mense in ‘n oorlog as kryger aangevoer het. In Hab 3: 2 – 15; Jes 52: 7, 10; Ps 96: 2 – 3; 98: 1 – 3 word Jahwe eksplisiet as ‘n Kryger uitgebeeld.

4.2.1.3.1 Jahwe verower die oermagte

Hab 3: 8 – 15 verwys na die ‘riviere’ (3: 8, 9), ‘strome’ (3: 8), ‘see’ (3: 8), ‘stormwaters’ (3: 10) asook na die ‘diep water . . . en sy golwe’ (3: 10). Die *tehom* (MT: 3: 10: diep water) is die simbool van chaos en aangesien Jahwe ‘n God van orde is, staan alle chaos vyandig teenoor Hom (Taylor & Thurman 1956: 973 – 1003; Smith 1984: 115 - 117).

Hab 3: 8 – 10, 15 beeld Jahwe as ‘n Kryger uit wat stryd voer teen *tehom*. Sy stryd word beskryf met uitdrukkings wat ooreenstem met die konflik met chaos in die Babiloniese mitologie – Marduk se triomf oor Ti’amat (die onderaardse diepte) – en die Ugaritiese mitologie – Baäl se triomf oor Yam (die rustelose see) (Taylor & Thurman 1956: 973 – 1003; Smith 1984: 115 – 117; Roberts 1991: 115 – 157).

Hab 3: 8 verwys na Jahwe die Kryger se triomf oor die see toe Hy ‘n pad daar deur gemaak het vir sy volk Israel om op deur te trek toe hulle uit Egipte gevlug het (Eks 1 – 14)⁴⁹⁴. As die kosmogoniese Kryger het Jahwe die magte / chaos van die waters / *tehom* (3: 10) onderwerp (Roberts 1991: 155 – 156). *Hab 3: 10* het ‘n voor – Israelitiese *Kanaänitiese* agtergrond. In die Kanaänitiese godsdiens is die stryd tussen orde en chaos gepersonifiseer in die fisiese fenomeen van ‘n donderstorm oor die kussee. Die stormgod Baäl verteenwoordig die magte van orde, en die see dié van chaos. Israel neem hierdie taal en beskouing oor van die Kanaäniete en beeld *tehom* in 3: 10 uit as die opstandige waters van chaos wat – gepersonifiseer (Taylor & Thurman 1956: 973 – 1003; Smith 1984: 115 - 117; Roberts 1991: 155 – 156) – opstaan teen Jahwe. Die beeldspraak is kosmies en Jahwe as kosmogoniese Kryger triomfeer (Roberts 1991: 155 – 156). *Ps 93: 3 – 4* beeld Jahwe ook uit as die veroweraar van die oermagte (Roberts 1991: 156).

4.2.1.3.2 Jahwe trek op teen die nasies

- *Hab 3: 8 – 9* beeld Jahwe uit as ‘n *Kryger* wat op sy strydwa uittrek teen sy vyande. *Hab 3: 3 – 13* beskryf God as die Heilige (3: 3) se *opmars* vanaf die

⁴⁹³ In Hab 3: 8 – 10 word die ‘see’ (3: 8 = Rietsee: cf Ps 106: 9)) sinoniem met *tehom* (3: 10) gebruik (Taylor & Thurman 1956: 973 – 1003; Smith 1984: 115 - 117).

⁴⁹⁴ Cf Jes 51: 9: ‘Is dit dan nie U’ wat vir Ragab in stukke gesny het nie, wat die draak (seemonster[NAB]) deurboor het nie?’

woestyn na Palestina⁴⁹⁵. Dit word egter nie as 'n gebeurtenis in die verlede beskryf nie. Habakuk beskryf God se opmars asof dit in die hede, voor sy oë, plaasvind. Die oogmerk van Jahwe met sy opmars word in 3: 12 – 13 aangedui. Sy gramskap is teen die *nasies* gerig. Spesifiek dié nasies wat sy volk vedruk het. Jahwe die Kryger wou die nasies '*vertrap*'. Die nasies na wie verwys word in 3: 2 – 15 is die Egiptenare in die verlede en die Babiloniërs in die hede (Roberts 1991: 156).

Die doel van Jahwe se aksie as Kryger was om sy volk te *red* (yšw [MT]; σωζω [LXX]). Habakuk roem in dié God wat redding bring as sy Redder (σωτήρι [LXX]: 3: 18). Jahwe, die Kryger, wat Habakuk se Redder is, is verder sy *krag* (heli [MT]; δύναμις [LXX]: 3: 19). Die woord heli [MT] beteken 'sterkte' of 'leër', en beskryf Jahwe as Habakuk se leër (Roberts 1991: 158)⁴⁹⁶ of kryger (δύναμις [LXX]; Watts 1999: 24).

- In *Jes 51: 5, 6, 8* verwys Jahwe se redding na sy *triomf*. Verse 5, 6, en 8 gebruik elkeen die woorde σωτηριόν (yesua, tesua [MT]) en δικαιοσύνη (sedek [MT]). Deutero – Jesaja stel sedek egter *parallel* aan yesua (Reumann 1999: 32). Hy verander dus die betekenis van sedek van 'justice righteousness' na 'saving righteousness' (Reumann 1999: 29). Daarby gee hy ook aan sedek die betekenis van 'vindikering' of 'triomf' (Reumann 1999: 32)⁴⁹⁷.
- *Jes 52: 7 – 10* vorm 'n *abb'a* (a = v7; b = v8; b' = v9; a' = v10) giasmus (Brettler 1998: 107). Dié gedeelte open en sluit met die militêre vermoëns van die koning, Jahwe se triomf (yšw [MT]; σωτηριόν [LXX]). Die *krygerskap* van *Jahwe* word ten volle en in *oortreffende* terme in 52: 10 uitgebeeld. Aardse konings toon hulle krygerskap oor 'n beperkte geografiese gebied. Jahwe het 'sy heiligheid, sy mag' [NAB] geopenbaar (ἀποκαλύψει [LXX]) 'voor die oë van al die nasies' en 'tot aan die *uithoeke* van die *aarde*'. Daarby onderskei die term 'sy heilige arm' (zrw qdš [MT]; βραχίονα ἅγιον [LXX]) wat ten opsigte van sy magtige uitgestrekte *arm* gebruik word, Hom van bloot menslike konings in hulle rol as hoof van die leër (Brettler 1998: 107). Wat *Rm 1: 16 – 17* betref is dit belangrik om op te merk dat Jahwe se *mag* (zrw qdš) direk gelykgestel word aan sy redding (yšw [MT]; σωτηρίαν [LXX]).
- *Ps 98: 2* beeld Jahwe uit as 'n Kryger wat deur die redding wat Hy bewerk, triomfeer. Σωτηριόν word in 98: 2 gebruik. Die woord verwys na die npl'ot, 'magtige dade', in 98:1 (cf 96: 3), asook na die sedaqa, 'reddingsdade' in 98: 2 (Cf 96: 2) wat Jahwe verrig⁴⁹⁸. Die 'magtige dade' en 'reddingsdade' van Jahwe verwys na sy redding van Israel uit hulle slawerny in Egipte onder die farao (Anderson 1985: 691). Die NAB vertaal σωτηριόν in 98: 2 met 'oorwinning', wat 'n handeling is wat na God as Kryger verwys (Howard 1997: 78).

⁴⁹⁵ Jahwe se bevryding van Israel uit Egipte (Rigt 4: 4 – 5; Eks 15: 14 – 16; Deut 33: 2 – 5; Ps 68: 8 – 9; 96: 2 – 3; 97: 3; 98: 1 – 3) en uit Babilonië (Jes 51: 4 – 10; 52: 7 – 10) is 'n populêre motief in die OT.

⁴⁹⁶ Die Hebreuse heli is sinoniem met oz, 'my sterkte', in Eks 15: 2 en in Ps 93 – 99. Eks 15: 14 – 16 beeld Jahwe as 'n Kryger uit (Roberts 1991: 151)

⁴⁹⁷ Hierdie betekenis van sedaqa word teruggevoer na die Bybel se oudste gebruik van die frase sidqot Jahwe in Rigt 5: 11 '... die oorwinning wat die Here behaal het' (NAB).

⁴⁹⁸ Ps 96: 2 en Ps 98: 1 – 3 gebruik ooreenstemmende woordeskat. Sedaqa ('salvation': Anderson 1985: 682) kan ook verwys na Jahwe se triomf met die skepping van die wêreld (Anderson 1985: 682).

Samevatting 4.2.1.3.2: Jahwe trek op teen die nasies

Jahwe voer as Kryger stryd in sy skepping. Hy verower die oermagte wat tegelykertyd dan die skepping vestig, en Hy trek op teen die heiden nasies en hulle gode wat sy volk Israel verduk.

4.2.1.4 Jahwe is ‘n Redder

Een van Jahwe, die Koning (Hab 2: 20; Jes 52: 8 – 9; Ps 93: 1; 96: 10; 97: 1; 98: 6; 99: 1), gekroon (93: 1) en bemantel (93: 1), se funksies is om sy volk in ‘n krisis te red (σωτηριόν: Jes 51: 5; σωτηρίαν : Hab 2: 13, 18; Jes 52: 1, 10; Ps 96: 2; 98: 2). Hy vermag dan redding as Redder (σωτήρ: Hab 3: 18).

4.2.1.4.1 Jahwe red sy volk en gesalfde koning

Hab 3: 13 beeld Jahwe uit as ‘n oprukkende Kryger (Hab 3: 3 – 16). Vanuit die woestyn is Hy op pad na Palestina met die doel om sy volk Israel asook sy gesalfde koning te red (yšw [MT]; σωτηριόν [LXX]). Die vyand vanuit wie se mag Jahwe sy volk en gesalfde koning wil red is die Galdeërs of Babiloniërs (Roberts 1991: 156). Vroeër in Habakuk is die Babiloniërs se onderdrukkende heerskappy beskryf as ‘boos’ (rasa [MT]; 1: 12 – 17). Ten spyte van die Babiloniërs se bese oorheersing asook die gevolge van hulle oorheersing (3: 17) sal Habakuk op Jahwe en sy vermoë om die chaos te bowe te kom, bly vertrou (3: 18 – 19). Ten spyte van Jahwe se skynbare afwesigheid (1: 5 – 11; 2: 20) sal Habakuk in Jahwe as sy Redder bly roem (σωτήρι: 3: 18). As sulks is Jahwe vir hom sy ‘krag’ (heli [MT]; δύναμις [LXX]) of sy ‘leër’ (Roberts 1991: 158). Habakuk sal ten spyte van die Babiloniërs se verowering en verduking van Juda (1: 1 – 17) volkome op Jahwe se uiteindelijke redding bly vertrou (Roberts 1991: 158).

4.2.1.4.2 Jahwe bewerk redding met sy mag

In *Ps 94: 22 en 95: 1* word Jahwe as ‘n rots (sur) beskryf by wie daar skuiling (magsch) is. Die woord sur verwys na die (heilige) rots in Sion / Jerusalem, waarop die tempel gebou is⁴⁹⁹. In 94: 22 en 95: 1 word die beeld van ‘n rots op Jahwe toegepas. Die NAB vertaal 95: 1 met: ‘by wie ons redding vind.’ Toegepas op Jahwe beteken sur: (1) die sfeer van Jahwe se mag (Lindstrom 1994: 168); (2) dat Jahwe redding bewerk (Anderson 1985: 677); (3) die reddingsaspek van Jahwe se teenwoordigheid: Deus praesens; (4) ‘n plek van toevlug en beskerming (Roberts 1991: 101).

Samevatting 4.2.1.4: Jahwe is ‘n Redder

As Koning van sy volk tree Jahwe op as ‘n Redder om sy verdrukte volk vanuit die mag van die Babiloniërs te red om hulle dan voortdurend binne sy magsgebied te hou.

⁴⁹⁹ Die tradisie in verband met die rots waarop Jerusalem gebou is, het waarskynlik ‘n voor – Israelitiese oorsprong in die Kanaänitiese godsdiens (Kraus 1988: 259)

4.2.1.5 Jahwe is 'n Regter

As Koning heers Jahwe. As Skepper stel Hy sy soewereiniteitsgebied daar. As Kryger verslaan Hy se vyande. As Redder red Hy sy volk. Hy is egter ook 'n Regter wat oor sy volk in die verlede regspraak beoefen het, en wat in die toekoms die wêreld sal rig.

- Die regterskap van Jahwe in Ps 93 – 99 is *gesentreer* in Ps 96, 97, 98 en 99. Tematies en in hulle woordeskat is hierdie psalms nou aan mekaar verbind.
- Ps 96 – 99 vier Jahwe se koningskap (96: 10; 97: 1; 98: 6; 99: 1) en *verbind* geregtigheid aan Hom as Koning (spt: 96: 13; 97: 8; 98: 9; 99: 4; din: 96: 10). God se heerserskap as Koning gaan gepaard met geregtigheid (spt). Reg (spt) en geregtigheid (mispat) vorm inderdaad die *fondament* van sy troon (97: 2). Die *verbale* vorm van die stamwoord spt beskryf die aksie van Jahwe waardeur Hy gerig voer en ook geregtigheid in die wêreld *vestig* (99: 4) en *sal* vestig (96: 10, 13; 98: 9). Spt dui ook die *doel* van Jahwe se regterskap aan: Hy wil die dinge op die aarde reg stel (McCann 1993: 45).
- Jahwe oefen sy regterskap uit oor die *wêreld* en oor alle *mense*. Hy is dus soewerein oor die wêreld en sy mense. Hy is die Heerser: (1) oor die hele aarde (kl – h'rs: 96: 13; 97: 5, 9; 98: 3, 4); (2) oor die hele *wêreld* (tbl: 96: 13; 97: 1, 4 [2x]; 98: 7, 9 [2x]) wat as ondergeskiktes aan Hom op sy heerserskap moet reageer; (3) oor alle mense / volke (‘mym: 96: 10; 97: 6; 98: 9).
- Jahwe se regspraak is *billik* (bmisrim: 98: 9; 99: 1, 4) en in *trou* (b'monto: 96: 10).
- Ps 98: 9 beklemtoon die feit dat Jahwe se gerigsoptrede 'n oorsaak is vir groot blydskap en dat dit *gevier* moet word deur alle mense asook deur die hele skepping.
- Jahwe se gerigsuitoefening is iets *toekomstig*. Jahwe se spt is nog nie volkome in die wêreld gevestig nie. Sy doel was om dit in Israel te vestig. Maar Hy 'kom' nog (ba: 96: 10; 98: 9) en 'sal' nog gerig voer (96: 10, 13; 98: 9).

Samevatting 4.2.1.5: Jahwe is 'n Regter

As Regter rig God die Koning sy volk Israel. Hy doen dit in billikheid (98: 9; 99: 1, 4) en trou (96: 10) met die doel om sake reg te stel onder hulle en om geregtigheid in die wêreld te vestig (99: 4), ook in die toekoms wanneer Hy 'kom' (96: 10; 98: 9).

Samevatting 4.2.1: Die uitbeelding van Jahwe in die Ou Testamentiese gedeeltes

In Hab 2: 20; 3: 2 – 10; Jes 51: 4, 10; 52: 7 – 10; Ps 93 – 99 word Jahwe onder die *hoof metafoor* van 'n koning uitgebeeld. Hy is iemand op 'n troon (Ps 93: 2), gekroon (Ps 93: 1) en bemantel (Ps 93: 1). Jahwe word ook deur verskeie *submetafore* uitgebeeld, naamlik dié van *Skepper*, *Kryger*, *Redder* en *Regter*. Elk van die submetafore beeld die verskeie *rolle uit* waarin Jahwe as Koning funksioneer: Hy stel die *skepping* as sy soewereine gebied daar (93: 2, 4; 95: 5; 96: 9): voer *kryg* teen sy vyande (Hab 3: 3 – 15, 18 – 19; Jes 52: 7, 10; Ps 96: 2 – 3, 98: 1 – 3); *red* sy volk (Hab 3: 13, 18; Jes 51: 5; Ps 98: 2) en is *Regter* van sy volk (96: 10, 13; 98: 9). Al die

gemelde antropomorfe metafore van Jahwe verbeeld die mens se verstaan van Hom met betrekking tot hulleself asook tot die wêreld. Tegelykertyd beklemtoon die metaforiese spraak oor Jahwe die groot kloof tussen Hom en sy skepping / skepsele. Hy is immers dié Koning op die wêreldtroon.

4.2.2 Die uitbeelding van God in Romeine 5 – 8

Romeine is 'n sterk *teosentriese* geskrif. Die naam van God word met verbasende reëlmaat gebruik. Die gebruik is eintlik uitsonderlik uitstaande. Paulus se verwysing na God in Rm is vër meer as enige ander NT skrywer s'n, behalwe Hand en 1 Tes, laasgenoemde slegs persentasiegewys. Ongeveer drie en veertig persent van alle NT verwysings na God, naamlik 548 uit 1 314, kom in die corpus Paulinum voor – 'n baie hoë persentasie (Morgenthaler 1958: 105; Morris 1990: 25). 'n Skrywer wie se geskrifte net ongeveer 'n kwart van die NT beslaan se verwysings na God neig na byna die helfte van die totale aantal verwysings na God in die NT.

In Rm gebruik Paulus die woord $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ 152 keer (Harris 1992: 22-26). Omdat $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ die mees gebruikte woord in Rm is⁵⁰⁰, toon dit dat Paulus se Godsbeskrywing in die brief die basiese en sentrale teologiese begrip vir hom daarin is – en dat hy 'a God intoxicated man' is (Morris 1990: 25). In hierdie verwysings na God gaan dit veral om God se optrede in die menslike geskiedenis (Fitzmyer 1993: 104 - 105). Daar is agt en dertig direkte verwysings na die woord $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ in Rm 5 – 8, dit wil sê 'n kwart van die verwysings in die hele Rm. Die 38 verwysings is: 5: 1, 2, 5, 8, 10, 11, 15; 6: 10, 11, 13(3x), 17, 22, 23; 7: 4, 22, 25(2x); 8: 3, 7(2x), 8, 9, 14(2x), 16, 17, 19, 21, 27, 28, 31, 33, 34, 39⁵⁰¹.

Die ondergemelde name en / of titels van God kom in Rm 5 – 8 voor.

- **God**

In die 152 verwysings na God word die woord $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ gebruik. Die etimologiese afkoms van $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ is nog onseker. Volgens Kleinknecht is die woord $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ ook nie werklik 'n naam van God nie, maar 'n titel (1968: 65-79). En volgens Betz is alle terme uit die menslike taal en uit die menslike begripswêreld wat vir God gebruik word, metafore (by Harris 1992: 22-26). In al twee en vyftig verwysings na God is $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ 'n aanduiding van die God van die OT, die God van Israel (Fitzmyer 1993: 104). Vir Paulus is $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ in Rm 5 – 8 veral 'n Koning (8: 31 - 34), 'n Skepper (1: 25; 8: 19 – 23), 'n Krygsman (8: 37; 6: 12 – 23), 'n Redder (5: 9; 8: 24), 'n Regter (2: 2, 11; 8: 1, 31 – 34). Die woord $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ is in die NT asook in die LXX die vertaling van die OT Godsname el, elohim en Jahwe. Die ondergemelde is enkele gegewens oor elk van hierdie drie 'name'.

⁵⁰⁰ Die enigste woorde wat Paulus meermale as $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ in Rm gebruik, is die woorde $\kappa\alpha\iota$ asook $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$. Selfs die mees algemene woord soos $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ word minder male gebruik. Teen hierdie agtergrond toon die gebruik van $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ 'n buitengewone frekwensie.

⁵⁰¹ Daar is egter ook baie indirekte verwysings na $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ in Rm 5 – 8. In 5: 1 – 11 is daar byvoorbeeld negentien direkte en indirekte verwysings na God. Dalk is 5: 1 – 11 dié konsentrasiepunt van Paulus se verwysings na $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ in die brief.

- **EI**

Etimologies word 'él meesal verbind met die stam 'ûl wat 'om sterk te wees, voor te wees' beteken. Gevolglik kan 'él die betekenis hê van 'leier', of 'mag, krag' (Preuss 1992: 149). Volgens Preuss is die woord 'él nie 'n naam van God nie, maar 'n appellation (Preuss 1992: 146 - 147). Die woord is 'n eie naam van die God van Israel en is 'n ekwivalent van Jahwe (Num 23: 8; Job 5: 8; 8: 5; Jes 40: 18)⁵⁰².

- **Elohim**

Die woord elohim is waarskynlik 'n meervoudsvorm van óf die woord 'el, met die byvoeging van 'h' óf die woord 'eloah. (Preuss 1992:147). Die woord elohim as die naam van God is in sy meervoudsvorm óf 'n numeriese meervoud, óf 'n intensiewe meervoud, óf 'n pluralis masjestatus.⁵⁰³ Volgens Harris beklemtoon die naam Elohim God se verhevenheid en mag as die universele, majesteuse, ewige God wat die heelal geskep het, en wat daarvoor heers asook daarvoor regsprek in regverdigheid. As Skepper en enigste ware God is Hy alleen in absolute sin God en die enigste een aan wie die eienskap van 'Godheid' toekom. (Harris 1992: 26). Die dubbele naam Jahwe Elohim word by die uiteensetting oor Jahwe bespreek.

- **Jahwe**

Die vier konsonante in die naam Jahwe, die nomen ineffabile, beteken waarskynlik in 'n eerste persoon enkelvoud vorm 'om aktief te wees', en wel in beide 'n teenswoordige (Eks 3: 14) asook 'n toekomstige sin (Eks 3: 16-22; Preuss 1992: 141 - 142)⁵⁰⁴. Die verklaring deur Jahwe in Eks 3: 14 is nóg 'n weiering om Homself te onthul, nóg 'n openbaring van Homself. Dit is 'n uitspraak deur Hom waarin Hy te kenne gee dat Hy wil hê dat sy volk teenswoordig asook in die toekoms sy handeling in hulle bestaan moet ervaar en daaraan moet meedoen (Preuss 1992: 141 - 142). Die woorde in Eks 3: 14 is nóg 'n bevraagtekening van Sy bestaan nóg 'n filosofiese definisie van sy ontologiese 'syn'. (Preuss 199: 14)⁵⁰⁵. Volgens Harris verwys Jahwe na God as die Een wat spreek en handel in selfonthulling en in verlossing. Tegelykertyd beklemtoon die woord die direkte en persoonlike karakter van God se genadige en liefdevolle verbintenis asook Sy verhouding met sy verbondsvolk, asook sy onmiddellike heer-skap oor die natuur en die geskiedenis (Harris 1992: 25 - 26). In die LXX word Jahwe 6156 kere van die 6823 voorkomste daarvan in die MT met Κύριος weergegee. Volgens Quell (1968: 65-79)

⁵⁰² Die woord 'él kom 238 keer in die OT voor, waarvan 217 daarvan verwysings na God is. Die meeste verwysings is in die Ps (77x) en in Job (55x) (Preuss 1992: 149; Harris 1992: 23).

⁵⁰³ Vergelyk Preuss 1992: 147; Harris 1992: 23 - 26 vir die kontekste waarin die woord voorkom. Die woord kom ongeveer 2570 keer voor en wel in al die OT boeke en dit word 2280 keer met θεός weergegee.

⁵⁰⁴ Die tetragrammaton Jahwe kom 6823 keer in die MT voor. In die LXX word dit 353 met θεός en 6156 met κύριος weergegee (Harris 1992: 22 - 26).

⁵⁰⁵ Vergelyk Harris (1992: 22 - 26) vir 'n kort geskiedenis van die uitleg van Eks 3: 14 asook vir verwysings na kontekste van die woord.

dui die voorkoms van die dubbele naam Jahwe Elohim (Gen 2 en 3; Ps 50: 1; Jos 22: 22) op die God van alle eeue wat ook die unieke draer van die goddelike wese is wat die heelal gemaak het (Stauffer 1968: 87)⁵⁰⁶. Bogemelde uiteensettings oor 'el, elohim en Jahwe is die agtergrond waarteen Paulus se denke oor die woord θεός verstaan moet word. Die belangrike aspekte wat aangaande θεός in Rm 5 - 8 na vore gebring word, kom na vore wanneer die beelde van, asook die optrede van God behandel word.

In Rm 5 – 8 word *God uitgebeeld* as: (1) 'n Koning; (2) 'n Skepper; (3) 'n Kryger; (4) 'n Redder; (5) 'n Regter.

4.2.2.1 God is 'n Koning

God word in Rm 5 – 8 as 'n Koning uitgebeeld deur die volgende: (1) Hy is 'n troonbekleër; (2) Hy is 'n Koning wat met genade heers; (3) Hy heers oor sy vyande.

4.2.2.1.1 God die Koning beklee 'n troon (8: 34)

In die frase ὅς καὶ ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ in 8: 34 is daar 'n verwysing na twee aktante, naamlik na Christus Jesus en na God⁵⁰⁷. Die woord ὅς ἐστὶν verwys na die 'wees' as 'n 'is' van Christus Jesus langs God, en die woorde δεξιᾷ τοῦ θεοῦ verwys direk na God en sy regterhand. Dit gaan in bogemelde frase in 8: 34 onder andere oor die ondergemelde belangrike sake:

4.2.2.1.1.1 Die heilsgebeurtenisse in die Christologie

Vier komponente word in 8: 34 genoem: die sterwe, opwekking, sessio ad dexteram Patris en die intersessio Christi.⁵⁰⁸ Die ondergemelde sake is weer hierin van belang (Hengel 1995: 119-138):

- Die sessio Christi

Die sessio Christi word in die NT beide as 'n gebeurtenis wat in die verlede plaasgevind het, asook as 'n *teenswoordige* toestand uitgebeeld. Die *gebeurtenis* wat in die *verlede* plaasgevind het, is die 'gaan sit (het)' of 'sit' van Christus Jesus langs God ná Sy hemelvaart⁵⁰⁹. Daar is egter ook die *teenswoordige toestand* van Christus Jesus se sit of 'wees' langs God⁵¹⁰.

⁵⁰⁶ Harris gee ook nege ander name van God in die OT wat met θεός vertaal word (1992: 22-26)

⁵⁰⁷ Die OT agtergrond waarteen God met Christus aan Sy regterhand in Rom 8: 34 uitgebeeld word, is Ps 110: 1.

⁵⁰⁸ In 1 Petr 3: 18, 22 saam word daar na ses komponente verwys. Die lyding en oorwinning van Christus oor die magte word ook genoem.

⁵⁰⁹ Na sy sterwe, opwekking uit die dood en hemelvaart is daar die *daad* in die *verlede* van Christus se 'gaan sit (het)': ἐκάθισεν Heb 1: 3; 8: 1; 10: 12; Mark 16: 19; cf κεκάθικεν in Heb 12: 2 en ἐκάθισα in Open 3: 21, asook καθίσας, 'God het Hom laat sit', in Efes 1: 20.

⁵¹⁰ Vergelyk καθημενος in Kol 3: 1 asook ἐστὶν in Rm 8: 34. In die evangelies verwys Jesus self na sy gaan sit aan die regterhand van God met futurum werkwoorde: Mark 14: 62; Mat 26: 64; Luk 22: 69.

- Die sessio Christi as 'n teenswoordige toestand

Rm 8: 34 gebruik die hulpwerkwoord εἶναι vir die sessio Christi en nie 'n καθίζω werkwoordvorm nie. Εἶναι in die vorm ἐστίν verwys dus in 8: 34 na Christus Jesus se posisie langs God as 'n 'wees' of as 'n 'is' langs God.

- Die tyd van Christus se sessio ad dexteram

Wanneer is Christus verhoog tot God se regterhand? Terwyl sommige tekste in die NT direk vanaf Christus se sterwe na sy verhoging beweeg sonder enige verwysing na 'n temporele interval tussen die twee gebeurtenisse⁵¹¹, gee 8: 34 'n meer presiese tydsaaanduiding: Christus se verhoging volg naamlik op sy opwekking⁵¹².

ooOoo

Rm 8: 34 verwys ook verder na die regterhand van God. Hierin is die volgende sake weer van belang:

4.2.2.1.1.2 God is iemand op 'n troon

Waar Christus tans is (8: 34 = ἐστίν), en langs wie Hy is, en hoe ons ons hierdie 'wees' van Christus moet voorstel, is die aanleidende faktore tot hoe ons ons God as 'n Troonbekteër moet voorstel. Dat God 'n Troonbekteër en 'n Koning is, blyk uit die ondergemelde sake:

- 'n Koningstroon

Die taal en simboliek van Ps 110: 1 (109: 1 LXX)⁵¹³ het die vroeë Christelike kerk in Palestina se denke oor Christus Jesus se opwekking, verhoging en sy sit aan die regterhand van God gevorm en gekleur. Ps 110 beskryf die hoedanighede wat die ideale Dawidiese Koning sal beliggaam asook die voorregte wat hy sal geniet. Die koning sal 'n koninklike priester wees (110: 1, 4) en sal deur Jahwe se mag progressief Dawidiese heerskappy oor die hele aarde versprei (110: 2, 5 - 6). Hierdie mede-regent sal voortdurend deur Jahwe verkwik word. In die Judaïsme van die eerste eeu nC is Ps 110 Messiaans verstaan (France 1971: 163 - 169; Hengel 1995: 119-138).

⁵¹¹ Lukas 24: 26; Hand 5: 30; Fil 2: 8 - 9; cf Mark 14: 62.

⁵¹² So ook Efes 1: 20, 2: 6; Kol 3: 1; Hand 2: 32 - 33; 1 Pet 1: 21.

⁵¹³ Ps 110 is die mees aangehaalde of na verwysde OT teks in die NT (Hengel 1995: 133).

- En dexia⁵¹⁴

Die imperatiewe κάθου ἐκ δεξιῶν μου van Ps 110: 1 is in 8: 34 gereduseer tot 'n aanduiding van die plek waar die Verhoogde Een teenwoordig is: ὅς καὶ ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ⁵¹⁵. Hierdie frase was 'n vaste formule⁵¹⁶ wat baie vroeg in die Christelike Kerk in Palestina in verband met Ps 110 ontwikkel het (Hengel 1995: 119 - 138, 152, 172 - 175). Dit gaan terug na Jesus se eie woorde in Mark 14: 61 - 62.

Die beeld van die sit of die wees aan die regterhand van God druk die funksies van die Verhoogde Een met betrekking tot God uit (8: 34)⁵¹⁷. Die wees en die sit aan die regterhand van God dui die volgende sake aan: (1) absolute *nabyheid* van God (Gen 35: 18; 1 Kon 2: 19; Ps 45: 10), (2) 'n plek van spesiale *eer* (Gen 48: 13 - 20; 1 Kngs 2: 19); (3) 'n posisie van *mag* (Eks 15: 6, 12; Deut 33: 2; Job 40: 9; Ps 17: 7; 18: 35; 110: 1), (4) die plek van verkiesing tot 'n unieke posisie langs God as *Bondgenoot* van Hom en gerugsteun deur Hom en sy mag / hand (Ps 80: 18; 110: 1); (5) *sukses en geluk* (Ps 45: 10). Sien Soggin (1982: 660-662) en Grundmann (1971: 37 - 40).

- 'n Gemeenskaplike troon

'n Vraag is: Hoe moet die sit van Jesus aan die regterhand van God verstaan word? Is dit op 'n afsonderlike troon aan die regterkant van die troon van God? Of is dit op die een en enigste troon, die troon van heerlijkheid (cf Jer 17: 12; Ps 110: 2; Dan 7: 13), as 'n metgesel van God op Sy troon? Daar is ook die moontlikheid om die hele toneel – soos die kerkvaders – as 'n metaforiese uitdrukking te verstaan en wel as 'n suiwer geestelike gebeurtenis of saak (Hengel 1995: 172 – 175; 179).

Volgens Hengel is die gekruisigde Messias, die historiese Jesus van Nasaret, wat deur God opgewek is (Rm 6: 4; 8: 11, 13), iemand wat medebekleër is van God se *eie* troon van heerlijkheid (cf Jer 17: 12), wat in die hoogste hemel gelokaliseer is⁵¹⁸. In die OT is die sit op die troon in die hemel iets wat slegs vir Jahwe uitgesonder is. In die Judaïsme in

⁵¹⁴ In die LXX kom ἐν δεξιᾷ twee keer voor en wel in 1 Kron 6: 24 en 1 Esra 4: 29. In die briewe van die NT kom ἐν δεξιᾷ agt keer voor.

⁵¹⁵ Die frase ἐν δεξιᾷ is 'n variante lesing van die oorspronklike Hebreeuse teks van Ps 110 wat onafhanklik was van die LXX en wat hier in Rm 8: 34 in 'n verkorte vorm voorkom. dit wil sê sonder καθίζω (ἐν δεξιᾷ; Hengel 1995: 141 - 142).

⁵¹⁶ Hand 2: 34; 5: 31; Rm 8: 34; Efes 1: 20; Kol 3: 1; Heb 1: 3; 8: 1; 10: 11; 12: 2 en 1 Pet 3: 22.

⁵¹⁷ Die struktuur en agtergrond van die frase ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ hou verband met die antieke Midde-Oosterse kroningseremonies wat uit drie stadia bestaan het: 'n koning se verheffing tot goddelike waardigheid, sy bekendstelling aan die gode van die nasionale panteon en sy troonsbestyging of verhoging tot die hoogste magposisie (Kraus 1993: 82-84; 343-345)

⁵¹⁸ Die volgende Psalms beeld Jahwe uit as iemand wat op 'n troon in die hemel sit: Ps 2: 4; 11: 4; 123: 2. Sien ook 1 Kon 22: 19; Jes 6: 1 - 9.

die inter-testamentêre periode is daar weinig verwysings na iemand wat die troon van God met Hom deel⁵¹⁹.

Uit die hele bogemelde uiteensetting van Christus se sessio ad dexteram Patris in die konteks van beide Rom 8: 34 asook van Rm 8: 31 - 39 in sy geheel is dit dus duidelik dat God in hierdie Skrifgedeeltes as 'n Troonbekteër / Koning / Heerser⁵²⁰ uitgebeeld word. Hierdie troonbeeld moet dus waarskynlik ook die agtergrond vorm van al die δίκ- handelinge van God in Rm 5- 8, asook van al Sy ander handelinge.

Samevatting 4.2.2.1.1: God die koning beklee 'n troon (8: 34)

In Rm 8: 34 word God as 'n Koning op die troon van die wêreld uitgebeeld. Aan sy regterhand sit sy Seun (8: 32) as 'n mede – troonbekteër langs Hom. God het Sy Seun na die aarde gestuur (8: 32) om op die kruis van Golgota 'n hipertriomf te behaal (8: 37). Die hipertriomf wat Christus gehaal het is tegelykertyd God se hipertriomf ook (8: 39). Ná Christus se hipertriomf op die kruis deur sy sterwe daar (5: 6 – 8; 6: 4 – 10; 7: 4 – 6; 8: 3), het God Hom uit die dood opgewek (6: 4 – 10; 8: 11), en Hom 'n ereplek aan sy regterhand langs hom gegee.

4.2.2.1.2 God die Koning heers met genade (5: 15 – 21)

Die konsep dat God 'n Koning is, lê ten grondslag van Paulus se hele denke (Kreitzer 1993: 524)⁵²¹. Die werkwoord βασιλεύω kom ses keer in Rm 5 – 8 voor: 5: 14, 17 (2x), 21 (2x); 6: 12, en verwys direk (5: 21) en indirek (5: 17) na God⁵²². Hierdie verwysings kom in Rm 5: 15 – 21 voor wat vervolgens uiteengesit word.

4.2.2.1.2.1 Die vorm en struktuur van Romeine 5: 12 – 21

Sekere aspekte is belangrik vir die verstaan van 5: 12 – 21. Hierdie aspekte is:

- Rm 5: 12 – 21 bevat belangrike struktuur merkers:

1)	Die ... οὐχ ὡς ... οὕτως καὶ vergelyking in verse 12, 18, 19, 21;
2)	Die <i>epigrammatiese kompaktheid</i> van verse 16 – 18;
3)	Die herhaling van εἰ... πολλῶ μᾶλλον in verse 15 en 17;
4)	Die οὐχ ὡς ... οὕτως καὶ van verse 15 – 16;
5)	Die <i>kontras</i> van 'een' (ἑνός) en 'baie' (πολλοί) in verse 15, 19;
6)	παράπτωμα / χάρισμα: in vers 15;
7)	κρίμα / χάρισμα, κατάκριμα / δικαίωμα in vers 16;
8)	παράπτωμα / δικαίωμα in vers 18;
9)	παρακοή/ ὑπακοή in vers 19;
10)	ἀμαρτία/ χάρις in verse 20, 21

(Dunn 1988: 271)

⁵¹⁹ Hengel 1995: 189, 214. Hierdie bladsye verwys na Moses, Metatron / Henog en die Wysheid in sekere Hellenistiese-Joodse geskrifte.

⁵²⁰ Cf Rm 5: 21 waarvolgens God se genade deur sy vryspraak heerskappy voer en waar die woord βασιλεύση gebruik word.

⁵²¹ Volgens White (1999) speel die uitbeelding van God as Skepper die sentrale rol in Paulus se gedagtes.

⁵²² Die frase ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ kom in Rm 14: 17 voor

- Paulus gebruik sekere belangrike *sleutelkonsepte* herhaaldelik in 5: 12 – 21. Dié konsepte teken sy beklemtonings en bedoelings. Hulle is die volgende:

1)	εἷς (12 keer)
2)	Χάρις/χάρισμα (7 keer)
3)	ἄνθρωπος (6 keer)
4)	ἁμαρτία (6 keer)
5)	παράπτωμα (6 keer)
6)	δίκ-woorde (6 keer)
7)	βασιλεύω (5 keer)
8)	πολλοι (5 keer)
9)	πάντες (4 keer)
10)	περισσεύω (3 keer)

(Dunn 1988: 271)

- Kensketsend van die *retoriese* aard van Rm kom 'n reeks vergelykings in 5: 12 – 21 voor wat oorheers word deur woorde wat in – μα eindig: παράπτωμα, χάρισμα, δώρημα, κρίμα, κατάκριμα, δικαίωμα (Dunn 1988: 271).
- Rm 5: 12 – 21 is 'n *storie* van *konings* en koninkryke in *botsing*, 'n slagveld, en 'n magtige Koning wat sy gesag hervestig. Die heerskappy van ἁμαρτία (5: 21) en θάνατος (5: 14, 21), met hulle onwillige en impotente medepligtiges, νόμος en σάρξ opponeer as geestelike en gepersonifieëde magte die heerskappy van God. In hierdie konflik word die heerskappy van die sonde en die dood ook gekontrasteer met χάρις, δικαιοσύνη en ζωὴ αἰώνιος (Dictionary of Biblical Imagery 1998: 13,736).
- Rm 5: 15 – 21 is 'n *retoriese sinkrisis*. 'n Sinkrisis is 'n retoriese redefiguur (tropos) wat as 'n tegniek in veral epideiktiese toesprake gebruik word om deur middel van vergelyking of kontras lof of blaam van 'n persoon te vermeerder. Die basiese raamwerk van, asook kontras in 5: 12-21 is dié tussen die παραπτώμα van 'Αδάμ en die χάρις/χάρισμα van God: 'Αλλ' οὐχ ὡς τὸ παραπτώμα, οὕτως και τὸ χάρισμα ... πολλῶ μᾶλλον ἢ χάρις τοῦ θεοῦ (Anderson 1996: 186,204). Die persoon wat lof sal ontvang is God (Johnson 1997: 90). Rm 5: 15 – 21 is gestruktureer deur 'n reeks van *agt vergelykings* (Johnsons 1997: 90). Hulle is die volgende:

1.	God <i>heers</i> met genade (5: 15, 21)
2.	God se genade / heerskappy <i>oortref</i> die <i>oortreding</i> van die een (5: 15a)
3.	Die <i>effek</i> van God se genade / heerskappy is <i>méér</i> (5: 15b)
4.	God se genade / heerskappy lei tot die <i>vryspraak</i> (δικαίωμα) van baie (5: 16)
5.	God se genade / heerskappy laat die <i>lewe heers</i> (5: 17b)
6.	God se genade / heerskappy kom tot <i>stand</i> deur die <i>daad</i> van die Een (5: 18)
7.	God se genade / heerskappy is <i>oortvloedig</i> (5: 15, 17, 21)
8.	God <i>heers</i> met genade (5: 15, 21)

Hierdie vergelykings word elk uiteengesit.

(1) God heers (βασιλεύω) met χάρις (5: 15, 21)

Die agt wyses waarop God die Koning in genade heers, kom in byna elk van die verse van 5: 15 – 21 afsonderlik voor: (1) 5: 15; (2) 5: 15; (3) 5: 16; (4) 5: 17; (5) 5: 18; (6) 5: 19; (7) 5: 20; (8) 5: 21. Logies wil dit voorkom of 'n mens by 5: 15 as die eerste vergelyking moet begin en by 5: 21 as die agtste vergelyking moet eindig. Die sleutel om 5: 15 – 21 te verstaan is om by 5: 15 en 5: 21 sáám te begin. Dié twee verse bevat elk die retoriese sinkrisis of die basiese kontras, naamlik dié tussen die heerskappy van die sonde en die dood aan die een kant, en die heerskappy van God se genade aan die anderkant (Johnson 1997: 90 – 92). So word 'n *inclusio* gevorm. Die gedagte wat 'n perikoop begin en eindig, as die omraming daarvan, bevat die belangrikste gedagte in daardie gedeelte. 'n Retoriese diskoers moet ook met 'n hamerslag, met 'n trefgedagte, eindig, en nie net geleidelik doodloop nie. Die kern of kragtigste argument moet saamgevat en by die hoorders tuisgebring word (Murphy – O' Connor 1997: 10). Dit is presies wat Paulus in 5: 21 doen. Hy hamer ἡ χάρις τοῦ θεοῦ (5: 15) / ἡ χάρις βασιλεύση (5: 21) tuis.

Wat ἡ χάρις (τοῦ θεοῦ) βασιλεύση in 5: 15, 21 betref, is die ondergemelde belangrike aspekte ter sake.

- **God is die referent in 5: 15 en 5: 21**

In die frase ἡ χάρις βασιλεύση eindig βασιλεύω in die derde persoon enkelvoud. Dit wil voorkom of hierdie derde persoon na χάρις verwys. Die werkwoord βασιλεύω staan ook in 'n aktiewe vorm. Dit lyk dus of χάρις in 'n aktiewe rol gestel word en ook die subjek van βασιλεύω is. Fitzmyer sien dan ook hierin 'n persoonifikasie van χάρις. Χάρις is 'n gepersonifiseerde mag wat oor vrygespreekte mense heers (1993: 422)⁵²³.

Die trant van Paulus se argument in 5: 15 – 21 is egter belangrik. Hy begin in 5: 15 met die uitdrukking: ἡ χάρις τοῦ θεοῦ. In 5: 17 vergelyk en kontrasteer hy Ἀδὰμ en Χριστός. Dié wat die oorvloed van χάρις en δικαιοσύνη ontvang het, sê hy dan, sal lewe en heerskappy voer. In 5: 21 konkludeer Paulus sy argument met 'n verwysing na die 'genade wat al meer oorvloedig word' sodat ἡ χάρις βασιλεύση. Paulus argumenteer deurgaans *toesentries* in 5: 15 – 21. Sy vertrekpunt is ἡ χάρις τοῦ θεοῦ in 5: 15. Omdat 5: 15 en 5: 21 elk die basiese sinkrisis bevat, én omdat dit 5: 15 – 21 ook omraam, beteken dit dat God die referent in die hele 5: 15 – 21, asóók die geïmpliseerde subjek van die werkwoord βασιλεύση in 5: 21 is (Richardson 1994: 252).

⁵²³ Χάρις kan hier in 5: 21 ook as 'n kwasi – gepersonifiseerde mag gesien word (Richardson 1994: 75). Dit is ook moontlik om die wet in 7: 1 (Heil 1987) en δικαιοσύνη in 6: 13, 18 as kwasi – gepersonifiseerde magte te sien (Richardson 1994: 75)

- **Χάρις vervul 'n kernfunksie in 5: 15 – 21**

Die betekenis van χάρις speel 'n belangrike rol, eintlik die kern rol, in 5: 15 – 21. Χάρις kom in Rm veral in Rm 5: 2 – 7: 25 voor: 5: 2, 15, 17, 20, 21; 6: 1, 14, 15; 7: 25 (cf 1: 7; 4: 4, 16; 11: 5 – 6; 16: 20).

Hoe vertaal 'n mens χάρις? 'n Paar pogings is: vryelik, sonder koste, die milde vrygewigheid van God, die 'oop hand' gesindheid van God (Richardson 1994: 75 – 76). Χάρις kom in 5: 15, 17, 21 saam met die frase τοῦ θεοῦ voor. Die genitief moet *subjektief* verstaan word. Dit gaan om Gód se χάρις en wel waarmee Hy uitreik na die wêreld en sy mense. In 5: 21 word χάρις in verbinding met βασιλεύω gebruik. Die referent van χάρις in 5: 21 is egter God. Die frase χάρις τοῦ θεοῦ teken God dus as iemand wat soos 'n *koning* heers (Richardson 1994: 75 – 76). Rm 5: 17 en 21 waarin χάρις voorkom eindig met die frase δια τοῦ ἐνὸς (5: 17) en διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν (5: 21). Die voorsetsel δια teken Christus as die 'instrument' of die een *deur* wie God sy χάρις gestalte gee (Richardson 1994: 75 – 76; cf 1: 7; 5: 2).

- **Die eskatologiese raamwerk van 5: 15 – 21 is dié van die twee aeone**

Wanneer Paulus van 'genade', 'sonde' en die 'dood' as *heersende* 'magte' praat, sinspeel hy op die bekende begrip van die 'heerskappye' of 'sfeer' of 'aeone' (βασιλεύω : 5: 14, 17, 21) in die Joodse eskatologiese tradisie (Moo 1996: 349)⁵²⁴. Die *nuwe* aeon van genade (5: 15, 21) en vryspraak (5: 17b, 21b) en lewe (5: 17c) en ewige lewe (5: 21) het die *teenswoordige* aeon van sonde (5: 12, 14, 21) en die dood (5: 14, 15, 21) *vervang*. Die eskatologiese nuutheid van God se χάρις in die nuwe aeon word beklemtoon deur die kontras van lewe en dood (5: 12, 14, 17, 21; Harrison 1999: 81)⁵²⁵.

Paulus verander egter die Joodse apokaliptiese tradisie van die twee aeone. Hierdie tradisie het die koms van die 'komende eeu' tot ver in die indeskatologiese toekoms uitgestel. Vir Paulus het die 'nuwe aeon' egter in die teenswoordige bese aeon (Gal 1: 4) ingebreek. Die realiteit daarvan word reeds teenswoordig ervaar.

Die verwisseling van die aeone het in Christus plaasgevind (κατὰ καιρὸν: 5: 6; νῦν: 5: 9; 6: 22; 7: 6,17; 8: 1,22; Moo 1996: 350; Dunn 1988: 300).

Die heerskappy waarom dit in 5: 21 gaan (βασιλεύω) speel af binne hierdie raamwerk van aeone asook die verwisseling van die aeone (Dunn 1988: 300; Moo 1996: 350). In die nuwe aeon is God die Koning se heerserskap weer her – vestig. Met sy genade – ἡ χάρις τοῦ θεοῦ (5: 15) – héers Hý wéér, βασιλεύση (5: 21), en wel as Koning.

⁵²⁴ Volgens Nygren (1949: 20) vorm die twee aeone kontras in 5: 12 – 21 die hoogtepunt van die brief, in die lig waarvan die hele brief die beste verstaan word

⁵²⁵ Volgens 4 Esr 7: 50 het 'die Allerhoogste nie een nie, maar twee (aeone) gemaak' (by Harrison 1999: 81)

Wat die sosiologiese benadering tot die NT betref, sou Paulus se hoorders in Rome sy woorde dalk geïnterpreteer het in die lig van keiser Augustus (27 vC – 14 nC) se aeon van χάρις⁵²⁶.

Punt (I) wat hierbo bespreek is moes in hierdie hele uiteensetting oor die genadige koningskap van God (pp264-276) eintlik aan die einde daarvan as punt (8) uiteengesit gewees het. Weens die uiteensetting in punt (1) self (pp266-268) is dit egter, wat die struktuur en logiese voortgang van 5: 15 – 21 betref, duidelik dat ἡ χάρις τοῦ θεοῦ (5: 15) saam met ἡ χάρις βασιλεύσει (5: 17) die kerngedagte van 5: 12-21 is. Die ‘oorspronklike’ punte (1) tot (8) skuif dus elkeen een plek aan sodat die oorspronklike punt (1) nou by punt (2) bespreek word. Elke punt skuif op hierdie wyse respektiewelik een plek aan.

(2) God se heerskappy van genade oortref die παράπτωμα van die één (5: 15a)

Vers 15a lui: Ἀλλ’ οὐχ ὡς τὸ παραπτώμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα. Hierdie woorde bevat die basiese kontras in 5: 15 – 21 (Johnson 1997: 90). Volgens Cranfield (1975: 284) sou δικαιοσύνη ‘n baie beter antoniem vir παράπτωμα wees as wat χάρις is. Die kontras is dus ongebalanseerd (Johnson 1997: 90). Hoekom sê Paulus nie δικαιοσύνη nie, soos hy in die volgende verse wel sal doen nie? Sy keuse van χάρις beklemtoon en som die tema van genade op wat dwarsdeur 5:15 – 12 loop (5: 15, 16, 17, 20, 21). Met die onverwagte en ongebalanseerde kontrastering van die ‘genadegawe’ met ‘die misdaad’ wil Paulus sy hele reeks van verwysings met ‘God’s amazing grace’ afskop (Gundry 1999: 258).

Die lekseem παράπτωμα (oortreding, sonde) verwys gewoonlik na wat ‘n persoon gedoen het deur die wil en wet van God te oortree deur ‘n valse stap of mislukking (παραπίπτω ; Louw & Nida 1988: 297). In 5: 15 – 20 verwys παράπτωμα na Adam se oortreding en bevat dit die gedagte van opstand teen God. In hierdie opstand van hom teen God het die kiem geskuil wat sy verhouding met God skade gedoen het (Cranfield 1975: 284)⁵²⁷.

Χάρισμα verwys normaalweg na ‘n konkrete inwerkingstelling van die genade van God (Dunn 1988: 279; cf 1: 11). In hierdie vers wil Paulus waarskynlik die klem lê op *die onverdiende geskenk (wat) vanaf God (kom)*, met doelbewuste verwysing na Jesus Christus – die een Mens (5: 15b) – en sy verlossingswerk in totaliteit gesien (δικαίωμα: 5: 18). Hy gebruik drie afsonderlike terme vir ‘gawe’ in 5: 15 om sy punt tuis te bring⁵²⁸.

⁵²⁶ Oosterse potentate van die Romeinse Ryk verwys na Augustus se ‘koninklike genade’: ba(s)i)likais charisin (Harrison 1999: 84 voetnota 18)

⁵²⁷ Die lekseem παράπτωμα (4: 25; 5: 15 – 18, 20) vervang παράβασις (2: 23; 4: 15; 5: 14) wat tot dusver in Rm gebruik is (Dunn 1988: 279). Twee waarskynlike redes vir hierdie verandering van terminologie is: (1) παράπτωμα pas retories en eufonisties aan by die ander woorde wat op – μα in die volgende verse eindig; (2) παράβασις verwys elders in Rm na die doelbewuste verbreking van die wet.

⁵²⁸ Rm 5: 17 verwys na die δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης. Paulus stel laasgenoemde frase egter ekwivalent aan τὴν περισσειάν τῆς χάριτος in dieselfde vers.

(3) Die effek van die God, die Koning, se heerskappy van genade is méér as dié van die παράπτωμα (5: 15)

Die *effek* van die χάρισμα van God oortref dié van die παράπτωμα van die één. Vier argumente in 5: 15 staaf hierdie stelling: (1) die koördinerende konjunkties *ἀλλ'* wat aandui dat Paulus sy argument adversatief voer; (2) die frase *οὐχ ὡς . . . οὕτως* wat 'n kontras daarstel (Dunn 1988: 280); (3) die werkwoord *περισσεύω* ('oortloedig wees'); (4) die konstruksie *εἰ . . . πολλῶ μᾶλλον*.

Argument (1) is duidelik genoeg. Argumente (2), (3) en (4) vereis verdere aandag.

Dat die effek van die χάρις van God dié van die παράπτωμα oortref, word in 5: 15 – 21 deur die *οὐχ ὡς . . . οὕτως καὶ* formule (5: 15, 17) beklemtoon. Die vergelyking wat in 5: 12 tussen Adam en Christus begin is, en wat in 5: 14 voortgesit is, word in 5: 15 weer opgeneem. Dié keer egter met die formule *οὐχ ὡς . . . οὕτως καὶ*. Die doel daarmee is om die *ongelykheid* tussen Adam en Christus te beklemtoon. Hierdie ongelykheid tussen Adam en Christus, hulle dade, en die gevolge daarvan, word dan verder in 5: 15 – 21 deur die formule *ὡσπερ / ὡς . . . οὕτως καὶ* in 5: 18, 19, 21 (cf 5: 12) voortgesit (Dunn 1988: 279). Bogemelde het argument (2) toegelig.

Theobald (1982: 94 – 96) argumenteer dat Paulus in 5: 15b apokaliptiese en rabbynse tradisies (4 Esra 4: 29 – 30; 8' 31 – 36; Sipre Lev 5: 17, [120a]) saam met die werkwoord *περισσεύω* gebruik om die *eskatologiese volheid* van God se genade te onderstreep. Rm 5 koppel die apokaliptiese visie van die toename van die bose met 5: 15b (Berger 1993: 459). Die oortloed van die bose, sê Berger verder, word gestuit en in trurat gegooi, asook terselfertyd oortref deur die toename in die volheid van die genade. Bogemelde het *argument* (3) toegelig. Die taal van oortloed (*περισσεύω*, *ὑπερβάλλω*, *ὑπερβολή*) kom ook voor op inskripsies oor keiser Augustus in die eerste eeu (Harrison 1999: 91). Paulus se hoorders in Rome sou dus in die woord *περισσεύω* waarskynlik ook 'n verwysing na keiser Augustus (27 vC – 14nC) hoor.

Argument (4) is die konstruksie *εἰ . . . πολλῶ μᾶλλον*. Dié frase beeld 'n argumentum a minori ad maius uit (Cranfield 1975: 266). In hierdie vorm van argumentering word twee parallelle sake – 'n kleinere en 'n grotere – op antitesiese wyse teenoor mekaar gestel. Vanuit die kleiner word daar dan tot 'n groter saak gekonkludeer. Die twee kontrasterende sake is die aksies van Adam en Christus. *Πολλῶ μᾶλλον* verwys na die feit dat téenoor die παράπτωμα van Adam staan niks minder nie, as, in oortreffende trap, die χάρις τοῦ θεοῦ nie.

(4) God se heerskappy van genade lei tot die δικαίωμα van oortreders (5: 16)

In 5:16 sit Paulus sy gedagtes oor die oortreffende effek van God se χάρις bo dié van die παράπτωμα voort én verfyn hy dit. Óók in 5:16 egter is daar, soos in 5:15a, 'n onverwagse wending. Dié wending '...ratchets up the gracious gift (of God) to its highest possible level....' (Gundry 1999: 258).

Χάρισμα kom in 5:; 16 in 'n meer natuurlike kontras teenoor κατάκριμα ('die vonnis deur veroordeling') voor. Tog is daar 'n *verrassing*. Indien slegs een

oortreding tot 'n verdoemende vonnis (κατάκριμα) moet lei, is die logiese trant dat baie παράπτωμα (5: 20) tot baie verdoemende vonnisse deur God moet lei. Die heerlike *ironie* van God se χάρις verpletter egter hierdie verwagting. 'n Toename in oortredings – ná Adam se sonde (5:12) en ná die vermeerdering van die sonde met die koms van die wet van Moses (5:14, 21) – stel God se χάρις in aksie ('triggered') eerder as sy veroordelings (κρίμα) en verdoemende vonnisse (κατάκριμα). Sien Gundry (1999: 258). Cranfield stel dit pragtig: 'The one single misdeed should be answered by judgement, this is perfectly understandable: that the accumulated sins and guilt of all the ages should be answered by Gods free gift, this is the miracle of miracles, utterly beyond human comprehension' (1977: 286).

Die frase οὐχ ὡς in 5: 16a druk die *aard* van die *verskil* tussen God se δῶρημα en Adam se sonde (ἀμαρτάνω) uit. God se δῶρημα en se χάρισμα is nie net bloot sy positiewe teenvoeter vir die 'baie oortredings' nie. Dit is ook nie net 'n objektiewe vertoon deur Hom van sy genade nie, dit is méér as dit. Dit is ook nie net sy 'antwoord' op die mensdom van al die eeue se opgestapelde sondes en skuld nie, dit is 'n *misterie* (Gundry 1999: 259). Die preposisie ἐκ dui *oorsprong* aand: 'uit' of 'vanuit'. Dit is ekwivalent aan δια + die genitief. God se δῶρημα en χάρισμα kom 'vanuit' (= instrumentele oorsprong), 'deur' of 'langs die weg van' πολλοὶ παράπτωμα (Gundry 1999: 258 - 259).

God se vrye genadegawe (τὸ δὲ χάρισμα) staan antities tot 'verdoemenis' (κρίμα) en die frase κρίμα εἰς κατάκριμα staan antities tot die frase χάρισμα εἰς δικαίωμα (Dunn 1988: 271)⁵²⁹. Κρίμα ὄf/en κατάκριμα is sterker woorde en behels die gedagte van 'veroordeling' en sluit die voltrekking van die vonnis in (Dunn 1988: 280). Δικαίωμα staan antities teenoor κατάκριμα en moet verstaan word as 'vryspreek' ('acquittal', Dunn 1988: 281). Ook hier is die Joodse eskatologiese tradisie in verband met die twee aeone van toepassing. Κατάκριμα staan aan die einde van die ou aeon, en δικαίωμα staan aan die begin van die nuwe aeon (cf Harrison 1999: 81).

(5) God se heerskappy van genade stel die βασιλεύω van die lewe daar (5: 17b)

Die *vergelyking* tussen θάνατος en ζωή wat sedert 5: 15 in die lug hang, word nou hier in 5: 17 gestel (Johnson 1997: 91). Rm 8: 17 bevat *verder twee* belangrike feite: (1) die βασιλεύω van θάνατος het as *oorsaak* die παράπτωμα van die een (mens), naamlik Adam; (2) in die apodosis word τὴν περισσείαν τῆς χάριτος *ekwivalent* gestel aan τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης.

Die eintlike kontras in 5: 17 is, soos reeds gesê, dié tussen θάνατος en ζωή. Mense wat weens die παράπτωμα τοῦ ἑνὸς onder die heerskappy van die dood verkeer het, maar wat die oorvloed van genade asook die gawe van vryspraak ontvang het, 'sal lewe en heerskappy voer' (NAB). Die datief παραπτώματι funksioneer in 5: 17 met kousale krag. Dit wil sê, die παράπτωμα van die een Adam- was die oorsaak daarvan dat die θάνατος oor alle mense gekom het. Dit geskied in juridiese sin: τὸ κρίμα... εἰς κατάκριμα (5: 16). Dié mense, wat onder die heerskappy (βασιλεύω) van die dood staan, maar wat God se χάρις en δικαιοσύνη ontvang het, sal *in die lewe* heers: ἐν ζωῇ βασιλεύουσιν.

⁵²⁹ Die hele rits woorde in 5: 16 eindig in – μα uitgange en wel om retoriese redes (Dunn 1988: 281)

Vir 'n perfekte parallel in die vergelyking waar dit in 5: 17 om gaan sou verwag word dat gesê word dat ζωή sal heers in kontras met die heerskappy van θάνατος (Gundry 1999: 259). Hoekom praat Paulus dan van die heerskappy van mense *in* die lewe, eerder as van die heerskappy van mense *oor* mense? Hy wil weer die χάρις van God beklemtoon. Dié mense wat sal heers is 'hulle wat die oorfloed van die genade en van die genadegawe van geregtigheid ontvang het'. Hierdie 'hulle' was eens *onderwerp* aan die heerskappy (βασιλεύω) van ó θάνατος. Voortaan sal hulle glad nie meer onderdane wees nie, hulle sal *heers* (βασιλεύω). As heersers sal hulle domein van heerserskap bestaan uit ἡ ζωή. Adam was die *agent* van die heerskappy van die dood ('deur die een'). Die ontvangers van God se χάρις en δωρεᾶς sal *meer* as agente van die heerskappy van die lewe wees. Hulle sal *self* heersers wees, en die lewe sal die gebied van hulle heerskappy wees (Gundry 1999: 259; cf Cranfield 1975: 288). Die lewe waarvan Paulus hier praat is waarskynlik die nuwe en die opstandingslewe – in presentiese en eindeskatologiese sin – wat Jesus Christus geïnisieer het (Rm 6: 4 – 11; 7: 6; 8: 5 – 6). Die 'nuwe lewe' wat vrygespreektes sal 'lewe' (6: 4), is 'n presentiese 'lewe vir God' (6: 11)⁵³⁰.

In 5: 18 – naas in 5: 17b – kom *lewe* ook ter sprake. Volgens 5: 18 is die *effek* wat δικαίωσιν het ζωῆς. Hierdie frase moet weergegee word met '*acquittal that consists in life*' (Johnson 1997: 91). Δικαίωσιν staan teenoor die voorafgaande κατάκριμα. Κατάκριμα verwys na 'n verdoemende vonnis ('condemnation') deur 'n regter en sluit die uitvoering van daardie vonnis in (Dunn 1998: 280). Teenoor God se κατάκριμα staan sy δικαίωματος. Δικαίωσιν word in 5: 18 aan ζωῆς verbind. Die genetiese vorm δικαίωματος is 'n genitief van *resultaat*. Δικαίωσιν verwys na die regsaksie van God wat lewe tot gevolg het (Gundry 1999: 260). Die gebruik van δικαίωματος in 'n genetiese vorm is weereens 'n *verrassing* deur Paulus: die onverwagsheid is bedoel om retoriese krag te hê (Gundry 1999: 260)⁵³¹. Δικαίωσιν dui op meer as die opheffing van 'n verdoemende vonnis (κατάκριμα). Dit dui op 'n '*bevryding*' wat 'n ingaan is (εἰς) in 'n hele nuwe vorm van bestaan: lewe (Johnson 1997: 91). Ζωή verwys weereens na 'n deelhê aan Christus se opstandingslewe en wel presenties (6: 4, 11) asook eindeskatologies (5: 9; 6: 5, 8; 8: 11). Sien Johnson (1997: 91 – 92).

In 5: 21 – naas in 5: 17 én 5: 18 – kom *lewe* wéér ter sprake. In 5: 21 lei God se χάρις tot die heerskappy (βασιλεύω) van ζωῆν αἰώνιον. Die εἰς dui op die finale *resultaat* of toekomstige dimensie van God se genadige heerskappy (Dunn 1988: 287). Paulus gebruik αἰώνιος en ζωή saam in 5: 21; 6: 22, 23. Ζωή word in die NT gebruik van die bonatuurlike *lewe* wat aan God en aan Christus behoort. Gelowiges ontvang dié lewe in die eindeskatologiese *toekoms*, maar hulle geniet dit ook in die *hede* (BAGD). Αἰώνιος in kombinasie met ζωή beteken *ewig* omdat dit die lewe wat deur God gegee en deur Hom gelewe word

⁵³⁰ Cranfield (1975: 288) verwys met instemming na Michel en sê dat Paulus hier 'n ou apokaliptiese tradisie aanhaal, wat die idee van die regering van die heiliges behels. In hierdie aanname verwys βασιλεύουσιν egter na 'n eindeskatologiese vervulling. Die heiliges regeer nog nie, maar hulle sal dit wel ééndag doen. Dit is net die helfte van die waarheid. Gelowiges lewe reeds presenties ook die nuwe lewe (6: 4, 11), en heers 'nou' reeds.

⁵³¹ Die enigste ander Pauliniese (NT) gebruik van δικαίωσιν is in 4: 25. 'n Objektiewe genitief sou in 5: 18 geen sin maak nie. Die lewe word nie geregverdig / vrygespreek nie (Gundry 1999: 260)

kwalifiseer (BAGD). Die fokus in die woord αἰώνιος is op God self (Dunn 1988: 85, 287).

Die Joodse eskatologiese tradisie van die twee aeone figureer ook hier in 5: 21 in die gebruik van die frase ζωὴ αἰώνιος. Gelowiges deel in beide die toekomstige en die teenswoordige aeone in die lewe van God (Dunn 1988: 287).

(6) God se heerskappy van genade kom tot stand deur die δικαίωμα van die een (5: 18)

In 5: 18 is die vergelyking dié tussen: (1) die spesifieke dade van twee mense; (2) die resultaat van hulle dade. Die twee mense is Adam en Christus. Adam se παράπτωμα het as resultaat God se κατάκριμα. Christus se δικαίωμα het as resultaat God se δικαίωσις.

God se χάρις in Christus word in 8: 18 beskryf as 'n δικαίωμα. Δικαίωμα kan weergegee word met: (1) 'righteous act' (Dunn 1988: 283); (2) 'righteous deed' (Johnson 1997: 91); (3) 'daad van gehoorsaamheid' (NAB)⁵³². Δικαίωμα kan na Christus se hele lewe op aarde verwys. Paulus het egter 'n enkele daad van Christus in gedagte, naamlik sy gehoorsame παρακοή: 5: 19) daad van sterwe op die kruis van Golgota (ἀπέθανεν: 5: 6; αἵματι: 5: 9). Die fokus is op die daad van Christus eerder as op die resultaat daarvan (Dunn 1988: 283).

God se genadeheerskappy word in 5: 15 – 21 nie net aan Christus se δικαίωμα (5: 18) verbind nie, dit word ook aan sy ὑπακοή (5: 19) verbind. Vanaf 5: 12 het Paulus die teenstelling tussen ἁμαρτία (5: 12 (2x), 13, [21]) en παράπτωμα (5: 15 (2x), 16, 17, 18, [20]) aan die een kant en δικαιοσύνη (5: 17, [21]) en δικαίωμα (5: 16, 18) aan die anderkant gebruik. In 5: 19 voer hy die woordeskate van παρακοή en ὑπακοή in. Die gebruik van παρακοή en ὑπακοή maak dit duidelik dat Adam se παράπτωμα en Christus se δικαίωμα albei verstaan moet word ten opsigte van God se geopenbaarde wil (Cranfield 1975: 291).

In 5: 19 definieer Paulus Christus se δικαίωμα (5: 18) in terme van ὑπακοή aan God. Deur hierdie daad van Christus δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί. Dié frase kan soos volg weergegee word: (1) 'that many will be made righteous' (Dunn 1988: 285); (2) 'many will be established as righteous' (Johnson 1997: 92); (3) 'sal baie . . . vrygespreek word' (NAB). Christus se daad voorsien die basis vir ἁμαρτωλοὶ om δίκαιοι te wees. Adam se ἁμαρτία (5: 12 (2x)) en παράπτωμα (5: 17, 18) het πολλοί tot ἁμαρτωλοὶ κατασταθήσονται en sodoende hulle verhouding met God versteur. Christus se daad verander hierdie situasie en stel πολλοί ἁμαρτωλοὶ weer in 'n regte verhouding met God: δίκαιοι (Johnson 1997: 92).

Die passiewe vorm van κατασταθήσονται verwys na God as die subjek asook dat Hy die een is wat aktief optree. Die futurum vorm van κατασταθήσονται moet as 'n logiese futurum verstaan word. Δίκαιοι verwys dan na die teenswoordige lewe van gelowiges (Dunn 1988: 285). Die parallel met

⁵³² Δικαίωμα word ook in 5: 16 gebruik en wel in die sin van: (1) 'sentence of righteousness' (Gundry 1999: 259; 'acquittal' (Dunn 1988: 281).

ἀμαρτωλοὶ toon dit ook. Paulus kan hier egter ook deels die toekomstige bevestiging van sondaars se regverdig wees, in die oog hê (Dunn 1988: 285).

Die Joodse eskatologiese tradisie van die *twee aeone* (4 Esra 7: 50) figureer ook hier in 5: 19. Θάνατος is kenmerkend van Adam se aeon (5: 12). Ζωή is kenmerkend van Christus se aeon (κατὰ καιρὸν: 5: 6; νῦν: 5: 9; 8: 22; νυνὶ δὲ: 6: 22; 7: 17).

Die οἱ πολλοὶ (5: 15) = πάντες (5: 12) beskryf *beide* beperkte *en* universele heil (Dunn 1988: 285)⁵³³.

Naas die verbinding van God se koninklike genade heerskappy met δικαίωμα (5: 18) en met ὑπακοή (5: 19) word dit *ook* met δικαιοσύνη verbind. In 5: 17 is δικαιοσύνη 'n δωρεᾶς van God en in 5: 21 is δικαιοσύνη die instrument waardeur God as Koning sy genade heerskappy voer (βασιλεύω).

(7) God se heerskappy van genade is iets ὑπερπερισσεύω (5: 15, 17, 21)

God die Koning se genade heerskappy is περισσεύω (5: 15,20), περισσεΐαν (5: 17), en ὑπερπερίσσευσεν (5: 21).

Περисσεύω beteken 'oor-vloei' en daarom oorvloedig. Dit verwys na God se vrygewigheid (3: 7; 5: 17; 15: 13). Die *teenstelling* in 5: 15 is tussen Adam se παράπτωμα en God se χάρισμα. Χάρισμα beskryf in 5: 15 God se reaksie op Adamse παράπτωμα. God se χάρισμα balanseer nie Adam se παράπτωμα nie; dit 'oor-balanseer' dit (Theobald 1982: 92 – 96). Die implikasie van die gebruik van περισσεύω in 5: 15 is ook dat God nie net verlore grond in sy skepping wil herwin nie, maar dat Hy die bestemming waaraan Adam na sy παράπτωμα te kort geskiet het (ὑστεροῦνται: 3: 23), naamlik om δόξης te hê (3: 23), tot voltooiing wil voer (Dunn 1988: 280).

In 5: 20 is die *teenstelling* dié tussen die *effek* van die *vermeerdering* van die παραπτώματα deur die νόμος en God se χάρις. Die 'vermeerdering van die παραπτώματα word met ἐπλεόνασεν beskryf. Die skerp kant van hierdie werkwoord is dat dit 'n *vermenigvuldigings-effek* aan παράπτωμα na παραπτώματα toeskryf: vanaf één oortreding, enkelvoud, tot baie oortredings, meervoud. Dit beeld 'n *intensiverings-effek* van die rol van die wet uit (Dunn 1988: 286). Dunn beklemtoon die enkelvoud as dit wat oorspronklik 'constitutes sin as sin' (Dunn 1988: 286).

In 5: 20 figureer die Joodse eskatologiese tradisie van die *twee aeone* (4 Esr 7: 50) ook. Adam se daad, παράπτωμα, karakteriseer die hele aeon wat sy oortreding ingelui het, naamlik die ou aeon. Waar die sonde vermenigvuldig en geintensifieër het (ἐπλεόνασεν) dáár egter was God se χάρις iets wat 'abundantly overflow' het (ὑπερπερίσσευσεν; Dunn 1988: 286). Die οὐ is nie net 'n skakelwoord nie.

⁵³³ Οἱ πολλοὶ (5: 15) het in Hebreeuse en Aramese sin 'n inklusiewe betekenis: 'die baie wat nie getel kan word nie', 'die groot skare mense', 'almal' (Jeremias 1971: 536)

Dit sê: in die einste plek / aeon waar die sonde vermeerder het, het χάρις die effek van die sonde 'oorweldig' (Dunn 1988: 286 – 287)⁵³⁴.

Die gebruik van die superlatiewe vorm ὑπερεπίσσευσεν is duidelik *doelbewus*, aangesien ἐπλεόνασεν en περισσεύω sinonieme is (Dunn 1988: 286). In die Joodse apokaliptiek verwys περισσεύω op tipiese manier na eskatologiese oorvloed (4 Esra 4: 50; Hauck 1971: 60). Ὑπερεπίσσευσεν in 5: 20 vorm 'n gepaste *klimaks* van die hele reeks van teenstellings wat in 5: 15 begin is. Die woord hervat die πολλῶ μᾶλλον . . . ἐπίσσευσεν in 5: 15, maar *oortref* dit deur die gebruik van twee sinonieme sáam: ἐπλεόνασεν en ὑπερεπίσσευσεν (Dunn 1988: 287).

(8) God heers (βασιλεύω) met χάρις (5: 15, 21)

Punt agt van die agt vergelykings is saam met punt (1) behandel op pp 266-268.

Samevatting 4.2.2.1.2: God die Koning heers met genade (5: 15 – 21)

Die frases ἡ χάρις τοῦ θεοῦ (5: 15) en ἡ χάρις βασιλεύση (5: 21) verwys na God se herstelde koningskap in sy skepping. Ἄμαρτία en θάνατος is nie meer die konings (βασιλεύω 5: 14, 17 (2x), 21; 6: 12) en die heersers (κυριεύω: 6: 13) in die wêreld nie. Gód is die Koning (5: 15, 21). Die *koningskap* van God word beskryf met χάρις (5: 15 (2x), 17, 21), χάρισμα (5: 16), δωρεᾶς (5: 15, 17), en δῶρημα (5: 16). Χάρις teken God se koningskap as 'n *onverdiende* en vrye en spontane geskenk van Hom. Χάρισμα teken God se koningskap as die *konkrete* uitdrukking van die uitreikende aard van God se χάρις. Δωρεᾶς teken God se koningskap as 'n *geskenk*. Δῶρημα teken God se koningskap as 'n *genadegawe*.

Paulus se konsep van χάρις focus egter nie net op die onverdiende guns van God nie. Dit het ook 'n *Christologiese* fokus: God se *daad* in Christus. God se χάρις is 'n *gebeurtenis*: 'Die Tat der gottlichen Gnade' (Bultmann by Polanski 1999: 106). Die gebeurtenis is die daad van God in die sterwe en opstanding van Jesus Christus (Bultmann 1952: 288 – 292). Dit is beide 'n gebeurtenis wat deur God geïnisieër is, asook 'n eskatologiese gebeurtenis. As eskatologiese gebeurtenis hou dit verband met die twee-aeone-leer van die Judaïsme (4 Esr 7: 50). God se daad van genade in Christus inisieer die nuwe aeon, 'n nuwe domein waaronder gelowiges nou leef, dié van χάρις.

4.2.2.1.3 God die triomferende Koning heers oor sy vyande (8: 34 – 39)

Wanneer Paulus na die verhoging van Christus na die regterhand van God in 8: 34 verwys, eggo en vermeng hy drie OT gedeeltes, naamlik Gen 3: 15; Ps 8: 6; 110: 1 (Dictionary of Biblical Imagery 1998: 238, 906, 948; Reid 1993: 866, 948). In hierdie gedeeltes – en in 8: 34 – word God uitgebeeld as Iemand: (1) wat in Christus getriomfeer het; (2) met sy vyande onder sy voete.

⁵³⁴ Dunn verwys na Schmidt as sy bron, maar sonder 'n titel, jaartal en bladsy

- **God het in Christus getriomfeer**

Die raamwerk of *konteks* waarin 8: 34 verstaan word is dié van God se reddende aksie in Christus. Die majesteit van Christus word in 8: 34 beskryf deur die beeld van hemelse koningskap. God het Christus opgewek en Hom aan sy *regterhand* laat sit. Die beeld van Christus wat aan God se regterhand sit, eggo Ps 110:1 (Dictionary of Biblical Imagery 1998:238). Ps 110: 1 skets 'n koninklike figuur wat aan God se regterhand sal sit en wie se vyande God tot dié figuur se voetbank sal maak. Die metafoor van 'n voetbank onder die voete is 'n beeld van 'n koninklike verhoging wat 'n heerser se triomf oor vyandige magte veronderstel (Dictionary of Biblical Imagery 1998: 238)⁵³⁵. Rm 8: 34 gebruik hierdie koninklike en militêre beeld wanneer dit verwys na God wat Christus aan sy regterhand laat sit.

Die uitdrukking 'die regterhand' is 'n simbool wat God se *persoon* en *aksies* uitbeeld (Dictionary of Biblical Imagery 1998: 728). Die persoon wat die *triomf* in 8: 34 behaal is dus *God self*. Dit is 'sý' regterhand. Hy behaal die triomf *deur* Christus wat Hy aan sy regterhand laat sit. God én Christus word dus beide as triomferende *kosmiese* Koning-Krygers uitgebeeld wat presenties kosmies heers as die klimaks van die Bybelse drama (Dictionary of Biblical Imagery 1998: 238).

Die storie van konflik en triomf in die mini drama in 8: 34 veronderstel die bestaan van vyande of opponerende magte. In 8: 34 – én in Rm 5 – 8 – is die vyande nie Grieke en Romeine, Babiloniërs en Egiptenare nie, maar die gepersonifieerde magte van ἀμαρτία en θάνατος asook die 'owerhede en die magte': ἄγγελοι ἀρχαὶ en δυνάμεις (8: 38 - 39).

- **God en Christus heers koninklik oor hulle vyande**

In Ps 110: 1 word die woord 'voetbank' en in Gen 3: 15 en Ps 8: 6 word die frase 'onder sy / die voet(e)' gebruik. Hierdie twee uitdrukkings is feitlik sinoniem, maar hulle word in verskillende OT kontekse gebruik:

- Die beeld van die 'voetbank' (Ps 110: 1) is reeds hierbo bespreek.
- *Gen 3: 15 en Ps 8: 6* as OT agtergrond van 8: 34 word hier *saam* behandel. *Gen 3: 15* handel oor die 'saad' ('nageslag') van die vrou wat die kop van die slang sal 'vermorsel'.

Die oorspronklike woord vir 'saad' is zera' (MT, σπέρμα [LXX]). In die MT – 'die saad van die vrou' – is die pronominale suffiks die derde persoon enkelvoud *manlik* (De Fraine 1963: 58). In die Christelike bewussyn deur die eeue was die kiem van 'n heilsmessianisme in die enkele saad aanwesig en is die enkele nakomeling uiteindelik op Christus toegepas (De Fraine 1963: 57 – 58). Die saad of nageslag van die vrou sal die kop van die slang 'vermorsel'. In die MT is die oorspronklike woord vir 'vermorsel' suf = 'voet' (De Fraine 1963: 58), wat weer verband hou met die beeld van die voet op die nek plaas (Ps 110: 1; De Fraine 1963: 58).

⁵³⁵ Op bladsy 906 (Dictionary of Biblical Imagery 1998) is daar 'n prentjie van 'n Egiptiese farao met sy vyande onder sy voete as sy voetbank

Die beeld van die voet op die nek beeld weer totale oorwinning uit (De Fraine 1963: 58). Die *toepassing* van Gen 3: 15 op *Christus* aan God se regterhand (8: 34) beeld Christus dus uit as die ‘saad’ of ‘nageslag’ (NAB) van die vrou – Eva – wat ‘n totale oorwinning behaal het. Die vyande wat verslaan is, is in 8: 34 – 39 én in Rm 5 – 8: (1) die bese geestelike magte: τις, ἄγγελοι, δυνάμεις, ἀρχαὶ (8: 38 – 39); (2) ἁμαρτία en θάνατος saam met hulle handlangers νόμος en σὰρξ (5: 12 – 8: 38). In hierdie uitbeelding van Christus is Hy ‘n soewereine heerser en wel oor ‘n nuwe skepping in ‘n nuwe kosmiese orde wat God daargestel het. Deur Hom het God *sý heerserskap* as Koning op die *troon* van die heelal herstel (Reid 1993: 866).

Ps 8: 6 handel oor die heerserskap van ‘Adam’ (‘mens’ [NAB]) onder wie se voete ‘alles’ gestel is. ‘n Heersende Adam word koninklik uitgebeeld. Hy is met heerlikheid en eer gekroon. Sy koninklike heerskappy oor God se skepping word geïmpliseer deur ‘alles’ wat ‘onder sy voete gestel is’ (‘onderwerp’: [NAB]). Die *toepassing* van Ps 8: 6 op *Christus* aan God se regterhand beeld Christus uit as die vervulling van die koningskap van ‘Adam’ asook ‘Adam’ se skeppingsheerskappy (Dictionary of Biblical Imagery 1998: 238). Hy is nou met heerlikheid en eer bekroon. Die ‘alles’ wat onder Christus se voete gestel is, is nie die fisiese skepping nie (plante, diere, visse, voëls), maar: (1) die bese geestelike magte: τις, ἄγγελοι, δυνάμεις, ἀρχαὶ (8: 38 – 39); (2) ἁμαρτία en θάνατος – twee gepersonifieerde magte – en hulle handlangers νόμος en σὰρξ (5: 12 – 8: 38). In hierdie uitbeelding van Christus is Hy ‘n soewereine heerser en wel oor ‘n nuwe skepping in ‘n nuwe kosmiese orde wat God daargestel het. Deur Hom het God *sý heerserskap* as Koning op die troon van die heelal herstel (Reid 1993: 866).

Samevatting 4.2.2.1.3: God die triomferende Koning heers oor sy vyande

Die prentjie van God op die troon van die heelal en Christus aan sy regterhand as ‘n mede Troonbekteër, bring ‘n mens by die hoogtepunt van die heilsdrama in Rm 5 – 8. Die konflik tussen God en Christus aan die een kant en die vyandige magte op die aarde aan die anderkant, asook God en Christus se triomf op die kruis van Golgota (ὑπερικῶμεν: 8: 37), lê in die verlede⁵³⁶. Die verslane vyande – die kosmiese geestelike en gepersonifieerde magte in Rm 5: 12 – 8: 38 – bevind hulle ‘onder die voete’ van Christus. Die heilsgebeure van die kruisiging (5: 6 – 8; 5: 8; 6: 4 – 10; 7: 4; 8: 3, 32, 37) en die sterwe (5: 6; 6: 7 – 10) en die opwekking van Christus (6: 4 – 10; 8: 11) het in die agtergrond vervaag. Die fokus in die drama het verskuif na die verhoging en troonbestyging deur Christus aan God se regterhand. God en Christus is die kosmiese Koning – Krygers wat koninklik heers oor hulle vyande.

⁵³⁶ Die argetipe patroon van goddelike krygvoering en triomf in die antieke Midde-Ooste bevat vyf aspekte: (1) ‘n god voer stryd teen ‘n vyandige god (van reusagtige proporsies, soos die see); (2) die god triomfeer oor sy vyand; (3) ‘n troonsbestyging van die god as koning volg; (4) die bou van ‘n ‘huis’ / tempel vir die god; (5) ‘n groot banket om die geleentheid te vier, word gehou (Dictionary of Biblical Imagery 1998: 896). Elders in Rm 5 – 8, in 5: 5; 8: 9, kom die vierde aspek van goddelike krygvoering en triomf na vore: God en Christus ‘bewoon’ gelowiges deur die Heilige Gees.

4.2.2.2 God is Skepper

In Rm 5 – 8 word God uitgebeeld as die veroweraar en hersteller van sy skepping.

4.2.2.2.1 God is die Skepper.

Daar word op 'n direkte wyse na God as die Skepper in Rm 8 verwys. Hierdie verwysings is die volgende: 8: 19, 20, 21, 22, 39. Uit hierdie verwysings kom die ondergemelde belangrike feite oor God as Skepper na vore.

4.2.2.2.1.1 God is die skepping se Skepper.

In 8: 19 word na τῆς κτίσεως en in 8: 20, 21, 22, 39 na ἡ κτίσις verwys. Die begrip κτίσις is 'n belangrike woord in 8: 19 – 23. Die term κτίσις het volgens Wilckens (1980: 152) en Byrne (1996: 255) die volgende verskillende betekenis moontlikhede:

- die totale skepping, insluitende die mens.
- die totale skepping buiten die gelowiges.
- die nie-menslike skepping.
- die menslike wêreld as 'n geheel.
- die engele wêreld.

In die konteks van 8: 18 – 25 dui die term κτίσις waarskynlik op die nie-menslike skepping, die natuur (Wilckens 1980: 152, 657 – 660; Byrne 1996: 255; contra Ridderbos 1959: 185). Die verwysing na ἡ κτίσις is, op grond van die woorde ὑπετάγη en ὑποτάξαντα in 8: 20, na die Genesis vertelling in hoofstukke 1 – 3⁵³⁷. Gen 1 – 3 handel oor God as die Skepper.

4.2.2.2.1.2 Die skepping is deur God onderwerp.

Rm 8: 20 gebruik die woorde ὑπετάγη en ὑποτάξαντα. Die natuur is deur iemand onderwerp en is tans in 'n toestand van onderwerping. Die onderwerping is iets wat deur God gedoen is, aangesien die passiewe ὑπετάγη as 'n passivum divinum op God as die subjek en as die handelende Persoon dui (Wilckens 1980: 154; Byrne 1996: 260). Soos die aoristus tydsvorm van ὑπετάγη aandui, is die onderwerping van die skepping 'n gebeurtenis wat in die verre verlede plaasgevind het. Die woord ὑποτάξαντα dui ook op 'n gebeurtenis wat in die verlede plaasgevind het en die geïmpliseerde aktiewe subjek is God⁵³⁸. Die gebeurtenisse in die verre verlede waarvan hier sprake is, is God se straf. Gen 3: 17 verwys na God wat as gevolg van die oortreding van die mens 'n oordeel oor die natuur en oor die mens laat kom het (Gen 3: 17 – 19). Die gevolg van God se oordeel is dat die skepping in 'n toestand van verydeling (8: 20) asook van verslawing aan die verganklikheid (8: 21) is. Die subjek van ὑπετάγη en die geïmpliseerde subjek van ὑποτάξαντα in 8: 20 is in albei gevalle God. Die onderwerper van die skepping is dus die Skepper, God.

⁵³⁷ Daar is in Rm 5 – 8 die volgende verwysings na of sinspelings op Genesis: Rm 5: 12 = Gen 2: 17; 3: 19; Rm 6: 12 = Gen 3: 7; Rm 7: 11 = Gen 3: 13; Rm 7: 18 = Gen 6: 5; Rm 8: 20 = Gen 3: 17 – 19.

⁵³⁸ Ander moontlike geïmpliseerde subjekte is Adam, die sondige mens of Satan = die Bose.

4.2.2.2.1.3 God sal die skepping bevry.

Die skepping word bevry van die verslawing aan die verganklikheid tot 'n bestaan van vryheid (8: 21). ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς dui op verknegting aan 'n toestand van ontbinding, korrupsie en verganklikheid (Cranfield 1975: 415). Hierdie toestand funksioneer as die teendeel van ἐλευθερία en δόξα. Ἐλευθερία is dan die nuwe bestaanswyse as teenpool van die toestand van vrydeling (8: 20) en van verslawing aan verganklikheid (8: 21), en dui op die eindeskatologiese heil.

Ἐλευθερία en δόξα is met 'n genitief konstruksie verbind wat epeksegeties funksioneer (Wilckens 1980: 155). Die vryheid van die skepping val saam en korrespondeer met die eindeskatologiese δόξα wat God sal openbaar (8: 21). Die bevryde skepping sal dan beantwoord aan sy Godgegewe doel. In die toekoms sal daar weer 'n nuwe skepping wees.

4.2.2.2.1.4 God is die Heerser oor die ktisis.

Rm 8: 38 – 39 bevat ook 'n indirekte verwysing na God. Hierdie verse verwys na die omvang van dinge of magte in die skepping wat die gelowige nie van God se liefde kan skei nie (8: 39). Die dinge of magte wat genoem word is onder andere bo-menslike bedreigings: engele, bese magte, hoogte en diepte. Die terme ἀρχαὶ en δυνάμεις verwys weens hulle verbinding met ἄγγελοι na engelmagte en wel as bese engele. Die terme ὕψωμα en βάθος is astrologiese terme wat na die hoogste en laagste draaipunte van 'n ster verwys. Die sterre is as bese kosmiese magte gesien. Sulke geestelike bese magte moet noodwendig skepsels van God wees, want Hy is die Skepper van alle dinge. Die feit dat sulke geskape bese magte nie die liefdesband tussen God en die gelowiges kan verbreek nie, bevestig implisiet God, die Skepper van daardie magte, se heerskappy oor die κτίσις.

4.2.2.2.2 God die Skepper herstel sy heerskappy.

Die skeppingsteologie vorm 'n baie belangrike onderbou van Rm 5 – 8. Die 'gevalle' skepping en 'gevalle' mens word deur God weer tot hulle oorspronklike toestand soos dit in Gen 1 – 3 uitgebeeld word, herstel. Hierdie herstelde toestand beteken tegelykertyd dat die skepping en die mens weer in die δόξα van God deel (5: 2; 8: 18 – 22, 30).

Die ondergemelde skeppingsmotiewe kom in Rm 5 – 8 na vore:

- 'n Ou skepping word weer nuut.
- Christus se sterwe is die dagbreek van die nuwe skepping.
- 'n Nuwe hoof in 'n nuwe skepping.
- Die mens word tot sy oorspronklike Goddelike beeld herstel.
- Die mens word tot sy oorspronklike heerlikheid herstel.
- Die skepping word in die toekoms finaal bevry.
- God bly getrou aan sy skepping.

Hierdie sake word vervolgens elkeen bespreek.

4.2.2.2.1 'n Ou skepping word weer nuut.

Rm 5: 1 – 21 en 8: 18 – 39 artikuleer die inougurering en vervulling van die OT verwagting van 'n nuwe wêreld waarin daar vryspraak sal heers, God sy volk sal vindikeer, daar vrede sal wees en die Gees van Bo af uitgestort sal word. *Jes 32 en 50* is die OT basis van hierdie verwagting en hierdie twee hoofstukke vorm 'n soort van 'n omraming van *Rm 5 – 8* om so dié hoofstukke binne die konteks van God se nuwe eskatologiese wêreld te stel (Garlington 1993: 203).

Rm 5: 1 – 21 en 8: 18 – 39 begin en eindig op dieselfde toon, naamlik vindikering van God se volk in of deur Christus. *Rm 5: 1* kondig die vervulling van *Jes 32: 17 – 18* aan. Volgens *32: 17 – 18* sal die werk of die resultaat van reg doen vrede wees. Die effek van reg doen sal rus en sekerheid wees. Hierdie dinge sal plaasvind wanneer daar 'n koning kom wat reg sal regeer (*32: 1*) asook wanneer die Gees van Bo af uitgestort word (*32: 15*). Vir Paulus het hierdie lang verwagte hoop 'n werklikheid geword vir dié mense wat in Christus vrygespreek is (*5: 1*) en in wie die Gees uitgestort is (*5: 5*). *Rm 8: 31 – 39* vorm die koda nie alleen van *Rm 8* nie, maar van die hele *Rm 5 – 8*. *Rm 8: 33 – 34* is 'n aanhaling van *Jes 50: 8 – 9* waarin die gehoorsame Knecht van Jahwe (*50: 5*) sy aanklaers uitdaag om hulle saak in die teenwoordigheid van die Regter te stel, vol moed dat hy deur die Here van alle verkeerdhede gevindikeer sal word. Vir Paulus is die Knecht Christus: dit is in hom dat die eskatologiese vindikering vir die nuwe volk van God beveilig is. Die kontekste van beide *5: 1 – 21* en *8: 31 – 39* is dus op grond van *Jes 32 en 50* die herstel van God se volk in 'n herstelde land en waarin daar ewige vrede is. Dit verwys na 'n nuwe skepping (Garlington 1993: 203).

Rm 5 – 8 begin en eindig dus op dieselfde toon: die vryspraak van God se nuwe volk in Christus én die vervulling en inougurering van die verwagte OT eskatologiese nuwe wêreld. Vanaf *5: 12* tot *8: 39* skets Paulus as't ware die volle verloop van die heilsplan van God, vanaf die ou tot die nuwe skepping. Die substruktuur van *Rm 5 – 8* moet dus gesien word as die verbygaan van die ou wêreld en die koms van die nuwe wêreld van God (Garlington 1993: 204).

4.2.2.2.2 Christus se sterwe is die dagbreek van die nuwe skepping.

Op twee plekke in die corpus Paulinum kom die uitdrukking *καινή κτίσις* voor, naamlik in *2 Kor 5: 17* en in *Gal 6: 15*. In beide gevalle is die *καινή κτίσις* die konsekwensie van die sterwe van Christus. Tegelykertyd behels die sterwe van Christus die afbreek van die fundamentele strukture van die 'ou' wêreld of aeon⁵³⁹. Teenoor die 'oudheid' van die ou aeon, soos *2 Kor 5: 17* en *Gal 6: 15* dit teken, kom die 'nuutheid' van die nuwe en teenswoordige aeon. In *Rm 6: 4, 6* kry ons ook hierdie koppeling van die sterwe van Christus en nuutheid. Die *καινότητι ζωῆς* in *6: 4* hou direk verband met die *καινή κτίσις* (*Gal 6: 15*)⁵⁴⁰. In *6: 6* en *6: 4* word die beeïndiging van die 'sondige bestaan' van die gelowige en die begin van 'n 'nuwe lewe' ook teenoor mekaar gestel. Christus se sterwe en opstanding lei volgens *6: 4* die nuwe aeon én die nuwe skepping in. Volgens

⁵³⁹ In *2 Kor 5: 17* is die 'struktuur' van die ou wêreld wat verval alle menslike onderskeidings van mekaar. Dit verval weens die versoening van alle mense met God wat op sy inisiatief en ook uit sy genade geskied. In *Gal 6: 15* is die 'struktuur' van die ou wêreld wat verval die anachronismes van besnydenis en nie-besnydenis.

⁵⁴⁰ Sien hoofstuk 3.4.3 pp 173-175. Die eksplisiete verbintenis tussen die kruis en die nuwe skepping word in dié gedeelte uiteengesit.

6: 1 – 10 triomfeer Christus oor en verbreek Hy die ‘ou magte’ van die ou aeon, naamlik ἀμαρτία en θάνατος se heerskappy (6: 7, 9, 10). Christus gaan die nuwe aeon in waar hy ‘vir God lewe’ (6: 10). Hierdie *lewe* van Christus is sy *nuwe en opstandingslewe* (6: 4 – 10; 5: 9)⁵⁴¹.

4.2.2.2.3 ‘n Nuwe hoof in ‘n nuwe skepping.

In Rm 5: 12 – 21 hou Paulus ‘n *nuwe heil storie* met *universele dimensies* aan sy lesers voor. Hierdie storie staan *teenoor* die *bepaalde* storie van heil in die OT, naamlik die bevryding van Israel uit slawerny in Egipte (Eks 1 – 15), wat vir die Joodse lesers sentraal gestaan het. In die nuwe *universele heil storie* speel Χριστός as die nuwe Ἀδὰμ die *sentrale rol*. In 5: 12 – 21 word twee *ordes*, twee aeone, twee *hoofde*, twee *verteenwoordigers* en twee *skeppinge teenoor mekaar* gestel.

Ἀδὰμ is die hoof van die ou aeon, die aeon van die *dood* en Χριστός is die *hoof* van die *nuwe aeon*, die aeon van die *lewe* (Nygren 1949: 210 – 211). Die totale omvang van die menslike geskiedenis word omvat deur twee aeone wat deur Ἀδὰμ en Χριστός geïnstitueer is (Dunn 1988: 271). In 5: 12 – 21 *kontrasteer* Paulus Ἀδὰμ en Χριστός, nie slegs as individue nie, maar as *twee hoofde* en twee *verteenwoordigers* en wel van antitetiese ordes. Die *orde* van Ἀδὰμ was ‘*eerste*’ (πρῶτος: 1 Kor 15: 45, 47), daar was niemand voor hom nie. Hierdie orde verteenwoordig volgens 5: 12 – 21 die heerskappy van ἀμαρτία, θάνατος, die νόμος en die σάρξ. Die *orde* van Χριστός, die ‘*laaste*’ Ἀδὰμ, is die ‘*tweede*’ (δεύτερος, 1 Kor 15: 47), daar is niemand tussen Ἀδὰμ en Χριστός nie, en die ‘*laaste*’ (ἔσχατος, 1 Kor 15: 45), daar is niemand ná Christus nie. *Christus inouguereer* volgens 5: 12 – 21 die orde van χάρις, δικαιοσύνη, ζωή en ζωή αἰώνιος. Die vergelyking tussen die twee Adams word uitgedruk deur die frase δι’ ἑνὸς wat beklemtoon dat elke Ἀδὰμ se een daad, óf van ongehoorsaamheid óf van gehoorsaamheid elk se nakomelinge geaffekteer het en wel óf ten kwade óf ten goede, sodat die aksie van die ‘een’ ‘n invloed het op die toestand van die ‘baie’ (Garlington 1993: 96 – 97).

Rm 5: 12 – 21 skets dus ‘n kosmiese heils-historiese perspektief. Twee mense en elk se enkele daad bepaal die aard van twee aeone wat saam die ganse menslike geskiedenis omvat. Die ou skepping is alreeds *in beginsel* vervang deur die *nuwe skepping*. Die *nuwe aeon* is *geinouguereer*. Die *eschaton* het *in Christus* gearriveer. Daar is *lewe* in die *nuwe skepping* – die lewe van God en van Christus en van die Gees. En Χριστός, die ‘*tweede*’ en ‘*laaste*’ Ἀδὰμ staan aan die *hoof* van die nuwe eskatologiese skepping van God.

⁵⁴¹ Rm 6: 1 – 10 het ‘n OT agtergrond: die sterwe en opstanding van Christus korrespondeer met die profesie oor die ballingskap en herstel van Israel – Israel se eie dood en opstanding. Byvoorbeeld Jes 26: 19; Eseg 37: 1 – 14; Hos 6: 1 – 2. Die nuwe verbond / nuwe skepping assosiasies van hierdie profesieë is eksplisiet in hulle respektiewelike kontekste. In Hos 6: 1 – 2 word selfs die drie dae tydspan van die sterwe en opstanding van Christus genoem (Garlington 1993: 204).

4.2.2.2.4 Skeppingstipologie⁵⁴².

Die gebruik van die woord τύπος in Rm 5: 14 dui op 'n skeppingstipologie⁵⁴³. In 5: 14 word Χριστός vergelyk en gekontrasteer met 'Αδάμ as ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος⁵⁴⁴. As die 'eskatologiese' 'Αδάμ staan Χριστός aan die hoof van 'n nuwe orde in die skepping, wat vergelyk en gekontrasteer word met die ou orde waarvan 'Αδάμ die hoof was. In die tipologie *korrespondeer* die OT tipe nie net met die nuwe aeon realiteit nie, dit staan ook *antitetes* daarteenoor. Hierdie tipologie word ook in 5: 12 – 14 gesien. Soos 'Αδάμ is Χριστός die verteenwoordigende hoof van die nuwe mensheid. Anders as in 'Αδάμ se geval egter, wat ἁμαρτία (5: 12(2x), 13(2x), 20 – 22) en θάνατος (5: 12, 17, 21) asook God se κρίμα (5: 16) en se κατάκριμα (6: 16, 18) gebring het, het Χριστός δικαιοσύνη (5: 16, 17, 18, 19, 21) en ζωή (5: 17, 18, 21) asook God se χάρις (5: 17, 20 – 21), χάρισμα (5: 15), δωρεὰ (5: 15, 16, 17) en se δώρημα gebring (Ellis 1957: 210 – 212).

4.2.2.2.5 Nuwe lewe in 'n nuwe skepping.

'n *Tema* wat Rm 5 – 8 as 'n eenheid bind in Paulus se totale argument in dié hoofstukke is *hoe God lewe uit dood* gebring het δια 'Ιησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν (5: 21; 6: 23). Volgens verskeie verklaarders is die *doel* van Rm 5 – 8 om die *nuwe eskatologiese aeon* van lewe, waartoe die mense wat deur die geloof vrygespreek is (1: 17), toegang verkry het, te beskrywe (Nygren 1949: 187 – 189; Cranfield 1975: 254; Dunn 1988: 301 – 303).

Die *begrip* 'lewe' speel 'n uiters *belangrike rol* in Rm 5 – 8. Die *hoë digtheid* van die stamverwonne ζωή en ζάω in Rm 5 – 8 bring dit na vore. Die totale frekwensie van hierdie woorde is 1 keer in Rm 1 – 4, drie keer in Rm 9 – 11 en vyf en twintig keer in Rm 5 – 8: ζάω twaalf keer, twaalf keer en ζωοποιέω een keer⁵⁴⁵. In Rm 5: 1 – 11 voer Paulus die begrippe van lewe (5: 10 dood (5: 6 – 8) in⁵⁴⁶. In 5: 12 – 21 verduidelik Paulus die teologiese betekenis van hierdie te breedvoerig met die oog daarop om hulle noukeurig te definieer vir sy daaropvolgende argumente in Rm 6 – 8. Hy doen dit deur te verwys na die *rol* wat *dood* en *lewe* speel in twee ineenkakele stories: die *storie* van 'Αδάμ en die *storie* van Χριστός (Porter & Evans 1995: 179)⁵⁴⁷. *Beweging* van *dood na lewe* in 5: 12 – 21 word beskryf in terme van die storie van 'Αδάμ se 'met sy resultaat van die dood vir almal, en daarteenoor die storie van Χριστός se sterw

⁵⁴² In die heilshistoriese benadering tot die Bybel is daar ook 'n *verbondstipologie* (1 Kor 10: 6) en 'n *strafstipologie* (2 Petr 2: 4 – 6; Judas 7: deigma; Ellis 1957: 210 – 212).

⁵⁴³ Ellis 1957: 210 – 212.

⁵⁴⁴ Tupos beteken oorspronklik die afdruk of stempel wat gelaat word ná 'n slag deur 'n oorspronklike gietvorm op ander metaal. Dit kry dan verskeie betekenissoos vorm, patroon of voorbeeld (Goppelt 1972: 246 – 247).

⁵⁴⁵ In die sewe kernbriewe van Paulus kom twee en dertig persent van die verwysings na lewe in Rm 5 – 8 voor. Vir so 'n klein snit in die Pauliniese korpus is dit 'n hoë syfer. Die voorkomste is soos volg: ζωή kom een keer in 5: 1 – 11 (5: 10), drie keer in 5: 12 – 21 (5: 17, 18, 21) en agt keer in Rm 6 – 8 (6: 4, 22, 23; 7: 10; 8: 2, 6, 10, 38) voor; en ζάω word twaalf keer in Rm 6 – 8 (6: 2, 10(2x), 11, 13; 7: 1, 2, 3, 9; 8: 12, 13(2x)) gebruik.

⁵⁴⁶ Die stamverwante vorme ἀποθνήσκω /θάνατος /θανατόω se frekwensie in Rm 1 – 11 is soos volg; slegs een keer in Rm 1 – 4 (1: 32), nul keer in Rm 9 – 11 en een enveertig keer in Rm 5 – 8. Ook dié begrip het dus soos lewe 'n baie hoë digtheid in Rm 5 – 8.

⁵⁴⁷ Daar is 'n 'derde' storie in Rm 5: 12 – 21, naamlik dié van Israel. Volgens Porter & Evans (1995: 179 en Dunn (1988: 2300) gebruik Paulus in 5: 12 – 21 die taal en teologiese simbole van die OT storie van Israel se ongehoorsaamheid aan die woorde wat by Sinai gegee is, Israel se straf in ballingskap vir daardie ongehoorsaamheid, en Israel se eskatologiese herstel.

opstanding, met sy resultaat van lewe vir almal (5: 15 – 21). Paulus gebruik die storie van Israel die diepte van die benarde toestand van die mens te beklemtoon: 'Αδάμ het die proses ongehoorsaamheid begin (5: 12a); die hele mensheid – πάντες – het sy leiding gevolg en geso (5: 12b, 18a, 19a); en dan vererger die toestand met die koms van die wet en Israe ongehoorsaamheid daaraan (5: 20)⁵⁴⁸. Die resultaat is θάνατος – vir πάντας ανθρώπους (5: 1 'n resultaat wat *geremedieër* word deur God se χάρισμα, χάρις en δωρεά van lewe (5: 15, 16. en wel δια'Ιησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν (5: 21; Porter & Evans 1995: 181). *Lew teenwoordig in Χριστός* (5: 17, 18, 21), en die ewige lewe is die vooruitsig vir die vrygespre mens (5: 21), ewe-eens 'deur' Χριστός . Dood impliseer vervreemding van God, en lew verhouding met God.

Die voorkoms van die begrip 'lewe' in 5: 10 – 8: 39 kan in Rm teruggevoer word na 1: 17. Volgens 1: 17 is 'lewe' die resultaat van die vrygespreekte se geloof (Hab 2: 4). 'Lewe' is egter 'n skeppingsbegrip wat uit Gen 1 en 2 stam. Hierdie 'skeppingslewe' word deur God in Christus en deur die Gees in Rm 5 – 8 herstel, en wel as deel van die nuwe skepping. Rm 5: 12 – 21 handel dus oor die benardheid van die mensheid vóór Christus maar ook oor die nuwe lewe vir die mensheid in en ná Christus. Wat hierdie 'lewe' betref is daar 'n verbreding daarvan na 'n universele en eskatologiese dimensie. Teenoor die referent δι' ἐνός (5: 15 – 19) is daar ook die referent οἱ πολλοί (5:19). Hierdie skema van 'die een' en 'die baie' bevat 'n inkorporasiemotief en lei 'n universele argument in Rm 5 – 8 in wat 6: 1 – 8: 39 sal domineer. Die vertekpunt is egter 'die nuwe aeon' van 'lewe' wat deur Christus gekom het.

4.2.2.2.6 Die mens word herstel tot sy oorspronklike Goddelike beeld.

Volgens 8: 29 is die einddoel van die totale heilspreses van God dat dié mense wat hy verkies het συμμόρφους τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ mag wees⁵⁴⁹. Agter hierdie woorde is daar waarskynlik die gedagte van die mens se skepping κατ' εἰκόνα θεοῦ in Gen 1: 27 (LXX). Rm 8: 29 sê dat in die eindtoekoms die verkore, geroepe en vrygespreekte mens (8: 29 – 30) die εἰκὼν van die Seun sal besit. Die taal wat Paulus hier gebruik suggereer dat hy 'n 'Αδάμ–Χριστός analogie gebruik (Dunn 1998: 468). 'Αδάμ was volgens God se εἰκὼν geskep, 'n εἰκὼν wat hy in die stof vertrap het (Gen 3). Wanneer Paulus na die Seun as die εἰκὼν van God verwys dan dink hy aan Hom as die εἰκὼν van die Skepper – die εἰκὼν wat God bedoel het die mens moet wees. Die Seun vertoon die εἰκὼν τοῦ θεοῦ volkome (vgl 1 Kor 15: 49; 2 Kor 3: 16 – 18; 4: 4; Kol 3: 10). Tydens sy inkarnasie op aarde was Christus volkome die draer van die εἰκὼν τοῦ θεοῦ en in die toekoms (8: 29) sal hy dit nog wees. In 8: 29 is daar ook 'n Seun – mens analogie. Die mens was die εἰκὼν τοῦ θεοῦ (Gen 1: 27). In die eindheil word God se oorspronklike doel met die mens by die skepping (Gen 1 – 2) uiteindelik herstel. Dan vertoon die mens die εἰκὼν van die Seun (8: 29). Tegelykertyd is dit die εἰκὼν van God self (2 Kor 4: 4) en dit is juis die εἰκὼν

⁵⁴⁸ Die verband tussen die verbreking van die wet deur Israel en die dood in 5: 20 – 21 is deel van Paulus en sy lesers se simboliese universum, wat die Bybelse storie van Israel insluit. 'n Prominente deel van hierdie storie is Israel se bestaan onder die straf van die dood, wat Israel ontvang het vir die verbreking van die verbond. In Deut 30: 15 – 20 (LXX) hou Moses ζωή en θάνατος aan Israel voor vir respektiewelik óf gehoorsaamheid aan die verbond (30: 15, 20), óf die aanbidding van ander gode in hulle harte (Deut 28: 15 – 29: 29). Sien Porter & Evans 1995 : 181).

⁵⁴⁹ Hierdie woorde in 8: 29 is die tweede van vyf skakels in 'n sorites of kettingagtige aaneenskakeling van gedagtes wat Paulus in 8: 29 – 30 gebruik (Heil 1987: 96-97).

wat 'Aðám volgens Gen 3 vertrap het (Dunn 1998: 468). Die 'Aðám–Χριστός sowel as die *Seun – mens* (8: 30) analogieë is dus baie prominent in 8: 29.

4.2.2.2.7 Die mens word herstel tot sy oorspronklike heerlikheid.

Beide ἡ κτίσις en die τέκνων τοῦ θεοῦ word in 8: 21 verbind aan die *doxa* τοῦ θεοῦ. Die skepping sal deel in τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ. Δόξα kom in 8: 21 in 'n eindeskatalogiese en apokaliptiese konteks voor. Die herstel van die δόξα by die mens en die skepping impliseer die verlies van daardie δόξα. Adam (5: 12 – 21; 7: 7 – 25), die heidene (1: 18 – 23), die Jode (2: 7; 3: 23) en die skepping (8: 21) het hulle δόξα verloor. Hoe? Só:

Dit is moontlik dat 5: 2 op Adam en sy *verlies van δόξα* (Gen 1 – 3) sinspeel (Sanday & Headlam 1902: 85; Barrett 1957: 74; Cranfield 1975: 205 – 206; Dunn 1988: 178). Die hoop in 5: 2 is dan dat die δόξα wat tans by die mensheid ontbreek (3: 23), herstel sal word (Dunn 1998: 387). Adam se 'val'⁵⁵⁰ is volgens Rabbynse en ander kontemporêre Joodse geskrifte in die na-eksiliese tyd ook as 'n verlies van δόξα verstaan (Campbell 1997: 172)⁵⁵¹. In 1: 21, 23 weer word die *heidene* se sonde gekarakteriseer as 'n *verlies van δόξα*. Hulle het volgens 1: 18–32 geweier om God se selfopenbaring deur middel van sy Goddelikheid en krag (1: 20) asook van sy waarheid (1: 25) te erken. Hulle het nie tussen die Goddelikheid en Skepperskap van God enersyds en die geskape dinge andersyds onderskei nie en het daardeur in gebreke gebly om δόξα aan God te gee (1: 25). Deur die Goddelikheid van God in sy selfopenbaring (1: 18 – 23) te 'verruil' (ἔλλαξαν 1: 23, cf καταλλαγέντες in 5: 10) vir die aanbidding van geskape dinge het die heidene hulleself as skepsels totaal van hulle verhouding tot God gedissosieer. In Ps 105: 20 en Jer 2: 20 (LXX) word die woord ἔλλαξαν, in 1: 23, ook van Israel as volk van die Here se 'verlating' van God en sy δόξα gebruik. Israel het God se δόξα 'verruil' vir die goue kalf (Eks 32: 1 – 6). Die δόξα van God dui op sy belangrikheid en status.

Die *verlies* van δόξα deur Adam (5: 2), die Jode (2: 7, 10; 3: 23) en die *heidene* (1: 23) laat Paulus die ganse mensheid sonder enige onderskeid onder een noemer plaas: πάντες γὰρ ἡμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ (3: 23). Πάντες ἡμαρτον, en gevolglik bestaan *alle mense* in solidariteit in 'n glorielose toestand⁵⁵². Die *verontheerliking van God* is *universeel*.

Die δόξα van God gaan egter weer in die *kinders* van God (8: 21) asook in die *skepping* (8: 21) herstel word en wel in die eindeskatalogiese toekoms (8: 21). Ook in 5: 2 en 8: 18 en 8: 30 word die verre toekoms voorgehou in terme van 'n deelname aan die δόξα van God. In die OT asook in die *intertestamentêre* periode is die *herstel van die δόξα* by die mens gesien as 'n *nuwe skepping*. Volgens die OT sou die volle openbaring van God se δόξα, en Israel asook die

⁵⁵⁰ Die OT gebruik nie die term 'val' self in die verwysing na die verhaal van Adam en Eva nie. Sien 1 Kron 1: 1; Deut 4: 32; Job 31: 33; Eseg 28: 12 – 15; Hos 6: 7; ook Tob 8: 6. Die woord παραπτώμα in 5: 15 hou gramaties egter verband met die werkwoord πίπτω (Michaelis 1971: 170 - 172). Die beeld van 'val' word in die OT versterk deur die parallele 'valle' van die koning van Babilon en die koning van Tirus wat in Jes 14: 12 – 15 en Eseg 28: 16 – 17 beskryf word (Dunn 1998: 81). Cf Luk 10: 18.

⁵⁵¹ Hierdie siening hou verband met die Judaïsme se besinning oor die sonde. Sien Sir 49: 16; 2 1 Hen 30: 10 – 18; TMos 21: 6 en Strack & Billerbeck 1926: 217-260).

⁵⁵² Πάντες in 3: 23 is 'n voortsetting van Paulus se vroeëre gebruik van πάντες in 1: 5, 16; 2: 9, 10; 3: 4, 9, 12, 19, 20. Πάντες ἡμαρτον herhaal verskeie vroeëre assosiasies aangaande sonde in 1: 18, 21 – 32; 2: 5 – 16, 17 – 19; 3: 9, 20. ἡμαρτον kom in 2: 12(2x); 3: 23; 5: 12, 14, 16 en 6: 15 voor (Cranfield 1975: 279).

bekeerde heidennasies se deelname daaraan, in die 'laaste dae' geskied (Jes 60: 1 – 2; Eseg 39: 21 – 22; Ps 96: 3 – 9; Hab 2: 14 en Sag 2: 5 – 11). Die *Judaïsme* het verwag dat die regverdiges die volle δόξα van 'Αδάμ in die 'nuwe aeon' sou beërwe en die δόξα van God op so 'n wyse sou ervaar dat hulle daardeur totaal getransformeer sou word (Kittel 1964: 246 – 347; 1 QpHab 17: 15; CD 3: 20)⁵⁵³. Die *visie* van 'n nuwe skepping en van die *kinders van God* wat deel in die volle δόξα van God is volgens 8: 21 ook Paulus se *visie* in Rm 5 – 8.

4.2.2.2.8 Die skepping word in die toekoms finaal bevry.

In 8: 19 – 23 word die skepping teen die agtergrond van Gen 3 geteken. Volgens Gen 3 het God nie net Adam en Eva vir hulle sonde gestraf nie, maar het Hy ook die skepping gestraf. Die skepping is onderwerp (ὑπετάγη, ὑποτάξαντα: 8: 20) aan ματαιότητι (8: 20) en dit voer tans 'n bestaan van 'verslawing aan verganklikheid' (8: 21). God se onderwerping van die skepping is egter nie sy laaste handeling in verband met die skepping nie. Die onderwerping sal beëindig word en God sal die een wees wat dit doen (8: 21). In die *toekoms* sal die skepping finaal bevry word en tegelykertyd ook getransformeer word en wel om ook deel te hê aan die δόξα van God wat hy sal openbaar (8: 21).

4.2.2.2.9 Die skeppingstrou van God.

Die naamwoord frase δικαιοσύνη θεοῦ neem 'n sentrale plek in Rm in. Waar hierdie frase voorheen histories verklaar is, het Käsemann (1969: 168 – 182) die frase *herdefinieer* met 'n wyer betekenis asook in terme van meer *dinamiese* funksies. Fasette soos byvoorbeeld aksie, redding, mag, gawe en vindikering word deur hom uitgelig. 'n Belangrike faset wat Käsemann in verband met δικαιοσύνη na vore bring, is dat dit ook op 'n *kosmiese aanspraak* en *vindikering* deur God dui. Vir Käsemann behels die δικαιοσύνη θεοῦ *God se soewereiniteit oor die wêreld*, wat sig eskatologies in Jesus openbaar (1969: 180). Δικαιοσύνη is ook die *regmatige mag* van God waardeur Hy sy *saak* in 'n wêreld wat van Hom weggeval het, en wat tog, as sy skepping, sy onvervreembare besit is, laat *triomfeer* (1969: 180). Hierdie *skeppingstriomf* van God moet as die belangrikste aspek van die skeppingsteologie in Rm 5 – 8 gesien word.

⁵⁵³ Dit was 'n algemene Joodse siening dat die einde van die tye die herstel van die δόξα van Adam vir die regverdiges sou bring, dit wil sê vir dié wat aan God se verbond bly vashou het (cf byvoorbeeld ApMos 13: 3 – 5; 41: 3; 1 QS 4: 23; 1 QpHab 8: 15; CD 3: 20).

Samevatting 4.2.2.2: God is 'n Skepper

Rm 5 - 8 handel onder andere oor die *verhouding* tussen *Skepper en skepsel*, tussen God en sy wêreld (Achte-meier 1985: 15). Die *basiese aspek* van daardie verhouding is dat God die Skepper die *Heerser* van sy skepping is en dit *bly* (Achte-meier 1985: 15). Die omvang van Paulus se gedagtes in Rm 5 – 8 strek (1) *vanaf* die *begin* van die *skepping*, toe die sonde en die dood in die wêreld gekom het (5: 12 – 14a), tot by die *bevryding* van die skepping (8: 21, 23) in die toekoms, en wel om weer *deel* te hê aan die *heerlikheid* van God (8: 21). Dit strek ook (2) *vanaf* die *begin* van die *mensheid* in Adam (5: 14) *tot* hulle *deelname* aan die *beeld* van die Seun in die eindeskatalogiese *toekoms* (8: 29). Volgens Paulus verkeer die mensheid voor Christus onder die mag van die sonde (5: 12) en die dood (5: 12) en wel as gevolg van die ongehoorsaamheid van Αδὰμ (5: 15, 19). *Alle mense* is *verwant* aan Adam (5: 12). Alle mense wat glo word egter in 'n *verbintenis* met *Christus* gestel (6: 3 – 11). Adam en Christus versinnebeeld elk op sy manier 'n nuwe rigting, nuwe toekoms, nuwe einde vir die mensheid: Adam versinnebeeld, deur sy sonde, die dood (5: 15) en Christus versinnebeeld deur sy gehoorsaamheid en vryspraak die lewe (5: 18, 19). Die oorkoepelende raamwerk van Rm 5 – 8 kan dus gesien word as God die Skepper se heil en heilshandelinge in die gekiedenis in en deur en met Christus en die Gees met die 'gevalle' skepping tot die finale verlossing van daardie skepping (Achte-meier 1985: 11, 13, 15). As veroweraar en hersteller van sy skepping triomfeer God.

4.2.2.3 Ekskursus: Die subjek van ὑποτάσσω (8: 20)

Om God die referent en subjek van ὑποτάξαντα en ὑπετάγη in 8: 20 te maak vereis dat die *grammatika* in 8: 23 – 24 ondergeskik gestel moet word aan leksikale en teologiese argumente (Moo 1996: 516). Paulus gebruik in die frase δια τὸν ὑποτάξαντα die voorsetsel δια + 'n akkusatief. Δια + 'n akkusatief dui op 'n *oorsaak* en nie op 'n agent nie, en moet weergegee word met 'weens (omdat) hom wat dit onderwerp het'. Die referent is dan Adam, wie se oortreding (Gen 3: 1 – 18) die vervloeking van die aarde en die onderwerping daarvan aan verydeling sou veroorsaak het (Foerster 1968: 1032). Vir die grammatikale beredenering sien Fitzmyer (1993: 508) en Moo (1996: 516). Indien Adam wel die subjek van ὑποτάξαντα sou wees, sou die voorkeur voegwoord in 8: 21 dan διότι en nie ὅτι moet wees nie: '...omdat die skepping self...' Sommige mss staan wel so 'n lesing voor (vide Metzger 1971).

Die oplossing vir die grammatiese probleem is om δια + akkusatief te verstaan in dieselfde sin as δια + genitief (BDF 223[3]). Die voorsetsel δια word dan vertaal in die sin van die *agent* '...weens hom wat dit onderwerp het' (NAB; Moo 1996: 516).

4.2.2.3 God is 'n Kryger

In 6: 12 – 23 word God as 'n Kryger en aanvoerder van die gelowiges uitgebeeld (ὄπλα: 6: 13; μέλη: 6: 13, 19; παραστήσατε: 6: 13, 16, 19). In die beskrywing van God as 'n Aanvoerder / Kryger is die volgende aspekte belangrik: (1) die vorm en struktuur van 6: 12 – 23; (2) die basiese teenstelling in 6: 12 – 23; (3) die personifikasie van δικαιοσύνη; (4) die OT substruktuur van 6: 12 – 23; (5) drie hiërargiese metafore; (6) die oorwinning is reeds behaal; (7) die heerskappy van ἀμαρτία is verbreek; (8) God is die nuwe Aanvoerder in gelowiges se lewe.

4.2.2.3.1 Die vorm en struktuur van 6: 12 – 23

Die hoof kenmerk van 6: 12 – 23 is dat dit 'n volgehoue opeenvolging van nege antiteses bevat (Dunn 1988: 335). Hierdie antiteses word hier onder getabelleer.

13	ὄπλα ἀδικίας τῇ ἀμαρτία	versus	ὄπλα δικαιοσύνης τῷ θεῷ
14	οὐκ ὑπὸ νόμον	versus	ἀλλὰ ὑπὸ χάριν
16	ἦτοι ἀμαρτίας εἰς θάνατον	versus	ἢ ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην
18	ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας	versus	ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνη
19	δοῦλα τῇ ἀκαθαρσίᾳ εἰς τὴν ἀνομίαν	versus	δοῦλα τῇ δικαιοσύνη εἰς ἀγιασμόν
20	δοῦλοι ἦτε τῆς ἀμαρτίας	versus	ἐλεύθεροι τῇ δικαιοσύνη
22	ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας	versus	δουλωθέντες τῷ θεῷ
21 – 22	τέλος θάνατος	versus	τέλος ζωῆν αἰώνιον
23	τὰ ὀψώνια τῆς ἀμαρτίας θάνατος	versus	τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωῆ αἰώνιος

4.2.2.3.2 Die basiese teenstelling in 6: 12 – 23.

Die basiese teenstelling in 6: 12 – 23 is dié tussen gelowiges se *bevryding* (ἐλευθερωθέντες: 6: 18, 20, 21, 22) vanuit die heerserskap van *ἀμαρτία* (βασιλεύω : 6: 12; κυριεύω : 6: 14) en hulle *diens* (ἐδουλώθητε: 6: 18, 22; παραστήσατε : 6: 13, 19; παρακοή: 6: 16) aan *God* (τῷ θεῷ: 6: 13 (2x), 22; Moo 1996: 350, 385). Dit word beklemtoon deur twee *giasmi* in 6: 12 – 14:

- (i) In 6: 12 – 14 is daar 'n *abb'a' giasmus* (a = μὴ βασιλευέτω, b = ἀμαρτία, b' = ἀμαρτία, a' = οὐ κυριεύσει (Havemann 1980: 113 – 114)). Volgens die a – a' gedeelte is die heerskappy van ἀμαρτία verpletter! Die heerskappy van God het aangebreek (Leenhardt 1961: 168)! Die twee verba is 'n opdrag aan gelowiges dat hulle hierdie verwisseling van heerskappye oor hulle lewens moet besef (Havemann 1980: 114).
- (ii) In 6: 12 – 14 is daar 'n *tweede abb'a' giasmus* (a = μὴ βασιλευέτω, b = μηδὲ παριστάνετε, b' = παραστήσατε, a' = οὐ κυριεύσει (Havemann 1980: 53)). In die b – b' gedeelte is daar 'n *antitese*. In die b deel is daar 'n *negatiewe* opdrag dat die gelowiges hulle nie aan ἀμαρτία as koning en heerser / meester moet onderwerp nie. In die b' deel is daar 'n *positiewe* opdrag dat die gelowiges hulle aan God (τῷ θεῷ: 6: 13 (2x)), aan δικαιοσύνη (6: 13) en aan die genade van God (ὑπὸ χάριν: 6: 14) moet onderwerp. Hierdie twee *giasmi* teken die basiese teenstelling in 6: 12 – 23.

4.2.2.3.3 Die personifikasie van δικαιοσύνη.

Δικαιοσύνη kom vyf keer in Rm 6 voor en Paulus laat die term meer as een betekenis aanneem. Δικαιοσύνη word⁵⁵⁴: (1) *antiteties* teenoor ἀμαρτία (6: 13, 18, 20), ἀδικίας (6: 13), θάνατος (6: 16) en ἀκαθαρσία (6: 19) gebruik; (2) as 'n *sinoniem* vir θεός (6: 13 en 19, 18 en 22, cf 6: 16, 17) gebruik, wat 'n funksionele ekwivalensie tussen θεός, δικαιοσύνη (6: 13, 16, 18, 19, 20) παρακοή (6: 16) en ἀγιασμόν (6: 19, 22) behels.

In 6: 18 en 22 word δικαιοσύνη direk gelyk gestel aan God. Die frases ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνη (6: 18) en δουλωθέντες δὲ τῷ θεῷ (6: 22) word direk aan mekaar gelyk gestel. Aangesien, dus, δικαιοσύνη = θεός word δικαιοσύνη gepersonifieer (Käsemann 1974: 25; Du Toit 1979: 277; Gundry 1999: 263 – 263)⁵⁵⁵. Die personifikasie van δικαιοσύνη behels dat dit as 'n mag teenoor die sondemag gesien word.

4.2.2.3.4 Die Ou Testamentiese substruktuur van 6: 12 – 23.

In Rm 5 – 8 teken Paulus die mensdom in terme van (1) *slawerny* en (2) *bevryding*. Dit is veral in 6: 13 – 22 die geval. In hierdie uitbeelding van die mensdom is die substruktuur van Rm 5 – 8 en die storielyn dié van Israel se *slawerny* in Egipte (Eks 1 – 14) en Babilonië (Jes 40: 3 – 5), asook hulle *bevryding* daaruit deur God (Dictionary of Biblical Imagery 1998: 735 – 736). Die *doel* van Israel se bevryding was om God te dien (abad = δουλόω [LXX]; Eks 3: 12; 4: 23; 7: 16; 8: 1, 20; 19: 1, 13; 10: 3, 7, 11, 24, 26; 12: 31). Die dien van God was in teenstelling met Israel se toestand van *slawerny* (Eks 2: 23; 13: 3, 14; 20: 2). In Eks 1 – 15 en Jes 52: 7 – 10 is die uitbeelding van God dié van 'n Koning en 'n *Kryger*.

4.2.2.3.5 Drie hiërargiese metafore.

Paulus gebruik in 6: 12 – 23 drie hiërargiese metafore om die verhouding tussen gelowiges en God uit te beeld. Hulle is dié van: (1) *koning – burger* (βασιλεύω : 6: 12); (2) *meester – slaaf* (κυριεύω : 6: 14; δουλόω / δούλους: 6: 16, 17, 18, 19 [2x], 20, 22); (3) *militêre aanvoerder / kryger – soldaat* (παραστήσατε : 6: 13, 19; μέλη : 6: 13 [2x], 19; ὅπλα: 6: 14 [2x]; ὀψώνια: 6: 23). Laasgenoemde metafore van militêre aanvoerder / soldaat, met God as die referent in 6: 12 – 23, beeld Hom duidelik uit as 'n *Kryger*.

⁵⁵⁴ Δικαιοσύνη word in Rm 1 – 6 op verskillende maniere gebruik. Die eerste ses kere wat Paulus δικαιοσύνη gebruik is dit in die verbinding δικαιοσύνη θεοῦ. In 1:17 en 3: 22 word hierdie frase aan πιστεύω / πίστις verbind. In hoofstuk 4 handel δικαιοσύνη oor die δικαιοσύνη wat Abraham gehad het. In hoofstukke 5 en 8 word δικαιοσύνη aan ζωὴ en δουλόω verbind.

⁵⁵⁵ Cranfield verstaan δικαιοσύνη in 6: 12 – 33 (NB 6: 16) in 'n forensiese sin (1975: 322 voetnoot 4); Moo (1996: 399 – 400) in 'n etiese sin: gedrag wat God behaag; Dunn (1988: 335) as 'n sinoniem vir God en Richardson (1994: 75) as 'n kwasi-personifikasie.

4.2.2.3.6 Die oorwinning is reeds behaal.

Rm 5 – 8 teken alle geestelike (8: 38 – 39) en gepersonifiseerde magte (5: 12 – 8: 38) as *verslane* vyande. Christus het alle magte in die κόσμος (5: 12) / κτίσις (8: 39) van hulle heerskappy en mag oor die sondaarmens gestroop deur sy *hipertriomf* (8: 37). Hierdie triomf is aan die *kruis* van Golgota (5: 6 – 8,18; 6: 4 – 10; 7: 4; 8: 3, 34, 37) asook deur sy opwekking uit die dood (6: 5, 8, 10; 8: 11) behaal. Op die kruis is alle magte eens en vir altyd (ἐφάπαξ: 6; 10) deur Christus verslaan: die konings / heersers ἀμαρτία en θάνατος, saam met die νόμος en die σάρξ, as hulle agente. Ná Christus se oorwinning op die kruis en sy opwekking uit die dood, is Christus in die belangrikste posisie in die hemel gestel: aan die regterhand van God (8: 34). Hierdie posisie van Christus benadruk sy algehele triomf en heerskappy oor alle vyande (5: 12 – 8: 38) en magte (8: 38 – 39).

4.2.2.3.7 Die heerskappy van ἀμαρτία is verbreek.

In 6: 12 – 14 word 'n giasmus gebruik wat beklemtoon dat die koningskap (βασιλεύω : 6: 12) en *heerskappy* (κυριεύω: 6: 14) van ἀμαρτία oor mense wat in Christus is (εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν: 6: 3), *verpletter* is. Die giasmus is 'n abb'a' giasmus (a = μὴ βασιλεύετω, b = ἀμαρτία, b' = ἀμαρτία, a' = οὐ κυριεύσει). Die Christene in Rome staan onder bevel om hulle nie meer aan die sonde te onderwerp nie (μηδὲ παριστάνετε) maar om hulle self tot beskikking van God te stel (παραστήσατε).

Ἀμαρτία *moenie* meer oor 'n gelowige se sterflike θνητῶ ὑμῶν σώματι *heers* nie. Σώματι verwys na die hele persoon gesien in terme van die persoon se interaksie met die wêreld (Moo 1996: 383). Die arena van die stryd is die wêreld: κόσμος: 5: 12. Die 'sterflike' liggaam van die gelowige verwys na die vorm van bestaan van die gelowige in die teenswoordige aeon (Moo 1996: 383).

Rm 6: 12 – 14 fokus op die begrippe van heerserskap en dominansie. Gelowiges moet nie meer hulle σώμα en μέλη as ὄπλα in diens stel van die tiran ἀμαρτία nie. Aangesien ἀμαρτία nie meer oor hulle 'heers' nie (6: 14a), moet gelowiges nie toelaat dat ἀμαρτία oor hulle 'heers' nie (6: 12a), en moet hulle ophou om ἀμαρτία te dien as hulle wetlike soewerein (Moo 1996: 384). ὄπλα kan die algemene betekenis hê van 'instrumente' of 'gereedskap' (Malan 1981: 123), maar het hier die meer spesifieke militêre betekenis van 'wapens' (Leenhardt 1961: 169). Gelowiges moet hulle'natuurlike vermoëns' (μέλη : Moo 1996: 384) wat God hulle gegee het, nie meer in diens stel (παραστήσατε) van die heerser uit wie se mag hulle bevry is nie (6: 18 – 22). Παραστήσατε het 'n aktiewe en konkrete betekenis van 'diens lewer aan' (Malan 1981: 124). Τῇ ἀμαρτία verwys na ἀμαρτία gepersonifiseer as 'n mag (Moo 1996: 384)⁵⁵⁶.

⁵⁵⁶ Die tekskritiese apparaat van 6: 12 verwys na moontlike verskillende vorme van die teks. 'n Belangrike verskil is of die antesedent van αὐτὸς die woorde σώμα of ἀμαρτία is. Daar word volstaan met die teks van Metzger (1971).

4.2.2.3.8 God is die nuwe aanvoerder van gelowiges.

Daar is reeds by punt 4.2.2.3.5 daarop gewys dat een van die hiërargiese metafore wat in 6: 12 – 23 voorkom dié is van ‘n militêre aanvoerder / kryger – soldaat. *ὄπλα* en *παραστήσατε* kan beide militêre betekenis hê (Moo 1996: 384; Leenhardt 1961: 169), en beeld God uit as ‘n *Kryger*. *Ἐλευθερωθέντες* in 6: 18 en 6: 22 beeld God uit as ‘n *Bevryder*. As Bevryder en as Kryger voer God – en in 6: 13, 18, 19, 22 word *δικαιοσύνη* gepersonifiseer as God self (cf 6: 16, 17) – sy bevryde soldate (6: 18 – 22) aan in ‘n ‘opruimingsaksie’ op die slagveld van die wêreld. Hulle word geroep om: (1) deel te neem aan die stryd tussen Hom en *ἁμαρτία* (6: 12 – 14, 18, 20); (2) om te stry teen sondige begeertes (*ἐπιθυμίας*: 6: 12), sedelike onreinheid (*ἀκαθαρσία*: 6: 19), wetteloosheid (*ἀνομία*: 6: 19), ‘n losbandige lewe (*ἀνομία*: 6: 19) en goddeloosheid (*ἀδικίας*: 6: 13 [NAB]); (3) om heilig te lewe (*ἀγιασμόν*: 6: 19, 22); (4) God te dien (*δουλωθέντες*: 6: 18, 22).

In die basiese stryd tussen *θεός* en *ἁμαρτία* wat in 6: 12 – 23 uitgebeeld word, moet die ‘manskappe’ van God – gelowiges – *diensknegte* of *slawe* van God wees (*δουλωθέντες*: 6: 18, 22; *δοῦλα*: 6: 19). Heidense hoorders in Rome sou met die lees van Paulus se brief aan hulle met die hoor van *δουλωθέντες* instinktief aan mense gedink het wat as slawe deur die meester (*κυριεύω*) of eienaar van ‘n huishouding besit is, en aan hom onderworpe was. Joodse hoorders in Rome van Paulus se brief aan hulle, wat die LXX geken het, sou met die hoor van *δουλωθέντες* instinktief daaraan gedink het as ‘n eretitel vir persone wat in spesiale diens van Jahwe gestaan het, soos Moses (2 Kon 18: 12) en Josua (Jos 24: 29). Sien Fee (1999: 40). Omdat gelowiges (1) aan God behoort en (2) spesiale knegte van Hom is, moet hulle *deelnemers* wees aan die stryd tussen *θεός* en *ἁμαρτία*, asook aan God se ‘opruimingsaksie’ in hierdie wêreld.

Gelowiges leef in die oorvleueling van die ou en die nuwe *aeone* (*νῦν*: 6: 22), tussen die ‘reeds’ en die ‘nog nie’. In hierdie spanningsvolle tydperk moet hulle met hulle vryheid God dien. Wie dit doen sal as genade geskenk van God (*χάρισμα*) die ewige lewe ontvang wat in Christus Jesus is⁵⁵⁷.

Samevatting 4.2.2.3: God is ‘n Kryger

Die basiese stryd in die wêreld is dié tussen *θεός* en *ἁμαρτία* as ‘n gepersonifiseerde mag. God en Christus het klaar oorwin (*ὑπερνικώμεν*: 8: 37). ‘n Opruimingsaksie is egter nog op die slagveld van die wêreld aan die gang. God ruim as Bevryder van sondaarmense en as Kryger die wêreld op. In hierdie aksie moet bevryde gelowiges hulle tot God se beskikking stel en Hom dien. Dis ‘n opdrag aan hulle. Op hierdie wyse triomfeer God in die teenswoordige aeon.

⁵⁵⁷ Sommige mss voeg ‘n *μέν* in in 6: 21, maar dit is waarskynlik nie oorspronklik nie (Cranfield 1975: 327 voetnota 5)

4.2.2.4 God is ‘n Redder / Verlosser / Bevryder.

Die titels ‘Redder’, ‘Verlosser’ en ‘Bevryder’ kom nie direk in Rm 5 – 8 voor nie. Daar is wel vier onderskeie woordgroepe wat in die naamwoord- óf die werkwoordvorm in Rm 5 – 8 voorkom. Hierdie vier woordgroepe hou verband met woorde wat in die OT in die sin van redding of bevryding of verlossing gebruik word. Die woorde dui in die OT op ‘n aksie van God of op ‘n titel van God. Die vier woordgroepe wat in Rm 5 – 8 voorkom is die volgende:

Σώζω: 5: 9 – 10; 8: 24

Ἐλεύθερος: 6: 20; 7: 3

Ἐλευθερία: 6: 18, 22; 8: 2, 21

Ἀπολύτρωσις: 8: 23

Ῥύομαι: 7: 24 – 25

In die gemelde teksverse word hierdie vier woorde hoofsaaklik met verwysing na God as referent gebruik. Die gebruik van die vier woordgroepe stem ooreen met dominante titels van God in die OT naamlik dié van Redder, Bevryder of Verlosser. Die aktiwiteit implisiet in die titels van God as iemand wat reddend of bevrydend of verlossend ten opsigte van Sy volk Israel optree, word by Paulus iets wat ten toon gestel word in die redding of bevryding of verlossing wat God histories en heilshistories in, deur, met en tot Christus in die nuwe aeon inisieer (Guthrie & Martin 1993: 359 – 360). Die betekenis en funksies van bogemelde veronderstelde aksies en titels van God word vervolgens uiteengesit.

4.2.2.4.1 God die Koning is die Redder van sondaars (5: 9 – 10; 8: 24).

In die OT word Jahwe ‘Redder’ genoem of Hy word geïdentifiseer as die Een wat redding bring en wel vir sy volk Israel (byvoorbeeld Deut 32: 15; Mig 7: 7; Hab 3: 18; Sag 8: 7). Dit geskied veral in die Psalms (24: 5; 27: 1; 62: 2) en in Jesaja (12: 2; 45: 15, 21; 52: 7 – 10; 60: 16; 63: 8). Mense word ook ‘redders’ genoem (Rigt 2: 16; 3 9, 15; 6: 36; 2 Kon 13: 5; Neh 9: 27; Jes 19: 20). Sulke menslike redders word egter deur God opgewek en hulle dien slegs as agente van die redding wat Hyself bewerk (Luter 1993: 867). In die voor-eksiliese en na-eksiliese tradisie van Israel word veral die werkwoord *yšw* (redding/oorwinning), die naamwoord *ys’* (bevryding, uitredding, heil) en die deelwoord *mosia* (Redder) gebruik. Veral in die *koningspsalms* (95:1; 96: 2; 98: 1, 2, 3) en in *Deutero-Jesaja* (cf 52: 7 – 10) word *yšw’* gebruik om die optrede van Jahwe te beskryf ten opsigte van die redding van sy volk Israel uit Egipte (Eks 7: 1 – 13: 22) en uit Babilonië (Jes 52: 7 – 10)⁵⁵⁸. In Ps 98: 1 – 3 (cf 95: 1; 96: 2) en in Jes 52: 7 – 10 word Jahwe uitgebeeld as ‘n Koning wat ‘verlossing’ en ‘oorwinning’ bring en wat sy mag ‘openbaar’.

Die titel ‘Redder’ kom nie direk in Rm 5 – 8 voor nie. Die werkwoord *σώζω* kom wel in 5: 9, 10; 8: 24 voor (cf *σωτηρίαν* : 1: 16). In hierdie verse word die woord *σώζω* met verwysing na God as referent gebruik. Die handelende subjek in die passiewe werkwoorde *σωθησόμεθα* (5: 9, 10) en *ἐσώθημεν* (8: 24) is God.

⁵⁵⁸ Die LXX gebruik die *σωτήρ*-woordgroep gereeld om die Hebreus *yšw’* woordgroep te vertaal. In Jesaja word Jahwe in die LXX sewe keer die *σωτήρ* van Israel genoem. Daarby kom die woorde *σώζω*, *σωτηρία* en *σωτηρίαν* ongeveer sewe en vyftig keer voor as die beskrywing van Jahwe se optrede in belang van sy volk Israel (Foerster & Fohrer 1971: 964 – 1024). Sien ekskursus 4.2.2.4.1.5 vir die betekenis van die *σωτήρ* woordgroep in die Grieks-Romeinse wêreld.

Hierdie verwysing na God is ekwivalent aan die titel 'Redder' vir God in die OT en met name in Jes 40 – 55. Die aktiwiteit implisiet in die titel Redder ten opsigte van God in die OT as iemand wat reddend in belang van sy volk Israel optree, word vir Paulus iets wat die reddende werk wat God histories en heilshistories in die nuwe aeon wat Christus inlei, beskryf (Guthrie & Martin 1993: 359 – 360). Die perspektief op God is dat Hy met 'n nuwe daad van redding die geskiedenis binnegedring het, en uit genade opgetree het (5: 12 – 21) om mense wat ἀσθενῶν, ἀσεβῶν (5: 6), ἀμαρτωλῶν (5: 8) en ἐχθροὶ (5: 10) is, te red (5:9, 10; 8: 24).⁵⁵⁹In Rm 5 – 8 kom ondergemelde aspekte van God se redding na vore:

4.2.2.4.1.1 God red.

In die OT verwys σωτηρία veral na sekulêr-historiese (Rigt 3: 9, 15; 6: 36; 2 Kon 13:5; Jes 19: 20) en ook Messiaanse redding (1 Sam 2: 10; Ps 18: 3). In die NT verwys σωτηρία meer gereeld na 'n bonatuurlike-eskatologiese redding. By Paulus is dit veral belangrik. Die woord dui by hom hoofsaaklik op eskatologiese redding van die hele wêreld (Rm 1: 16, 10: 1; 11: 11). Hierdie redding bestaan uit die reddende aksie wat God vir mense in en deur Christus bewerk (δικαιοσύνη; Rm 1: 17; 3: 21, 23, 26; 5: 1, 9, 16, 17, 18, 19, 21; 8: 30, 33). Hierdie redding is alreeds 'nou' (3: 21; 5: 1; 8:1) teenwoordig en dit sal ook eindeskatologies vervul word (5: 9).

In die passiewe vorm van die werkwoord σώζω in Rm 5: 9, 10; 8: 24 is die veronderstelde handelende subjek God. Die indirekte verwysing na God se reddende aksie met die passivum divinum dui op God as die bron en inisieerder van redding.

4.2.2.4.1.2 Wie word gered?

Die voorwerpe van God se redding is mense wat swakkes, goddeloses, sondaars en vyande was (5: 9, 10). Soos die meervoudsvorm in σωθησόμεθα aandui is die gemelde voorwerpe van God se reddende aksie individuele vrygespreektes (5: 1, 9) en versoende mense (5: 10). Die feit dat redding God se ingrypende aksie in die wêreld is, beteken dus glad nie dat alle mense gered sal word nie (5: 12 – 21)⁵⁶⁰.

4.2.2.4.1.3 Waarvan word gered?

Dit waarvan mense gered word, word met die woorde ἀπὸ⁵⁶¹ en ὀργή in 5: 9 aangedui. Ὄργη verwys in 5: 9 na God se toekomstige eindeskatologiese straf (8: 31 – 34)⁵⁶². Finale redding is vir vrygespreektes slegs iets toekomstig.⁵⁶³

⁵⁵⁹ Paulus fokus meer as enige ander NT skrywer op die begrip *redding*. Hy gebruik die werkwoord σώζω nege en twintig keer, die naamwoord σωτήρ twaalf van die vier en twintig keer in die NT en σωτηριόν en σωτήριος een keer elk. Saam hiermee gebruik hy ook die werkwoord ῥύομαι elf keer (Morris 1986: 58). Die twaalf voorkomste van σωτήρ is die helfte van die aantal voorkomste in die NT.

⁵⁶⁰ Rm 5: 12 – 21 leer geensins 'n universele redding nie.

⁵⁶¹ So ook Mat 1: 21; Hand 2: 40

⁵⁶² Sien ook 1 Tes 1: 10; 2: 16; 5: 9; Rm 1: 18; 2: 6 – 8; 3: 5; 4: 15; 9: 22; 1 Tes 1: 10; 2: 16; 5: 9; Kol 3: 6; Efes 5: 6.

⁵⁶³ Sien ook 1 Kor 3: 15; 5: 5.

Desnieteenstaande kan vrygespreektes reeds presenties in God se redding deel (8: 24).

4.2.2.4.1.4 God red in of deur Christus.

Σώζω (5: 9 – 10; 8: 24) of σωτηρία (1: 16; 10: 10) in die sin van ‘redding’ of ‘heil’ kom in die NT slegs in verbinding met *Christus* as die een *deur wie* God red, voor (BAGD). Die redding wat daar in of deur Christus is, geskied op grond van sy soteriologiese sterwe ‘vir’ – (ὑπὲρ 5: 8) – sondaars.

Samevatting 4.2.2.4.1: God is ‘n Redder (5: 9 – 10; 8: 24)

Die passiewe werkwoorde σωθησόμεθα (5: 9, 10) en ἐσώθημεν (8: 24) beeld God as ‘n Redder van sy nuwe volk, ‘ons’ (5: 1 – 11), uit. Dit is ‘n eskatologiese redding in die νῦν – tydperk, en is bonatuurlik, dit wil sê geestelik van aard. God inisieer die redding en Hy red deur die historiese en heilshistoriese werk van Christus (5: 8, 9, 10).

4.2.2.4.1.5 Ekskursus: Redder in die Hellenisme en Romeinse Ryk.

Paulus het in ‘n kulturele Umwelt of universum geleef en gewerk waar die term σωτήρ aan gode, konings, keisers, stadsrade, helde en gewone mense toegeskryf kon word. *Gode* soos Zeus, Apollo en Asklepius in Griekeland, Serapis en Isis in Egipte asook Artemis en Sardon-Herakles in Klein-Asië (van Paulus se heimat, Tarsus), kon ‘redder’ genoem word, weens hulle geroemde vermoëns om van siekte, sterflikheid, swaarkry, seestorms, bedreigings asook van die seisoenale ‘dood’ van die natuur te kan bevry (Foerster & Fohrer 1971: 964 – 1024).

In die Hellenistiese heersers se kultustydperk wat op die tydperk van Alexander die Grote (303 – 323 vC) gevolg het, is *goddelike eer* aan *heersers*, in hulle leeftyd of na hulle dood, toegeskryf. Na die dood van Ptolemius I (ca 280 vC), byvoorbeeld, is hy en sy vrou Berenike vereer as θεοὶ Σωτήρες, ‘redder gode’. Ptolemius II en sy vrou Arsinoë II is in hulle leeftyd goddelik vereer. Die Romeinse keisers is vanaf Augustus (27vC – 14nC) die titels van κύριος en σωτήρ in die keiserkultus, veral in Klein-Asië, toegeken (Luter 1993: 867).

Hoewel die godsdienshistoriese skool die vroeë Christene se gebruik van κύριος en σωτήρ aan die Hellenistiese misterie godsdiens (byvoorbeeld Serapis en Isis) toegeskryf het, word so ‘n siening tans nie meer gehuldig nie (Luter 1993: 867).

4.2.2.4.1.6 Ekskursus: God red deur sy evangelie (1: 16).

Paulus deurkruis circa 35 – 64 nC die Mediterrense wêreld met sy εὐαγγέλιον, (1: 16). In die Griekse wêreld was εὐαγγέλιον ‘n tegniese term vir ‘nuus van ‘n oorwinning’ (Wright 1994: 226). Die woord word ook gebruik vir die aankondiging van die geboorte van of die ampsaanvaarding deur ‘n keiser. Na ‘n lang tydperk van burgeroorlog in die Romeinse Ryk het Augustus (27vC-14nC) keiser geword. Die koms van ‘n nuwe heerser het die belofte ingehou van vrede en van die begin van ‘n nuwe wêreld. Keiser Augustus is vereer as ‘n weldoener, ‘n redder en ‘n ordeskepper. Sy ampsaanvaarding is as die geboortedag van hom as ‘n god bestempel.⁵⁶⁴ Dit was in ‘n universum gevul met die megalomania van vergoddelike keisers, wat vereer is as sulks, vanaf Babilonië in die Ooste tot Egipte in die Weste. Daarby was Imperiale Rome deurtrek van velerlei godsdiens en gode (Wright 1994: 228).

⁵⁶⁴ ‘n Inskripsie gedateer as 9 vC en aangehaal deur Becker by Harrison (1999: 79-91).

In so 'n wêreld waar Paulus in met sy *εὐαγγέλιον* (1: 16). Sy *εὐαγγέλιον* is die *εὐαγγέλιον* θεοῦ (1: 1) asook τὸν *εὐαγγέλιον* τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (1: 9). In 1: 14 sê hy : καὶ ὑμῖν τοῖς ἐν Ῥώμῃ *εὐαγγελίσασθαι*... Ἐλλησιν τε καὶ βαρβάρους. En hy doen dit want sy *εὐαγγέλιον* bring ware *σωτηρίαν* (1: 16).

- Paulus se evangelie is τὸ *εὐαγγέλιον* τοῦ θεοῦ (1: 1). 'n Ou vraag en dispuut is of hierdie frase verstaan moet word as 'die evangelie *aangaande* God' of as 'die evangelie *van(-af)* God'⁵⁶⁵ Die teenstelling is waarskynlik 'n valse een. Beide is geldig. God is beide die *inhoud* (objektiewe genitief) en die *bron* (subjektiewe genitief) van die evangelie (Wright 1994: 231). Die God *aangaande* wie die evangelie handel en van wie af die evangelie kom is die *ware* God. Daarvoor handel Paulus se evangelie, in teenstelling met *alle* valse gode. Paulus 'open-baar' in sy evangelie die ware God (1: 16 – 17).
- Die evangelie is ook τὸ *εὐαγγέλιον* τοῦ υἱοῦ wat tegelykertyd 'Ἰησοῦς Χριστὸς is en wat die Κύριος is (1: 4). Die frase τὸ *εὐαγγέλιον* τοῦ Χριστοῦ fokus aandag op die *inhoud* van die evangelie. Die evangelie handel oor die historiese Jesus van Palestina, wat die Christus, die OT Messias is. Dit is deur Hom dat die ware God Homself bekend maak en red (Wright 1994: 231).
- Vir Paulus *behels* sy *εὐαγγέλιον* (1: 16) dus:
 - (i) Dat die God van Israel die een *ware* God is, en dat die heidense gode, vergoddelike keisers en heersers, slegs *afgode* is.
 - (ii) Dat Jesus van Nasaret, die gekruisigde en opgestane Een, beide (a) Κύριος, dit wil sê God en 'Heerser' is, (b) Koning is. Hy is die beloofde Koning van Israel (2 Sam 7: 14), maar ook die Koning voor wie alle konings van die wêreld die knie sal buig (8: 34: 'onder sy voete' (Ps 110:1)).
 - (iii) Dat die 'heerskappy' van die heidense afgode en die vergoddelike keisers, wat die heidense nasies in die Romeinse Imperium in hulle ystere greep gehad het, verbreek is. Alle volgelingen van hierdie valse gode en afgode word opgeroep om in die voorreg van Israel se 'aeon wat sou kom', te deel. 'Nou' (5: 9) kan hulle die ware God leer ken en sy *σωτηρίαν* in Christus ontvang (1: 16 – 17: Wright 1994: 232)
- In die praescriptio van Romeine, in 1: 3,4,5,9 asook in 5:9; 8: 3, 29, 32 word skerp op Jesus as die *Seun* van *God* gefokus. Die boodskap daarvan is: die ware God het sy Seun, in vervulling van die profesieë en geskrifte van die OT (1: 2,3), *gestuur* om mense te red (*σωτηρίαν* : 1: 16; σῶζω : 5: 9,19; 8: 24) van hulle verslawing aan die afgode (1: 18 – 32) en die geestelike en gepersonifieerde heersers of 'magte' (5: 12 – 8: 39).
- God *stuur, saam* met sy Seun (8: 3), ook sy *Gees* (5: 5). Deur beide 'Gestuurdes' maak God van alle mense wat glo sy kinders (8: 14 – 17), en as mede-seuns van God se eie Seun, ook beërwes (8: 17) van die volle eskatologiese heil (8: 32). Op hierdie wyse skep God een *nuwe familie* (8: 14 – 17, 26 – 27, 29, 32) wat uit Jode en nie-Jode (1: 16), uit Grieke en nie- Grieke, uit geleerdes en onontwikkelde (1: 14), bestaan.

⁵⁶⁵ Die vraag is of die frase τοῦ θεοῦ as 'n objektiewe of as 'n subjektiewe genitief gebruik word.

- Die boodskap van die ‘Jahwe is Koning’-Psalms (47, 93, 95 – 99) asook van Jes 52: 7 – 10 handel oor: (1) Jahwe as die Troonbekteër onder die nasies en oor die ‘onttroning’ van die heidense gode; (2) oor die triomf van God en die val van Egipte en Babilon; (3) oor die ‘kom’ van die God-Koning in hierdie wêreld asook van die Seun-Koning, die Messias; (4) die redding en vryspraak en vrede van God. Hierdie toeseittings *ontvang* die inwoners van die Romeinse Imperium ‘nou’. Dit geskied in ‘n universum waar heidense gode en heersers hulle ‘troonsbestyging’ vier en dit laat vier. Die een ware God ‘open-baar’ (1: 17) Homself egter ‘nou’ en wel deur mense ‘te red’ (1: 16; 5: 9 – 10; 8: 24). Op hierdie wyse ‘rout’ God die afgode van die heidense nasies. Die vreugdevolle εὐαγγέλιον van die σωτηρία (1: 16) in Christus die Seun (1: 4) *konfronteer* daardeur *alle magte* en *afgode* in die Romeinse Imperium. Die allesomvattende koninklike en goddelike en godsdienstige aanspraak van die Caesars in Rome word direk uitgedaag deur die ewe allesomvattende aanspraak van die God van Israel: ‘Jahwe is Koning!’ Nie Caesar nie. So *trionfeer* die ware God-Koning (8: 34) en sy Seun-Koning (1: 3 – 4; 8: 34) oor die ‘magte’ – die ander θεοὶ en κύριοι – van die heidense Imperium. En God die Koning (8: 34) en sy Seun-Koning (1: 3 – 4) doen dit deur die koninklike aankondiging (cf proklamasie: Romeinse Ryk) van die εὐαγγέλιον (1: 1 – 16; Wright 1994: 228 – 230). Die God wat in Ps 98: 1 – 3 en in Jes 52: 7 – 10 deur sy reddende aksie en magtige dade vir sy OT volk, Israel, redding vanuit die heidense ‘magte’ en ‘heersers’ van Egipte en Babilon gebring het, bring ‘nou’ ook eskatologies σωτηρία en δικαιοσύνη deur die εὐαγγέλιον wat Paulus verkondig (1: 16 – 17) vir die heidense nasies van die Romeinse Imperium. As die ware God triomfeer God *so ook* oor die heidense nasies van Paulus se universum.

4.2.2.4.2 God die Koning is die Verlosser uit ‘n doodsbestaan (7: 24 – 25)

Naas die tekening van God as die Redder (σῶζω ; 5: 9 – 10; 8: 24; cf 1: 16 – σωτηρία) en die Bevryder (ἐλευθερος: 6: 18, 20, 22; 7: 3; 8: 2,21) van sy nuwe volk, word God in Rm 5 – 8 ook as die Verlosser (ῥύομαι : 7: 24 – 25) geteken.

- Rm 7: 24 – 25 is ‘n *roep* om *verlossing*. Rm 7: 24 – 8: 1 sluit 7: 7 – 25 af. Daar kan vyf klein eenhede in Rm 7: 24 – 8: 1 onderskei word. Hulle is:
 - Die uitroep in 7: 24a: ‘Ek, ellendige mens!’ Die teologiese uiteensetting in 7: 7 – 23 word onderbreek deur die persoonlike klagreaksie in 7: 24a.
 - Die vraag in 7: 24b: ‘Wie sal my van hierdie doodsbestaan verlos?’ Die vraag is ‘n roep om hulp.
 - ‘n Dankwoord en ‘n antwoord in 7: 25a. Die woorde: ‘Aan God die dank! Hy doen dit deur Jesus Christus ons Here,’ kan op twee maniere verstaan word. Dit kan as ‘n dankwoord ná die vraag in 7:24b verstaan word. Dit kan ook as ‘n antwoord op die vraag in 7: 24b verstaan word: bevryding het plaasgevind deur Christus, aan God die dank daarvoor.
 - Die bogemelde eerste drie eenhede kan as tussenwerpsels verstaan word. In 7: 25b keer Paulus terug na die uiteensetting in 7: 7 – 23: ‘...So is dit dus met my gesteld: met my gees dien ek die wet van God, maar in doen en late die wet van die sonde....’. Hierdie versgedeelte is ‘n opsomming van en dit maak tegelykertyd ‘n gevolgtrekking (cf die twee

konsekutiewe partikels ἄρα en οὖν, ‘dus’ en ‘maar’) ten opsigte van 7: 7 – 23.

- (e) ‘n Verdere antwoord op die vraag in 7: 24b: ‘Daar is dus nou geen veroordeling vir die wat in Christus Jesus is nie (8: 1).’

Rm 7: 24 – 8: 1 is ‘n oorgangsgedeelte. Rm 7: 24a en 24b hou nou verband met 7: 7 – 23. Aan die anderkant word daar in 7: 24b die vraag van bevryding na vore gebring. Die dankwoord in 7: 25a is die antwoord op die vraag. Vanaf 8: 1 sal die bevryding en ook die lewe ‘in Christus’ (8: 2) en veral die nuwe lewe in en volgens die Gees (8: 1 en 8: 4 – 17) die onderwerp wees (Lambrecht: 1992: 35 – 36). Die eindbestemming van die gelowige (8: 18 – 39) word dan bespreek.

- (ii) Rm 8: 24a is ‘n *klag*: ‘Ek, ellendige mens!’ Die nominatiewe frase ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος staan eintlik vir ‘n vokatief: ‘(O) ellendige *mens* (wat) ek is!’ Die nominatief van uitroep word nie in die direkte aanspreekvorm gebruik nie. Dit is ‘n primitiewe gebruik van die taal waar emosie die sintaks oorheers: die emosionele onderwerp word uitgeroep sonder dat ‘n werkwoord genoem word (Wallace 1996: 60)⁵⁶⁶

Die drie verwysings na ἐγὼ/ με in 7: 24 – 25, wat die benarde toestand van die ‘ek’ teken, lei tot ‘n retoriese *klimaks*. Die ‘ek’, vasgekeer en gekonfronteer deur die totale ‘onmoontlikheid’ van ‘n bestaan onder die sonde, die dood, die wet en die sondige lewensbestaan (7: 5, 14 – 23), kan slegs desperaat *roep* om verlossing, roep om ‘n Verlosser vanuit ‘n onbekende bron: τις με ῥύσεται (7: 24; Byrne 1996: 229). Die roep om verlossing neem die vorm aan van ‘n persoonlike *klag* soos dit in die Psalms voorkom (cf Ps 13; Fitzmyer 1993: 476).

Die aanloop tot die *klag* en die roep na ‘n Verlosser word in 7: 14 – 23 geteken. Rm 7: 24 – 25 moet gesien word teen die agtergrond van veral 7: 14 – 23. Schlier (1979: 228) som 7: 14 – 25 op as ‘die Situation des unter die Sunde verkauften menschen’, wat sy *klimaks* het in 7: 24: ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος τις με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου. Volgens Schlier (1979: 228) gee 7: 14 – 25 ‘n uiteensetting van die menslike bestaan: die mens ὕφ’ ἁμαρτία.⁵⁶⁷ Die wet het die sonde gemaksimaliseer (πλεονάσῃ: 5: 20; 7: 13). Die mens is soos ‘n slaaf aan die sonde verkoop (7: 14), hy is ongeestelik en behoort tot σάρκινος (7: 14), hy doen wat hy verag (7: 15 – 16), daar is niks goeds in hom nie (7: 18), hy doen net die slegte (7: 21) en is ‘n gevangene van die sonde (7: 23) wat in hom woon (7: 17, 18). Die mens is slegs ‘n ellendige wese (7: 24). Daar is geen uitkoms kans nie. Slegs God en Christus kan help (7: 25).

Die ellendigheid van die deur die sonde vasgekeerde mens word met die woord ταλαίπωρος beskryf. Die Griekse term ταλαίπωρος is ‘n sterk term. In die LXX (Jes 47: 11; Jer 6: 7; 15: 8; 20: 8; 51: 56; Amos 5: 9; Miga 2: 4; Joël 1: 15; Sef 1: 15) beskryf hierdie term die *ellende* en die verknorsing of gevaar wat met die eindgerig van God oor mense sal kom (Moo 1996: 465).

⁵⁶⁶ Robertson (1982:461) sê dat hierdie gebruik ‘n soort tussenwerpselagtige nominatief is. Dit is ‘n soort emosionele uitbarsting. Soms word ‘n ὦ!’ saam met die nominatief gebruik.

⁵⁶⁷ Indien aangeneem word dat ‘ek’ in 7: 13 -25. na ‘die mens’ verwys.

Die 'ek' van 7: 24 voel sy ellendige en gevaarlike toestand teenoor die dreigende gerig van God aan.

- (a) Die ellendige toestand van waaruit om verlossing gepleit word, word beskryf as τὸ σῶμα τοῦ θανάτου τούτου (7: 24).
- (b) Grammaties kan die demonstratiewe voornaamwoord τούτου (1) óf τοῦ σώματος (2) óf τοῦ θανάτου modifieër. Die verwysing kan dus of na 'hierdie liggaam' of na 'hierdie dood' wees. Τούτου se sinsplasing is dubbelsinnig. Die dubbelsinnigheid is egter grootliks formeel (Winger 1992: 190). Cranfield argumenteer dat die demonstratiewe voornaamwoord aan die nomen regens verbind moet word (1975: 366 – 367) en volgens Winger (1992: 190) moet dit na die toestand van sake verwys wat pas beskryf is in 'n sin. In hierdie geval moet τούτου na 7: 22 – 23 verwys. In die onmiddellike konteks verwys Paulus in 7: 23 – 25 in 'n vinnige opeenvolging van terme na μέλη (7: 23), σῶμα (7: 24) en σάρξ (7: 25). Grammaties is dit dus beter om τούτου met σώματος te verbind (Cranfield 1975: 367; Kasemann 1980: 191). Dit is dus van 'diesem Todeslieb' (Kasemann 1980: 191) dat die 'ek' deur Iemand anders verlos moet word.
- (c) Waarna verwys of watter betekenis het σῶμα hier in 7: 24 – 25? Σῶμα kan verskillende betekenisse hê of verkry. In die direkte konteks is σῶμα die *terrein* waar die θάνατος (7: 24) en die ἀμαρτία (7: 23) asook die ἕτερον νόμον (7: 23) en die νόμος τοῦ θεοῦ (7: 22) operatief is (Winger 1992: 190).⁵⁶⁸ In 7: 24 self word σῶμα met θάνατος in die frase τὸ σῶμα τοῦ θανάτου verbind. Die genitief in θανάτου druk die element uit wat die σῶμα domineer (Fitzmyer 1993: 436). Die gemelde frase in 7: 24b verwys dus na die σῶμα wat deur die θάνατος beheer word (Witherington 1994: 280).⁵⁶⁹
- Die roep om van die σῶμα τοῦ θανάτου τούτου verlos te word (7: 24), kan op verskillende wyses verstaan word: (1) as 'n 'teatrale' roep van *wanhoop* (Cranfield 1977:365-370); (2) as 'n klag van *mislukking* om aan die vereistes van die wet van God te voldoen (Cranfield 1977: 365-370); (3) as 'n roep om verlossing van die σῶμα se beheersing deur die sonde (Witherington 1994: 295). Laasgenoemde verklaring is die korrekte.
- (iii) Die roep om verlossing deur die σῶμα om vanuit die kloue van die sonde te kom, moet in *tweërlei* sin verstaan word: (1) 'n *teenswoordige* sin; (2) 'n *toekomstige* sin (Dunn 1988: 41). Die verlossing in 'n *teenswoordige* sin – en in die *teenswoordige aeon* – behels *drie* aspekte:
- (a) Die binnekoms van die sonde in die κόσμος (5: 12) het meegebring dat alle mense gesondig het (πάντες ἥμαρτον: 5: 12), en dat die *sonde* as 'n *gepersonifieerde mag* soos 'n koning

⁵⁶⁸ Winger (1992: 185 – 18) verwys na vier νόμοι in 7: 21 – 25. Sien Ekskursus 4.2.2.4.2.2

⁵⁶⁹ In 6: 6 word σῶμα en ἀμαρτία in die frase σῶμα τῆς ἀμαρτίας verbind: die σῶμα beheers deur die sonde.

(6: 12) en 'n heerser (6: 14) oor die sondaarmens geheers het. Die sondaarmens is verslaaf aan die sonde (6: 6), die sonde heers in sy sterflike liggaam (6: 12), hy is 'n slaaf van die sonde (6: 16, 17, 20) en hy verkry 'n liggaam van sonde (6: 6). Van hierdie beheer-sing deur die sonde as 'n mag wil die 'ek' met sy σῶμα verlos word (7: 24).

- (b) In 7: 7 – 25 verhoed die inwonende (7: 17, 20) en beheersende (7: 24) sonde as 'n gepersonifieerde mag die mens, wat volgens die *wet van God* wil leef (7: 7 – 25), om daardie wet te *vervul* (8: 4). Ook van hierdie beheersing deur die sonde as 'n mag wil die ἐγὼ/με / αὐτὸς verlos word (7: 24 – 25).
- (c) Die θάνατος in 7: 24, en in 7: 14 – 25, het naas 'n toekomstige ook 'n *presentiese* betekenis. Die 'ek' in 7: 7: 7 – 25 se beheersing deur die dood is 'n teenswoordige realiteit. Rm 7: 10 sê: 'ek het gesterwe....'. Van hierdie teenswoordige 'dood wees' wil die 'ek' ook verlos word (Byrne 1996: 229).

Die verlossing van die σῶμα behels ook 'n *toekomstige* eindeskatologiese aspek. Die sonde wat in die κόσμος ingekom het (5: 12) moet nog eindeskatologies sy volle vrug (6: 20) en resultaat (6: 22) en loon (6: 23) voortbring. Τὸ σῶμα τοῦ θανάτου van 7: 24 sal uiteindelik eindeskatologies aan die fisiese dood (8: 10) en die κατάκριμα (5: 16; 8: 1) van God in die eindgerig (8: 31 – 34) en aan die geestelike (7: 10) of ewige dood (6: 23) onderworpe wees. In 7: 24 roep die 'ek' om toekomstige verlossing uit (Dunn 1988: 410).

- (iv) Die roep om verlossing in 7: 24 beskryf ook die eksistensiële worsteling van die mens wat in die *eskatologiese spanning* van die 'reeds' en die 'nog nie' leef. Die verlore (7: 25a) en worstelende (7: 25b) 'ek' in 7: 24 – 25 is 'n mens wat 'tussen' die ou en die nuwe *aeone* (νῦν 7: 6; 6: 22, 8: 1) leef. Die volle heil het reeds met die sterwe en opstanding van Christus 'n aanvang geneem (5: 6 – 10; 6: 3 – 10; 7: 5 – 6; 8: 3, 32 – 34). Die nuwe aeon het reeds *begin*. Die ou aeon wat deur die sonde en die dood beheers word (5: 14; 6: 12, 14) duur egter nog steeds *voort*. *Tussen* die ou en die nuwe aeone is daar 'n spanning. Daarin is die verlore 'ek' (7: 25a) vasgevang (Dunn 1998: 476). Hy moet poog om in die nuutheid van lewe (6: 4) en van die Gees (8: 4) te wandel (8: 4) en God te dien (7: 6), terwyl hy in 'n doodsbestaan vasgevang is (7: 24) en steeds 'n σάρξ-mens is (7: 25).
- ♦ Die vasgekeerde 'ek' wat in 7: 24 desperaat om uitkoms roep, gebruik die woord ῥύομαι. ῥύομαι word in die LXX gebruik van God as Verlosser van sy volk Israel (Dan 3: 88; 8: 4, 7, 11), asook van Hom as Skepper wat Israel uit ballingskap verlos (Jes 49: 7; 54: 5). ῥύομαι beskryf ook God se verlossing van die regverdige uit die dood (Job 5: 20) en uit ἄδης (Hos 13: 14). In 7: 24 staan ῥύομαι in 'n futurum vorm. Grammaties is die verwysing dus na'n *eindeskatologiese* verlossing. Dit is die mees karakteristieke betekenis van ῥύομαι in die NT (Dunn

1988: 397; cf 1 Tes 1: 10; 2 Tes 1: 10, Mat 6: 13). Soos reeds hierbo aangedui sal God inderdaad in die toekoms die mens en sy liggaam bevry (8: 10, 11, 23). Die verlossing van τὸ σῶμα τοῦ θανάτου in 7: 24 het ook 'n toekomstige aspek daaraan verbonde.

Die woord ῥύσεται in 7: 25b hoef egter nie eksklusief 'n eindeskatologiese betekenis te hê nie (Winger 1992: 191 – 192). Dit kan ook 'n *presentiese* betekenis hê. Die voorsetsel διὰ in 7: 25a dui dit aan. Die verlossing wat Paulus in 7: 24b om roep is reeds prolepties aanwesig διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ (7: 25a). Reeds in die hede, voor die eindeschaton, verlos Christus. Waarvan? Die antwoord is van die sonde se beheersing van die liggaam (7: 24). ῥύσεται *kombineer* dus 'n teenswoorditge en 'n toekomstige betekenis in 7: 24 (cf 2 Kor 1: 10 en Mat 6: 13)⁵⁷⁰ en kan dus na 'n volgehoue herhalende presentiese proses verwys (Winger 1992: 192). Indien ῥύσεται nie 'n teenswoordige nuanse sou hê nie, sou Paulus nooit tydens sy bestaan verlos of 'bevry' gevoel het nie.

Die 'ek' van 7: 7 – 25 is vasgekeer, omsingel van alle kante. Die sonde, dood, wet en sondige bestaanswyse maak hom 'n 'gevangene' (6: 6, 13; 7: 5, 21 – 25). In 7: 24 word God die **Verlosser** (Deliverer) van die ellendige, magtelose 'ek'. Hy verlos eindeskatologies en presenties, en wel van die heerskappy van die gepersonifieerde magte van die sonde en die dood, asook van hulle handlangermagte, naamlik die wet en die sondige bestaanswyse (7: 21 – 25).

- ◆ ῥύσεται se derde persoon enkelvoud uitgang kan na óf God óf Christus verwys. In die lig van die διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ frase in 7: 25a is die verwysing waarskynlik na *beide*. Die verlossing kom deur *God* se werk *deur Christus* (Moo 1996: 466). God se *aksies* in hierdie wêreld geskied 'deur Christus'. Hy werk deur Christus as sy instrument van handeling (1:8; 2: 16; 3: 24; 5: 1, 11, 17, 21; 7: 4, 25; 16: 27; Dunn 1998: 406). Die διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν- frase teken die *tussengangers posisie* en *tussenganger rol* wat Christus tussen God en die wêreld inneem en vervul (Witherington 1994: 278). Paulus sien Christus as iemand wat 'n 'oop kanaal' tussen God en mense daarstel. Dit geld van Christus se verlossingswerk – sy geboorte, lewe, sterwe en opstanding in die verlede (8: 3, 6; 10, 5: 6 – 10, 6: 4 – 10; 7: 4 – 6; 8: 32 – 34) – in die *verlede*. Ook in die *hede* egter, is Christus 'n 'lewende' tussenganger, deur wie gelowiges toegang tot God het (5: 1 – 2; 8: 26 – 27) en ook dank aan God kan betuig (7: 25; Dunn 1998: 406). Die woorde: '...Aan God die dank! Hy doen dit deur Jesus Christus ons Here...', is beide die bevrydende antwoord op die beklemmende roep in 7: 24, asook 'n uiting van *triomf* (Moo

⁵⁷⁰ Die gebruik van ῥύσαι in Matteus se weergawe van die Onse Vader (6: 13): ῥύσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ kan ook op 'n volgehoue herhalende – presentiese - proses dui (Winger 1992: 192).

1996: 46). Die woorde van 7: 24 is enersyds ‘n uiting van ‘n *teenswoordige triomf* oor die vier beklemmende ‘magte’ wat in 7: 21 – 25 optree en wel omdat Paulus ‘n teenswoordige en bevryde (Christen) ervaring beskryf (Moo 1996: 466). Andersyds antisipeer 7: 25a ‘n *oorwinning* wat *nog* moet *kom*: die finale verlossing van die σώμα, wat deur θάνατος (7: 24, 25), ἀμαρτία (7: 23, 25), asook hulle handlangers, die νόμος (7: 21 – 25) en die σάρξ (7: 23, 25), regeer en beheer word (5:14; 6: 12 – 14).⁵⁷¹

- ◆ Romeine 7: 25a is ‘n *dankbetuiging* wat tot God gerig word: χάρις δὲ τῷ θεῷ.⁵⁷² Hierdie woorde is ‘n *eksklamasie* (Fitzmyer 1993: 476). Tegelykertyd is hulle ook ‘n *tussenwerpsel* (Byrne 1996: 233). Rm 7: 25a kan as beide ‘n *dankwoord* en ‘n *antwoord* verstaan word. Dit kan as ‘n dankwoord ná die vraag in 7: 24b verstaan word, en dit kan ook as ‘n antwoord op die vraag in 7: 24b verstaan word. Bevryding het plaasgevind. Dit was deur Christus. Aan God die dank daarvoor!
- ◆ In 7: 25b keer Paulus terug na die uiteensetting in 7: 7 – 23: ‘...So is dit *dus* met my gesteld: met my gees dien ek die wet van God, *maar* in my doen en late die wet van die sonde....’ (cf die twee konsektiewe parikels ἅπα en οὐν). Hierdie versgedeelde is ‘n *opsomming* van 7: 7 – 23 en tegelykertyd maak dit ‘n *gevolgtrekking* daaruit (Winger 1992: 192 – 193).⁵⁷³ Rm 7: 25b is vir sommige kommentare ‘n ‘raaisel’. Die probleem wat ontstaan is dat Paulus in 7: 25a ‘n beeld van oorwinning skilder, maar dan net daarna weer ‘n strydtoneel skets. Die natuurlike manier om na 7: 25 te kyk is om 7: 25 a en b *saam* te lees. Dit is hoe al die manuskripte die verse plaas. Die verklaring van 7: 25a en b is dan dat Paulus *twee* afsonderlike *punte* wil maak (Winger 1992: 192). *Eerstens*: dat God die ‘ek’ - Paulus en die Christen – presenties (prolepties ‘deur Christus’: 7: 25a) en eendesaktologies (ῥύσεται: futurum) verlos. *Tweedens*: dat Paulus nogtans in sy situasie bly (Nygren 1949: 301; Dunn 1988: 397). Paulus bly as sondige mens in ‘n

⁵⁷¹ In die uitdrukking δουλεύω νόμῳ in 7: 25 is daar ‘n *personifikasie* van νόμος. Hierdie personifikasie van νόμος kom ook in die volgende uitdrukkings in Romeine 7 na vore: ὁ νόμος κυριεύει (7: 1) ... νόμον ... ἀντιστρατευόμενον (7: 23)... καὶ ἀίχμαλωτίζοντα με (7: 23). Die personifikasie van die wet in Rm 7 moet egter as ‘n kwasi-gepersonifieerde mag verstaan word (Richardson 1994: 75). In 5: 21 is daar ook ‘n kwasi-personifikasie van χάρις, en volgens Richardson in 6: 13, 18 ook van δικαιοσύνη.

⁵⁷² Die tekstradisie is nie eenvormig nie. Die voorkeur lesing is die uitroep: χάρις δὲ τῷ θεῷ (Metzger 1971: 515)

⁵⁷³ Vir sommige kommentare is 7: 25b ‘n ‘raaisel’. Die probleem wat ontstaan is dat Paulus in 7: 25a ‘n beeld van oorwinning skilder, maar dan net daarna weer ‘n strydtoneel skets. Indien God die ‘ek’ deur Christus van τὸ σώμα τοῦ θανάτου (7: 25a) verlos het, hoe is dit dat hierdie ‘ek’ nog steeds die νόμος van die ἀμαρτία in sy σάρξ dien? Om hierdie probleem te elimineer, word twee dinge gedoen: (1) vers 7: 25b word terug verskuif tot voor 7: 24 (Dodd 1959: 132; Michel 1978: 223 – 224) of (2) dit word as ‘n glosse weg verklaar (Bultmann 1974: 198; Kasemann 1980: 211 – 212; Wilckens 1978 – 1982: 96 – 97). Daar is geen tekstuigenis vir enige van hierdie hipoteses nie en hulle moet daarom verwerp word.

worsteling met die θάνατος en die ἁμαρτία (7: 21 – 25) gewikkel, én hy bly steeds in ‘n onvolmaakte verhouding tot die νόμος en die σάρξ (7: 25b) staan. Hy leef nog steeds in die spanning tussen die ou en die nuwe aeone (Nygren 1949: 301). Paulus beklemtoon in 7: 25a en b dus beide die *alreeds*-aspek en die *nog nie*-aspek van die verlore sondaar.

Die presiese inhoud van 7: 25b moet nog bespreek word. Die emfatiese ἐγὼ van Rm 7 word hier in 7: 25b verder beklemtoon deur αὐτὸς. Die klem op αὐτὸς wil waarskynlik die punt tuisbring dat die mens wat die νόμος van God dien dieselfde mens is wat die νόμος van die sonde dien (Cranfield 1975: 397; contra Kasemann 1980: 211). Elk van die vier νόμοι wat in 7: 22 – 23 voorkom, kom weer in 7: 25b voor. Slegs twee van hulle word direk geïdentifiseer: νόμος θεοῦ en νόμος ἁμαρτίας.⁵⁷⁴ In die plek van ὁ νόμος τοῦ νοός μου (7: 23) staan daar in 7: 25b slegs τῷ νοῷ en in die plek van ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσιν (7: 23) staan daar in 7: 25b slegs ἡ σάρξ. Hierdie vier ‘karakters’ op die wêreldverhoog is die gepersonifiseerde magte en handlangers oor wie God die Koning deur sy Seun die oorwinning in Rm 5 – 8 behaal het.

Samevatting 4.2.2.4.2: God is die Verlosser uit ‘n doodsbestaan (7: 24 – 25)

Die werkwoord ῥύομαι beeld God uit as ‘n Verlosser. Rm 7: 5, 14 – 15 teken die onder die sonde verkoopte mens. Die wet van God (5: 13) het die sonde in die wêreld gemaksimaliseer (5: 20; 7: 13). Die mens is soos ‘n slaaf aan die heerser ‘sonde’ verkoop (7: 14), hy is ongeestelik en behoort tot die σάρκινος (7: 14), hy doen wat hy verag (7: 15, 16), daar is niks goeds in hom nie (7: 18), hy doen die slegte (7: 21) en is ‘n gevangene van die sonde (7: 23, 25) wat in Hom woon (7: 17, 18). Bevryding vanuit hierdie toestand is slegs deur God en wel deur Christus moontlik (7: 24 – 25). As Bevryder tree God dan ook kragdadig as Verlosser op en Hy doen dit deur Christus.

4.2.2.4.2.1 Ekskursus: Σῶμα in Romeine 5 – 8.

Die woord σῶμα kan na verskillende sake verwys: (1) na die individu se *fisiese liggaam* (8: 11); (2) na die individu se ‘*self*’ (7: 24); (3) na die individu se natuur (6: 6); (4) na die individu se geneigdheid tot die kwaad/sonde (7: 25); (5) na ‘n lewe in die vlees (7: 5, 14, 22 – 23; 8: 5, 9); (6) na die sondige liggaam (6: 6; 8: 3); (7) na die liggaam oorheers deur die sonde (7: 24); (8) na die liggaam as die plek van kommunikasie met en aksie in die wêreld; (9) na die liggaam as die terrein waar die sonde, die dood, die wet en die sondige bestaanswyse aktief is (Winger 1992: 190; Witherington 1994: 280; Byrne 1996: 229). Die sintaks en konteks sal in elke afsonderlike geval die betekenis van die woord moet bepaal.

⁵⁷⁴ Die lidwoord ontbreek by elkeen. Hulle het egter steeds dieselfde referent as die aanwysende vorms in 7: 22 – 23 (Winger 1992: 192; Robertson 1938: 780).

4.2.2.4.2.2 Ekskursus: Νόμος in Romeine 7: 21 – 8: 7.

Paulus se gebruik van νόμος in 7: 21 – 8: 7 is een van die moeilikste onderwerpe waaroor hy in Rm 5 – 8 'n bespreking voer. Tot by 7: 20 verwys νόμος na die Joodse νόμος. Vanaf 7: 21 kom daar ander νόμοι by.

- **Vier νόμοι.**

In 7: 22 – 23 word vier νόμοι genoem:

- ♦ *Τὸ νόμος τοῦ θεοῦ* (7: 22). Hierdie frase verwys waarskynlik na die Joodse νόμος of die Tora. Daar is nie vir Paulus 'n ander νόμος wat God s'n is nie. In 2: 13, 15, 23 word die Joodse νόμος direk met God geassosieer (Winger 1992: 186).
- ♦ *Ἔτερον νόμον* (7: 23a). Van hierdie νόμος sê Paulus spesifiek (1) dat dit ἐν τοῖς μέλεσιν μου is, (2) dat dit oorlog voer teen ὁ νόμος τοῦ νοός μου, en (3) dat dit Paulus gevange neem in ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας. Μέλη μου is waarskynlik ekwivalent aan ἡ σὰρξ μου (7: 18, 25). Hierdie twee frases impliseer 'n konneksie tussen μέλη en ἁμαρτίας, en hierdie konneksie word deur 7: 23b bevestig. In 7: 5 is μέλη en σὰρξ ook verwant (Winger 1992: 187). Ἔτερον νόμον is dus waarskynlik ekwivalent aan ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας (Snodgrass 1995: 172).
- ♦ *Τὸ νόμος τοῦ νοός μου* (7: 23). Hierdie frase verwys waarskynlik na die νόμος van God (7: 22; Snodgrass :172). Dit word ook aan die νόμος van God verbind of aan die kant daarvan gestel deurdat dit stryd voer teen die ἕτερον νόμον (Winger 1992: 188).
- ♦ *Τὸ νόμος τῆς ἁμαρτίας* (7: 23). Die genitiewe vorm τῆς ἁμαρτίας is 'n genitivus auctoris en beteken: 'die heerskappy van die sonde' (Winger 1992: 188).⁵⁷⁵ Die frase ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας verwys na die Mosaïese wet wat onder die mag of die sfeer van die sonde gekom het (Snodgrass 1995: 172) en wat deur die sonde misbruik word (Heil 1987: 47 – 49). Bogemelde vier νόμοι kom weer saam in 7: 25b voor.

- **Vier νόμοι word twee νόμοι of een νόμος.**

Die vier bogemelde νόμος-uitdrukkings word deur sommige kommentatore gereduseer tot 'n verwysing na twee νόμοι: (1) die OT wet; (2) 'n 'mag' of 'beginsel' (Barrett 1957: 149 0 150; Cranfield 1975: 364, 361 – 362. Sien 7: 21; 8: 2).⁵⁷⁶ Ander kommentatore reduseer die vier νόμοι tot een νόμος, naamlik die OT wet van God (Wilckens 1980: 90 – 91; Dunn 1988: 395; Snodgrass 1995: 170 – 173). 'n Sleutelvraag is of Paulus in Rm en in Rm 7 vier νόμοι in sy

⁵⁷⁵ Fitzmyer (1987: 47 – 49) sê die genitiewe vorm τῆς ἁμαρτίας is 'n appositionele genitief. Die twee terme kan egter nie direk gelyk gestel word nie (Winger 1992: 188).

⁵⁷⁶ Wilckens (1980: 89) wys daarop dat betekenis (2), dit wil sê dat νόμος die betekenis het van 'n 'mag' of 'n 'beginsel', nie in die klassieke of Hellenistiese Griekse literatuur, nog minder elders by Paulus voorkom. Cranfield (1975: 361 – 387) skop veral vas daarteen om νόμος in 8: 2 letterlik op te neem as die Mosaïese wet van God.

gedagte gehad het en in die vooruitsig wou stel? Na die oordeel van die skrywer is daar van een νόμος sprake in Rm 7.

4.2.2.4.3 God die Koning is die Verlosser uit verganklikheid (ἀπολύτρωσις: 8: 23).

Ἀπολύτρωσις het drie moontlike agtergronde. (1) die sakrale manumissie van slawe in die Grieks-Romeinse wêreld (Deissmann 1927: 320 – 323); (2) die emansipasie van gewone slawe of oorlogsgevangenes (BGD ; JosAnt 12: 27; Eks 21: 8; cf Dan 4: 24); (3) die sterk OT motief van Jahwe as die Verlosser (go'el) van sy volk Israel.⁵⁷⁷ Laasgenoemde gedagte verwys eerstens na Israel se losmaking uit slawerny in Egipte (Deut 6: 6 – 8; 7: 8; 9: 26; 13: 5; 15: 15; 21: 8; 24: 18; Ps 25: 22; 26: 11; 31: 5; 32: 7), toe God vir Hom 'n volk as eiendom verkry het (Eks 15: 16; 19: 5; Mal 3: 17; Ps 74: 2). Later verwys die gedagte van die go'el na Israel se verlossing en terugkeer uit hul Babiloniese gevangenskap (Jes 41: 14; 43: 1,14; 44: 22 – 24; 51: 11; 52: 3 – 0; 63: 12; 63: 9). Nog later verkry hierdie woord 'n eskatologiese betekenis en verwys dit na dit wat Jahwe nog vir Israel aan die einde van die tyd sal doen (Hos 13: 14; Jes 59: 29; Ps 130: 7 – 8; Fitzmyer 1993: 122 – 123; Dunn 1988: 169). Agtergrond (3) is die breër konsep wat voorop in Paulus se gedagtes staan (Dunn 1988: 169) alhoewel baie van die lesers van Romeinse slawe of gewese slawe was (Leenhardt 1961: 8-23)

- Rm 8: 23 kan teen al drie bogemelde agtergronde gesien word. In die gebruik van ἀπολύτρωσις in 8: 23 is daar egter twee basiese gedagtes: (1) slawerny; (2) die beëindiging van daardie slawerny (Campbell 1993: 126)⁵⁷⁸ 'Bevryding' en 'vryheid' en 'verlossing' was vir Paulus en sy bekeerlinge belangrike woorde en ervarings (Dunn 1998: 328).⁵⁷⁹
- In 8: 23 het losmaking of bevryding betrekking op die σῶμα.⁵⁸⁰ Σῶμα dui op die mens se liggaamlike deelname aan en in sy omgewing (Dunn 1988: 475).⁵⁸¹ Die woord σῶμα in 8: 23 hou verband met die σῶμα van 6: 6 en 7: 24 en verwys na die menslike bestaan as 'n beliggaming in die teenswoordige aeon en alles wat daarmee saamgaan. Dit sluit 'die verslawing aan verganklikheid' (8: 21) asook 'die sondige praktyke (τὰς πράξεις) van die liggaam' (8: 13) in (Dunn 1988: 475).

⁵⁷⁷ 'n Go'el was 'n bloedverwant op wie die plig gerus het om 'n verslaafde of gevange Joodse familielid los te koop (Fitzmyer 1993: 122; 41: 14; 43: 14; 44: 6; 47: 4; Ps 19: 15; 78: 35).

⁵⁷⁸ Fyner genuanseerd is die volgende konnotasies ook aanwesig: (1) 'n verslaafde toestand; (2) verwagting (σπενδάζομεν : 8: 23); (3) die aanwesigheid van hoop (ἐλπὶς: 8: 24); (4) 'n daad van verlossing (ἀπολύτρωσις: 8: 23); (5) die vry-wees vanuit 'n gevange of verslaafde toestand; (6) 'n vrye toestand; (7) 'n nuwe 'vriendeliker' heerserskap.

⁵⁷⁹ Ἐλευθερία (vryheid) : Rm 8: 21; ἐλευθερωθέντες (te bevry): Rm 6: 18, 22; 8: 2, 21; ἐλεύθερος (vry) : Rm 7: 3; 9: 1.

⁵⁸⁰ Semanties dui die λυτρόω -woordgroep op die daad of proses om 'n persoon 'los te maak', 'vry te stel', 'te verlos', 'te ontset', te bevry' (Louw en Nida 1988: 488). Ἀπολύτρωσις kom op ses ander plekke in die Pauliniese corpus voor: 3: 24; 1 Kor 1: 30; Efes 1: 7, 14; 4: 30; Kol 1: 14).

⁵⁸¹ In Rm is daar 'n onderskeid tussen σῶμα en σάρξ.

- Die losmaking⁵⁸² van die liggaam verwys in 8: 23 na 'n toekomstige *eindeskatologiese* gebeurtenis wat terselfdertyd verband hou met 'n kosmiese gebeurtenis (Fitzmyer 1993: 123). Die *transformasie* van die σῶμα as iets wat gekenmerk word deur: (1) 'n verslawing aan die verganklikheid (8: 21); (2) sondige praktyke (8: 13); (3) sondigheid (6: 6); (4) sterflikheid (7: 24) en (5) 'n bestaan in die teenswoordige aeon (νῦν : 8: 1, 22), kan slegs plaasvind wanneer die teenswoordige *aeon* self getransformeer word.⁵⁸³ Hierdie transformasie sal iets *kosmies* wees. Die hele skepping sal tot 'n nuwe heerlike bestaanswyse omvorm word (8: 21; Dunn 1988: 475). Die losmaking of bevryding (ἀπολύτρωσις) van die σῶμα asook die omvorming van die skepping tot 'n nuwe heerlike bestaanswyse sal deur 'n daad van *God* geskied (Campbell 1994: 126). Gelowiges se gretige verwagting (ἀπεκδέχεται 8: 19, 23 25 – drie keer) van die finale denouement deur God dui daarop (Dunn 1998: 331). Die liggame wat bevry word is dié van die besitters van die Gees (8: 23) *en die kinders van God* (8: 23). Hulle is die 'ons'(ἡμῶν).
- Ἀπολύτρωσις hou gewoonlik verband met 'n λύτρον. 'n Λύτρον is die wyse of instrument waardeur die losmaking of ontsetting moontlik gemaak word. Λύτρον word soms met 'losprys', wat 'n som geld kan wees, weergegee (Louw & Nida 1988: 488). In die hele gedagtegang van 8: 23 is daar egter geen verwysing na 'n losprys of 'n betaling nie (Campbell 1993: 130).
- Die drie voorkomste van ἀπεκδέχεται in 8: 19, 23, 25 is opvallend. In 8: 19 word dit met ἀποκαρδοκία verbind wat op 'n gespanne verwagting dui (Wilckens 1980: 152). Semanties is die fokus meer op ἀποκαρδοκία as op ἀπεκδέχεται en bepaal eersgenoemde veel eerder die semantiese inhoud (Newmann & Nida 1973: 159). Die NAV se vertaling is baie gepas: 'sien met *gespanne verwagting* uit'.
- In 8: 19 sien die skepping met gespanne verwagting uit. In 8: 23 sien die *gelowige* met gespanne verwagting (versugting) uit. Die verwagting is tweeledig: (1) dat God bekend sal maak dat Hy gelowiges as sy kinders aangeneem het; (2) dat God gelowiges van verganklikheid sal bevry. Laasgenoemde punt is reeds uitvoerig bespreek. Daar moet nog aan punt (1) aandag gegee word. Dit word vervolgens gedoen.

Die gelowige is reeds 'n kind van God (8: 14 – 17). Kindskap is 'n Patrologiese (8: 14 – 17) Christologiese (8: 17, 29) en 'n Pneumatologiese (8: 15 – 16; 26 – 27) realiteit. Volle kindskap van God is iets wat in die teenswoordige aeon nog nie volkome gemanifesteer is nie. Die gelowige is reeds 'aangeneem' (υἰοθεσίας: 8: 15) as kind, maar hierdie kindskap moet nog 'bekend gemaak' (8: 23) word. Υἰοθεσίας dui in 8: 23 op die finale en eindeskatologiese manifestasie van die υἱοὶ / τέκνα van God (8: 14 – 17) se kindskap van God

⁵⁸² Michel vertaal ἀπολύτρωσις met 'Freilassung' (1980: 270).

⁵⁸³ Die betekenis van die frase ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος is nie dat vrygespreektes van hulle liggame bevry of verlos word nie, maar dat hulle liggame self verlos word. Die genitief is dus 'n objektiewe genitief (Newmann & Nida 1973: 161). Die karakteristieke Griekse dualisme van σῶμα en ψυχή speel hier dus geensins 'n rol nie (Dunn 1988: 475).

(Cranfield 1977: 419).⁵⁸⁴ Hier funksioneer die nog-nie karakter van die oorvleueling van die ou en nuwe aeone (Dunn 1998: 495). Die gelowige se bestaan word gekenmerk deur 'n eskatologiese spanning. Hy leef tussen die aanvang van die nuwe aeon met die eerste koms van Christus, en die afsluiting van die ou aeon met die tweede koms van Christus.

- God is in 8: 23 die *Verlosser*: Hy bewerk die 'Freilassung' van die liggaam (Michel 1978: 270). Die veronderstelde persoon wat in die frase τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος handelend optree is *God*. Die hele verlossing- (ἀπολύτρωσις: 8: 23) en bevrydingsproses (ἐλευθερωθέντες: 8: 21) kom in 'n kosmiese en eindeskatologiese konteks voor. Die κτίσις funksioneer baie sterk in 8: 18 – 23. Die Onderwerper van die skepping (8: 20) is ook die Bevryder van die skepping (8: 21) en die Verlosser van die mens (8: 23).

Samevatting 4.2.2.4.3: God is die Verlosser uit verganklikheid (8: 23)

Rm 8: 23 beeld God uit as die Verlosser van die mens se verganklike liggaam. Die woord σῶμα in 8: 23 hou verband met die σῶμα van 6: 6 en 7: 24. Die σῶμα van die mens is verslaaf aan die verganklikheid van die skepping (8: 21), die sondige praktyke van die liggaam (8: 13), sondigheid (6: 6), sterflikheid (7: 24), asook 'n bestaan in die teenswoordige aeon (7: 6,17; 8: 1, 22). In die eindtoekoms sal God, die Koning – Verlosser, die σῶμα uit al hierdie tekortkominge verlos. Hierdie verlossing sal iets kosmies wees en saamval met God se verlossing van sy skepping.

4.2.2.4.4. God die Koning is die Bevryder van sy skepping (ἐλευθερωθέντες: 8: 21).

In 8: 19 – 23 beskryf Paulus die bevryding (ἐλευθερωθέντες: 8: 21) van die skepping vanuit 'n toestand van: (1) onderworpenheid aan verydeling (8:20); (2) verslawing aan verganklikheid (8:21).

- Die nie-menslike materiële skepping is volgens 8: 20 – 21 nie wat dit moet wees, of wat God bedoel het dit moet wees nie.⁵⁸⁵ Dit is *onderworpe* aan *verydeling* (8: 20). Die skepping is 'onderwerp'. Die referent en subjek van ὑπετάγη (tweekeer in 8: 20) is *God*. Daar is vry algemene ooreenstemming dat ὑπετάγη 'n passivum divinum is wat na Gen 3: 17 - 18 verwys (Dunn 1988: 470; Fitzmyer 1993: 508).⁵⁸⁶ God alleen het die reg en die mag gehad om die nie-materiële skepping weens die mens se sonde te straf en te onderwerp aan verydeling (Moo 1996: 516).

Die onderwerping van die skepping is iets wat *nie* uit *eie keuse* plaasgevind het nie (NAB). Die frase οὐχ ἔκοῦσα verwys na die skepping (Dunn 1988: 470) en

⁵⁸⁴ Sommige, veral Westerse, mss laat υἰοθεσίας in 8: 23 weg. Metzger (1971) behou die woord.

⁵⁸⁵ Κτίσις kan of die 'daad van skeping' (cf 1: 20) of, meer dikwels, 'dit wat geskep is' beteken.

Laasgenoemde betekenis kan weer in 'n individuele sin as 'skepsel' of in die meeste gevalle in 'n meer algemene sin as die 'skepping' verstaan word. In 8: 21 pas laasgenoemde betekenis (Moo 1996: 513) en wel in die sin van die nie-menslike materiële skepping soos dit uit die hand van die Skepper-God gekom het (Fitzmyer 1993: 507).

⁵⁸⁶ Ander moontlike referente is: (1) Adam; (2) die sondige mens; (3) Christus; (4) Satan (Fitzmyer 1993: 507 – 508).

wel die skepping se onderwerping aan verydeling (8: 20).⁵⁸⁷ Die bedoeling is dat die skepping nie deel gehad het aan Adam se mislukking nie (Gen 3: 1 – 18), maar dat dit nogtans daarby betrek is (Dunn 1988: 470). Die teenswoordige situasie van die skepping het nie sy ontstaan in die skepping se eie optrede of doelstelling nie (Fitzmyer 1993: 507).

- Dit waaraan God die skepping onderwerp het, is ματαιότητι (8: 20).⁵⁸⁸ Ματαιότητι was deur die eeue die onderwerp van verskillende interpretasies (Cranfield 1977: 413). 'n Paar interpretasies is: (1) futiliteit (Dunn 1988: 470); (2) verydeling (NAB); (3) frustrasie (Fitzmyer 1993: 507); (4) leegheid (Fitzmyer 1993: 507); (5) doelloosheid (Fitzmyer 1993: 507). Paulus verwys na 'n toestand waarin die materiële skepping verkeer, 'n toestand van oneffektiwiteit (Fitzmyer 1993: 507). Die skepping: (1) funksioneer nie meer soos dit ontwerp is om te funksioneer nie (Dunn 1998: 100); (2) bereik nie die doel of eindbestemming wat dit moes bereik nie (Dunn 1998: 100); (3) vervul 'n rol waarvoor dit nie ontwerp is nie en wat iets onwerklik en 'n illusie is (Dunn 1998: 100).⁵⁸⁹ Die verwysing is duidelik na Gen 3: 17 – 18 (Dunn 1998: 470).
- God se onderwerping van die skepping het ook 'n *positiewe* sy. God het die skepping ἐφ' ἐλπίδι onderwerp (8: 20). Die datief moet modaal of assosiatief verstaan word. Dit dui begeleidende omstandighede en wyse aan (BDF 198: Dunn 1988: 475); die onderwerping deur God het 'in hoop' geskied (Dunn 1988: 470). Die frase ἐφ' ἐλπίδι modifieër die werkwoord ὑπετάγη; die skepping is in hoop onderwerp (Cranfield 1977: 414). God het nie die skepping in 'n ydele toestand en 'n hooplose toestand gelos nie.

Wat is die hoop wat die skepping het? Die hoop het 'n fokus op: (1) die verlede en (2) die toekoms. In die fokus op die *verlede* kan 8: 20d 'n verwysing wees na Gen 3: 15 waar die protoevangelium voorkom. Saam met die vervloeking van die aarde (3: 18) het God in Gen 3 die belofte gegee dat die nageslag van die vrou, Eva, die kop van die slang sal vermorsel (3: 15; cf 16: 20). Die skepping was dus nie sonder hoop nie. Paulus is die eerste Bybelse skrywer om die gedagte van hoop op die storie in Gen 3 toe te pas (Fitzmyer 1993: 508). In die fokus op die *toekoms* behels die hoop wat die skepping het dat dit bevry sal word (8: 21). Hierdie bevryding sal plaasvind in samehang met die eindeskatologiese bestemming van die vrygespreekte kinders van God (8: 21 – 23; Fitzmyer 1993: 509).

⁵⁸⁷ Die frase οὐχ ἔκοθσα word op die volgende verskillende wyses weergegee: (1) nie deur sy (die skepping) se eie *wil* nie (Moo 1996: 506); (2) nie deur sy eie *fout* nie (Fitzmyer 1993: 507); (3) nie uit eie *keuse* nie (NAB).

⁵⁸⁸ Die naamwoord ματαιότης kom elders in die NT slegs in Efes 4: 17; 2 Pet 2: 18 voor.

⁵⁸⁹ Die ekwivalente werkwoord word in Rm 1: 21 gebruik. Daar beskryf die werkwoord die leegheid van die sondaarmens se denke wat nie sy vertrekpunt in die erkenning en verering van asook dankbetuiging teenoor God neem nie (Dunn 1998: 100). In 1: 20 verwys ἐματαιώθησαν na afgodery.

- In 8: 20,21 is die twee sleutelwoorde ὑπετάγη en ἐλευθερωθέντες. Beide woorde beskryf algemene fasette van verslawing en die omkering van die proses in die antieke Grieks-Romeinse wêreld. Die 'gevangenskap' wat ter sake is, word weergegee met δουλείας.⁵⁹⁰ Δουλείας kan letterlik vertaal word met 'slawerny' of 'verslawing' (NAB). Daar is ook verwysings na die karakteristieke hoop op vrylating en na die nuwe toestand waarop gehoop word onder 'n nuwe eienaar of heerser (8: 15 – 17; 20b – 21; 23b – 25). Konnotasies een tot vyf van die tien aspekte verbonde aan die metafoor van slawerny is dus in 8: 15 – 25 aanwesig (Campbell 1993: 127 – 130). Sien p 302 voetnoot 575.

Die herverskyning in 8: 21 van die motief van bevryding (ἐλευθερωθέντες) is doelbewus. Dit roep die bevryding vanuit die mag van die gepersonifieerde magte van die sonde (6: 18, 22) en die dood (6: 19, 23; 7: 24), asook die mag van hulle handlangers die wet (7:3; 8: 2) en die sondige bestaanswyse (6: 12,13) in herinnering. Dit bind hierdie 'magte' almal saam as onderling versterkende eienskappe van die ou aeon van Adam (Dunn 1998: 471). Die toestand en kenmerk van hierdie ou aeon is die van δουλείας. Die woord beskryf die hele geskape orde soos dit tans bestaan (Dunn 1988: 471) as 'n verslawing (NAB). Δουλείας word in 8: 21 gedefinieer in terme van τῆς φθορᾶς. Die woord het hier betrekking op die nie-menslike skepping en verwys na die 'verval' ('decay') daarvan (Fitzmyer 1993: 509; Dunn 1988: 472; Moo 1996: 517), en nie slegs na die 'verganklikheid' ('transitoriness') daarvan nie (NAB). Hierdie 'verval' kan verder gedefinieer word as ontbinding, dood, veranderlikheid en magteloosheid, en wel soos dit in die materiële skepping voorkom (Fitzmyer 1993: 509; Moo 1996: 517). Die genitiewe vorm τῆς φθορᾶς is waarskynlik 'n objektiewe genitief: 'slawerny aan verval' (NAB; Moo 1996: 517).

- Die skepping is hulpeloos verslaaf aan die verval wat in die wêreld heers vanaf die 'val' in Gen 3. Terselfdertyd egter bestaan die skepping in die hoop dat dit be-vry sal word. Die bevryding wat dit sal geniet, is dat dit deel sal hê aan die eindeskatologiese *heerlikheid* wat God se kinders sal geniet (8: 21 – 23). Die vryheid wat die skepping sal geniet, is dus dat dit in God se heerlikheid sal *deel* (Dunn 1988: 472).
In die frase τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τόν τέκνων τοῦ θεοῦ is daar 'n opeenvolging van drie genitiewe vorms. Die laaste twee genitiewe – τόν τέκνων τοῦ θεοῦ – is genitiewe van besit: heerlikheid 'behoort aan' die kinders, wat op hulle beurt weer 'aan God' behoort (Moo 1996: 517).⁵⁹¹ Die eerste genitiewe vorm – τῆς δόξης – word normaalweg as 'n attributiewe genitief of 'n genitief van kwaliteit geklassifiseer: 'die *heerlike* vryheid' (Wallace 1996: 86 – 88). Hierdie genitief kan egter ook in 'n losse sin as 'n genitief van besit gesien word: 'die vryheid wat *hoort* tot, geassosieer word met, die staat van heerlikheid' (Byrne 1979: 107; Moo 1996: 517).

⁵⁹⁰ Δουλείας kom ook in 8: 15 voor, saam met die woord φόβου, wat die karakteristieke vrees van 'n slaaf beskryf (Campbell 1993: 127).

⁵⁹¹ Die laaste genitiewe vorm – τοῦ θεοῦ – kan ook as 'n genitief van besit geklassifiseer word (Moo 1996: 517).

Nog twee opmerkings is gepas. Eerstens die be-vryding wat die skepping sal geniet, lê in die *toekoms*.⁵⁹² Tweedens, daardie vryheid bestaan nie uit 'n vernietiging nie, maar uit 'n *transformasie* wat iets kosmies sal wees (Moo 1996: 517).

Samevatting 4.2.2.4.4: God is 'n Bevryder

God staan in 8: 21 in die sentrum. Hy is die referent en handelende subjek. Hy het die skepping onderwerp (Gen 3: 8 – 19). Hy sal eindeskatologies ook die *Bevryder* daarvan wees. Die fokus in 8: 18 – 23 is baie sterk op die Skepper-God wat ook die Bevryder-God is. Daarby is die optrede van die Bevryder-God sterk *kosmies* en *antropologies* gefokus, en wel op die totale *transformasie* en vernuwing van beide.

Samevatting 4.2.2.4: God is 'n Redder, Verlosser en Bevryder

God word in 5: 9 – 8: 23 deur naamwoorde en werkwoorde duidelik as 'n Redder, Verlosser en Bevryder uitgebeeld. God is die *Redder* van sondaars in 5: 9, 10; 8: 24. Hierdie redding is iets wat God histories en heilshistories in die nuwe aeon wat Hy in Christus in die wêreld inlei (νῦν : 5: 9), verrig. Dit is 'n aksie van Hom in die geskiedenis in en deur Christus en sy kruisdood (5: 6 – 10) op Golgota. Die voorwerp van sy reddingsaksie is mense wat swak (5: 6), goddeloos (5: 8) en vyande (5: 10) van Hom is. Dit waarvan mense gered word is God se eindeskatologiese straf (5: 9).

God word in Rm 5 – 8 ook as 'n *Verlosser* uitgebeeld en wel op tweërlei wyse soos beskrywe deur die werkwoorde ῥύομαι (7: 24) en ἀπολύτρωσις (8: 23). In 7: 24b is God die Verlosser van die 'ek' wat vasgekeer is en wat gekonfronteer word deur die totale onmoontlikheid van 'n bestaan onder die koningsheerskappy van ἀμαρτία en θάνατος, asook hulle handlangers, naamlik die νόμος en die σάρξ (7: 5, 14 – 25). In 8: 23 is God die Verlosser van die gelowige asook van sy liggaam (8: 23) van 'n verslawing aan verganklikheid (8: 21, 23), sondige praktyke (8: 13), 'n sondige bestaanswyse (6: 6) en sterflikheid (6: 12; 7: 24). Tegelykertyd is God in 8: 19 – 23 die Verlosser van sy skepping asook die omvorming daarvan tot 'n nuwe heerlike bestaanswyse.

God word in Rm 5 – 8 ook as 'n *Bevryder* uitgebeeld. Hy self het die skepping aan vrydeling onderwerp (8: 21). Die onderwerping van die skepping is 'n verslawing aan 'n 'verval' (φθορᾶς). Vanuit hierdie toestand bevry God sy skepping om deel te hê aan sy eindeskatologiese heerlikheid (8: 21 – 23). Hierdie bevryding van die skepping sal saamval met God se openbaring van sy kinders en hulle verkryging van die heerlikheid van God (8: 21 – 23).

4.2.2.5 God is 'n Regter

God die Koning-Regter word in Rm 5 – 8 op tweërlei wyse uitgebeeld: (1) deur 'n handeling van Hom wat Hy in die *verlede* verrig het (8: 3); (2) deur 'n *toekomstige* handeling van Hom (8: 31-34).⁵⁹³ In geval (1) voltrek God 'n *vonnis* en in geval (2) *spreek* Hy *vry*. In beide hierdie uitbeeldings van God as Regter word sy *triomf*

⁵⁹² Die voorsetsel εἰς druk die einddoel van die skepping se vrymaking uit (Moo 1996: 517). Die NAB lui: '...(om so tot die vryheid) te kom....'

⁵⁹³ In Rm 1: 18 – 32 word God se Regterskap ook as iets presenties uitgebeeld. Sy toornende straf of gerigsvoltrekking word volgens 1: 18 – 32 deurlopend deur die menslike geskiedenis in hierdie wêreld voltrek (ὀργή: 1: 18; παρέδωκεν: 3x; 1: 24, 26, 28.)

uitgebeeld en wel oor die sonde (8: 3) asook oor alle bedreigende menslike en geestelike magte (8: 31 – 39).

4.2.2.5.1 God het in die verlede ‘n vonnis voltrek (8: 3).

In 8: 3 triomfeer God oor die sonde deur ‘n beslissende juridiese vonnis teen die sonde – ‘in die vlees’ – uit te spreek. Baie aspekte is aan hierdie stelling verbonde.

- (i) In 8: 3 spreek God ‘n beslissende en finale *vonnis* oor die sonde as ‘n gepersonifieerde mag uit. Κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν is in 8: 3 die hoofsin asook die hoofgedagte. Die stuur van die Seun beskryf die *wyse* van die bereiking van die vonnis. Κατέκρινεν is ‘n juridiese term (Büchsel 1968: 951 – 952). Dit dui gewoonlik op die daad of juridiese handeling van ‘n regter in ‘n hof om ‘n persoon ‘te vonnis’ (Büchsel 1968: 951).⁵⁹⁴ Wanneer God die subjek van die werkwoord is, sluit die vonnis handeling beide die ‘uitspraak van die vonnis’ asook die daadwerklike uitvoering van daardie vonnis in (Büchsel 1968: 1951; cf Rm 14: 23; 1 Kor 11: 32; 2 Pet 2: 6). Die woord het byna altyd ‘n persoonlike objek: mense word gevonniss (Moo 1996: 480). Die frase κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν beskryf dus *dat* en *hoe* God ‘n beslissende vonnis teen die sonde uitgespreek het. Die voorwerp van God se vonnisvoltrekking is die ἁμαρτίαν en wel as ‘n gepersonifieerde mag (Dunn 1988: 422).
- (ii) God vonnis die sonde ἐν τῇ σαρκί. Maar hoe? Hoe moet die frase ἐν τῇ σαρκί verstaan word? Daar is ‘n paar moontlikhede. Die frase kan verwys: (1) na die inkarnasie van die Seun en nie na sy sterwe en opstanding nie. Die inkarnasie (=stuur) van die Seun behels implisiet God se vonnis voltrekking oor die sonde (Büchsel 1968: 951 – 952; Cranfield 1975: 383); (2) die sonde wat in die menslike vlees gekry word (Kruse 1996: 217); (3) die ‘gekruisigde vlees’ van Christus (Käsemann 1980: 214 – 217; Fitzmyer 1993: 486 – 487; Dunn 1988: 422). Die laaste siening moet as korrek beskou word (cf 7: 4b). Die frase ἐν τῇ σαρκί verduidelik dus *hoe* en in *watter opsig* God ‘n beslissende vonnis oor die sonde gevel het, naamlik in die *area* waar die sonde as gepersonifieerde mag geheers het (5: 12, 21; 6: 14): ἐν τῇ σαρκί. Die frase ἐν τῇ σαρκί verwys dus in 8: 3 na: (1) die mensheid of menslike natuur van die Seun; ἐν (2) die sfeer of domein van menslike swakheid waarin die Seun ingegaan het om sy heilswerk te verrig (Moo 1996: 480).⁵⁹⁵
- (iii) In 8:3 is die mensheid of die σάρξ dié van die Seun en wel sy ‘gekruisigde vlees’ (Fitzmyer 1993: 486 – 487; cf 7:4). God het ‘n beslissende vonnis oor die sonde gevel in die offer van die Seun op die kruis (5: 9), dit wil sê in die dood wat die Seun op die kruis ‘in die vlees’ (7: 4) gesterf het (Fitzmyer 1993: 486 – 487; Moo 1996: 480).

Dunn sien die vonnis van die sonde ‘in die vlees’ as ‘n *strategie* van God (1988: 422). God het die aanloklikheid van die σάρξ se swakheid gebruik om die sonde na die menslike vlees te trek en om só en dáár die stryd teen die gepersonifieerde mag van die sonde aan te knoop (1988: 422) en daar te triomfeer (1988: 422).

⁵⁹⁴ Byvoorbeeld in Mk 14: 64: ‘Hulle het Hom eenparig veroordeel: “Hy verdien die dood!”’.

⁵⁹⁵ Die woord ‘ingegaan’ verwys nie na die inkarnasie van Christus nie, maar daarna dat Christus die sonde van binne af kom oorwin het (Moo 1996: 480).

Hierdie triomf behels die volgende:

- (a) In die mees dramatiese *omkering* van 'n situasie in die ganse tyd word θάνατος van 'n posisie van 'n bondgenoot van die sonde te wees, *omvorm* tot 'n instrument waardeur die ἁμαρτία *verslaan* en vernietig (καταργηθῆ: 6: 6) word (Dunn 1988: 422).
- (b) Die Seun se sterwe ἐν τῇ σαρκί, op die kruis van Golgota en God se voltrekking van sy vonnis daar oor die sonde as 'n gepersonifieerde mag, het die hele ou aeon, wat gekarakteriseer is deur die sonde se dominerende van die vlees, tot 'n einde gebring. Die epogale betekenis van Christus se sterwe, en wel as God se handeling, is dus 'n belangrike *keerpunt* in die wêreld se geskiedenis (Dunn 1988: 422).
- (c) Die Seun sterf op die kruis van Golgota op 'n *verteenwoordigende* wyse (εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν: 6: 3; ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ: 6: 8) daardie dood wat die menslike ras deur hulle sonde (5: 12) oor hulleself gebring het (Wolff 1990: 86). Wolff (1990: 86) verwys na Froitzheim (1979: 41) wat die volgende sê: Op die kruis van Christus het God finaal 'n vonnis gevel en daardie vonnis behels die 'dood' 'vir almal'. Die *hele* wêreld was in die gekruisigde liggaam van Christus (7: 4) oop voor die oë van God en ontvang ook daar sy regmatige vonnis. Hierdie dood (5: 8, 6: 8) wat Christus gesterf het, is niks anders as die eskatologiese dood wat die gevolg is van die sonde nie. As sulks is die dood ook die vernietiging van alle mense in soverre hulle sondaars is. Christus se sterwe was dus terselfdertyd die sterwe van die hele mensheid.⁵⁹⁶
- (iv) Die ἁμαρτία waarvoor God sy vonnis ἐν τῇ σαρκί τοῦ υἱοῦ voltrek, is 'n *gepersonifieerde mag* wat in hierdie wêreld heerskappy voer (5: 21; 6: 12, 14). ἁμαρτία is die oorheersende enkele term vir sonde in die NT. Drie betekenis van ἁμαρτία kan onderskei word; (1) 'n individuele daad (Rm 7: 5); (2) die defektiewe aard van die mens, wat ook vyandig teenoor God staan (Rm 3: 20; 5: 13, 20; 6: 1; 7:7; 8: 3, 7, 8); (3) 'n persoonlike *mag* (Rm 6: 6, 13, 20; 7: 14, 23; 8: 3).

ἁμαρτία as 'n gepersonifieerde mag kom veral in Rm 5 – 8 voor en speel 'n belangrike rol in hierdie hoofstukke. Die sonde het in die wêreld ingekom (5: 12), mislei die mens (7: 11), woon in hom (7: 17, 20) en word 'n demoniese mag wat oor hom heers, aangesien die mens ὑφ' ἁμαρτίαν– onder die mag van die sonde 3: 9 – is. Die mens is soos 'n slaaf aan die sonde verkoop (6: 16, 20; 7: 14), wat hy dan met sy liggaamsdele (6: 13) dien (6: 6; 7: 23; 8: 3). Die sfeer van mag van ἁμαρτία as 'n persoonlike mag is die σάρξ, waar dit heerskappy voer (5: 21; 6: 12, 14). Dit het tot gevolg die betaling van die loon van die dood (5: 21; 6: 23; 7: 11).

In 8: 3 word ἁμαρτία as 'n gepersonifieerde mag in hierdie wêreld deur God finaal veroordeel en *gevonnis*. Dit geskied in die σάρξ van die Seun (8: 3). In en

⁵⁹⁶ Die gedagte van 'n plaasvervangende verteenwoordigende sterwe was iets bekend in die Judaïsme van Paulus se tyd. Sien 2 Mak 7: 37 – 38.

deur Christus sterf die gelowige dan vir die sonde (6: 2, 6, 8) en is hy dan dood vir die sonde (6: 11) en bevry daarvan (6: 7, 18, 22; 7: 4 – 6; 8: 2).

- (v) God se juridiese voltrekking van sy vonnis oor die gepersonifieerde mag van die sonde ἐν τῇ σαρκί, (τοῦ υἱοῦ) is iets wat ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας geskied het.⁵⁹⁷ Ὅμοίωμα het basies twee betekenisse: (1) iets wat met iets anders ooreenkom of daarna lyk: ‘kopie’ of ‘beeld’; (2) ‘vorm’ en wel in die sin van die uiterlike voorkoms of die vorm van ‘n ander realiteit (Schneider 1970: 191).

In 8: 3 word ὁμοίωμα ten opsigte van die mens Christus gebruik, en die ondergemelde betekenisse is almal toepaslik:

- (a) Ὅμοίωμα dui op ‘n dieper *identiteit* tussen die twee sake wat vergelyk word: Christus was nie slegs ‘soos’ mense nie, Hy was *werklik* mens (Fil 2: 7). Christus was in *alle* opsigte mens (Moo 1996: 369). Ὅμοίωμα moet egter nie doseties verstaan word nie (Marcion).
- (b) Die woord ὁμοίωμα dui ook op ‘n element van *verskil*. Christus was nie slegs ‘soortgelyk’ aan die sondige mens – σὰρξ ἁμαρτίας: 8: 3- nie, Hy het werklik die σὰρξ ἁμαρτίας van die mens aangeneem, sonder dat Hy egter self gesondig het (2 Kor 5: 21; Moo 1996: 369 – 370).
In punte (i) en (ii) moet dus in die woord ὁμοίωμα met *twee aspekte* rekening gehou word: (I) ‘n gelykheid: Christus was in alle opsigte mens; (2) ‘n onderskeid: Christus het vanweë sy Godheid of Goddelike natuur nie gesondig nie. Fitzmyer vat hierdie twee betekenisse saam deur te sê dat ὁμοίωμα ‘n identiteit uitdruk wat nie ‘n identiteit is nie (1993: 485).
- (c) Σὰρξ karakteriseer die mens in sy behoort tot die aeon van Adam of die *ou aeon*. Hierdie aeon was onder die dominansie van die ἁμαρτία (5: 12; 21; 6: 12, 14, 21). Die σὰρξ ἁμαρτίας is deur die ἁμαρτία gebruik om die mens aan die dood te onderwerp (5: 12 – 14). Dat Christus ‘n σὰρξ ἁμαρτίας bestaanswyse aangeneem het, beteken dus dat Christus deel geword het van die *realiteit* van die ou aeon (Dunn 1988: 421).
- (d) Hoewel Christus die σὰρξ en die σὰρξ ἁμαρτίας (8: 3) van die mens aangeneem het, het die heerskappy van die ἁμαρτία (6: 6, 13, 16, 21; 7: 14, 23; 8: 3) en van die θάνατος (5: 21; 6: 23, 7: 11) nie sy gewone finale sê in sy geval gehad nie (Dunn 1988: 421). Hierin is die andersheid of ongelykheid of nie-identiteit van Christus se ὁμοίωμα geleë. Christus se sterwe was ‘n *nuwe-aeon*-skeppende gebeurtenis waardeur Hy die konsekwensie van ἁμαρτία en θάνατος se houvas op die σὰρξ van die mens (5: 21; 6: 12, 14; 8: 3), om so die θάνατος te bewerk, verbreek het (Dunn 1988: 421).

Samevatting 4.2.2.5.1: God het in die verlede ‘n vonnis voltrek (8: 3)

⁵⁹⁷ Buiten Openb 9: 7 waar ὁμοίωμα ‘vorm’ of ‘voorkoms’ beteken (Moo 1996: 360), word ὁμοίωμα in die NT slegs deur Paulus gebruik: Rm 1: 23; 5: 14; 6: 5; 8: 3; Fil 2: 7. Die woord is raar in die klassieke Grieks en kom ongeveer veertig keer in die LXX voor waar dit die betekenis het van gelykheid (‘likeness’) of kopie (Moo 1996: 369).

Die hele bogemelde uiteensetting in 4.2.2.5 toon onder andere die volgende:

- (i) Dat God die *Koning-Regter* se regterskap nie iets uitsluitlik *eindeskatologies* is nie (8: 31 – 39). Dit is óók iets histories, dit wil sê iets wat in die *verlede* geskied het (8: 3). In 1: 18 – 32 is God se straffende gerig ook iets *presentries*, aangesien God deurlopend in die menslike geskiedenis sy gerig en straf voltrek (cf ὀργή: 1: 18, παρέδωκεν: 3x: 1: 24, 26, 28).
- (ii) Dat God se vonnis voltrekking oor die sonde in die verlede (8: 3) binne ‘n *skeppingsraamwerk* funksioneer. Die vier sake waarvoor dit in 8: 3 gaan, naamlik God, die vleeslike mens, die sonde en die dood is almal sake wat in 5: 12 – 14 (cf 7: 5, 11) voorkom. Rm 5: 12 – 14 teken weer God se κόσμος en die skepping daarvan deur die *Koning-Skepper* soos dit in Gen 1 – 3 geteken word.
- (iii) Dat Rm 8: 3 God, die Koning-Skepper én Koning-Regter, se *triomf* oor die gepersonifieerde magte van ἀμαρτία en θάνατος is, wat sy skone skepping by die ontstaan daarvan binnegedring het (εἰσηλθεν: 5: 12), uitbeeld.
- (iv) Dat die God-Koning wat in 8: 3 funksioneer deur sy κατέκρινεν die *ou aeon* van Adam *afsluit* en die *nuwe aeon* van Christus tegelykertyd *inlei*. Hy doen dit deur die stuur van die Seun (8:3).
- (v) Dat God op ‘n juridiese wyse optree om dit ‘wat die wet nie kon doen nie’ (8: 1 – 4) te doen, om sodoende die probleem wat in 7: 7 – 25 beskryf word, uit die weg te ruim.

4.2.2.5.2 God is die toekomstige Regter en kosmiese Triomfeerder.⁵⁹⁸

Rm 8 is ‘n lang enkele uiteensetting van die Christelike leer. Die afsluiting en klimaks van hierdie uiteensetting kom in R. 8: 31 – 39. Dit is ‘n retoriese en himniese gedeelte aangaande die hipertriomf en die liefde van God wat gemanifesteer is in Jesus Christus. Paulus het aangetoon dat deur Christus gelowiges bevry is van ἀμαρτία, θάνατος, die νόμος en die σάρξ. Een na die ander is hierdie magte deur Christus oorwin. In hierdie afsluitende gedeelte (8: 31 – 39) som Paulus sy uiteensetting op. Daarin besing hy God se triomf en liefde in Christus. Hy wys daarop dat deur God se liefde die oorwinning behaal is vir die mensdom oor alle moontlike bedreigings en magte. Emosionele taal en ritmiese frases kenmerk hierdie ‘Hohelied der Heilsgewissheit’ (Wilckens 1980: 177).

Op hierdie wyse sluit Paulus sy bespreking aangaande wat God vir die mensdom gedoen het af. Hy dig dit toe aan die vooraf-liefde van God. Hy stel dit dan baie duidelik dat geen skepsel ‘n skeiding tussen die vrygespreekte gelowige en God kan te weeg bring nie, so veilig is die verbintenis van die gelowige met Christus weens die liefde van God.

⁵⁹⁸ Hierdie beeld en formulering is dié van Beker (1980: 20 – 21).

'n Moontlike struktuur van Rm 8: 31 – 39 is die volgende:

8: 31a	Inleidende retoriese vraag.
8: 31b – 32	God, wat vir gelowiges is, het nie sy Seun gespaar nie.
8: 33 – 34	God en Christus is aan die kant van gelowiges.
8: 35 - 37	Wat of wie kan gelowiges van die triomf en die liefde van God skei?
8: 38 - 39	Niks kan gelowiges van die triomf en die liefde van God wat daar in Christus Jesus, die Here is, skei nie! ⁵⁹⁹

- **God die eind-Wêreldregter, is vir die gelowiges.**

Naas lyding in die teenswoordige aeon wat gelowiges bedreig (8: 17, 35, 38 – 39), moet hulle ook die vooruitsig van 'n toekomstige eskatologiese oordeel in die gesig staar.⁶⁰⁰ Dit is die finale bedreiging vir hulle voortgesette en finale verlossing. In Rm 8: 31 – 34 hanteer Paulus hierdie finale bedreiging vir die vrygespreekte se verlossing. Hy doen dit in 'n hoftoneel.⁶⁰¹

- **'n Vyandige aanklaer.**

Drie vrae word in verse 31 – 34 gebruik: Wie kan dan teen gelowiges wees? Wie kan gelowiges aankla? Wie kan gelowiges veroordeel? Hierdie vrae is regsterminologie in 'n hofkonteks.⁶⁰²

Die vyandige aanklaer is τῖς (8: 31), met klem. Tree Satan hier op as aanklaer?⁶⁰³ Omdat die woord onbepaald van aard is dui dit retories waarskynlik op 'n aanklag van wie of watter kant af ookal (cf Hand 19: 38, 49; 26: 2,7). Joodse hoorders sou egter daarin 'n verwysing na Satan sien (Job 1: 9-11; 2: 1-5; Sag 3: 1).

ἐγκαλέσει is 'n juridies-tegniese term vir 'n aanklag in 'n hof en plaas die hele opset in 'n forensiese sfeer. Die futurum ἐγκαλέσει moet letterlik opgevat word en verwys na die wederkoms van Christus (Ridderbos 1959: 199). Die voorsetsel κατὰ beteken hier 'teen' of 'ten nadele van'.

Die vyandige aanklaer se doel is om God, die Regter, so ver te kry om die gelowiges te veroordeel (8: 34). κατακρινῶν verwys na die negatiewe afloop van 'n hofsak waar die regter die aangeklaagde veroordeel.⁶⁰⁴ Die veroordeling lê volgens 8: 34 nog in die toekoms. Die praesens partisipium κατακρινῶν moet hier as 'n futurum verstaan word. Die eskatologiese moment kom hier weer na vore. Die toekomsaspek verwys na die eindoordeel ná die wederkoms van

⁵⁹⁹ Kommentatore debatteer hewig daaroor of 8: 33b en 34b vrae of konstaterings moet wees. Die uiteindelige betekenis van 8: 33 en 34 bly dieselfde indien die b-gedeeltes daarvan as vrae verstaan sou word (Fitzmyer 1993: 529). Die NAB neem die b-gedeeltes as konstaterings.

⁶⁰⁰ Rm 8: 31 – 34 skets die toekomstige eindeskatologiese oordeel (Michel 1978: 281 – 282).

⁶⁰¹ Vgl Job 1: 9 – 11; 2: 1 – 5; Sag 3: 1; Openb 12: 10.

⁶⁰² Volgens Cranfield teken 8: 31 algemene teenkanting teen gelowiges en begin die hofbeeld eers in 8: 33 (1975: 435). Volgens Michel begin die hofbeeld by 8: 31 (1978: 214).

⁶⁰³ Kommentatore verskil daaroor of hierdie τῖς ook of wel Satan kan wees, of nie. Cf egter Luk 10: 18.

⁶⁰⁴ Parallel met die toekomstige tydsvorm van ἐγκαλέσει in 8: 33 (Cranfield 1975: 438).

Christus. Die term κατακριῶν sluit die gedagte van die beslissende aard van die veroordeling in. Die vyandige aanklaer vra 'n finale veroordeling deur die Regter (Gundry Volff 1990: 66).

- **Uitverkorenes en vrygespreektes in die beskuldigdebank.**

Die aangeklaagdes in die beskuldigdebank is 'ons' (8: 31). Hierdie woord kom twee keer in 8: 31 voor, een keer in 'n positiewe sin as die ontvangers van die goedgesindheid van God en een keer in 'n negatiewe sin as die voorwerpe van teëstand. Die woord verwys na die gelowiges.

Rm 8: 33 verwys verder na die ἐκλεκτῶν. Die aangeklaagdes is niemand anders as die ἐκλεκτῶν θεοῦ. Hierdie benaming verwys terug na die woorde οὗς προέγνω καὶ προώρισεν in 8: 29. Paulus wil hiermee die belangrikheid van die verkiesing en bestemming tot die finale heerlijkheid herbeklemtoon. Die mense wat God verkies en bestem het om gelykvormig te wees aan sy Seun, asook geroep en vrygespreek het, en hulle daardeur op die pad geplaas het na die eindheerlikheid, hulle staan in die beskuldigde bank (Ridderbos 1959: 199; Cranfield 1975: 438).

- **God is vir die vrygespreektes.**

Vier belangrike woorde in 8: 31 en 33 teken God se houding as Regter teenoor die gelowiges. Die kollig val ten volle op God en sy optrede.

- **God is 'vir' gelowiges.**

Die frase ὑπὲρ ἡμῶν sê dat God kant kies vir die aangeklaagdes. Hy is 'vir' hulle. Die beskrywing van God wat 'ὑπὲρ' die gelowiges is, verwys na sy ingryping in die wêreld om gelowiges te verlos. Hoe hierdie ingryping plaasgevind het, word in 8: 32 aangedui. Dit bestaan daarin dat God sy eie Seun nie gespaar het nie, maar Hom oorgelewer het om gelowiges te red.

In die woordjie εἰ aan die begin van die tweede vraag in 8: 31 is 'n realis aan die woord. Met hierdie woord word die optrede van God nie betwyfel nie, maar juis bevestig. Dit sê dat God baie beslis 'vir' die gelowiges is. Let op die NAB se 'Dit'.

- **God het sy eie Seun nie gespaar nie.**

Hierdie woorde verwys na God se ingryping in die wêreld om gelowiges te verlos. Dit beskryf die wyse waarop God ὑπὲρ ἡμῶν is.

Die titel υἱὸς τοῦ θεοῦ⁶⁰⁵ het in verskillende kontekse verskillende betekenisse. Saam met die woord ἰδίου gee dit hier prominensie aan die

⁶⁰⁵ Υἱός as 'n verwysing na Jesus kom vyftien keer by Paulus voor. Elf daarvan is in Galasiërs en Romeine. Moontlike agtergronde daarvan is die seuns en dogters van gode in die heidense mitologieë. Byvoorbeeld by: Egipte, Babilonië, Griekeland en die Romeine. Die titel 'Seun van God' kom een keer in Rm 8 voor (8:3). In 8: 32 word na '(eie) Seun: verwys.

noue en innige verbintenis tussen God en Jesus (Scraggs 1988: 49 – 50). Die woordjie ἰδίου dui ook op die belangrikheid van en die nabyheid van Jesus as Seun van God aan God (Scraggs 1988: 50).

Die woord παρεδοκεν wys hier in 8: 32 daarop dat God die insieërder van die heilswerk in die sterwe van Christus is. Dit wys ook op die realiteit dat God tot aksie oorgegaan het en opgetree het in sy Seun. Daardeur word God se liefde en sy selfgee geteken. Hy is 'de Offerende' en 'de Zichzelf Schenkende' (Ridderbos 1959: 198). In die gee van sy Seun maak God sy hart sigbaar vir die wêreld. Die aoristusvorm παρεδοκεν is in die NT 'n staande uitdrukking vir die *lyding en sterwe van Christus* (Ridderbos 1959: 104). Die woord παρεδοκεν het ook die betekenis van 'om prysgegee te word aan die magte van die boosheid en lyding' (Ridderbos 1959: 104). In die woord is daar dus 'n indirekte verwysing na die rol van die Bose in Christus se kruisdood. Die offer van God se Seun geskied ὑπὲρ ἡμῶν πάντων. Die voorsetsel ὑπὲρ dui die sterwe van Jesus aan as 'n plaasvervangende sterwe en offer.⁶⁰⁶ Die betekenis daarvan word weergegee met: 'ter beskerming van , 'ten gunste van', 'in die plek van' en selfs 'in julle belang' (Riesenfeld 1972: 507 – 517). Die eerste gedeelte van 8: 32 naamlik ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφέλατο roep herinneringe aan die offer van Isak deur Abraham op (Gen 22).⁶⁰⁷ Indien daar 'n parallel tussen Rm 8: 32a,b en Gen 22 is, dan is daar 'n duidelike ooreenkoms maar ook 'n verskil daarin. Die ooreenkomste tussen die twee gebeurtenisse in 8:32 en Gen 22 is dat Abraham bereid was om Isak, en dat God bereid was om Christus, te offer. Die diepe betekenis van die parallel lê egter nie in die *ooreenkoms* tussen hierdie twee gebeurtenisse nie, maar in die *verskil*. Isak is deur die soewereine ingrype van God gespaar. Met Christus het dit juis nie gebeur nie (Hendriksen 1980: 288). Daarin kom juis God se grondelose liefde duidelik na vore: 'n Vader spaar nie sy eie, eniggebore Seun nie.

- **God spreek aangeklaagde uitverkorenes vry.**

Waar κατακριῶν na die negatiewe afloop van 'n hofsak verwys waar die regter 'n aangeklaagde veroordeel, wys δικαιῶν (8: 33), wanneer dit forensies gebruik word (Rm 3: 4; 1 Kor 4: 4; 1 Tim 3: 16), op 'n positiewe uitspraak van 'onskuldig' en daarom op vryspraak. Die partisipium δικαιῶν moet hier as 'n futurum verstaan word.⁶⁰⁸ (Wilckens

⁶⁰⁶ Die agtergrond van die plaasvervangende oorlewering van Jesus is die terminologie van Jes 53: 6, 12 (LXX).

⁶⁰⁷ Die volgende teoloë aanvaar hierdie ooreenkoms: Ridderbos (1959: 198), Hendriksen (1980: 288), Moo (1996: 582), Wilckens (1980: 172), Dunn (1988: 509) en Michel (1978: 280). Die saak hou verband met die Joodse leer aangaande die Aqedah, letterlik, die binding van Isak. Die vraag is of die Aqedah 'n plaasvervangende soteriologiese konnotasie gehad het in die voor-Christelike Judaïsme. dit is, of Isak gesien is as 'n prototipe van die Messias, 'n Messias wat plaasvervangend ly vir sy mense? Volgens Fitzmyer is dit op grond van die datering van die geskifte wat betrekking het hierop onseker en onwaarskynlik dat Paulus met so 'n konnotasie aan Isak se offer bekend sou wees en dan hier in 8: 32 daarna verwys (1993: 531 – 532).

⁶⁰⁸ Parallel met die toekomstige betekenis van κατακριῶν in 8: 34 en die futurum ἐγκαλέσει in 8: 33. (Cranfield 1977: 438).

1980: 172). Die vryspraak is iets toekomstig.⁶⁰⁹ Die term δικαιῶν sluit die gedagte van die beslissende aard van die vryspraak in. Die finale verlossing van die gelowige is op hierdie oomblik op die spel. Die Regter se beslissing is egter ten gunste van die verlossing van die gelowige.⁶¹⁰ God is die groot Vryspreker. God die Regter kies die kant van die aangeklaagdes. Dis 'n onomkeerbare beslissing (Gundry – Volff 1990: 66).

Die sekere vryspraak van die gelowige lê nog in die toekoms. Vir die gelowige lê daar nog tussen die hede van sy bestaan en die toekoms 'n sekere tydsverloop. Hierdie tussentyd is vir die gelowige as uitverkorene en as vrygespreekte 'n tyd van aanvegting (8: 4 – 11, 12 – 13) en van lyding (5: 3 – 4; 8: 4 – 11; 8: 17 – 25; 26 – 27; 35-36). Die gelowige bly nog oorgelewer aan die aanvalle van die Bose en van die sonde (cf Rm 6 – 7; 8: 4 – 13). Die uitverkorenes van God leef daarom nog tussen 'n 'reeds' en 'n 'nog nie', hulle verkeer in die spanning van 'ontvangen hebben' en 'verwachten'.

- **God gee alles aan die vrygespreektes.**

Rm 8: 32 sé: πῶς οὐχὶ καὶ σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίζεται. Hierdie woorde is 'n retoriese vraag en vervul die funksie van beklemtoning. Τὰ πάντα word nie direk gespesifiseer nie. Dit verwys volgens die konteks van 8: 1 – 39 na alles wat in verband staan met die *toekomstige verlossing*. Hierdie toekomstige verlossing word uitgedruk deur σὺν αὐτῷ. Οὐδὲ τὰ πάντα moet dus die volle erfenis saam met Christus verstaan word (8: 17). Hierdie erfenis behels gelykvormigwording aan sy beeld (8: 29), wat ook δόξα is (8: 18, 30). Daarmee dui dit op die volheid van die verlossing (Cranfield 1975: 437). Τὰ πάντα kan ook verwys na die *heelal* as die sfeer van Christus se *heerskappy* waarin gelowiges sal deel. Hierdie heerskappy is iets wat die mens met die sondeval op aarde verloor het (Gen 3), maar wat Christus, as die ware mens, deur sy lydensweg, oorwinning en verheerliking, weer herower het. Gelowiges deel weer saam met Christus in hierdie herstelde heerskappy.

Ξαρίζεται dui – vanweë die feit dat dit afgelei is van χάρις (= blydschap, vreugde) – op die genadige, vrye en onverdiende aard van God se gawe. Om dieselfde rede dui dit ook op die goddelike blydschap en vreugde wat met die gee van die πάντα gepaard gaan. Die rede hiervoor weer is die feit dat hierdie gawes nou gegee sal kán word, omdat elke verandering as gevolg van die werk van Christus weggeneem is. Die futurumvorm van die werkwoord χαρίζεται dui op die toekomstige aard van God se finale vrye gawe van τὰ πάντα. Dit bring die eskatologiese aspek daarvan na vore.

⁶⁰⁹ Romeine ken ook 'n vryspraak in die hede: 3: 21 -26.; 5: 1; 8: 1.

⁶¹⁰ In 8: 33 is daar ook 'n moontlike parallel met die OT. Daar is 'n moontlike verwysing na Jes 50: 8a en ook na Sag 4.

- **Christus is die advokaat ‘vir’ die gelowiges.**

In 8: 34 val die kollig op Christus. Ἐντυγχάνει (8: 34) beskryf die optrede van die advokaat van die verdediging. Christus vervul in 8: 34 hierdie funksie.⁶¹¹ In 8: 34 is Hy die opgestane en verheerlikte Christus. Ἐντυγχάνει wys dus op Christus se voortgaande heilswerk na sy bekroning en verheerliking deur God, die Vader. Die werkwoord staan in ‘n praesensvorm en beskryf die herhalende en voorgaande werk van Christus in belang van die uitverkorenes. Ἐντυγχάνει funksioneer hier in 8: 34 in ‘n juridiese kader. Dit beskryf daarom Christus se ‘pleit’ by God, en wel as ‘n regsaksie van Hom soos dié van ‘n advokaat in ‘n Hof voor ‘n regter. Hier in 8: 34 is dit egter voor dié Regter. Christus se ἔντυγχάνει is ὑπὲρ, dit wil sê ten gunste van, ten bate van, die uitverkorenes.

Christus se pleitwerk (=ἐντυγχάνει: NAB) geskied deur Hom as die gestorwe, opgewekte en bekroonde Christus. Aandag word eers gevestig op Christus se sterwe: ὁ ἀποθανών. Μᾶλλον δὲ voer die argument verder. Die aandag verskuif van Christus se sterwe na sy opwekking: ἐγερθείς. Beide die werkwoorde is aoristus participia en druk eenmalige gebeurtenisse uit. Paulus voeg dan hierby ὅς καί ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ. Daarmee dui Paulus Christus se verhoging op ‘n unieke wyse aan, sonder om na die hemelvaart te verwys. Christus se opwekking en bekroning wys op goddelike erkenning (cf 4: 25): God vindikeer Christus deur Hom uit die dood op te wek en Hom in ‘n posisie van hoogste mag te plaas, aan sy regterhand. Ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ is ‘n OT antropomorfisme (Ps 98: 1; 110: 1; Jes 63: 10). In die OT is dit ‘n beeld wat bekroning en majesteitlike mag uitdruk. Dit verwys implisiet na Christus se verhoging (ὑπερύψωσεν: Fil 2: 9; cf Hand 2: 33; 5: 31; Kol 3: 1).

Die Christus wat vir gelowiges pleit is hier die verhoogde Christus. Hy pleit dus vir die uitverkorenes as die heerser oor die heelal, ook as heerser oor alle magte wat antagonisties staan teenoor die uitverkorenes (τίς: 8: 31, 33, 34). Die uitverkorenes sal nie in die eindoordeel veroordeel word nie (κατακρινῶν) want hulle gestorwe, opgewekte en bekroonde Christus, die Heerser, ‘pleit’ by God vir hulle. Sy voltooide heilswerk is die grond waarop Hy pleit. ‘Es ist das Eintreten mit dem vollgültigen Ernst seines ewigen Opfers’.

Christus word in 8: 34 uitgebeeld as iemand wat beide die uitverkorenes *verteenwoordig* en wat Hom in ‘n *verhouding* met hulle stel. Christus *verteenwoordig* (pleit vir) gelowiges in die teenwoordigheid van God. Sy verteenwoordiging hou verband met sondes en aanklag. Die één persoon in die hele wêreld wat ‘n *aanklaende* advokaat voor God die regter kon wees, het die uitverkorenes se advokaat ‘vir’ die verdediging geword. Hy doen dit voor die Regter van die wêreld, in die eindoordeel van die wêreld. Tegelykertyd egter stel Christus Hom ook in ‘n *verhouding* tot die uitverkorenes. Hy is naby hulle. Met sy liefde reik Hy uit na hulle (8: 35). Hierdie uitreiking en liefde van Christus ondersteun en dra die uitverkorenes in die tyd van eskatologiese lyding (8: 19 – 24; 35-36; 38 – 39). Midde-in hulle probleme is uitverkorenes beskerm deur en in die teenwoordigheid van die liefde van Christus (Campbell 1973: 43 – 45).

⁶¹¹ Cf Joh 2: 1; Hebr 7: 25. In Rm 8: 26 kom ὑπὲρ ἐντυγχάνει voor, maar dit het nie daar ‘n forensiese betekenis nie.

Samevatting 4.2.2.5.2: God is die toekomstige Regter en kosmiese Triomfeerder

Twee kerngedagtes is onder andere baie belangrik in verband met die Regterskap van die God-Koning in 8:31 – 39.

(i) Die juridiese terme κατάκριμα in 8: 1 en κατακρινῶν in 8: 34 vorm 8: 1 – 39 ‘n inclusio. In 8: 1 wys Paulus op die realiteit van die οὐδὲν κατάκριμα deur God ten opsigte van die gelowige wat ‘in Christus’ is. In 8: 34, wat handel oor die groot eindeskatalogiese oordeel deur God as Regter, keer Paulus terug na sy gedagte van κατάκριμα in 8: 1. Die moontlikheid van ‘n juridiese veroordeling van die gelowige is net eenvoudig nie op die uitverkorenes (8: 29, 33) van toepassing nie. Daar is net eenvoudig niemand wat suksesvol ‘n klag teen hulle kan lê nie. Nie God nie, want Hy is die *vryspreker* (ὁ δικαίων: 8: 33). Nie Christus nie, want Hy *pleit* vir die uiverkorenes by God (8: 34) vanaf die regterhand van God. ‘Niks’, is Paulus se konklusie, kan in die pad daarvan staan dat God, die Regter, en kosmiese Triomfeerder, ‘vir’ sy uitverkorenes is nie.

(ii) Paulus se gedagtegang gaan in 8: 31 – 39 nog *verder terug* as net 8:1. Dit gaan terug na 5: 18. Vóór 8: 34 en vóór 8: 1 kom die κατάκριμα/κατέκρινεν -begrip in 5: 18 voor. Rm 5: 12 – 21 bespreek onder andere die vergelyking tussen die effekte van Adam en Christus as twee verteenwoordigende figure in die menslike geskiedenis op die πολλοί (5: 15 (2x), 19) en die πάντας ἀνθρώπους (5: 18 (2x)). In 5: 18 is κατάκριμα die resultaat van Adam se sondige daad (παραπτώμα) heel aan die begin van die menslike geskiedenis (5: 12 – 14). God die Koning-Skepper ‘veroordeel’ die eerste mens en sy daad. Die veroordeling behels die dood (5: 12, 16, 17).

Die feit dat die sleutelwoord κατάκριμα in 5: 18 en 8: 1 en 8: 34 voorkom toon dat daar ‘n voortgang in Paulus se gedagtegang vanaf Rm 5 na Rm 8 is en dat hy hierdie gedagtegang in 8: 34 (8: 31 – 39) voltooi. God die *Koning-Skepper* wat in 5: 12 – 21, dit wil sê by die dagbreek van die kosmiese en menslike geskiedenis (κόσμος: 5: 12) ‘geoordeel’ (κρίμα : 5: 16) en ‘veroordeel’ (κατάκριμα: 5: 16, 18) het, is in 8: 31 – 39 die *Koning-Regter* wat nie toelaat dat sy uitverkorenes (8: 33) aangekla word om ‘veroordeel’ te word nie (8: 34). Inteendeel, in die eindgerig oor die κόσμος ‘spreek’ Hy sy uitverkorenes ‘vry’ (8: 34). Sy vryspraak is gegrond op sy Seun (8: 32) se daad van gehoorsaamheid (δικαίωμα: 5: 18) en sy heilswerk (παρεδοκεν ὑπὲρ: 8: 32; ἀποθανών: 8: 34) op die kruis van Golgota. Gelowiges en vrygespreektes is ‘vry’ (ἐλευθερωθέντες: 8: 1) van God se oordeel op grond van hulle: (1) korporatiewe verbondenheid met Christus (‘in Christus’: 8: 1); (2) Christus se *pleitwerk* ‘vir’ hulle (8: 34).

(iii) Bogemelde twee konklusies toon onder andere weer die volgende:

- Dat die God-Koning, wat vanaf die troon van die wêreld (8: 34) heerskappy oor sy skepping (κόσμος: 5: 12; κτίσις: 8: 39) voer, die *oorkoepelende figuur* in Rm 5 – 8 is.
- Dat die Koning-Skepper (κόσμος: 5: 12) en die Koning-Regter (8: 32 – 34), wat die God-Koning is, die *handelende Een* is aan die *begin* en aan die *einde* van die *kosmiese geskiedenis*.

- Dat die skeppingsmotief (κόσμος: 5: 12; κτίσις: 8: 39) ‘n onderliggende en deurlopende draad in Rm 5 – 8 is.

4.2.2.5.3 Ekskursus: Die diatribe.

Die retoriese vraag is ‘n kenmerk van die ‘kynisch-stoïse Diatribe’ (Bultmann 1910). Die diatribe is ‘n lewendige, dialogiese vorm van die antieke retorika se diskoers. Een van die mees identifiseerbare kenmerke daarvan is die aanwesigheid van ‘n denkbeeldige vraesteller. Hierdie vraesteller kan aangespreek word en kan self vrae stel. Deur die retoriese vraag word die leser ingetrek in die fiktiewe gesprek. Van al Paulus se briewe vertoon Rm die kenmerke wat geassosieer word met hierdie vorm van diskoers die volledigste. In Rm vertoon die diatribe styl die volgende ‘tropos’ van mondelinge diskoers: apostroof (2: 1,3, 17: 9: 20); retoriese vrae (2: 3 – 4, 21 – 23; 6:1, 15; 7: 1; 8: 31 – 35; 9: 19 – 21, 30; 10: 14 – 15; 11: 34 – 35); vrae wat deur abrupte reaksies soos ‘beslis nie’ beantwoord word (3: 2 – 9; 6: 1 – 2, 15; 7: 7, 13; 11: 1, 11); hiperbool (8: 37 – 39; 9: 3); sorites, ‘n ketting van aaneengeskakelde gedagtes (5: 3 – 5; 8: 30; 9: 14 – 15); sondelyste (1: 29 – 31); deugde (12 : 6 – 8); swaarkry (8: 35); voorbeelde uit die verlede (4: 1 – 25; 5: 12 – 21) en die sitering van geskrewe tekste as gesaghebbend (byvoorbeeld 9: 1 – 11: 36). Sien Johnson (1997: 12).

4.2.2.5.4 Ekskursus: Personifikasie van ἁμαρτία.

Personifikasie van ἁμαρτία kom in Papyrus Graciae Magicae 4. 1448, asook in die Judaïsme voor. Sirag 27: 10 verwys na ἁμαρτίαί wat soos lees op die loer lê en Sag 5: 5v. verwys na die vrou van die sonde. Stählin (1972: 296) wys daarop dat dit nie duidelik is in watter mate ἁμαρτία as ‘n demoon – ἁμαρτία genoem – gesien word wat in die plek van Satan optree nie. Satan figureer nie direk in Rm 5 – 7 nie (cf Joh 8: 21, 24, 34; 1 Joh 3: 5). Hierdie verwysings na die voorkomste van die personifikasie van die sonde moet binne die raamwerk van ‘n ontwikkelende siening oor die sonde as ‘n kosmiese mag gesien word.

4.2.2.5.5 Ekskursus: God verbreek die mag van die sonde

Die fokus in 8: 3 op God se voltrekking van sy vonnis (κατέκρινεν) oor die sonde sluit die volgende betekenis uit: (1) God se ‘oorrompeling’ van die sonde deur Christus se inkarnasie (‘n siening van Lagrange by Moo 1996: 480); (2) dat Christus se sondelose lewe ‘n ‘lewende veroordeling van die sonde’ is (Godet 1949: 310-324); (3) dat God in Christus ‘die mag van die sonde verbreek het’ (Cranfield 1975: 378-383). Laasgenoemde siening is ‘n populêre interpretasie. Dit pas wel by die konteks en dit is wel ‘n implikasie van wat Paulus sê. Hierdie siening elimineer egter op ‘n illegitieme wyse die juridiese konnotasie van κατέκρινεν. Die interpretasie wat eksegeties die mees toepaslike is, is om God se κατέκρινεν van die sonde in 8: 3 te sien as: (1) God se voltrekking van sy straf van, asook sy vonnis oor die sonde; (2) ‘n juridiese handeling van Hom; (3) iets wat in die sterwe van sy Seun op Golgota geskied het (Moo 1996: 480 – 481). As sondaars se plaasvervanger en substituuut (ὑπὲρ: 5: 8, 8: 32) het Christus die straf van God gedra (ὀργή: 5: 9).

In God se voltrekking van sy vonnis oor die sonde (8: 3) kan wel gesê word dat die *mag* of eintlik die *houvas* (Dunn 1988: 421) van die sonde *verbreek* is, maar

dan in die sin dat Paulus die sonde as 'n gepersonifieerde mag sien wat mense in sy greep hou (κυριεύω: 6: 12 – 23; βασιλεύω: 5: 21; 6: 12) en daardeur God se veroordeling tot die dood (δικαίωμα: 5: 16; 8: 4; κατάκριμα: 5: 16; 8:1) oor hulle gebring het. In God se voltrekking van sy volle vonnis oor die sonde in 8: 3 het God effektiewelik die sonde se vermoë om die 'terme te dikteer' vir dié wat in Christus is (8: 2), verbreek of eintlik vernietig (καταργηθή: 6: 6; Moo 1996: 481).

Samevatting 4.2.2: Die uitbeelding van God in Rm 5 – 8

In Rm 5 – 8 word God, net soos in Hab 2: 4, 20; 3: 2 – 19; Jes 51: 4, 10; 52: 7 – 10; Ps 98: 2; 93 – 99, onder die *hoof metafoor* van 'n koning uitgebeeld. Hy is iemand op 'n troon (5: 18, 21; 8: 34), wat heers oor sy onderdane / vyande (8: 34 – Ps 110:1). God word ook deur verskeie *submetafore* uitgebeeld, naamlik dié van *Skepper*, *Kryger*, *Redder* en *Regter*. Elk van die submetafore beeld die verskeie *rolle* waarin God as Koning funksioneer uit. Hy: (1) is die skepping se *Skepper* (8: 19 – 22, 39) asook die onderwerper (8: 21) en Bevryder daarvan (8: 23); (2) voer as *Kryger* gelowiges in die eskatologiese νῦν in 'n opruimingsaksie in die wêreld aan; (3) is 'n *Redder* (5: 9 – 10; 8: 24), *Verlosser* (7: 24 – 25) en *Bevryder* (8: 23) van sondaars (5: 6 – 10), asook van sy skepping (8: 19 – 23), uit die greep van alle magte; (4) Hy is histories en eindeskatologies die *Regter* van die wêreld (5: 15 – 18; 8: 3, 31 – 34).

4.3 Die anti-Goddelike magte in die relevante Ou Testamentiese gedeeltes en Rom 5 - 8

4.3.1 Inleiding

In beide die OT gedeeltes, Hab 2: 4, 20; 3: 18, 19; Jes 51: 5; 52: 7 – 10; Ps 98: 3, en Rm 5 – 8, tree daar opponente of teenmagte teen God op. Hierdie teenmagte word nou bespreek en met mekaar vergelyk.

4.3.2 Die anti – Goddelike magte in die relevante Ou Testamentiese gedeeltes

In Hab 3: 2 – 15; Jes 52: 7 – 10 en Ps 93, 95, 96 word twee soorte vyande van Jahwe geteken: (1) kosmiese magte; (2) menslike / historiese magte. Elkeen van hierdie magte word vervolgens bespreek.

4.3.2.1 Kosmiese opponente van Jahwe⁶¹²

4.3.2.1.1 In *Hab 3: 8, 10 en 15* is 'n vyand van die kragdadige oprukkende Jahwe as *Kryger* in sy strydwaens (3: 8) die *magte* van *chaos*: die '*diep waters*' (tehom: 3: 10), die '*see*' (3: 15), die '*stormwaters*' (3: 8) en die '*riviere*' (3: 8). Die stormwaters en die see is simbole van chaos, en aangesien Jahwe 'n God van orde is, is alle vorme van chaos sy *vyand*. Volgens 3: 15 *verower* Jahwe die see of chaos. Sy oorhand oor en verowering van die chaos – die diep waters, die see, die stormwaters en die riviere – word uitgedruk deur die beeld van sy '*vertrapping*' van die see met sy perde (3: 15) en sy strydwaens (3: 8).

⁶¹² In Hab 3: 10 word *tehom* *gepersonifiseer*. Tehom roep uit en hef sy hande op in erkenning van sy hulpeloosheid voor Jahwe as die Heerser van alles. Dit erken 'n magtiger mag as sy eie (Taylor & Thurman 1956: 973 – 1003; Smith 1984: 115 - 117)

In Hab 3: 10 is die vyand van Jahwe die ‘diep waters’ of *tehom* (MT). Tehom is soms sinoniem met die ‘see’ en wel as ‘n verwysing na die Rietsee (Ps 106: 9). In 3: 8 is die *tehom* die *vyand* oor wie Jahwe die Kryger getriomfeer het toe Hy ‘n pad daardeur gemaak het vir sy volk (3: 13) om op deur te trek toe hulle uit Egipte gevlug het (Eks 1 – 15). Jahwe se opruk teen die vyand van sy volk word uitgebeeld met uitdrukings wat in verband staan met die konflik met *chaos* in die *Babiloniese* – Marduk se triomf oor Ti’amat (die onderaardse diepte) – en *Ugaritiese* – Baäl se triomf oor Yam (die rustelose see) – skeppingsmitologië (Taylor & Thurman 1956: 973 – 1003; Smith 1984: 115 - 117). In beide hierdie mitologië is die onderaardse diepte en rustelose see uitbeeldings van die *monster* van *chaos* (Taylor & Thurman 1956: 973 – 1003; Smith 1984: 115 - 117)⁶¹³.

- 4.3.2.1.2 *Psalms 93, 95, 96 en 98* beeld ook ‘n bedreigende *opposisie* teen Jahwe uit. ‘n Deurlopende lyn in die koningspsalms is die daarstelling van die hemel en die aarde en dat dit die heerserskap van Jahwe behels en vestig. Die basiese scenario in dié deurlopende lyn is weer dat die bedreigende opposisie te *bowe* gekom word. Dit geskied deur ‘n triomf wat mag manifesteer en vestig (Ps 98: 1 – 3). Die triomfeerder verkry daardeur die rol en regte – ‘n troon, ‘n paleis – van ‘n *heerser* (Mays 1993: 118). In *Psalms 93, 95, 96 en 98* is die opposisie wat te *bowe* gekom word deur Jahwe se koninklike mag die ‘*riviere*’ (93: 3), die ‘*baie waters*’ (93: 4) en die ‘*primitiewe oseaan*’ (93: 4). Die bron (?) en oorspronklike milieu van bogemelde scenario is die ‘*mythopoetical*’ tradisies van die antieke Midde – Ooste (Mays 1993: 118 – 119). In die rol van Kryger het Jahwe die onstabiele rustelose chaos van nie – bestaan te *bowe* gekom. Deur hierdie triomf van Hom is die *skepping daargestel*. Dit staan vas en wankel nie (93: 1; 96: 10). Dit vorm die *teater* en verhoog van die *menslike lewe* (95: 5), asook van die *natuurlewe* (96: 9, 11 – 12; Mays 1993: 119).

4.3.2.2 Menslike / historiese opponente van Jahwe

- 4.3.2.2.1 In *Hab 3: 8* word Jahwe uitgebeeld as ‘n kragdadige oprukkende Kryger in sy strydwaens wat teen sy vyand uittrek. Die *vyand* is die ‘*nasies*’ (3: 12). Die doel van Jahwe die Kryger se koms of opruk is om sy gesalfde volk te red (3: 13) en hulle te vindikeer teen die *nasies* wat sy volk onderdruk het (3: 12). In die bereiking van hierdie doel van Hom sien Habakuk in sy visioen hoe Jahwe as Kryger hierdie klein wêreld betree en in sy gramskap die *nasies* onder sy voete ‘vertrap’. Volgens die oorspronklike Hebreëus ‘dors’ Jahwe die *nasies* soos wat ‘n oes op die dorsvloer gedors word (Taylor & Thurman 1956: 973 – 1003; Smith 1984: 115 - 117). In die wildernis van Sin en Midian triomfeer Jahwe as Kryger oor die *nasies* en hulle gode (Eks 1 – 15). Die *vyand(e)* van Jahwe is die *historiese menslike vyande*.
- 4.3.2.2.2 *Jes 52: 7 – 10* is ‘n *drama* in die klein (Hanson 1979: 389). Dit geskied in vier stappe: (1) 52: 7 eindig met: ‘Jou *God* is *Koning*’; (2) 52: 8 beskryf wagte wat op Sionsmure sing terwyl hulle *Jahwe se triomfantelike terugkeer* na Sion aanskou; (3) die ruïnes van Jerusalem word in 52: 9 opgeroep om fees te vier omdat *Jahwe* Jerusalem *verlos* het; (4) in 52: 10 word die boodskap uitgebasuin dat *Jahwe* sy *mag*

⁶¹³ In die Hebreëuse poësie is die monster van chaos Ragab (Job 26: 12 – 13), en haar draak venoot is die sewekoppige Leviatan (Jes 27: 1)

(δύναμις) voor die oë van al die nasies (ἔθνων) *geopenbaar* het (ἀποκαλύψει), sodat hulle sy redding (σωτηρίαν) kan sien (Hanson 1979: 389)⁶¹⁴.

Die drama in 52: 7 – 10 het as *agtergrond* 'n antieke kultiese patroon van hoe Israel se bure in die antieke *Midde – Ooste* die *ordering* van die *κόσμος* gevisualiseer het. Die beskerm god van 'n nasie moes periodiek 'n stryd aanknoop met vyandige magte wat gedreig het om die nasie se lewe in chaos te dompel. Ná sy oorwinning het die kryger god teruggekeer na sy heiligdom. Daar is hy begroet met feesviering en sang want dit was deur sy goedgunstige daad dat hy nie net sy heerserskap herstel (her- in – ge – stel) het nie, maar ook vrede en voorspoed in die land. Hierdie mitiese patroon vorm die kern van Deutero – Jesaja se interpretasie van Jahwe se immanente terugkeer, saam met sy volk, uit ballingskap (Hanson 1979: 389)⁶¹⁵.

Jahwe word in 52: 7 – 10 ook uitgebeeld as 'n terugkerende *Kryger – God* ('heilige arm' = δύναμις; 52: 10). Sy terugkeer word uitgebeeld in die omvattendste moontlike *universele* en *kosmiese* terme: ál die nasies – van die uithoeke van die wêreld – moet Jahwe, dié Kryger, God, se magsvertoon vóór hulle oë aanskou (ἀποκαλύψει, ἔθνων cf Rm 1: 16 – 17). Die vyandige gode en nasies van die heidenwêreld is *histories* (538 vC) deur die ware God verower (Hanson 1979: 389 – 391).

In Jes 52: 7 – 10 is die *opponente* van Jahwe al die *nasies* van die wêreld en hulle *gode*.

4.3.2.2.3 In *Ps 98 en 96* is Jahwe se *opponente* die *nasies* (98: 2; 96: 3), die *volke* (96: 3) en die *gode* (96: 4 – 5). *Ps 98: 1 – 3* en *96: 2 – 3* verwys na: (1) magtige daade (98: 1); (2) mag (98: 1; 96: 3); (3) reddingsdade (98: 2; 96: 2); (4) oorwinning (98: 2). Die subjek van al hierdie werkwoorde is Jahwe. Al dié werkwoorde beeld Jahwe ook as 'n *Kryger* uit (Longman III 1984: 267 – 274).

Die *Krygerskap* van Jahwe asook sy kragdadige handeling wat in 98: 1 – 3 en 96: 2 – 3 uitgebeeld word, verwys na Jahwe se bevryding van Israel uit Egipte, hulle eerste eksodus, en uit Babilonië, hulle tweede eksodus. Tydens Israel se eerste eksodus was die *vyandige mag* die *Egiptiese farao* en sy *leër* (Eks 1 – 15). As *Kryger* triomfeer Jahwe oor die farao met sy leër en bevry Hy sy volk vanuit slawerny en vestig Hy hulle in Kanaän. Tydens Israel se tweede eksodus was die *vyandige mag* die *Babiloniese koning* en sy mag. As *Kryger* triomfeer Jahwe deur sy instrument – Kores – en lei Hy sy volk uit ballingskap weer terug na Kanaän (Longman III 1984: 267-274).

In beide eksodusse van Israel is die *antagoniste* 'n farao / 'n koning, leërs, nasies asook dié nasies se gode. Die protagonis is Jahwe. In beide gemelde twee Psalms word Jahwe uitgebeeld as iemand wat sy *heerserskap* in die wêreld van

⁶¹⁴ Die woordeskat van Jes 52: 7 – 10 – δύναμις, ἀποκαλύψει, ἔθνων, σωτηρίαν – vind *weerklink* ('echo') in Rm 1: 16 – 17 (Hays 1989: 37)

⁶¹⁵ Al die elemente van hierdie antieke kultiese patroon kom ook in Rm 5 – 8 na vore: (1) God en Christus word in krygerterme uitgebeeld (μέλη, ὅπλα, δουλωθέντες, ὀψώνια : 6: 23; ὑπερδικώμεν: 8: 37); (2) hulle is / word ook troonbekleërs (δεξιῶν: 8: 34); (3) 'n tempel word bewoon (οἰκεῖ: 8: 9,11); (4) daar is vreugde (καυχώμενοι: 5: 3, 11) en 'n lied (8: 31 – 39); (5) voor die oë van almal (πάντες: 5: 12 – 21).

antagonistiese gode en nasies en leërs vestig én dit kosmies openbaar (Mays 1993: 120).

In die redding van Israel (yšw: MT; σωτηρία: LXX) in bogemelde twee scenarios het Jahwe sy reddingsdade (sedaqot/jesua: MT; δικαιοσύνη: LXX) aan die nasies (έθνων; 98: 2) geopenbaar (ἀποκαλύψει : 98: 2). Tegelykertyd is sy optrede sy koms as Koning / Heerser en as Regter na die wêreld (98: 9; 96: 10, 13). Die woorde σωτηρία, έθνων, ἀποκαλύψει, δύνამίς en δικαιοσύνη sal in Rm 1: 16 – 17 'n weerklank ('echo') vind (Hays 1989: 37).

Samevatting 4.3: Die anti – Goddelike magte in die relevante Ou Testamentiese gedeeltes en Romeine 5 – 8

In Hab 3: 2 – 19; Jes 52: 7 – 10 en Ps 98 en 96 word Jahwe se koningskap – Jahwe malak – asook sy krygerskap in historiese en kosmiese terme geteken. In Rm 5 – 8 sal die *fokus* van 'oorlogvoering' en *triomf* verskuif na gepersonifieerde magte wat op aarde heers (ἀμαρτία en θάνατος) asook na geestelike magte wat tussen God en mense staan (8: 31 – 39).

4.3.3 Die anti-Goddelike magte in Romeine 5 - 8

Die storie van konflik en triomf in Rm 5 – 8 veronderstel die *bestaan* en die *mag* van *vyande*. Paulus selekteer en fatsoeneer 'n ryk woordeskat om hierdie vyande en magte te beskryf. In Rm 5 – 8 bestaan die vyande van God se volk *nie* meer uit die *Kanaänitiese / Ugaritiese, Babiloniese* of die *Romeinse* nasies en gode *nie, maar* uit: (1) *anti-Goddelike geestelike* magte, en (2) *gepersonifieerde* magte.

4.3.3.1 Die anti-Goddelike geestelike magte staan in 'n analoë verhouding tot God.

In die NT vorm geestelike magte in die heelal die *agtergrond* waarteen God se *heilsdrama* in *Christus* afspeel (Reid 1993 a: 751) In Rm 8: 38 – 39 figureer hierdie magte as vyande en bedreigings wat God en Christus aan die een kant en 'ons', die vrygespreektes as die nuwe volk van God, aan die ander kant in die *toekomstige eindgerig* van God die Koning – Regter van mekaar wil '*skei*' (8: 39). Nie net toekomstig nie, maar ook *presenties* rig hierdie magte 'padblokkades' op en lê hulle versperrings tussen gelowiges onder op die aarde en God bo in die hemel (Dunn 1998: 108).

Die algemene siening in die NT en in Paulus se tyd was dat daar verskeie 'hemele' is (2 Kor 12: 2 – 4; Traub 1970: 511 – 512). Die laere hemel is bevolk deur verskeie vyandige geestelike magte. In die teenswoordige aeon kan hierdie vyandige geestelike hemelse magte hindernisse lê of 'padblokkades' oprig wat toegang vanaf die aarde tot die hoër hemel blokkeer. Volgens 2 Kor 12: 3 is die paradys die derde hemel. Hierdie magte kan dus presenties die gelowige se toegang tot God verhinder (Dunn 1998: 108; Rm 8: 38 – 39). Dit is die universum waarin Paulus en Rm 5 – 8 deel. Die vyandige kosmiese geestelike magte het die harte van die mense in die Romeinse Ryk van Paulus se tyd met *vrees* vervul. Die populistiese algemene godsdienst van die eerste-eeuse Mediterse wêreld het die κόσμος voorgestel as iets wat vol geeste is: bo in die hemel, op die aarde en onder die aarde. Hierdie geeste is geassosieer met verskeie dinge soos byvoorbeeld toorkuns, die misterie godsdienste, demone en die astrologie (Reid 1993 a: 751).

(i) **Benaming van die kosmiese geestelike magte.**

Die werklike *terme* in Rm 8: 38 – 39 wat die geestelike magte en ander bedreigings vir die gelowiges beskryf, is die volgende:

θάνατος	ζωή
ἄγγελοι	ἄρχαί
ἐνεστῶτα	μέλλοντα
δυνάμεις ⁶¹⁶	
ὑψωμα	βάθος
τῆς κτίσις ἑτέρα	

Die volgende *opmerkings* kan gemaak word oor hierdie ‘magte’:

- *tien* ‘magte’ word genoem (Ridderbos 1959: 202).
- die *bomenslike* aard van hierdie magte staan op die voorgrond (Ridderbos 1975: 202).
- artistieke *prosa* word gebruik.
- die opsomming is *antiteties*.
- die beskrywing is stereotipe NT *kombinasies*⁶¹⁷.
- die magte word in *pare* genoem (Cranfield 1977: 441; Michel 1978: 284) met die uitsondering van δυνάμεις, τῆς κτίσις ἑτέρα .
- *oute* word gebruik. Hierdie gebruik het sy oorsprong in die konteks en kan himnies gebruik word om die antitese asook die polêre magte van die κόσμος aan te dui (Käsemann 1980: 250).
- die opstapelning van die magte om hulle *totaliteit* aan te dui.
- die gebruik van die retoriese vraag τῆς (8: 35), soos in 8: 31–34, beskryf *emosionaliteit* (Anderson 1996: 208).

Hierdie magte verteenwoordig die *wêreld/skepping geskei* van en in opposisie tot God.

Die vraag of die *opbou* en die volgorde van hierdie groepering van magte tematies, saaklik of struktureel is, bly ‘n onbeantwoorde vraag. Die feit dat δυνάμεις en τῆς κτίσις ἑτέρα nie in die reeks van *pare* inpas nie, dui dalk daarop dat Paulus nie doelbewus ‘n poëtiese struktuur daarstel nie. Sy bedoeling is eerder om ‘n kumulatiewe indruk te skep. Hy wil beklemtoon dat geen *uiterstes* van menslike toestande en omstandighede, in die tyd of in die ruimte, nie eens die kosmiese magte – goed of sleg – in hulle totale omvang ‘n *skeiding* tussen God en Christus se liefde vir vrygespreektes kan bewerk nie (Wink 1984: 49). Daardie liefde is rotsvas. God se liefde gegrond en vergestalt in die Christusgebeure (8: 37, 39) waarborg absolute heilsekerheid, beide presenties én eindeskatalogies.

Die geloof in en die bestaan van kosmiese magte as heersers in beide die natuur en geskiedenis én oor mense was wyd in omloop voor die opkoms van die Christendom. In beide Hellenistiese en Joodse tekste van voor asook kontemporêr met die vroeë Christendom word hierdie geloof en magte beskryf

⁶¹⁶ In sommige mss kom δυνάμεις ná ἀρχαί voor. Die getuienis daarvoor is egter swak en moet as die werk van kopieërders gesien word wat die volgorde van die lys wou verbeter (Metzger 1971).

⁶¹⁷ Dunn (1998 : 105) gee in kolomne die vergelykende voorkomste van al die magte wat in die NT genoem word.

(Hultgren 1987: 93 – 94). Hierdie kosmiese magte poog om mense op aarde se bestemming, asook hulle toekoms te beheer (Hultgren 1987: 93)⁶¹⁸.

(ii) **Hoe lyk en wat is hierdie magte?**

Die ondergemelde magte is ter sake.

- **Satan**

Die onbepaalde voornaamwoord τίς, met sy geïmpliseerde antwoord ‘niemand’ nie, kom vier keer in 8: 31 – 39 in variërende vraagvorm voor: ‘...Wie kan teen . . . wees?’ (8: 31 a), ‘...Wie kan . . . aankla . . . ?’ (8: 33 a), ‘...Wie kan . . . veroordeel . . . ?’ (8: 34 a), ‘...Wie kan . . . skei . . . ?’ (8: 35 a). (In 8: 39 is τίς nie in ‘n vraagvorm nie).

Grammaties word die onbepaalde voornaamwoord, τίς of τί, gebruik om ‘n lid van ‘n klasgroepering wat sonder identifikasie is, te beskryf. Dit word beide substantiwies (soos ‘n pronomens) en objektiwies gebruik. Dit kan met ‘enigiemand’, ‘iemand’, ‘n sekere’, of net ‘n’ vertaal word (BAGD).

Die vraagvorm τίς funksioneer *retories* hier in 8: 31 – 35. Louw beskou dit as deel van Paulus se styl: τί οὖν ἐροῦμεν plus retoriese vrae word gebruik om sterk argumente te stel (1979 : 93; Blass & Debrunner 1961: 185). Uit die argumente word dan hier in 8: 31-35 ‘n gevolgtrekking gemaak.

Die retoriese vraag τίς en die frase καθ’ ἡμῶν in 8: 31 kan in ‘n algemene sin verstaan word: ‘teen ons’ (Cranfield 1977: 435; Ridderbos 1977: 198). Volgens Cranfield teken 8: 31 slegs ‘n *algemene teenkanting* teen gelowiges en begin die hofbeeld eers in 8: 33 (1977: 435). Daarmee sê Paulus net dat ‘niemand’ en geen ‘ding’ in die laaste instansie in die pad van die een wat ‘vir’ of ‘aan die kant’ – in juridiese sin – van gelowiges is, kan staan nie. Hy kan ook geen skade aan aangeklaagdes doen nie (Moo 1996: 539).

In 8: 34: ‘Wie kan . . . veroordeel?’ tree die forensiese aard van die situasie egter bepaald op die voorgrond (Ridderbos 1977: 199). Michel (1978: 279) praat van ‘n ‘Gerichts-situation’, wat volgens hom alreeds by 8: 31 begin. Κατακρυῶν in die praesens partisipiumvorm – soos die futurum ἐγκαλέσει in 8: 33 – roep die beeld op van ‘n *toekomstige gerigsituasie* (Michel 1978: 282) met God, die Koning, as die Regter van die wêreld. Met die vraag ‘wie?’ word egter nog steeds nie ‘n bepaalde persoon of figuur bedoel nie. Die formulering is nog steeds algemeen en die retoriese styl wil slegs sê: ‘niemand’ (Newmann & Nida 1973: 171). Die klag word gerig teen die uitverkorenes van God: ἐκλεκτῶν. ‘n

⁶¹⁸ Hultgren (1987: 93 – 94) gee ‘n goeie uiteensetting van hoe die elemente van die natuur: aarde, lug, vuur, water, asook hemelliggame en politieke ryke en heersers ver-persoonlik en ook ver-geestelik is.

Suksesvolle klag is egter onmoontlik, omdat God sy heilsplan met sy uitverkorenes en geroepenes ongetwyfeld tot sy eskatologiese doel sal voer. Paulus gryp hier terug op die kettingklimaks van 8: 28 – 30.

Dunn (1988: 504) gee toe dat die retoriese vorm van 8: 31 – 35 dit onnodig maak om 'n verwysing na 'n spesifieke aanklaer te soek. 'n Joodse leser, wat 'n groot deel van die gemeente gevorm het, sou egter in die lig van Job 1 – 2; Sag 3: 1 – 2 en 1 Kron 21: 1 (= 2 Sam 24: 1) aan die *Satan* gedink het, sê hy.

Verwysings na Satan deur Paulus geskied met die lidwoord: 'die Satan'⁶¹⁹. Die volgehoue gebruik van die bepaalde lidwoord reflekteer waarskynlik die kontinuerende invloed van die oorspronklike konsep, naamlik dié van 'n mag wat vyandig teenoor God staan, maar wat deur God toegelaat word om op te tree en dan om sý – God s'n – wil te dien (Dunn 1998: 37 – 38).

In die eind hoftoneel is God, die Koning, die Regter. Vanuit die Joodse gesigshoek gesien is Satan die aanklaer. Die terminologie is juridies. Ἐγκαλέσει is 'n juridies-tegniese term vir 'n aanklag in 'n *hof*. Die voorsetsel καθ' beteken: 'teen', 'ten nadele van'. Die vyandige aanklaer se doel is om God, die Regter, so ver te kry om die uitverkorenes (8: 33) te veroordeel. Κατακρινῶν verwys na die negatiewe afloop van 'n hofsak waar die regter die aangeklaagde veroordeel (Wilckens 1980: 172). Κατακρινῶν sluit ook die gedagte van die beslissende aard van die veroordeling in. Die vyandige aanlaer, Satan, vra 'n finale veroordeling én vonnis deur God die Regter. Die *finale heil* van die uitverkorenes is dus op die spel.

- **Bose geestelike engele en magte.**

Die drie woorde ἄγγελοι, ἀρχαὶ en δυνάμεις verwys na hemelse wesens wat die 'tussen ruimte' tussen die hemel en die aarde bewoon. Hulle is ondergeskik aan God, deel van die skepping, beskik oor die potensiaal om tussenbeide te tree tussen God en sy skepping en hulle kan vyandig optree ten opsigte van God se doelstellings met die mens en die κόσμος (Dunn 1998: 106).

- ♦ Ἄγγελοι : 'engele' (NAB).

Die woord kom slegs hier in Rm voor, en is bloot die naam van wesens wat die 'tussen hemelruim' bewoon. Engele is die agente van die hemel of die tussengangers tussen die hemel en die aarde (Gal 1: 8; 4: 14). Die woord kan van beide goeie (2 Kor 11: 14; 2 Tes 1: 7) en slegte of vyandige (cf Gen 6: 1 – 3) engele gebruik word (Dunn 1988: 507).

⁶¹⁹ Verwysings na 'die Satan' kom geredelik in die Pauliniese korpus voor: Rm 16: 20; 1 Kor 5: 5; 7: 5; 2 Kor 2: 11; 11: 14; 12: 7; 1 Tes 2: 18; 2 Tes 2: 9; 1 Tim 1: 20; . Sien ook 'die god van hierdie wêreld' (2 Kor 4: 4); 'Belial' (2 Kor 6: 15); 'die Bose' (2 Tes 3: 3; Efes 6: 16); 'die vors van die onsigbare bese magte' (Efes 2: 2); 'die duiwel' (Efes 4: 27; 6: 11; 1 Tim 3: 6 – 7; 2 Tim 2: 26).

Hier in Rm 8: 38 het die woord 'n negatiewe nuanse (cf 1 Kor 6: 3; 11: 10; 2 Kor 12: 7; Gal 3: 19; Kol 2: 18; Reid 1993 a: 749; Dunn 1988: 507). Waarskynlik het Paulus die engele wat die 'laer' hemelruim bewoon in gedagte (cf 2 Kor 12: 2; Efes 6: 12). Deur die posisie wat hierdie engele beklee kan hulle: (1) 'padblokkades' of hindernisse tussen God in die hemel en sy volk op aarde vorm; (2) as heersers van die nasies (Deut 32: 8; Dan 10: 13; Sir 17: 17; Jub 15: 31 - -2) as potensiële opponente van God en die direkte uitbreiding van sy heerskappy oor die heidennasies optree; (3) poog om God se doelstellings met sy heilsplan (8: 38 - 39) te verongeluk (Reid 1993 a: 749; Dunn 1988: 507). Die ontbreking van 'n spesifieke verwysing is waarskynlik doelbewus: die hele reeks van hemelse wesens, hoe ook al voorstelbaar, is in die oog (Dunn 1988: 507).

◆ Ἀρχαὶ : 'bose magte' (NAB).

Wat die woord 'heerser' – ἀρχή of ἄρχων – beteken word *gedebatteer*. Die leksikale getuienis maak dit moeilik om seker te wees. Daar is *drie* opsies. Die 'heersers' kan: (1) geestelike bose magte aandui (Moo 1996: 545); (2) menslike owerhede aandui (Rm 13: 1; Tit 3: 1); (3) 'n kombinasie van (1) en (2) wees, dit wil sê: geestelike wesens wat agter menslike politieke owerhede staan (Cullmann 1956: 80 - 82).

Alhoewel Paulus die woord ἀρχή gebruik om sekulêre owerhede aan te dui (Rm 13: 1), dui hy *meer* dikwels magte of owerhede van die *geesteswêreld* daarmee aan (1 Kor 15: 24; Kol 1: 16; 2: 10, 15; Efes 1: 21; 3: 10; 6: 12). Soms is hierdie geeste boos van aard (Efes 6: 12; Kol 2: 15). Sien Moo (1996: 545) en Dunn (1988: 507). Ἀρχαὶ as geestelike wesens dui dus op bo-aardse magte (Dunn 1998: 106). Die prefiks ἀρχ- dui 'n posisie van mag aan (Reid 1993 a: 748), asook op 'n 'struktuur' onder die magte (Dunn 1988: 507). In laasgenoemde betekenis dui ἀρχαὶ dus op die status van heersers as bo-aardse magte. Dit is dus 'natuurlik' dat ἀρχαὶ hier op *bose geestelike magte* dui (Moo 1996: 545; Wink 1984: 49)⁶²⁰.

◆ Δυνάμεις: 'kragte' (NAB).

Die woord δυνάμεις dui weens die voorkoms saam met ἀρχαὶ op geestelike magte (Moo 1996: 546). Dit beskryf dus bo-natuurlik wesens. Verwysings na sulke wesens kom in sowel buite-Bybelse Griekse asook Judees - Christelike literatuur voor (BGD sv δύναμις 5, 6). Dit was ook natuurlik om bo-aardse geestelike magte voor te stel as wesens wat gekenmerk word deur mag (2 Kon 17:16; 4 Mak 5: 13; Dunn 1988: 507; cf Mat 24: 29; Mark 14: 62; Hand 8: 10). In die Joodse geskrifte van

⁶²⁰ In die Judaïsme het ἀρχή die betekenis van bo-aardse magte in 1 Hen 6: 8; 61: 10; T Tob 49: 2.

die Hellenistiese tyd het dit gebruiklik geword om die woord δύναμις – die primêre Griekse woord vir ‘mag’ – as ‘n tegniese term vir engele of demoniese magte te gebruik (Arnold 1992: 445). Hierdie ‘magte’ is gesien as wesens wat wydverspreide beheer oor die mens se bestaan asook oor alle aspekte van die natuur gehad het (Jub 2: 2; Arnold 1992: 445).

Die vraag is of δύναμις na ‘n bese mag verwys? Wink (1984: 182) het slegs een Griekse ms gekry as ‘n voorbeeld waar δύναμις = bese mag (1 Hen 20: 1). Aangesien 1 Kor 15: 24 die woord δύναμις gebruik ten opsigte van Christus se heerserskap aasook sy ‘vernietiging’ van alle δυνάμεις, oordeel Dunn dat Paulus ook hier in Rm 8: 38 ‘n mag wat vyandig teenoor God staan in gedagte het (1988: 106).

Die woorde ἄγγελοι, ἀρχαὶ en δυνάμεις is inklusief en dui die totale reeks geestelike magte aan – goeties of slegtes (Dunn: 1988: 513).

- **Inklusiewe tyd – ruimtelike bedreigings en magte.**

In 8: 38 – 39 gebruik Paulus ook drie pare frases wat in ‘n breë sin inklusief is van elke denkbare toestand in die wêreld wat ‘n bedreiging vir die band tussen God en die uitverkorenes kan wees. Hierdie pare is kontrasterend van aard (Reid 1993a : 749).

- ♦ Die totale heelal.

Die woorde ‘hoogte’ en ‘diepte’ (ὑψωμα en βάθος) is *astrologiese* terme (Bertram 1972: 613; LSG ταπεινός; BAGD βάθος). Daar is drie moontlike betekenis: (1) die bo- en onderpunte van die *pilare* wat die firmament van die hemelruim ondersteun (Wink 1984: 49 – 50, op grond van 1 Hen 18: 3, 11); (2) *ruimtelike* magte as *geestelike* wesens (Käsemann 1980: 251); (3) die *totale heelal* in ‘n ruimtelike sin (Moo 1996: 546),⁶²¹ saam met die feit dat die *magte* wat die hemelliggame kan beïnvloed ook die *mens* en sy bestemming kan beïnvloed (Dunn 1988: 508; 1998: 107). Hierdie magte kan weer: (1) die dinge bokant die hemel en onderkant die aarde wees (Kerkvaders: by Moo 1996: 546); (2) die hemel en die aarde self wees (Hodge 1864: 292); (3) die hemel en die hel wees (Cranfield 1977: 443, op grond van Ps 139: 8). Waarskynlik is die siening van Moo (1996: 546), dat ὑψωμα en βάθος die totale heelal aandui, saam met dié van Dunn (1988: 508) dat hemelruimmagte mense kan beïnvloed, korrek.

⁶²¹ Ὑψωμα dui die hoogste punt in die uitspansel aan wat hemelliggame bereik (Bertram 1972: 613).

Βάθος verwys na die hemelruimte onderkant die horison vanwaar die hemelliggame opkom (BAGD βάθος). Die gebruiklike antitese van ὑψωμα is ταπεινός, wat die laagste punt is wat die hemelliggame in hulle beweging bereik (Dunn 1998: 106).

◆ Die totale tydsdimensie.

Die woorde ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα vorm weens hulle werkwoordvorme – ‘n perfektum partisipium en ‘n praesens partisipium respektiewelik – ‘n natuurlike antitese (Dunn 1988: 507). Daar is twee moontlike betekenisse. Die woorde verwys : (1) na geestelike wesens (Wilckens 1980: 176-177); (2) óf na teenswoordige óf toekomstige omstandighede of gebeurtenisse wat die uitverkorenes se band met God in Christus wil deurbreek (Moo 1996: 545; Dunn 1988: 507). Siening (1) het geen stawende getuienis nie, daarom word siening (2) as korrek aanvaar. Soos die woorde ὕψωμα en βάθος op die totale heelal in *ruimtelike* sin dui, dui ἐνεστῶτα en μέλλοντα op die totale *tyddimensie*. Saam vorm hierdie twee pare frases alle tyd – ruimtelike dimensies wat die band tussen God in Christus en die uitverkorenes tot niet wil maak (Wink 1984: 50).

◆ Die totale skeiding van God.

Die woorde ‘dood’ en ‘lewe’ (θάνατος en ζωή) staan heel aan die begin van die lys van tien ‘magte’ wat die gelowige bedreig. Die woorde ἀποθανών (8: 34), θανατούμεθα (8: 36) en θάνατος (8: 38) beteken: (1) ‘n *metaforiese* sterwe of martelaarskap (8: 36); (2) ‘n kosmologiese gepersonifieerde *mag* (8: 38). Sien Black (1984: 427, 429).

Θάνατος as ‘n kosmologiese gepersonifieerde *mag* is in 8: 38 ter sake (Dunn 1998: 124 – 127). Dit is nie per toeval dat θάνατος die eerste item op die lys van tien bedreigings in 8: 38 – 39 is nie. In die beskrywing van die twee groot vyandige gepersonifieerde magte in 5: 12 – 21, het die dood as die finale groot bedreiging vir die vrygespreekte soos ‘n swaard oor sy hoof bly hang. Die dood as gepersonifieerde mag is die volle maat van die sonde se mag oor die teenswoordige aeon (5: 12, 21). Rm 8: 38 – 39 sluit aan by die slot in 5: 21. In 5: 21 is die probleem van die sonde se volgehoue heerskappy oor die teenswoordige aeon gestel. Hier in 8: 38 word daardie probleem ten volle uit die weg geruim (Dunn 1988: 506 – 507). In 8: 38 word θάνατος vir die laaste keer genoem en wel as ‘n mag wat tussen beide wil tree tussen God en diegene vir wie Hy in Christus lief is (8: 39). Θάνατος is egter nie daartoe in staat nie (δυνήσεται). Sy poging misluk totaal (8: 39).

Ζωή word in 8: 38 aan θάνατος gekoppel en wel in ‘n *negatiewe sin*. ‘Lewe’ het in 8: 38 waarskynlik *drie* betekenisse. Dit verwys na: (1) ‘*hierdie lewe*’, in die sin van ‘n bestaan in die teenswoordige aeon (Dunn 1988: 507); (2) ‘n lewe van *lyding* (cf 8: 35) of om martelaarskap in die gesig staar (8: 36; Moo 1996: 545); (3) ‘n *bedreiging* en wel omdat ‘lewe’ in die teenswoordige aeon ‘n bedreiging vir die uitverkorenes inhou, aangesien die sonde as gepersonifieerde mag die sondige mens ‘beheers’ as ‘n koning en ‘n slawedrywer (6: 12 – 23; Dunn 1988: 513).

Die *koppeling* van θάνατος en ζωή as 'n antitetiese paar in 8: 38 is 'n manier om op 'n omvattende wyse elke denkbare *toestand* van die menslike bestaan wat die uitverkorene van God wil vervreem, te omvat (Dunn 1988: 507).

- **Alles denkbaar.**

Die frase οὔτε τις κτίσις ἑτέρα sluit die lys van tien bedreigings vir die uitverkorene in 8: 38 – 39 af. Paulus sluit dus af met 'n omvattende 'enige geskape ding' (Moo 1996: 546). Saam met οὔτε lui die frase: 'niks wat geskape is' (Dun 1998: 107). En dit beteken: *niks* (Dunn 1998: 107). Die NAB se weergawe van die frase lui: 'enigiets anders in die skepping'. Enersyds wil die frase enigiets insluit wat dalk uit die lys van tien items uitgesluit mag wees (Moo 1996: 546). Andersyds bedoel Paulus met die frase dat aangesien God die Skepper is, *niks* in sy skepping wat die liefdesband tussen God in Christus en die uitverkorene wil vernietig *uitgesluit* word nie (Dunn 1988: 508). Nog meer. Hierdie frase *relativeer* die *status* van al die voorafgaande magte of sake: hulle mag dalk 'magte' wees, maar hulle is in laaste instansie slegs skepsels (Dunn 1988: 508).

Samevatting 4.3.3.1: Die anti-Goddelike magte staan in 'n analoë verhouding tot God

'n Indrukwekkende lys van magte en sake word in Rm 8: 31 – 39 genoem: kosmiese magte, bo-aardse geestelike wesens, tyd, ruimte, enige geskape ding. Al hierdie magte en sake wil die verhouding tussen God in Christus en die uitverkorenes verbreek. Hulle wend verskillende pogings aan. Hulle wil 'teen' die uitverkorenes wees (8: 31), en hulle 'aankla' (8: 33), en hulle laat 'veroordeel' (8: 34) en hulle van God en Christus 'skei' (8: 39). Nie een poging slaag nie, want hulle is individueel slegs 'n 'skepsel', iets wat geskape is deur God. Hulle het hul plek in die geskape orde. Bokant hulle troon God uit as die Koning-Skepper (8: 39), die Koning-Redder (ὑπὲρ: 8: 32) en die Koning-Regter (8: 31 – 34). Hy heers. Niks ry sy heilsplan (8: 28 – 30) in die wiele nie (χωρίζει: 8: 35). **Hy triomfeer. Christus triomfeer. Uitverkorenes triomfeer** (8: 37).

4.3.3.2 Die anti-Goddelike gepersonifieerde magte staan in 'n analoë verhouding tot God.

Daar is *twee* gepersonifieerde kosmiese bese magte wat die skepping van God binne gedring het, naamlik die *sonde* en die *dood*. Hierdie twee hoofmagte verky die heerskappy oor twee ander 'magte', naamlik die *sondige vlees* van die mens en die *wet* van God, en *beheer* en gebruik hulle dan in hulle diens as agente of vennote of bondgenote of *handlangers* (Dunn 1998: 129, 146, 149, 150). Hierdie twee hoofmagte en hulle twee handlangers word in 7: 5 *saam* genoem en in verband met mekaar gebring.

(i) Die sonde as 'n hoof mag.

Die uitbeelding van die sonde in Rm 5 – 8 vertoon 'n paar merkwaardige wesenstrekke.

- **Die verskuiwing weg van nie-ἀμαρτία woorde.**

Die stamverwante vorme ἀμαρτία / ἀμαρτωλός/ ἀμαρτάνω kom min in Rm 1 – 4 en 9 – 11 voor. Ἀμαρτία kom voor in 3: 9, 20; 4: 7, 8 en 11: 27. Ἀμαρτωλός kom net in 3: 7 en ἀμαρτάνω net in 2: 12 (2x) en 3: 23 voor. Die frekwensie van die *woordgroep* is dus nege keer in Rm 1 – 4 en een keer in Rm 9 – 11 teenoor agt en veertig keer in Rm 5 – 8. Die woordgroep wat wel in Rm 1 – 4 funksioneer is παράβασις/ παραβάτης / παραπτώμα. In 2: 23 en 4: 15 word παράβασις, in 2: 25, 27 word παραβάτης en in 4: 25 word παραπτώμα gebruik. In 5: 15 (2x), 16, 17, 18, 20 kom παραπτώμα weer voor, maar dan in 'n woordspel met woorde met -μα uitgange. In Rm 5 – 8 is daar 'n verskuiwing weg van hierdie woordgroepe.

- **Die verbasende oorheersing van ἀμαρτία.**

Van die vier en sestig voorkomste van ἀμαρτία in die Pauliniese korpus is 'n *driekwart* daarvan in Rm. Andersom gestel, ἀμαρτία kom drie keer so dikwels in Rm voor as in die res van die Pauliniese korpus as 'n geheel. Méér merkwaardig is dat een en veertig van die agt en veertig voorkomste van ἀμαρτία in Rm 5 – 8 in 5: 12 – 8: 3 voorkom, wat op 'n buitengewone *intensiteit* van gebruik in hierdie gedeelte dui. Hierby moet nog die gebruik van die werkwoord ἀμαρτάνω in 5: 12, 14, 16 en 6: 15 gevoeg word.

- **Die treffende personifikasie van ἀμαρτία.**

Die ἀμαρτ – woordgroep in sy verskeie konstruksies kom in Rm 5 – 8 in die volgende vier vorme voor: ἀμάρτημα (7: 5 vgl. 3: 25; 4: 7; 11: 27), ἀμαρτωλῶν (5: 8, 19; 7: 13), ἀμαρτία (een en veertig keer) en ἀμαρτάνω (5: 12, 14, 16; 6: 15). Die *godsdienslike* gebruik van die ἀμαρτ-woordgroep dui byna altyd op 'n *oortreding in verhouding tot God* met die klem op skuld, dit is 'sonde' (Stählin & Grundmann 1972 : 295). In Rm 5 - 8 kom ἀμαρτία in *drie* betekenisse voor. Soms beskryf dit 'n *individuele daad* (5: 13; 7: 5, 13) en soms beskryf dit die *defektiewe menslike natuur* as iets wat vyandig teenoor God staan (5: 13, 20; 6: 1; 7: 7; 8: 3; vgl. 3: 20). Die meerderheid van die een en veertig verwysings na sonde in 5: 12 – 8: 3 dui egter op sonde as 'n *persoonlike mag* (Dunn 1998: 112)⁶²².

Rm 5 – 8 beeld die personifikasie van die sonde soos volg uit. Die *sonde* is deur 'Αδὰμ in die *wêreld inbring*: εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν: (5: 12). 'Αδὰμ was die eerste een wat gesondig het. As gevolg daarvan kan gesê word dat alle mense gesondig het. Die frase ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον ⁶²³ word op die mees

⁶²² In die res van die Pauliniese korpus oorheers die meervoud ἀμαρτήματα. 'n Beskrywing van die relevante Hebreeuse en Griekse woorde in die OT en LXX kom by Stählin & Grundmann (1972; 299 – 316) voor. Personifikasie van die sonde kom in Papyrus Graecae Magicae 4. 1448 voor wat verwys na Amartiai Xthoniai, 'n spesie demone in die onderwêreld. By die Judaïsme was daar die neiging om sonde te beskou as 'n mag wat mense beheer en inspireer (Sirag 27: 10). In die Koemraam gemeenskap is die sonde gekarakteriseer as die 'engel van duisternis' (1 QS 3. 17 – 23). Sien Ruijs (1964: 5-13).

⁶²³ Rm 3: 23 gebruik ook ἥμαρτον en wel in opvolging v 5: 12, Die aoristus vorm kan in 3: 23 verwys na die sonde van alle mense 'in en met Adam' in die verlede. Dit is volgens Moo egter meer waarskynlik 'n

akkurate wyse vertaal met ‘omdat’ of ‘vir hierdie rede’ (Wilckens 1978 – 1982, 312; Dunn 1988: 273 – 274)⁶²⁴. ‘n *Oorsaaklike verband* word dus gelê tussen die oorsprong van die sonde in Ἀδὰμ en alle mense (5: 12, 14, 18, 19; 7: 9; 8: 4, 6). Met verwysing na die ‘sonde’ wat die κόσμος binnegekom het, gebruik Paulus ἀμαρτία in die *enkelvoud*⁶²⁵ om daarmee die *radikale mag* van die sonde aan te dui (Byrne 1996: 162) en wel as ‘n mag wat *heerskappy* voer oor *alle* mense (πάντες, 5: 12). Die sonde kan soos ‘n *koning* en ‘n *genadelose slawemeester* oor ‘n mens ‘heers’ (6: 9, 14, 16 – 18, 20, 22). In 6: 16 – 23 is die beeld van verslawing aan die sonde die dominante motief en word sonde vergelyk met ‘n slawemeester wat ‘n loon betaal (6: 23). Die mens is ὑφ’ ἀμαρτίαν, ‘onder die mag van die sonde’ (3: 9), aan wie hy soos ‘n slaaf verkoop is (6: 16, 20; 7: 14), en wie hy met sy liggaamsledemate (6: 13) dien (6: 6, 17, 20; 7: 23). In 7: 8 – 11 word sonde vergelyk met ‘n *lewende wese* – die slang van Gen 3 ? – of met ‘n *slim vyand* wat sy geleentheid aangryp en in ‘n militêre sin ‘n brughoof slaan binne die swak mens (BAGD, ἀφορμή, Dunn 1988: 380). En in 7: 14 betreur Paulus se ‘ek’ dit dat hy ‘vleeslik’ is, en ‘soos ‘n slaaf aan die sonde verkoop’ is, soos ‘n verslane *krygsgevangene* wat in slaafskap verkoop is. Ἀμαρτία begin *lewe* (7: 9) en ‘mislei’ die mens (7: 11) en ‘woon’ in hom (7: 17, 20). Die *sfeer van mag* van ἀμαρτία geskied deur die θάνατος (5: 21), die σάρξ (7: 5, 14; 8: 3, 6 – 8, 13) en die νόμος (7: 5). Ἀμαρτία voer sy heerskappy deur die θάνατος (5: 21), saam met wie dit ‘n *tweemanskap-alliansie* vorm as die twee groot akteurs op die kosmiese verhoog (Dunn 1998: 146). Saam met die σάρξ (7: 5, 14; 8: 3, 6 – 8, 13) en die νόμος (7: 5) vorm dit *nog* alliansies om ‘n vreesaanjaende *vierverskap* te vorm (Dunn 1998: 150, 477). Die heerskappy van ἀμαρτία in die *ou aeon* saam met sy bondgenote is volgens die woord πάντες in 5: 12 (cf 3: 23) iets *universeel*. Die sonde word dus in Rm 5 – 8 geteken in terme van die *mag van sonde self* (6: 1 – 23), maar ook in terme van sy *terreine van mag*, naamlik die *dood* (5: 12 – 21), die *σάρξ* (7: 5, 7 – 25; 8: 3, 4 – 13) en die *νόμος* (7: 1 – 25)⁶²⁶.

- **‘n Vreesaanjaende vierverskap.**

Die sonde vorm saam met die dood (5: 12, 15, 17, 21; 6: 16, 21, 23; 7: 5, 9 – 10, 13; 8: 2), as die tweede hoofakteur op die wêreldverhoog, en die σάρξ (7: 5, 14; 8: 3, 6 – 8, 13) en die wet (drie en twintig keer in Rm 7), as hulle medehandlangers, ‘n vreesaanjaende *vierverskap* (Dunn 1988: 129, 146, 149, 150, 473). Soms funksioneer hierdie vierverskap as ‘n *drierverskap* van óf die sonde, die dood en die sondige lewensbestaan, óf die sonde, die dood en die wet. Saam heers hierdie tirannieke vierverskap oor die *ou aeon* (5: 12 – 21; 6: 1 – 8:

‘opsomming’ aoristus, wat die sondes van alle mense deur die verlede opsom in een enkele ‘moment’ (1996: 226).

⁶²⁴ Die laat voor – Christelike Joodse literatuur voer die oorsprong van die sonde terug na Eva (Sirag 25: 24; 2 Hen 30: 17; ApMos 14 en vgl. 32: 1). In hierdie literatuur word Ἀδὰμ as iemand verhewe geteken en word daar op die δόξα van Ἀδὰμ gefokus as iemand wat na die beeld van God geskape is (Sirag 49: 16; Jub 2 – 5; 3: 28; 19: 27; 1 QS 4: 22 – 23; CD 3: 20 – 4: 2; 1 QpHab 17: 13 – 15). Paulus breek in 5: 12 – 14 met hierdie tradisie oor Ἀδὰμ se δόξα en keer terug na die vroeëre tradisie van Gen 2 – 3 deur die oorsprong van die sonde aan Ἀδὰμ toe te skryf.

⁶²⁵ agt en veertig van die drie en sestig voorkomste van ἀμαρτία by Paulus is in Rm. Slegs drie is in die meervoud. Van die sestien voorkomste buite Rm is nege in die meervoud.

⁶²⁶ Stählin (1972: 296) wys daarop dat dit nie duidelik is in watter mate sonde gesien word as ‘n demoon wat in die plek van Satan optree nie. Satan figureer glad nie direk in 5: 12 – 8: 3 nie.

13; $\nu\upsilon\nu$; :5: 9; 6: 22; 7: 6; 8: 1). In 5: 12 – 8: 39 *triomfeer God en Christus* en die *Gees oor $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$* . Hierdie triomf word deeglik in hoofstuk 5 bespreek.

(ii) **Die dood as ‘n tweede groot mag.**

Naas die *sonde* as die eerste of *hoofakteur* op die wêreldverhoog, is die *dood* die *tweede hoofakteur*. Saam met die $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ en die $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ as twee handlangers vorm hierdie vier magte ‘n viermanskap in Rm 5 – 8 (Dunn 1998: 146, 150). Die uitbeelding van $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ in Rm 5 – 8 openbaar drie belangrike sake.

- **‘n Sterk fokus op $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$.**

Die stamverwante woorde $\acute{\alpha}\pi\omicron\theta\eta\eta\sigma\kappa\omega$ / $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ / $\theta\alpha\nu\alpha\tau\acute{o}\omega$ vertoon ‘n baie hoë *digtheid* in Rm 5 – 8. Dié vorme kom baie min in Rm 1 – 4 en Rm 9 – 11 voor. Die woorde $\acute{\alpha}\pi\omicron\theta\eta\eta\sigma\kappa\omega$ en $\theta\alpha\nu\alpha\tau\acute{o}\omega$ kom slegs een keer in hierdie twee eenhede voor, terwyl $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ slegs een keer in hierdie twee eenhede saam in 1: 32, voorkom. Hierteenoor kom $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ twee en twintig keer, en $\acute{\alpha}\pi\omicron\theta\eta\eta\sigma\kappa\omega$ negentien keer, dus saam een en veertig keer in Rm 5 – 8 voor. Daar is dus ‘n geweldige konsentrasie van hierdie twee woorde in Rm 5 – 8.

- **Die skerp personifikasie van die $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$.**

In Rm 5 – 8 kom die $\acute{\alpha}\pi\omicron\theta$ -woordgroep in vier *betekenisse* voor. Soms verwys $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ na die *fisiese dood* (7: 10; 8: 11, 23), soms na *geestelike dood* (3: 12 – 21; 7: 9; 8: 4 – 8), soms na die *ewige dood* (6: 21, 23; 8: 38) en soms na die dood as ‘n *persoonlike mag* (5: 14, 17). Soos $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$ word $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ as ‘n *dominerende heersende mag* in Rm 5 – 8 uitgebeeld. $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ heers soos ‘n *koning* in die *kósmos* (5: 14, 17) en wel vanaf ‘*Adàm*’ (5: 14), en oefen soos ‘n *slawemeester* (6: 9) gesag oor die lewendes uit (6: 9). Dit *bepaal* volgens 7: 24 die *bestaanwyse* van die mens in hierdie wêreld (NAB) en volgens 8: 38 is dit *een* van die *kosmiese magte* wat tussenbeide wil tree tussen God en dié wat hy liefhet.

- **Die intieme band tussen $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$ en $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$.**

Die hoofklem in verband met die dood val in Rm 5 – 8 op 5: 12 – 8: 2 waar daar agtien verwysings daarna is. Daar word egter oor die hele spektrum van Rm 5- 8 na die dood verwys, vanaf 5: 9 tot 8: 38 – 39. Die volgende prentjie kom in hierdie verwysings na vore.⁶²⁷ Daar is *vier* verskillende fasette in verband met die dood wat in 5: 12 – 21 na vore kom. Hierdie fasette is: (1) die *oorsprong* daarvan (5: 12); (2) dat die dood die *gevolg* asook die *begeleier* is van die *sonde*; (3) die dood se *binnekoms* in die wêreld (5: 14) as iets wat nie voorheen daar was nie en ‘n *binne dringing* in God se skepping is (5: 18 – 19); (4) as ‘n *persoonlike* en objektiewe *kosmiese mag* wat soos ‘n *koning* en ‘n *besitter* heerskappy voer (5: 13, 17; 6: 9,14,16,17,20; Black 1984: 420 – 421). Wat belangrik in 5: 12 – 21 is, is dat die raamwerk daarvan die verwisseling van die ou na die nuwe aeon is (Nygren 1949: 19 – 26).

⁶²⁷ Die verbintenis tussen God, Christus en die Gees met die dood in Rm 5 – 8 word hier voorlopig buite rekening gelaat. Hierdie verbintenis word behandel by: (1) hoofstuk 4.4, die triomfgedagte in Rm 5 – 8; en (2) hoofstuk 5 wat hierdie studie saamvat en afsluit.

Die antitese tussen die twee aeone kan volgens 5: 17, 21 opgesom word as die *opponering van die 'heerskappy van die lewe'* en die *'heerskappy van die dood'* (Beker 1990: 81). In die ou aeon is θάνατος (5: 17) naas ἁμαρτία (5: 21) kóning.

In Rm 6: 1 – 23 is daar *verskillende* subtiele *nuanses* van die *dood*. Daar word daarna verwys as 'n *fisiese* of *fisiologiese* gebeurtenis (6: 2, 6, 10, 11; cf 6: 5, 6, 8), as iets wat in *assosiasie* met die *sonde* funksioneer (6: 7 – 8); as *basis* van die *toekomstige opstanding* (6: 5, 11), as die *indikatief* om *eties reg* lewe (6: 1 – 3, 11), en as 'n *gepersonifieerde mag* (6: 9, 11). In 6: 13 – 23 word die *assosiasie* tussen die dood en die sonde voortgesit. Die *dien van die sonde* as koning (6: 12) of as slawemeester (6: 14, 16, 17, 20), het as *resultaat* (εἰς: 6: 16) en *vrug* (καρπὸν: 6: 21) en *uiteinde* (τέλος: 6: 21) en *loon* (ὄψωνα : 6: 23) die θάνατος(6: 21, 23).

Rm 7: 1 – 6 verwys in die analogie van die huwelik na die dood as iets *fisies* (7: 2 – 3), as 'n *bevryding* (7: 1, 4), as die *resultaat* van die sonde se greep op die *νόμος* (7: 5 – 6), asook van 'n lewe ἐν τῇ σαρκί (7: 5), en laastens implisiet as 'n *mag* van onder wie se heerserskap gelowiges oorgeplaas is na 'n ander heerserskap (7: 6). Rm 7: 7 – 25 bespreek die verhouding tussen die sonde en die wet. Die *hoof nuanse* van die dood in 7: 7 – 25 is dat dit die *resultaat* is van die *sonde* se greep op die wet (7: - 11, 13) en op die liggaam van die mens (7: 24). Sien Black (1984: 424 – 425).

Rm 8: 4 – 13 handel oor die *vrygespreekte se nuwe lewe* κατὰ πνεῦμα (8: 4 – 6) asook ἐν πνεύματι (8: 9; vgl 7: 6). Die dood kom in 8: 1 – 11 in die volgende verbintenisse voor: met die *sonde* se mag en die *wet* se rol (8: 2); die *verwisseling van die aeone*(ἐν Χριστῷ: 8: 1; ἐν πνεύματι: 8: 9); met die *σῶμα* se fisiese sterflikheid (8: 10, 11) en as die *uiteinde* van 'n lewe κατὰ σάρκα (8: 13). Rm 8: 18 – 25 handel oor die *vernuwing van die skepping* deur God en hier word na die dood verwys in verband met die *bevryding* van die *gestorwe liggaam* (8: 23). In Rm 8: 31 – 39 wat 'n *lied* is oor God se *eindeskatologiese triomf* word na die dood verwys as *een* van 'n reeks *kosmiese magte* wat die vrygespreekte in die eindoordeel van God wil *skei* (8: 38 – 39).

Volgens Dunn (1998: 125 – 126) blyk uit bogemelde uiteensetting van die geweldige belangrike *plek* wat θάνατος in Rm 5 – 8 inneem, onder andere die volgende:

- ♦ Dat θάνατος as die *tweede hoofakteur* op die kosmiese verhoog soms 'n *duo*, 'n *trio* of 'n *viemanskap* met ἁμαρτία, die σάρξ en die νόμος vorm.
- ♦ Dat θάνατος die uiteindelijke en ergste *resultaat* van die optrede van ἁμαρτία is (5: 12, 14).
- ♦ Dat θάνατος God se regmatige κρίμα en κατάκριμα (5: 16) is op die eerste mens se παραπτώμα (5: 15(2x)).
- ♦ Dat θάνατος die verbeuring van *fisiese* (7: 10), *geestelike* (7: 9; 8: 4 – 8) en *ewige lewe* (6: 21, 23; 8: 38) is.

◆ Dat θάνατος *baie* mense raak (οἱ πολλοί, 5: 15).

• **Die ewige dood.**

Paulus praat nie in Rm 5 – 8 van ‘n ewige skeiding van God in die toekoms of van ‘n finale straf wat die dood behels nie. In die metafoor van die dien van die sonde as ‘n slawemeester in 6: 6, 9, 12, 14, 16, 18, 20 word θάνατος egter wel as die resultaat (εἶς: 6: 16), die *vrug* (καρπὸν ; 6: 21), die *uiteinde* (τέλος: 6 ; 21) en die *loon* (ὀψώνια : 6: 23) daarvan *voorgehou*. In 5: 21 en 6: 23 word θάνατος ook *teenoor* ‘n *lewe* wat αἰώνιος is, gebruik. In 5: 16 word die woorde κρίμα en κατάκριμα gebruik, en in 7: 5 ‘n graanoes beeld. Uit bogemelde blyk dit dat Paulus se gedagte wel in ‘n *kronologiese lyn* na ‘n *finale tyd* in die *toekoms* ontvou waarin θάνατος wel, *uiteindelik* en as *resultaat* van die dien van die sonde, die *vrug* en die *loon* is. Volgens Augustinus verwys die ‘dood’ na die dood van die *siel*, van die *liggaam* en van die *hele mens* asook na die tweede dood (Openb 21: 8)⁶²⁸.

In 5: 12 – 8: 39 triomfeer *God* en *Christus* en die *Gees* oor die θάνατος. Hierdie triomf word deeglik in hoofstuk 5 bespreek.

4.3.3.3 Νόμος en σάρξ is handlangers van die sonde en die dood.

Die twee aardse konings, ἁμαρτία (5: 14; 6: 12) en θάνατος (5: 20; 6: 13), wat as gepersonifieerde magte (Dunn 1998: 111) in die κόσμος (5: 12) opereer, gebruik twee ‘agente’ of ‘vennote’ (Dunn 1988: 129) om ‘n viermanskap te vorm met die agente wat in hulle diens te staan (7: 1 – 8: 3).

4.3.3.3.1 Νόμος as ‘n vennoot van die sonde en die dood.’⁶²⁹

In 7: 5 – 8: 3 is daar intieme verbitenisse tussen ἁμαρτία /θάνατος en νόμος. Νόμος is ‘n sentrale tema en ‘n belangrike subplot in Rm.⁶³⁰ Rm 7: 5 verbind die rolle van σάρξ, ἁμαρτία, νόμος en θάνατος eksplisiet. In 7: 5 – 8: 7 kommandeer die sonde en die dood die νόμος teen sy sin op (7: 5).

Rm 7: 7–13 lê die verband tussen die νόμος en ἁμαρτία/θάνατος bloot. Die ‘tema’ van 7: 7-11 lê dalk in 7: 5: die sondige hartstogte van die mens (ἁμαρτία) opereer deur die νόμος om θάνατος te bewerk. In 7: 7-11 stel Paulus νόμος en ἐντολή gelyk aan mekaar (7: 8,9,12).⁶³¹ Sonder die νόμος is ἁμαρτία dood (νεκρά: 7: 8) en lewe die mens (ζάω: 7: 9). ἁμαρτία het egter die geleentheid wat die ἐντολή bied aangegryp en ‘n vastrapplek (ἀφορμή: 7: 8,11) in die mens verkry, hom mislei (ἐξηπάτησεν: 7: 11) en hom dood gemaak (ἀπέκτεινεν: 7: 11). Die ἐντολή, wat eintlik ‘n middel tot lewe moes wees (ζωή : 7: 10 = Gen 2: 16-17), het die middel tot die θάνατος geword (7: 10,13).

⁶²⁸ By Dunn 1998: 125.

⁶²⁹ In 7:1 word die woord κυριεύω gebruik as verwysing na die ‘heerskappy’ van die νόμος. Dit skep die indruk dat die νόμος ‘n gepersonifieerde mag is. Die konteks of fokus van 7: 1 is egter die beperking van die wet se heerskap oor ‘n vrou wat ‘n weduwee geword het (Dunn 1998: 156).

⁶³⁰ Νόμος kom 119 keer in corpus Paulinum voor en twee en sewentig keer in Rm. Tussen 2: 12 en 8: 7 kom νόμος ses en sestig keer voor en in 7: 1-25 kom dit drie en twintig keer voor (Dunn 1998: 131,156).

⁶³¹ Die substruktuur in 7: 7-11 is Gen 2 – 3 (Dunn 1998: 99).

In 7: 14-25 kom daar in die tekening van die menslike drama op aarde naas *ἀμαρτία*, *θάνατος* en *νόμος* nog 'n vierde rolspeler by, en dit is 'ek'! – *ἐγὼ* as *σάρκινος* (7: 14). Verder in 7: 14-17 is die fokus dan op die mens/persoon as *σάρξ* (Dunn 1998: 157). Rm 7: 18-23 handel dan weer oor die *νόμος* en *ἀμαρτία*. Hierdie verse toon dat *ἀμαρτία* die *νόμος* misbruik, net soos in 7: 7-13, en *ἐγὼ* al vaster aan *θάνατος* bind (7: 23,25). Deur *ἀμαρτία* se houvas op die *σάρξ* van die mens (7: 5; 8: 3) was die mens onmagtig om die *νόμος* te vervul (8:3).

Samevatting:

Νόμος is die instrument waardeur *ἀμαρτία* bemaagtig word om sy rol te speel. Die uiteinde van hierdie rol van *νόμος* is dat dit onder die veroordeling van God te staan kom (*κατάκριμα*: 8: 3) en van sy magteloosheid (*ἀδύνατον*: 8: 3) ontnem word. Deur sy Gees vervul God weer sy wet (8: 4). Op hierdie wyse triomfeer God oor die magteloos - making van sy wet vanweë *ἀμαρτία*.

4.3.3.2 Σάρξ as 'n vennoot van die sonde en die dood.

In 7: 5 – 8: 3 is daar – soos in die geval van *νόμος* – intieme verbintenisse tussen *ἀμαρτία*/*θάνατος* en *σάρξ*. *Σάρξ* is 'n belangrike tema in Rm 5 – 8 en vervul 'n belangrike subplot daarin.⁶³² Rm 7: 5 verbind die rolle van *σάρξ*, *ἀμαρτία*, *νόμος* en *θάνατος* eksplisiet.

Die vertaling van *σάρξ* is nie maklik nie.⁶³³ Die NAB se vertaling van 'sondige natuur/lewensbestaan' – afhange van die konteks – kan aanvaar word.

Σάρξ verwys na 'n aspek van die mens se bestaan. Watter aspek? Vir Schweitzer (1971: 143) verwys *σάρξ* na die aardse sfeer van die mens se bestaan, en vir Ridderbos (1959: 145-146) en Barrett (1994: 64-74) na die sondige mens buite God en Christus.⁶³⁴

Σάρξ maak die mens swak (6: 19) en is die middel waardeur die mens aan die *ἀμαρτία* verkoop is (7: 15) en onder die mag daarvan is (7: 15). In 7: 5 en 7: 18,25; 8: 3 is *σάρξ* die sfeer/terrein waar die 'ek' is – *ἐγὼ* as *σάρκινος* (7: 14). In 7: 14-17 val die fokus op die mens/persoon as *σάρξ* (Dunn 1998: 157). In 7: 18-23 val die fokus dan weer op *ἀμαρτία* en *νόμος*. Hierdie verse toon dat *ἀμαρτία* die *νόμος*, net soos in 7: 7-13, misbruik het en die 'ek' al vaster aan *θάνατος* gebind het (7: 23-25). Deur *νόμος* het *ἀμαρτία* 'n brughoof geslaan in militêre sin (Reid 1993: 950) na die innerlike (*ἐμοὶ*) van die sondaarmens. Binne die mens 'voer' *ἀμαρτία* 'kryg' (*ἀντιστρατευόμενον*: 7: 23) en maak hy hulle 'gevangenes' (*αἰχμαλωτίζοντα*: 7:

⁶³² *Σάρξ* is 'n belangrike antropologiese term in Rm. Die woord kom een en negentig keer in die corpus Paulinum voor, waarvan ses en twintig in Rm is. Geen ander NT skrywer gebruik die term so baie nie (Dunn 1998: 62).

⁶³³ Die REB en NIV vertaal *σάρξ* in Rm 1 – 8 respektiewelik soos volg: menslike/menslike natuur (1: 3), vlees/fisiese (2: 28), natuurlike afkoms/onvertaal (4: 1), blote menslike natuur/sondige natuur (7: 5), nie-geestelike self/sondige natuur (7: 18,25), natuur/sondige natuur (8: 3), ou natuur/sondige natuur (8: 4-5).

⁶³⁴ Verskeie betekenis word aan *σάρξ* toegedig: (1) die fisiese substansie van die liggaam (Hebreeus: basar); (2) 'n kosmiese mag (Bultmann 1952: 245); (3) 'n beginsel van sonde = die sondige-in-sigself (Ridderbos: 1975: 103-4); (4) 'n Gnostiese aeon (Käsemann Leib: 105); (5) psigologies (Schweitzer 1971: 104-5); (6) in die vorm *ἐν τῇ σαρκί* (7: 5; 18; 8: 3,8,9) iets antitetes teenoor *ἐν Χριστῷ* (8: 1-2)/ *ἐν πνεύματι* (8: 9)/*κατὰ πνεύματι* (8: 5-8); (7) vyandskap teen God (8: 7); (8) die mens in sy swakheid voor en teenoor God (Hebreeus: basar). Sien Dunn (1998: 62-63).

23). Die mens, vasgevang in slawerny deur die mag van ἀμαρτία en sy agent νόμος, roep in 'n klagvorm – soos Israel (Eks 2-3, Klaagl 1-3) – na 'n bevryder (ῥύομαι : 7: 24). Weens ἀμαρτία se houvas op die σάρξ van die mens (7: 5; 8: 3) was die sondaarmens onmagtig om die νόμος te vervul (8: 4).

Samevatting:

Σάρξ is die instrument waardeur ἀμαρτία en θάνατος geheel en al bemagtig word. Die uiteinde van σάρξ is dat dit as σαρκὸς ἀμαρτίας onder die κατάκριμα van God kom en deur Hom veroordeel, gevonnissen en buite aksie gestel word (8: 3). Deur sy veroordeling van en vonnis voltrekking oor die σάρξ (κατέκρινεν), *trionfeer* God oor die sonde deurdat Hy dit in Christus se σάρξ ἀμαρτία op die kruis van Golgota buite werking stel (Cf κατηργήθημεν: aoristus passief: 7: 6).

Samevatting: Hoofstuk 4.3.3

In Habakuk 2: 4 –20; 3: 3-19; Jes 52: 7-10 en Ps 98: 2 is die anti-Goddelike magte (1) *kosmiese* magte (tehom); en (2) *menslike/historiese* magte. In Rm 5-8 is die magte wat God opponeer: (1) *geestelike*; en (2) *gepersonifieerde* magte. In gemelde OT gedeeltes triomfeer God en wel as Koning, Skepper, Kryger, Redder en Regter oor die teenmagte. In Rm 5-8 triomfeer God eweens oor die teenmagte en wel as Koning, Skepper, Kryger, Redder en Regter.

4.4 Die triomf van Jahwe in die relevante Ou Testamentiese gedeeltes

4.4.1 Inleiding

Twee triomferings word in hierdie hoofstuk uiteengesit, naamlik Jahwe se triomf in die relevante OT gedeeltes en God se triomf in Rm 5-8. Die twee oorwinnings word dus naas mekaar geplaas en vergelyk. In Hab 2: 4,20; 3: 3-19; Jes 51: 5,6,7; 52: 7-10 en Ps 98: 2 triomfeer Jahwe as Koning, Skepper, Kryger, Redder en 'n Regter. In Rm 5-8 word God ook as 'n Koning, 'n Skepper, Kryger, Redder en 'n Regter uitgebeeld. Deur sy Seun, Christus Jesus, behaal God op die kruis van Golgota 'n hipertriomf (8: 37) oor die opponerende magte van die sonde, die dood, die wet en die sondige natuur van die mens. Deur die opwekking van Christus deur sy Gees (8: 11) behaal God ook 'n hipertriomf oor die dood.

Deur sy Gees triomfeer God oor die wet (8: 4) en die sondige natuur van die mens (6: 4 – 8: 13).

4.4.2 Jahwe se triomf in die relevante Ou Testamentiese gedeeltes.

4.4.2.1 Jahwe triomfeer as Koning.

Psalms 93 en 99 is die eerste en die laaste van die 'Jahwe is Koning'-Psalms. Dié twee Psalms se sterkste verbintenis sentreer om Jahwe se koningskap (Howard 1997: 116). In beide Psalms figureer Jahwe se koningskap en sy skepperskap. Jahwe is die Koning – 'Die Here regeer' (99: 1) – en Hy is Skepper, die Een wat die wêreld gevestig het (kwn: 93: 1). Sion en die tempel in Jerusalem figureer in beide psalms: die tempel in 93: 5 en Sion in 99: 2. Die verwysing na Jahwe se *troon* in 93: 2 vind weerklank in sy *voetbank* in 99:5. Verse 5 en 9 van Ps 99 is identies behalwe vir die volgende vervanging: in 99: 9 vervang 'sy heilige berg' (hr qdsw) 'sy voetbank' (hdm rglyw). In die konteks van die hele psalm is die 'heilige berg' Sion (99: 2; Howard 1997: 89). Jahwe beklee 'n troon bo

die gerubs (99: 1), wat in die tempel in Sion is. Die verwysing na Jahwe se voetbank (99: 1) verwys na die berg Sion (99: 2,5) en dus die tempel (gerubs: 99: 1).

Die verwysing na die tempel as die *voetbank* van Jahwe druk waarskynlik die gedagte van *oorwinning en heerskappy* ('dominion and rule') uit (Dictionary of Biblical Imagery 1998: 906).⁶³⁵

Jahwe se triomf en heerskappy is iets *histories* onder die nasies omdat Jahwe Israel triomfantelik in Kanaän gevestig het, en dit is ook iets *kosmies* omdat Hy die (Riet-)see onderwerp het (Ps 98: 1-3; cf Hab 3: 15; Job 9: 8). Jahwe se aksies teen die nasies en die see beeld sy kosmiese triomf en heerskappy uit (Dictionary of Biblical Imagery 1998: 728, 906). In die NT en in Rm 5-8 word Jahwe se historiese en kosmiese triomf en heerskappy gerealiseer in sy Seun (8: 32), wat die triomferende Christus (Messias) is, wat nou aan die regterhand van God, dié Koning, as medetroonbekleër is (8: 34), ná sy triomf oor koning ἀμαρτία (6: 10; 8: 3) en koning θάνατος (6: 5,8; 8: 11).⁶³⁶

4.4.2.2 Jahwe triomfeer as Skepper.

Jahwe se opmars as Kryger vanaf Egipte na Kanaän in *Hab 3: 2-15* was tegelykertyd óók 'n erkenning van Hom deur die *skepping*. Hy het 'gestaan en die aarde gemeet' (3: 6; RSV; 'geskud': NAB).⁶³⁷ Die *aarde* – as *skepping* – staan dus onder Jahwe se beheer (Taylor & Thurman 1956: 973 – 1003; Smith 1984: 115 - 117). Daarby word die *berge* en die *heuvels* ontwig: hulle 'verkrummel' en 'sak inmekaar' (NAB). In Jahwe se opmars word die berge en die heuvels ontwig. Hulle word gedwing om Jahwe as Koning/Heerser en Skepper te erken (Taylor & Thurman 1956: 973 – 1003; Smith 1984: 115 - 117).

'n Deurlopende lyn in die *koningspsalms* (93-99) is dat die *daarstelling van die hemel en die aarde* Jahwe se triomf en heerserskap behels. In Ps 93, 95 en 96 kom dit byvoorbeeld na vore. Een aspek van die basiese scenario dat Jahwe die daarsteller van die skepping is, is dié van 'n dreigende *opposisie*. Hierdie opposisie word egter te bowe gekom deur 'n triomf wat mag manifesteer én vestig en waardeur die triomfeerder die rol en die regte – 'n paleis (96: 6,13; 99: 2), 'n troon (93: 2; 99: 1) – van 'n *heerser* verkry (Mays 1993: 118). Die opposisie wat te bowe gekom word deur Jahwe se 'koninklike mag' (93: 4) is die 'riviere' (93: 3(2x)), die 'baie waters' (93: 4) en die 'see' (93: 4). In die rol van

⁶³⁵ Die verwysing na Jahwe se voetbank hou waarskynlik verband met die uitdrukking 'onder die voete' (Dictionary of Biblical Imagery 1998: 906). Die woorde 'vertrap onder die voete' verwys na die letterlike trap op 'n verslane vyand in oorlogvoering, as 'n beeld van 'n oorwinning oor die vyand (Rigt 20: 43; Ps 18: 38; Jes 14: 25; 42: 2; Dan 8: 7). Sien Dictionary of Biblical Imagery (1998: 9-6). Die vertrapping onder die voete as 'n beeld van oorwinning word in Rm 16: 20 gebruik van gelowiges se oorwinning oor Satan en in 1 Kor 15: 25 van Christus se eskatologiese triomf. Op p 906 (Dictionary of Biblical Imagery 1998) word 'n jong farao simbolies uitgebeeld as iemand wat sy vyande vasgebind en onder sy voete het (=voetbank?)

⁶³⁶ Rm 8: 34 het as OT agtergrond Ps 110:1. Die hoogtepunt van Jahwe se historiese triomf oor die nasies en hulle gode is sy onderwerping van Dawid se vyande (1 Kron 17: 10). Hy plaas die vyande *onder die voete* van die Dawidiese koning as sy *voetbank* (Ps 110:1) en swaai so sy septer oor sy vyande (Ps 110: 2). Rm 8: 34 met Ps 110: 1 as agtergrond waar God sy Seun, die Christus, tot medetroonbekleër aan sy regterhand verhef, verwys waarskynlik in indirekte en afgeleide sin na God en na Christus se triomf oor hulle vyande, te wete heerser en koning ἀμαρτία (5: 21; 6: 14) en koning en heerser θάνατος (5: 14,17; 6: 16). Sien Dictionary of Biblical Imagery (1998: 236,727-728,906).

⁶³⁷ Dieselfde Hebreëuse werkwoord word in Jes 40: 12 gebruik wat verwys na Jahwe se aanvanklike skeppingsaktiwiteit (Taylor & Thurman 1956: 973 – 1003; Smith 1984: 115 - 117).

Goddelike Kryger (96:2-3; 98: 1-3) het Jahwe die onstabiele rustelose chaos van nie-bestaan onderwerp en die wêreld georden en gestruktureer deur sy kosmogoniese ingryping (Roberts 1991: 155-156).

Deur sy verowering van die chaos is die *skepping* daargestel (95: 5). Dit staan vas en wankel nie (93: 1; 96: 10). Dit vorm die verhoog en teater van die menslike lewe (95: 5-6) asook van die natuurluwe (96: 11). Sien Mays (1993: 119).

Deur sy vestiging van die *skepping* het Jahwe tegelykertyd sy heerserskap en troon (93: 2; 99: 1) daargestel en wel as iets wat 'ewig' is ('van altyd af': 93: 2). Die *skepping* word voortaan dus gesien as sy soewereiniteitsgebied. Die werkwoord 'maak' (95: 5; 96: 5), die aksie wat dit uitbeeld, asook die resultaat daarvan se semantiese veld is dié van soewereiniteit (Mays 1993: 119). Jahwe het die *skepping* ('aarde': 95: 4) as Skepper (95: 6) gevestig. Alle ander magte, - gode, nasies, konings, heersers – is daarom aan Hom onderworpe. Die 'hele aarde' (96: 10) word op grond daarvan opgeroep om die heerserskap van Jahwe te erken (95: 2-6; 96: 1-10; 98: 4-9).

4.4.2.3 Jahwe triomfeer as Kryger.

In Hab 3: 2-19; Jes 51: 9; 52: 7-10; Ps 93 – 99 word Jahwe uitgebeeld as 'n triomferende Kryger oor: (1) die *nasies*; (2) die *chaos*.

4.4.2.3.1 *Hab 3: 2-19* en *Jes 51: 9* beeld Jahwe uit as 'n Kryger in sy strydwaens (*Hab 3: 8*) wat optrek teen sy vyande: die *nasies* (3: 8), die *see* (3: 10; 51: 9) en die *skepping* (3: 6, 8, 10, 11; Taylor & Thurman 1956: 973 – 1003; Smith 1984: 115 - 117). In 'n visioen sien Habakuk Jahwe Kanaän nader vanuit die woestyn in die suide, vanuit Teman, 'n distrik van Edom, asook vanaf die Paranberg, wat tussen Edom en Sinai lê. Dit is die roete wat die Israëliete gevolg het in hulle reis vanaf Egipte na Kanaän (Roberts 1991: 148-158).

Jahwe se aksiebelaaide opmars vanaf Egipte na Kanaän om sy volk daar te vestig, beeld sy magtige dade as *Kryger* asook sy *oorwinning* oor die *nasies* (3: 8) en hulle *gode* in die verlossing van sy volk Israel uit (Taylor & Thurman 1956: 973 – 1003; Smith 1984: 115 - 117). In Habakuk se visioen 'bewe' die *nasies* (NAB) of 'skud' Jahwe die *nasies* (RSV). Die *nasies* en die inwoners van die aarde is dus onder Jahwe se beheer (Taylor & Thurman 1956: 973 – 1003; Smith 1984: 115 - 117). Jahwe se opmars as *Kryger* was tegelykertyd 'n *triomf* oor *tehom* ('diep waters': 3: 10 NAB). *Hab 3: 8,10; Jes 51: 9* verwys na sy triomf oor die *see* toe Hy 'n pad vir sy volk gemaak het om op deur te trek toe hulle uit Egipte gevlug het (Taylor & Thurman 1956: 973 – 1003; Smith 1984: 115 - 117). Jahwe se kragdadige aksie in sy triomf oor die *see* verwys na sy *oorwinning* oor die *magte van chaos* (= *tehom*: 3: 10).⁶³⁸ Sien Roberts (1991: 148-158).

⁶³⁸ Hierdie uitbeelding van Jahwe wat as Koning die magte van *tehom* (*Hab 3: 10*) verower word uitgebeeld in uitdrukkings soortgelyk aan die konflik met chaos in die Babiloniese – Marduk se *oorwinning* oor Ti'amat – en Ugaritiese – Baäl se *oorwinning* oor Yam – mitologie (Taylor & Thurman 1956: 973 – 1003; Smith 1984: 115 - 117). In die Hebreuse gedigte hieroor word dieselfde uitdrukkings gebruik (Eks 15; Rigt 5). Die 'monster', 'chaos', word ook Ragab (*Job 26: 12-13*) en Leviatan (*Jes 27: 1*) genoem.

4.4.2.3.2 *Jes 52: 7-10* beeld Jahwe as 'n Koning uit wat as Kryger sy volk in 'n oorlog lei. Dit was die rol van 'n koning in beide Israel en Babilonië (Brettler 1998: 107). Die verkondiging: 'Jou God is Koning' in *Jes 52: 7* word deur Mettinger (1986-1987: 154 by Brettler 1998: 107) gesien as die toppunt of kruin van *Jes 40-55*.

Jes 52: 7-10 vorm 'n abb'a' giasmus (a = v.7; b = v.8; b' = v.9; a' = v.10; Brettler 1998: 107). Dié vier verse open en sluit (52: 7 en 10) met ysw (MT) σωτηρίαν (LXX), wat verwys na die *militêre* vermoë van die Koning (Brettler 1998: 107; cf 2 Sam 22: 51). Hierdie beeld van Jahwe as 'n Kryger word die volledigste in 52: 10 ontwikkel, waar dit in oortreffend terme beskryf word. In teenstelling met aardse konings wat hulle mag slegs oor 'n beperkte geografiese area toon, is Jahwe se mag sigbaar 'voor die oë van al die nasies ... tot aan die uithoeke van die aarde' (52:10). Jahwe se 'wapens' is 'sy magtige arm'.⁶³⁹ Die term 'magtige arm' verwys na Jahwe se uitgestrekte arm wat Hom onderskei van bloot menslike konings in hulle rolle as hoof van die leer (Brettler 1998: 107).

4.4.2.3.2.1 In beide *Psalms 96 en 98* bewerk Jahwe 'magtige dae' (Ps 96: 3; 98: 1). Hierdie twee voorkomste in hierdie twee Psalms is besonder belangrik, aangesien die term npl'wt andersins nie in Ps 93 – 99 voorkom nie .

Die term npl'wt - 'magtige dae' – verwys na Jahwe se bevryding van Israel uit Egipte asook vanuit die 'baie waters' van die Rietsee (Anderson 1985: 682,691-692).

In beide Ps 96 en 98 word Jahwe as *Koning* uitgebeeld. Die frase Jahwe mlk, 'Jahwe heers', kom in 96: 10 en die frase hmlk Jahwe, 'die Koning, Jahwe' in 98: 6 voor. Die triomf wat Jahwe as Kryger in Ps 96: 3 en 98: 1 behaal, is dus deur Hom as Koning. Ps 98: 1c gebruik die Goddelike *Kryger* motief (Howard 1997: 78). Die NAB vertaal ysw in beide 98: 1c en 98: 2a met 'oorwin', dit wil sê 'n oorwinning behaal', Die werkwoord het 'n enkelvoud suffiks, met 'sy regterhand' (ymynw: 98: 1c) en 'sy heilige arm' (zrw qdsw: 98: 1d) as die subjek. Die NAB vertaal hierdie twee frases met 'sy krag' en '(sy) Goddelike mag'. Die waw plaas zrw qds in apposisie tot ymynw en is dus 'n emfatiese waw. Die betekenis van 98: 1c en 98: 1d is dus: '...Sy regterhand – ja, sy heilige arm – het die oorwinning behaal....'. Sien Howard (1997: 78).

Die oorwinning wat Jahwe met sy heilige arm, ja, sy Goddelike krag as Kryger behaal het, verwys na sy 'magtige dae' (npl'wt) in 98:1b, wat weer na sy bevryding van Israel uit Egipte asook uit die 'baie waters' van die Rietsee verwys (Dictionary of Biblical Imagery 1998: 727-728).

In beide Ps 96 en 98 – asook in 97: 4,6 – word Jahwe se oorwinning (ysw = σωτηρία {LXX}) bekend maak, of *geopenbaar*, deur aanbidders in 96: 2 (cf Rm 15: 9-10) en deur *Jahwe self* in 98: 2,3. Die idee van Jahwe se *vertoning* van sy oorwinning (as Kryger) asook van sy δόξα kom in Ps 96.97 en 98 voor: 96: 3,7,10,13; 97: 4,6; 98: 2,3,9. Die krag, δόξα en oorwinning van Jahwe word deur 'al die mense' of die 'hele aarde' 'gesien' (96: 3,10; 97: 4,6; 98: 2,3).

⁶³⁹ Letterlik: 'sy heilige arm': zrw qds (MT). Die NAB lui: 'sy heiligheid, sy mag'.

Jahwe se oorwinning as Koning-Kryger ten behoeve van Israel is 'n getuienis aangaande Hom voor al die nasies (cf ἀποκαλύπτεται: Rm 1: 17).

Jahwe se *bekendmaking* van sy oorwinning in 96: 2 word deur die LXX met εὐαγγελίζεσθε weergegee (cf εὐαγγέλιον,: Rm 1: 16).

4.4.2.4 Jahwe triomfeer as Redder.

4.4.2.4.1 In *Hab* word Jahwe in 3: 18-19 as 'n Redder uitgebeeld. In die woorde: '...nogtans sal ek in die Here jubel, sal ek juig in God, my Redder....' in 3: 18, word Jahwe so uitgebeeld. *Hab* 3: 18 begin met 'n adversatiewe waw (MT) en staan dus in 'n adversatiewe konteks. Dit kontrasteer die voorafgaande uitbeelding van Jahwe as 'n oprukkende kragdadige Kryger vanaf Egipte na Kanaän in 3: 2-15 asook die voorafgaande konsessiewe frases in 3: 16 met die profeet se ingesteldheid. Dié oprukkende Kryger is 'nogtans' (waw: MT) sy Redder (ysw: MT; σωτήρ: LXX;).⁶⁴⁰

Hab 3: 2-15 is 'n *trionflied* vol beelde wat Israel se epiese verlede tydens die eksodus en verowering van Kanaän uitbeeld (Watts 1999: 15,24).⁶⁴¹ *Hab* 3: 18-19 sluit 3: 2-15 af. Die oprukkende kragtige Kryger (3: 2-15) is iemand in wie die profeet sal roem as sy Redder (ysw: MT; σωτήρ: LXX).

4.4.2.4.2 In *Ps* 98: 1-3 word Jahwe se 'reddingsdade (sdq {MT}; δικαιοσύνη {LXX}: 98: 2) en sy 'kragtige daade' (npl't {MT}); θαυμαστά {LXX}: 98: 1-2) en sy 'Goddelike krag' (qds zrw {MT}; δύναμις {LXX}: 98: 2) sinoniem gestel met sy oorwinning (ysw {MT}; σωτηρία {LXX}). Σωτηρία word deur die NAB met 'oorwinning' weergegee dié van 'n Goddelike Kryger (Hays 1989: 36-37), en dit verwys na Jahwe se magtige daad van verlossing van Israel uit Egipte (Hays 1989: 37-38), asook uit Babilon (Brettler 1998: 107-108),

4.4.2.5 Jahwe triomfeer as Regter.

Ps 98 bestaan uit drie seksies: (1) 98: 1-3 is 'n oproep tot aanbidding en viering van Jahwe se oorwinning wat Hy in die verlede as Kryger behaal het; (2) 98: 4 – 6 is 'n lofverheffing van Jahwe as Koning in die hede; (3) 98: 7 – 9 kyk vooruit na Jahwe se toekomstige gerig as Regter (Howard 1997: 80).

Ps 96 en 98 is nou verwant aan mekaar (Howard 1997: 79). *Ps* 96: 13 is byna identies met 98: 9. In beide 96: 10c en 98: 9c word Jahwe as 'n Regter uitgebeeld. In 98: 9c word die werkwoord spt gebruik en in 96: 10c din. Die basiese idee in beide woorde is dié van regterskap (Howard 1997: 147). Spt beteken 'justice' en din 'judgment' (Reumann 1999: 28).

Jahwe se toekomstige gerig sal oor die *wêreld* (tbl: 98:7b; 98:9c) en al sy *inwoners* 98:7b) of volke (98:9d) strek. Dit word deur 'n *abb'a* inclusio wat 98: 7 – 9 omraam, beklemtoon. Verse 7b en 9c herhaal die woord 'wêreld' (tbl) en verse 7b en 9d herhaal die woorde 'inwoners' (98:7b) en 'volke' (98:9d). Die NAB gee spt in 98:

⁶⁴⁰ Letterlik staan daar: 'die God van my verlossing' óf: 'my reddende God'. Die werkwoord ysw staan in 'n partisipium vorm (Taylor & Thurman 1956: 973 – 1003; Smith 1984: 115 - 117).

⁶⁴¹ Cf Eks 15: 1-18; Rigt 5; Deut 33: 2-5, 26-29; *Ps* 96 – 98. Watts (1999: 24) sien 'n parallelstelling tussen *Hab* 3: 2-15 as 'n trionflied wat *Hab* 1 – 3 afsluit en Rm 8: 28-39 as 'n trionflied wat Rm 5 – 8 afsluit.

9c weer met 'heers met regverdigheid', wat die dubbele gedagtes van (koninklike) heerserskap⁶⁴² en regterskap na vore bring. In die eindtoekoms sal Jahwe as Koning (98: 4-6) op die troon as Regter sit en gerig hou oor die wêreld. *Dit is sy triomf.*

In Hab 2: 4,20 en Jes 51: 5,6,8; 52: 7-10 word Jahwe nie as 'n Regter uitgebeeld nie.

Samevatting van hoofstuk 4.4.2.1

In Hab 2: 4,20; 3: 18-19; Jes 51: 5,6,8; 52: 7-10 en Ps 98: 2 word Jahwe deur vyf metafore uitgebeeld. Die metafore is dié van Koning, Skepper, Kryger, Redder en Regter. In *elk* van hierdie uitbeeldings behaal Jahwe die oorwinning. In Rm 5 – 8 sal dit blyk dat Jahwe deur dieselfde vyf metafore uitgebeeld word en dat Hy ook daar triomfeer.

4.4.3 God se triomf in Romeine 5 – 8.

Sewe sake in verband met die triomf van God in Rm 5-8 word in hierdie gedeelte aan die orde gestel: (1) die triomf; (2) God as kosmiese Triomfeerder; (3) die oorwinningsbasis; (4) die stryd in die verlede; (5) die stryd in die hede; (6) die stryd in die toekoms; (7) 'n tabulering van God, Christus en die Heilige Gees se oorwinnings.

4.4.3.1 Die aard van die triomf.

Die hele Rm 8, maar in besonder 8: 31-39 is 'n triomflied (Wilckens 1980: 170; Du Toit 1975: 27 – 36). Binne hierdie laaste perikoop is νικάω een van die sleutelwoorde.⁶⁴³ 'n Versterkte vorm van νικάω word gebruik, naamlik ὑπερνικῶμεν (8: 37), om die volstreekte aard van die oorwinning te beklemtoon (Du Toit 1975: 35). Νικάω dui basies op *superioriteit* van die een party oor 'n ander (Bauernfeind 1969: 944). In die NT het νικάω feitlik uitsluitlik die gedagte van 'n oorwinning in 'n gewapende stryd in die oog (Bauernfeind 1969: 944-945; Du Toit 1975: 35-36)⁶⁴⁴ Νικάω veronderstel ook byna altyd dat die konflik tussen God of Christus en opponerende bose magte plaasvind (Günther 1975: 650).⁶⁴⁵ Die basiese NT konsep en raamwerk van νικάω is dié van die wêreld as 'n teater of verhoog waar 'n stryd gevoer word tussen God en anti-Goddelike magte. In Rm 5-8 kan geen aardse (8: 35-39), gepersonifieerde (ἀμαρτία en θάνατος: 5: 12- 8: 27,38), of bo-aardse geestelike (8: 38-39) magte, 'n hipertromf (8: 37) deur God en Christus (5: 12 – 8: 39) en deur die Heilige Gees (5: 5 – 8: 27) verhoed nie.

4.4.3.2 God as kosmiese triomfeerder.

God word in Rm 5- 8 as kosmiese Triomfeerder uitgebeeld (Beker 1980: 20-21). God is kosmiese Triomfeerder (τις κτίσις: 8: 39; ὑπερνικῶμεν : 8: 37) deurdat hy as **Koning** (βασιλεύω : 5: 12,15-21; δεξιᾷ: 8: 34), **Skepper** (ὑπετάγη: 8: 20; ὑποτάξαντα: 8: 20; κτίσις: 8: 18-22; 8: 39), **Kryger** (6: 13,18,19,20,22; 8: 37), **Redder** (σώζω : 5: 9; 8: 24), **Verlosser** (ῥύομαι : 7: 24); **Bevryder** (ἐλευθερωθέντες: 6: 18-22; 8: 2,21); **Verlosser** (ἀπολύτρωσις: 8: 23) en **Regter** (κρίμα : 6: 16; κατάκριμα: 6: 16; 8: 1; κατέκρινεν :

⁶⁴² In Ps 98: 4-6 is die metafoor vir Jahwe dié van 'n Koning.

⁶⁴³ In die Griekse literatuur word νικάω in die volgende kontekse gebruik: (1) militêr; (2) juridies; (3) fisies = sport = metafories; (4) met betrekking tot gode (Bauernfeind 1969: 42-46)

⁶⁴⁴ Die sitaat in Rm 3: 4 waar dit om 'n regsgeeding gaan, is 'n uitsondering (Du Toit 1975: 36).

⁶⁴⁵ In die Griekse literatuur dui νικάω op die oorwinning op die slagveld, of sportveld, in 'n regsgeeding of tussen gode (Bauernfeind 1969: 944).

8: 3,34; ὑπὲρ: 8: 321; κατὰ: 8: 31; ἐγκαλέσει: 8: 33; δικαιῶν: 8: 33), oor die *anti-Goddelike magte* in sy skepping triomfeer (ὑπερνικῶμεν : 8: 37).

Daar is drie hoofsoorte anti-Goddelike magte: (1) geestelike; (2) gepersonifieerde; (3) kosmiese magte. Die geestelike anti-Goddelike magte is bo-aardse magte (ἄγγελοι : 8: 38; ἀρχαὶ : 8: 38; δυνάμεις: 8: 38) en Satan (τίς: 8: 31,33,34,35,39). Daar is ook twee gepersonifieerde maghebbers en heersers/strydvoerders teen God en sy volk, naamlik *ἁμαρτία en θάνατος* (5: 12 – 8: 39).⁶⁴⁶ Soos konings (βασιλεύω : 5: 14,17; 6: 12) en heersers (κυριεύω : 6: 9,13) swaai hulle die septer in die skepping van God. As maghebbers oor mense en strydvoerders teen God het *ἁμαρτία en θάνατος* ook twee 'handlangers' in hulle diens, naamlik die νόμος (5: 13; 7: 13-25; 8: 4) en die menslike σάρξ (7: 5,18,25; 8: 3,8; cf μέλη : 6: 13,19). Die frase τις κτίσις dien as allesomvattende samevatting van alle genoemde magte (8: 38-39) en verteenwoordig die heelal geskei van en in opposisie tot God.

Bogemelde geestelike, gepersonifieerde en kosmiese magte is sáám die groot rolspelers op die wêreldverhoog in die *ou aeon*, wat ook die *teenswoordige aeon* is. Die woord νῦν in 5: 9,11; 6: 22; 7: 6; 8: 1,22 dui op die oorgang van een historiese tydperk na 'n ander (Stählin 1969: 1110-1111).

Met *mag* (δύναμις: 1: 4,16; δόξα: 6: 4) betree God as Koning, Skepper, Kryger, Redder en Regter, met die aanbreek van die *nuwe of komende aeon* (νῦν : 5: 9,11; 6: 22; 7: 6; 8: 1,22), die wêreldteater as die heersersgebied van die anti-Goddelike magte. Hy doen dit *in* (ἐν: 6: 23; 8: 1,39; εἰς: 6: 4) *deur* (δια: 5: 1,11,23; 7: 25) en *met* (σὺν: 6: 4,8{2x}; 8: 17) *Christus*, asook *deur* sy Gees (ἐν: 8: 9; κατὰ: 8: 4-5). As 'n magtige *Koning* (βασιλεύση : 5: 17,15-21; ὑπὸ χάρι: 6: 14; 5: 15-21; δεξιᾶ: 8: 34) en heerser (cf κυριεύω : 6: 9,13; 13-23) kom her-vestig God weer sy soewereiniteit op die aarde oor alle anti-Goddelike magte en heersers. As *Skepper* kom bevry God sy skepping (ἐλευθερωθέντες: 8: 21) wat in die greep van *ἁμαρτία* is (ἐβασίλευσεν: 5: 21). As *Redder* (σωθησόμεθα: 5: 9) het God sondaars in die verlede gered (8: 24) en sal Hy hulle ook nog in die toekoms red (5:). As *Verlosser* verlos (ῥύσεται: 7: 24) God die ellendige mens (ἐγὼ: 7: 24) en as *Bevryder* sal Hy in die toekoms die gelowiges se liggaam van verganklikheid bevry (ἀπολύτρωσιν: 8: 23) As *Regter* vonnis en voltrek God sy oordeel/straf (κατέκρινεν : 8: 3) oor *ἁμαρτία* (8: 3) en *σάρξ* (8: 3). As Regter sal God ook in die toekoms 'vir' (ὑπὲρ: 8: 31) aangeklaagde uitverkorenes van Hom (ἐκλεκτῶν: 8: 33) optree en hulle vryspreek (δικαιῶν: 8: 33). As *Kryger* (ὄπλα : 6: 13; δουλωθέντες: 6: 18,22; ὀψώνια : 6: 23; παραστήσατε: 6: 13,19; μέλη : 6: 13,19) en *Bevryder* (ἐλευθερωθέντες: 6: 18,22) voer God (=δικαιοσύνη : 6: 13,18,19,20) sy bevryde soldate aan in die 'opruimingsaksie' op die slagveld van hierdie wêreld en voer Hy hulle aan in diens van Hom (δουλωθέντες: 18,19,20) en tot heiligmaking (ἀγιασμόν: 6: 19,22).

God heers op hierdie wyse weer as Koning in sy skepping met sy *genade* (χάρισμα: 5: 15; χάρις: 5: 17,20,210) en *lewe* (ζωή : 5: 17,18; ζάω: 6: 11) en *ewige lewe* (ζωή αἰώνιος: 5: 21; 6: 23). Op hierdie wyse herstel God weer die nie-menslike *skepping* (κτίσις: 8: 19-23,39) en die *mens* (ἄνθρωπος: 5: 12) tot hulle oorspronklike posisie, naamlik die besit van *lewe en ewige lewe en heerlikheid* met en by Hom. Heerlikheid en

⁶⁴⁶ ἁμαρτία, θάνατος, νόμος en σάρξ is volgens Moo (1966: 314-323; 350-352) al vier gepersonifieerde magte. Volgens Dunn (1998: 62-66, 111-114, 129) is slegs ἁμαρτία en θάνατος gepersonifieerde magte en is νόμος en σάρξ slegs 'handlangers' of 'agente' wat in diens staan van ἁμαρτία en θάνατος.

lewe en ewige lewe is eienskappe wat God self karakteriseer. Nou laat Hy die skepping (8: 1-23,39) en die mens (5: 2-3; 8: 17,21-23,30) *weer* daarin deel. God heers as God-Koning só weer volkome in die heelal.

4.4.3.3 Die oorwiningsbasis van die stryd en triomf.

Die oorwinningsbasis van die stryd en triomf tussen God en die aardse (8: 35-36), bo-aardse geestelike (8: 38-39), gepersonifieerde magte van ἀμαρτία en θάνατος (5: 12 – 8: 39), asook Satan (τίς {gepersonifieer?}; 8: 32,33,34,35,39) is geleë in: (1) God wat as Koning, Skepper, Kryger, Redder en Regter ingryp in sy skepping om die koningskap (βασιλεύω) en heerserskap (κυριεύω; ὑπό) van die magte wat Hom opponeer van hulle trone te stoot en self weer te heers; (2) God wat ‘in’ (ἐν: 6: 23; 8: 1,29; εἰς: 6: 4), ‘deur’ (δια: 5: 1,11,21; 7: 25) en ‘met’ (σύν: 6: 4,6,8(2x); 8: 17) *Christus* asook deur die *Heilige Gees* (κατὰ: 8: 4-5; ἐν 8: 9), sy heerskappy oor alle sondige mense weer kom vestig het. Hierdie twee sake lê die grondslag van God se triomf in sy vervreemde skepping en dien nog steeds as die basis waarvan af God, Christus en die Gees die stryd teen alle opponerende magte voer.

4.4.3.4 Die stryd en triomf in die verlede (8: 32,37,39).

Die woorde παρεδοκεν (8: 32) en ἀγαπήσαντος (8: 37,39) en ὑπερικώμεν (8: 37) beskryf God en Christus se handeling in die verlede ten behoeve van ‘ons’ (ἡμᾶς: 8: 32,37,39). God se ‘oorgee’ van sy Seun in 8: 32 (παρεδοκεν), verwys na die Seun se θάνατος (5: 10), αἷμα (5: 9) en περὶ ἀμαρτίας (= ‘n offer) sterwe (8: 3), as sy heilsterwe op die kruis van Golgota. Rm 8: 35-39 verwys na beide die ἀγάπης τοῦ θεοῦ (8: 39: cf: 8) en die ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ (8: 35; cf 5: 8).

Die genitiefvorm is in beide gevalle subjektief (Richardson 1994: 276) en verwys na God en na Christus se liefde *vir ‘ons’* (ἡμᾶς; 3,39). Rm 8: 37 gebruik ἀγαπήσαντος. Die referent in 8: 37 is Christus en in 8: 39 is dit God. In 8: 39 is God se liefde ‘n liefde wat Hy ‘in’ (ἐν: 8: 39) Christus as die instrument of die beliggaming daarvan betoon. Ἀγαπήσαντος staan in ‘n aoristusvorm en verwys na God én na Christus se liefdesdaad aan die kruis van Golgota (Dunn 1988: 508). God en Christus het dus reeds in die verlede die stryd beslis, (ὑπερικώμεν : 8: 37).

4.4.3.5 Die stryd en triomf in die hede (5: 12 – 8: 27,38).

Rm 8: 32,35-39 kyk *terug* en teken God en Christus se triomfoptrede in die verlede op die kruis van Golgota. Rm 8: 31-34 kyk *vorentoe* en teken God en Christus se triomfoptrede in die toekoms tydens die eindoordeel.

Rm 5: 12- 8: 27,38 speel egter ewe-eens ‘n belangrike rol in die uitbeelding van die stryd-en-triomf motiewe in Rm 5-8. In hierdie gedeelte word ἀμαρτία en θάνατος as twee *gepersonifieerde magte* uitgebeeld wat as konings (βασιλεύω: 5: 14,21; 6: 12) en heersers (κυριεύω : 6: 9,12,13,14) universele heerskappy voer oor mense (Dunn: 1998: 111-114). *Nóμος en σάρξ* word as hulle ‘vennote’ of ‘handlangers’ geteken (Dunn 1998: 111-114). In 7: 5 word al vier hierdie ‘magte’ saam genoem. Deur die liggaam (7: 4) en die σάρξ (8: 3) van Christus as die Seun van God (8: 3) is hierdie twee magte én hulle twee handlangers se ‘mag’ ἐφάπαξ (6: 10) vernietig (καταργηθῆ: 6: 6). God heers tans weer as Koning (βασιλεύω : 5: 21,15-21). Gelowiges deel in die νῦν -tydperk (5: 9; 6: 22; 7: 6; 8: 22) in hierdie triomf van God. In die eskatologiese ‘nou’ is gelowiges: (1)

'in Christus, (εἰς: 6: 3; ἐν 6: 23; 8: 1,29) en ook 'saam met Hom' opgewek (συν: 6: 4,5,6,8(2x)) tot 'n nuwe lewe (καινότητι ζωῆς: 6: 4; συζήσομεν: 6: 8; ζώντας: 6: 11); (2) 'in die Gees' (κατὰ: 8: 4-5; ἐν: 7: 6; 8: 9) en saam met Hom G(g)eestelik lewend gemaak (καινότητι ζωῆς: 6: 4; καινότητι πνεύματος: 7: 6). Die Gees is aan gelowiges gegee (δοθέντος: 5: 5) as eerste gawe (ἀπαρχὴν 8: 23) en hulle het Hom ontvang (ἐλάβετε: 8: 15). Hy woon (οἰκεῖ: 8: 9) in hulle, lei hulle (ἄγονται: 8: 14), maak hulle tot kinders van God (υἱοθεσίας: 8: 15), getuig (συμμαρτυρεῖ: 8: 16) met hulle gees en laat hulle in gebed tot God roep: 'Abba'! (8: 16,26-27). Deur hulle 'in Christus' en 'in die Gees' wees, hipertriomfeer (ὑπερνικῶμεν : 8: 37) gelowiges ewe-eens oor die twee gepersonifieerde magte asook oor hulle handlangers, naamlik die wet (νόμος: 8: 4) en die sondige menslike natuur (σάρξ: 7: 5,18,25; 8:3,8; παλαιὸς ἄνθρωπος: 6: 6; ἐπιθυμίας: 6: 12; μέλη : 6: 13,19).

4.4.3.6 Die stryd en triomf in die toekoms (8: 31-34).

In die eindskatologiese toekoms by die eindoordeel deur God, sal τίς = satan (8: 31,33) 'n aanval teen 'ons' rig (cf Sag 3: 1; Job 1: 9-11; Openb 12: 10). Rm 8: 31-34 skets die toekomstige eskatologiese oordeel (Michel 1978: 281-282). Τίς in 8: 31 en 8: 33 verwys na 'n vyandige aanklaer en kan óf onbepaald van aard wees óf gepersonifieer wees en na Satan verwys (Leenhardt 1961: 238). Die drie vrae in 8: 31-34 is regsterminologie in 'n hof konteks (Cranfield 1975: 435; Michel 1978: 214). Ἐγκαλέσει is 'n juridies-tegniese term vir 'n aanklag in 'n hof en plaas die hele opset in 'n forensiese sfeer. Die futurum vorm ἐγκαλέσει moet letterlik opgeneem word en verwys na die wederkoms van Christus (Ridderbos 1959: 199). Die voorsetsel κατὰ beteken 'teen' of 'ten nadele van'. Die vyandige aanklaer se doel is om God, die Regter, sover te kry om die uitverkorenes (8: 33) te veroordeel (κατέκρινεν : 8: 34). Κατέκρινεν verwys na die negatiewe afloop van 'n hofsak waar die regter die aangeklaagde veroordeel (Wilckens 1980: 172), en sluit die gedagte van die beslissende aard van die veroordeling in. Die vyandige aanklaer vra 'n finale veroordeling deur die Regter (Gundry Volff 1990: 66). Die praesens partisipium κατακρινῶν moet as 'n futurum parallel met die futurum tydsvorm van ἐγκαλέσει (8: 33) verstaan word (Cranfield 1977: 438). Die finale verlossing van die vrygespreektes is op die spel.

Vier belangrike sake in 8: 31 en 33-34 teken God, die Regter, se houding teenoor die vyandige aanklaer asook teenoor die aangeklaagdes: (1) God is 'vir' (ὑπὲρ: 8: 310 die aangeklaagdes (=ons: ἡμᾶς: 8: 31); (2) God het sy eie Seun 'vir' die aangeklaagdes 'oorgegee' op die kruis van Golgota (παρέδωκεν 8: 32); (3) God spreek die aangeklaagdes vry (δικαιῶν: 8: 33); (4) God gee die volle heil (πάντα : 8: 32) aan die vrygespreektes (δικαιῶν: 8: 33). God se optrede 'vir ons' teken die verloop van die stryd in die toekoms. Hierin is die sekerheid van ons toekomstige oorwinning geleë.

4.4.3.7 'n Tabulering van God, Christus, die Heilige Gees en gelowiges se oorwinnings.

'n Aantal oorwinnings van God, Christus en die Heilige Gees word hier onder genoem.

God: In Romeine en Rm 5-8 triomfeer God op die volgende wyses:

- As die enige God (εἰς ὁ θεός: 3: 30).
- As die God wat trou is aan Homself en wat trou bly (πίστις: 3: 3; ἀληθής: 3: 4,7) aan sy verbond (περιτομῆς: 3: 1), aan sy Woord (λόγια: 3: 2; λόγος: 9: 6) en aan sy skepping en skepsels (8: 19-23).

- Deur sy *Koningskap* (δεξιᾶ: 8: 34) te her-vestig (βασιλεύω: 5: 21) en weer triomferend van die troon van die heelal af te heers.
- Deur as *Skepper* sy skepping (κτίσις: 8: 19-23,39) in die toekoms te bevry (ἐλευθερωθέντες: 8: 21).
- Deur as *Redder* sondaars te red (σώζω: 5: 9; 8: 24) en te bevry (ρύομαι: 7: 25; ἐλευθερωθέντες: 6: 18,22; 8: 2) en in die toekoms hulle liggame te verlos (ἀπολύτρωσις: 8: 23) en hulle van straf te red (5: 9).
- Deur as *Kryger* (=δικαιοσύνη: 6: 13,118,19,21,21) sondaars te bevry (ἐλευθερωθέντες: 6: 18,22), hulle in sy diens (δουλωθέντες: 6: 8,22; παραστήσατε: 6: 13,19) te stel en hulle tot heiligmaking (ἀγιασμόν: 6: 22) en 'n lewe van vrug (καρπὸν: 6: 22) te voer, én hulle die ewige lewe (ζωὴ αἰώνιος: 6: 23) as genadegawe (χάρισμα: 6: 23; ὁψώνια ; 6: 23) te skenk.
- Deur as *Regter* (κρίμα: 5: 16; κατάκριμα: 5: 16: 8: 1; κατέκριεν: 8: 3,34; δικαίων: 8: 33) die ἀμαρτία te veroordeel en te vonnis (8: 3) en die uitverkorenes in die toekoms vry te spreek (8: 33).
- Deur sy *δόξα* te her-vestig in sy skepping (5: 2; 6: 4; 8: 17,30) en die mens (5: 3; 8: 17,30).
- Deur sy *hiper-triomf* oor *alle magte*: aardse magte (8: 35-36), bo-aardse geestelike magte (8: 38-39), gepersonifieerde magte (5: 12 – 8: 27,38) en die skepping in sy vervreemding van / en opposisie tot God (τις κτίσις: 8: 39).
- Deur sy *liefdesband* met gereddes onverbreekbaar in stand te hou (ὑπερνωκῶμεν : 8: 37; ἀγαπήσαντος: 8: 37,39).
- Deur met sy *χάρις* die gepersonifieerde magte van ἀμαρτία en θάνατος te ont-troon én so weer koninklik te heers (χάρις βασιλεύω: 5: 21).
- Deur sy voor-tydelike, tydelike en na-tydelike *heilsplan te volvoer* (8: 28-30).
- Deur sy *heilshandelinge* in (ἐν: 6: 23; 8: 1,39; εἰς: 6: 4), deur (δια: 5: 1,11,23: 7: 25) en met (συν: 6: 4,5,8(2x); 8: 17) Christus te *volvoer*: sy geboorte (8: 3,32), sterwe (5: 6,8,9,10: 6: 4,6,8: 7: 4; 8: 3,32), opwekking (6: 5,8,9,10; 8: 11,34), verhoging (8: 34) en sit aan Sy regterhand (8: 34).
- Deur sy *mag* in die *opwekking* van Christus te toon (1: 4; 8: 11,34; δόξα: 6: 4) asook oor alle aardse (8: 35-36), bo-aardse geestelike (8: 38-39) en gepersonifieerde magte (5: 12 – 8: 27,38), asook Satan (τις: gepersonifieer(?): 8: 31,33,34).
- Deur die oorgang na die *nuwe aeon* te bewerk (νῦν: 5: 9,11; 6: 18; 7: 6,17; 8: 1,22).
- Deur 'n *nuwe skepping* (κτίσις: 8: 19-23) en 'n *nuwe mensheid* korporatief in die tweede Ἀδὰμ (5: 15-21; καινότητι ἄνθρωπος: 6: 4; 8: 1-27) daar te stel.
- Deur 'n *nuwe tempel* vir Hom deur sy Gees op te rig (οἰκεί: 8: 9,11; cf 5: 5; 8: 15).
- Deur as *Kryger* (=δικαιοσύνη: 6: 13,18,19,20) sy bevryde 'soldate' (ὄπλα : 6: 13; δουλωθέντες: 6: 18,22; παραστήσατε: 6: 13,19; μέλη : 6: 13,19; ὁψώνια : 6: 23) te lei in *diens* aan Hom (δουλωθέντες: 6: 22; δοῦλα: 6: 17,19), tot *vrug* vir Hom (καρπὸν: 6: 22), tot *heiligmaking* (ἀγιασμόν: 6 : 19,22) en tot die *ewige lewe* (ζωὴ αἰώνιος: 6: 23).
- Deur *gelowiges hiper-triomfeerders* oor aardse (8: 35-36), bo-aardse geestelike (8: 38-39) en gepersonifieerde magte (5: 12 – 8: 27,39) asook die Satan (τις {gepersonifieer?} 8: 31,33,34) te maak.

Christus: In Rm 5-8 triomfeer Christus op die volgende wyses:

- Deur die *hiper-triomf* van sy liefde (ὑπερνωκῶμεν: 8: 37).

- Deur sy *heilsdade* in die *verlede*: geboorte (σάρξ: 8: 3), kruisiging en sterwe (συνεσταυρώθη: 6: 6; ἀποθνήσκω: 5: 6,8; 6: 7; αἷματι: 5: 9; θανατόω: 7:4; παρέδωκεν: 8: 32), opstanding (ἀναστάσεως: 6: 5; συζήσομεν: 6: 8; ἐγερθεῖς: 8: 11,34) en verhoging (ἐν δεξιᾷ: 8: 34).
- Deur sy *kosmiese heerskappy* in die *hede*, as mede-troonbekteër van die troon van die heelal, aan die regterhand van God (ἐν δεξια τοῦ θεοῦ : 8: 34).
- Deur sy suksesvolle *pleit* ‘vir’ gelowiges in die *toekoms* in God se *eindgerig* oor die wêreld (ἐντυγχάνει: 8: 34).
- Deur sy *triomf* oor alle aardse (cf 8: 18 – 21: 35-36), bo-aardse geestelike (cf 8: 38-39), gepersonifieerde (ἁμαρτία en θάνατος: 5: 12-21; 6: 3-10; 7: 25; 8: 1-27) en kosmiese (κτίσις: 8: 38) magte.
- Deur (weer) deel te hê aan die εἰκόν van God (8: 29).
- In sy *erfgenaamskap* (συγκληρονόμοι: 8: 17) van heerlikheid (δόξα: 8: 17).

Die Heilige Gees. In Rm 5-8 triomfeer die Heilige Gees op die volgende wyses:

- Deur in die *nuwe aeon*, wat die aeon van die Gees is, *heerskappy* te voer (ἐν πνεύματι: 8: 9; κατὰ πνεῦμα: 8: 4-5; οἰκεῖ: 8: 9; δοθέντος: 5: 5; 8: 15; ἀπαρχὴν: 8: 23).
- Deur *nuwe lewe* in die mensheid te bring (καινότητι πνεύματος: 7: 6; ζωή; 8: 6).
- Deur as *gawe* (δοθέντος: 5: 5) in geredde sonndaars (5: 6-8) te woon (οἰκει: 8: 9,11).
- Deur die *νόμος*, as handlanger van koning *ἁμαρτία* (βασιλεύω : 5: 14,21; 6: 12), vanuit dié se greep te bevry (ῥύομαι : 8: 2).
- Deur die *νόμος* tot *vervulling* te bring (πληρωθῆ: 8: 4).
- Deur die *nuwe mensheid* in staat te stel om onder sy beheersing (ἐν: 8: 9; κατὰ: 8: 5-8) te lewe.
- Deur *nuwe lewe* en lewe vir die nuwe mensheid te bring (καινότητι πνεύματος: 7: 6; ζωή: 8: 6; συζήσομεν: 6: 5,8,11).
- Deur God en Christus se *nuwe tempel* tot stand te bring deur in gelowiges te woon (οἰκει: 8: 9,11).
- Deur mense (in die geloof) *aan Christus* te bind (πνεῦμα Χριστοῦ ἔχει: 8: 9).
- Deurdat Hy instrumenteel sal wees in God se *lewendmaking* van gelowiges se *sterflike liggame* (δια: 8: 11; ζωοποιήσει: 8: 11).
- Deurdat Hy kinders van God *lei* (ἄγονται: 8: 14), hulle kinders van God *maak* (υἰοθεσίας: 8: 15) en van hulle kindschap van God (συμμαρτυρεῖ: 8: 16) *getuig*.
- Deurdat Hy as die *eerste gawe* van God aan sy kinders (ἀπαρχὴν: 8: 23) die volle toekomstige heil vir Geesbesitters verseker (‘oes’).
- Deurdat Hy vir swakke en onvermoënde bidders by God volgens sy ‘wil’ (NAB) vir hulle *pleit* (ὑπερεντυγχάνει: 8: 27).

4.4.4 Samevatting van hoofstuk 4.2.1 en 4.2.2

In hierdie samevatting is 'n vergelyking tussen die uitbeelding van Jahwe in Hab 2: 4,20; Jes 51: 5,6,8; 52: 5-10 en Ps 98: 2 en die uitbeelding van God in Rm 5-8 getref. Uit die uiteensetting in hierdie hele hoofstuk blyk dit dat daar 'n direkte gelykheid in die twee uitbeeldings is. In beide gedeeltes word God as 'n Koning, Skepper Kryger, Redder en 'n Regter uitgebeeld. Paulus eggo dus die OT gedeeltes in Rm 5-8. Daaruit moet 'n mens aflei dat hy waarskynlik aan die gemelde OT gedeeltes gedink het toe hy Rm en Rm 5-8 geskryf het.

4.4.5 Samevatting: hele hoofstuk 4

In hierdie hoofstuk is *vier vergelykings* getref tussen dié OT teks gedeeltes wat die agtergrond van Rm 1: 16-17 vorm, naamlik Hab 2: 4,20; 3: 18,19; Jes 41: 5,6,8; 52: 7-10; Ps 98: 2 aan die een kant en Rm 5-8 aan die ander kant. Die vier vergelykings is: (1) die uitbeelding van God; (2) die anti-goddelike magte; (3) die triomf van God; (4) die mag en eer van God. Uit hierdie vier vergelykings toon hierdie ondersoek dat daar *wel 'n sterk ooreenkoms* tussen die OT gedeeltes en Rm 5-8 is. Paulus het dus waarskynlik aan die vier gemelde aspekte gedink toe hy Rm 1: 16-17 en Rm 5-8 geskryf het.