

Die Reformatoriese grondbeskouing oor die Christen as *simul iustus et peccator* in die lig van Rom 7:14–25

GMM PELSER

Dit is bekend dat die Lutherse en reformatoriese grondbeskouing oor die Christengelowige as *simul iustus et peccator* sy deurslaggewendste bevestiging verkry het uit 'n bepaalde interpretasie van Rom 7 en in die besonder Rom 7:14–25. So het Luther in sy voorlesings oor die Romeinebrief ten opsigte van Rom 7:25 verklaar: *Vide, ut unus et idem homo servit legi Dei et legi peccati, simul iustus est et peccator ...* (aangehaal by Wilckens 1980: 108 voetnoot 436). Dit is egter 'n vraag of hierdie interpretasie van Luther en ander reformatore haalbaar is en eksegeties aan die teks onder bespreking laat reg geskied. Laat my egter onmiddellik hieraan toevoeg dat hierdie teksgedeelte eksegeties gewis nie een van die makliker gedeeltes in die Pauliniese literatuur is nie. 'n Mens kan daarom voluit met Kümmel (1974: 1) saamstem wanneer hy sê: “Das 7 Kapitel des Römerbriefs ist seit alter Zeit eine der umstrittensten Stellen des Neuen Testaments.” En sprekend van watter probleme teoloë deur die eeue heen met hierdie gedeelte ondervind het, is die woorde van Robinson (1979: 82): “More ink, I suppose, has been spilled over this passage (7:7–8:4) than any other.”

Dit is in die lig van hierdie feit te begrype dat daar by enige eksegeet groot huiwering aanwesig sal wees wanneer hy hom aan 'n interpretasie van hierdie teks probeer waag. Enersyds is jy jou terdeë bewus van die eksegetiese vrae en probleme wat daar inherent aan die teks is. Andersyds wonder 'n mens of jy by die magdom en reeds onoorsigtelike sekondêre literatuur oor die saak, nog iets nuuts sal kan byvoeg. Met hierdie studie verkeer ek derhalwe nie onder die illusie dat dit beslis 'n nuwe bydrae tot die diskussie sal wees nie. As dit egter wel 'n bydrae kan lewer om die diskussie rondom die saak te help voortgaan en bevorder, sal dit tog die moeite werd wees. Hierby is 'n mens jou maar al te bewus van die situasie soos dit deur Newman (1983: 124) verwoord is: “At this stage in the history of the problem no one could possibly offer a

solution that would meet unanimous approval by the scholarly world." Die bedoeling met hierdie ondersoek is ook nie om op alle besonderhede van die saak in te gaan nie. Dit sou ons heeltemal te ver voer en is binne hierdie bestek nie moontlik nie.

1. DIE BELANGRIKSTE VRAE

Gedurende die verloop van die eksegetiese worsteling met hierdie teks was en is daar veral twee belangrike vrae waarop die eksegete antwoorde probeer vind het en waarvan die antwoorde dan ook vanselfsprekend die uiteindelijke interpretasie bepaal het. Hierdie vrae spruit voort uit twee taalkundige aspekte wat daar in die teks aanwesig is, naamlik dat enersyds die subjek wat aan die woord is, deurgaans in die eerste persoon enkelvoud voorkom en dat daar andersyds bykans deurgaans van die teenwoordige tyd van die werkwoorde gebruik gemaak word.

Die vrae wat nou hieruit voortspruit, is die volgende: (i) Het die gebruik van "ek" in hierdie konteks outobiografiese strekking – dit wil sê, gee Paulus hier 'n beskrywing van sy eie ervaring – of het dit betrekking op alle mense, sodat die eerste persoon enkelvoud hier gebruik word bloot met die bedoeling om lewendigheid aan die beskrywing te verleen? (ii) Word met die ervaring wat hier beskryf word, verwys na die voor-Christelike of na die Christelike staat van die mens, sodat, indien eersgenoemde die geval sou wees, die teenwoordige tyd van die werkwoord gebruik word ook om lewendigheid aan die beskrywing te verleen?

Die antwoord op die eerste vraag, watter antwoord ook al gekies mag word, raak myns insiens nie die wese van ons probleem nie. Met ander woorde of Paulus hier van sy eie ervaring praat of met die gebruik van "ek" homself en elke mens bedoel, verskaf nog nie 'n antwoord op die tweede vraag nie. Dit lyk in elk geval hoogs onwaarskynlik dat, selfs al sou Paulus primêr van sy eie ervaring praat, dit wat hy van homself sê, nie ook op ander van toepassing sou kon wees nie. Onafhanklik van wat die antwoord op die tweede vraag is, is die gebruik van "ek" in hierdie konteks deurgaans in die geskiedenis van die eksegete in 'n wyer verband gesien, selfs waar die oortuiging bestaan het dat die intensie daarvan in die eerste plek biografies was. Wilckens (1980: 101) gee uitdrukking aan hierdie feit met die volgende opmerking: "Vom Anfang seiner Auslegung an hat das 'Ich' das theologische Nachdenken provoziert. Denn wenn darin

auch die Person des Apostels spricht, so ist doch durchweg erkannt worden, dass Paulus darüber hinaus dem Ich eine generelle Bedeutung gibt."

Die antwoord op die tweede vraag het van die vroegste tye af die interpreteerders in twee groepe verdeel. Dat die teks die *voor-Christelike staat* van die mens in die oog het, was en is die mening van Origenes en die oorgrote meerderheid van die Griekse kerkvaders, van die Duitse Piëtisme, Wesley en die meerderheid van twintigste eeuse kommentatore soos Sanday & Headlam, Denney, Gore, Kirk, Moffatt, Dodd, Kümmel, Bultmann, Althaus, Käsemann, Ridderbos, Schlier, Wilckens ens. Die mening dat dit gaan om die *Christelike staat* vind ons by Augustinus en oor die algemeen by die Latynse kerkvaders, ook by Luther, Calvyn en teoloë en kommentatore soos Barth, Nygren, Bruce, Murray, Packer, Dunn e.a.

Ter verdediging van bogenoemde twee standpuntinames word natuurlik onderskeidelik bepaalde argumente aangevoer. Ek stip hieronder slegs die belangrikste aan.

Ten opsigte van eersgenoemde:

- (i) Daar is 'n duidelike kontras tussen hoofstuk 7 en 8. Die twee kan nie beskrywings van dieselfde situasie in die lewe van die mens wees nie. Daar kom in 7 geen uitdrukking voor wat spesifiek Christelik is nie en geen melding word van Christus of die Gees gemaak nie. Hierteenoor vorm 8 'n skille kontras met die beskrywing van die Christelike bestaanswyse in die nuwe bedeling van die Gees.
- (ii) In hoofstuk 6 en veral 6:20–23 is die oorgang van die ou na die nuwe lewe beskryf as 'n afgehandelde saak. Dit is ondenkbaar dat van dieselfde mens waarvan in 6 gesê is dat hy van die heerskappy van die sonde bevry is, in 7:14 gesê kan word dat hy "soos 'n slaaf aan die sonde verkoop is" en in 7:24 dat hy 'n "ellendige mens" is wat van sy doodsbestaan verlos moet word.
- (iii) Hoewel Paulus nie ontken dat die Christen kan sondig nie, skilder hy nêrens in sy briewe so 'n donker prentjie van die Christelike lewe nie, maar altyd een van vrede, vreugde en oorwinning.

Ten opsigte van laasgenoemde:

- (i) Die verandering van die verlede tyd van die werkwoord in 7:7–13 na die teenwoordige tyd in 7:14–25 is te opvallend om as onbelangrik beskou te word. Dit korrespondeer met die ou

en nuwe lewensituasie wat onderskeidelik in 7:5 en 6 geskilder is. Beide 7:7–13 en 14–25 handel oor die rol van die wet in die lewe van die mens. In vss 7–13 word gesê dat die wet die dood van die mens tot gevolg gehad het in sy voor-Christelike staat. In vss 14–25 word gesê dat die Christen vir sover hy nog in hierdie wêreld leef, steeds die wet oortree. Nou is sy situasie egter nie meer hopeloos nie, want hy kan sy toevlug tot Christus neem.

- (ii) Hoofstuk 5–8 gee 'n beskrywing van die nuwe situasie van die gelowige as resultaat van die verlossingsgebeure wat in 3:21 vv beskryf is. So stel hoofstuk 5 dat hy van die toorn van God bevry is, 6 van die sonde, 7 van die wet en 8 van die dood. Indien 7:14–25 weer van die nie-Christelike lewe sou praat, sou dit die hele gang van sake versteur.
- (iii) Dit lyk nie op grond van wat Paulus in 1:18–3:20 van die nie-Christen (Jood en nie-Jood) sê, of 'n mens by die nie-Christen innerlike konflik kan verwag oor die sonde wat hy doen nie. Van watter nie-Jood sou ook gesê kan word dat hy vreugde vind in die wet van God (7:22)? En wat meer is, ons kom nie uit Fil 3:6 agter dat Paulus in sy voor-Christelike staat, en dit moes ook vir die meeste Jode geld, in so 'n konflik en vertwyfeling met betrekking tot wetsonderhouding verkeer het nie. Hierteenoor blyk versugtinge en konflik by die Christen op grond van Rom 8:23 en Gal 5:17 nie iets totaal vreemds te wees nie.
- (iv) Indien daar van die nie-Christen in die teks sprake sou wees, sou vs 25^b 'n antiklimaks wees na die oorwinningsuitroep in vs 25^a.

Alvorens ek op hierdie argumente nader ingaan, is dit nodig om eers 'n paar opmerkings te maak oor die geskiedenis van die eksegeese van hierdie teks vir sover hierdie geskiedenis vir die probleem relevant is. Die bedoeling is dus nie om 'n uitvoerige weergawe van die eksegetiese geskiedenis te probeer gee nie (kyk hiervoor onder andere Michel 1963: 181 vv; Wilckens 1980: 101 vv).

2. DIE GESKIEDENIS VAN DIE EKSEGESE

Hierbo is reeds melding gemaak van die verskillende interpretasies wat in die eerste eeue onderskeidelik deur die Griekse en Latynse kerkvaders aan hierdie teks geheg is. Ook Augustinus het tot met

die jaar 419 die teks verstaan as beskrywing van die vertwyfelde situasie van die sondaar *ante gratiam*. Maar in samehang met sy stryd teen die Pelagiane het hy sy siening verander en verklaar dat 'n interpretasie wat die teks op die situasie *ante gratiam* betrek, niks anders is nie as obskure kettery van die Pelagiane. Nou sien hy die saak so dat die genade wat die gelowige deur die doop ontvang het, alleen die vergewing van sy erfsonde is. Solank die mens egter in die liggaam leef, bly die begeerte in hom voortwerk. Hiervan kan die mens alleen in die eindtydlike toekoms bevry word wanneer hy van sy liggaamlike bestaan bevry sal word (Rom 8:23). Wat egter wel deur die doop verander is, is dat die Christen in die liefde wat hy van God ontvang het, 'n werksame teenkrag teen die sonde ontvang het waarmee hy die stryd teen die sonde kan aanknoop.

Waarom het Augustinus so 'n drastiese omkeer gemaak? Sonder om te wil beweer dat eksegetiese oorwegings geen rol gespeel het nie, kan 'n mens nie anders as om te glo dat die Pelagiaanse dwaalleer baie hiermee te make gehad het en waarskynlik die belangrikste beweegrede was nie. So meen in elk geval Wilckens (1980: 105).

Nou is dit opvallend watter direkte en bepalende invloed en uitwerking Augustinus se latere interpretasie op Luther en die reformatoriese teologie, veral die dogmatiek, gehad het. Luther het hom naamlik in besonderhede by Augustinus se interpretasie aangesluit. Tog verskil Augustinus en Luther van mekaar op een belangrike punt. Volgens Augustinus is vlees en gees twee terreine in die Christen wat tot met sy dood *naas mekaar* bestaan en met mekaar in stryd verkeer. Volgens Luther daarenteen lê vlees en gees beslag op die *totale* mens. Hulle is in die een persoon van die mens so met mekaar verbonde soos in Christus die menslike en Goddelike natuur met mekaar verbonde is (kyk Wilckens 1980: 107).

In die kerk van die reformasie het hierdie interpretasie 'n vaste staanplek gekry in die radikale reformatoriese sondeleer waarmee die reformatoriese kerk hom afgegrens het teen die sondeleer van Rome en dit veral gebruik het in die bestryding van die leer van die vrye wil. So het Rom 7 vir Luther die belangrikste skriftuurlike bevestiging geword van sy antropologiese leerstelling dat die Christenmens benewens die feit dat hy in Christus tot 'n nuwe geestelike bestaanswyse toegetree het, wesenlik 'n sondaar is en dit bly solank as wat hy ook nog deel is van hierdie aards-liggaamlike bedeling. Die Christenmens is dus nie net vandag sondaar nie, hy

sal dit ook môre wees omdat dit 'n onontkombare wesenskenmerk van hom in die aardse bedeling is.

Hierdie benadering het in die reformatoriese kerk min of meer die algemeen aanvaarde geword totdat dit in die sewentiende eeu vir die vroomheidspraktyk van die Piëtisme ernstige probleme begin oplewer het. Vir die Piëtisme was die probleem daarin geleë dat hierdie leer die gevaar in die hand werk dat aan die een kant aan die faktisiteit van die sonde legitimasie verleen word en dat aan die ander kant die heilservaring te abstrak bly en nie word tot 'n ervaringswerklikheid wat die Christelike lewe positief bepaal nie. Die Piëtisme het hierdie probleem te bowe probeer kom deur twee stadia in die lewe van die Christen te onderskei: die aanvangstadium waaraan alle gedooptes deel kry en die daaropvolgende stadium van die wedergeboorte. Die gedoopte wat sy Christenskap ernstig opneem, word, bewus van die faktisiteit van sy sonde en van die geregtigheid wat hom geskenk word, in so 'n kommervolle situasie van onrus gedryf dat hy tot 'n werklik eskistensiële bekering gevoer word. Hierop antwoord God dan deur die bekeerde te heilig. Die Lutherse interpretasie van Rom 7 word deur hierdie piëtistiese vroomheidsmodel dus slegs toegepas op die Christen in sy nog-nie-bekeerde staat. Dit is meer as bekend watter geesdriftige en wye aanvaarding hierdie interpretasiemodel sedertdien en tot in ons dag by godsdienstige herlewingsbewegings en pinkstergroepe gevind het.

In die agtiende eeu was dit veral Kant wat met sy filosofiese benadering prominent was. Hy het die Christendom as 'n morele godsdiens beskou en die lewe van die mens gesien as 'n lewe waarin die goeie prinsipe met die bose prinsipe in 'n stryd gewikkel is om die heerskappy oor die mens. (Rom 7 staan hier duidelik in die agtergrond.) Die oorwinning in hierdie stryd word egter nie behaal deur 'n geleidelike hervorming wat daar in die mens plaasvind nie maar alleen deur 'n revolusionêre gesindheidsverandering in die mens. Hierdie revolusie kan ook alleen deur die mens self bewerkstellig word. Die Christologiese vooronderstelling wat aan Rom 7 ten grondslag lê word dus by Kant geheel en al uitgeskakel.

Te midde van al hierdie stromings en denkrigtings het die reformatoriese beskouing in die grootste deel van die reformatoriese kerk natuurlik gehandhaaf gebly. In die negentiende eeu egter is die uitleg gedomineer deur die beskouing (soos by FC Bauer) dat die *sarx* die materiële liggaam is, *pneuma* daarenteen die prinsipe van

denke en wil en van die immanente bewussyn waarin die swaartepunt van die mens se wese geleë is. Hierdie twee staan in stryd met mekaar en hierdie stryd word in die sedelikheid sigbaar. In Rom 7:14–25 word hiervolgens niks anders beskryf nie as die stryd tussen die materiële en immateriële. Anders as by Kant word die bevryding van die *nous* nie toegeskryf aan die mens se eie besluit tot 'n gesindheidsrevolusie nie maar aan die Goddelike *pneuma*. Die tradisionele Lutherse interpretasie word ook verwerp en alle klem daarop gelê dat die Christen in die Goddelike *pneuma* 'n lewensprinsipe ontvang het wat hom tot 'n kwalitatief sedelike houding, tot vervulling en realisering van die sedelike eise van die wet in staat stel. In hierdie benadering het die Duitse idealisme 'n bepalende rol gespeel, en dit het gelei tot 'n vergeestelike Christelike vroomheid wat teologiese akademië hulle ten doel gestel het en wat onderskei is van die lewe van die laer volksklasse wie se lewe gesien is as deur sinlikheid beheers, ten spyte van die aanwesigheid van die wil tot die goeie (kyk Wilckens 1980: 114).

In samehang met die dialektiese teologie van die twintigste eeu het Bultmann (1967: 198–209) met 'n totaal ander interpretasie vorendag gekom. Hy het gereageer op die psigologiese relativisering van die regverdigingsboodskap in die liberale eksegeese wat nie meer die eenheid tussen indikatief en imperatief tot uitdrukking kon bring nie. Hy verplaas sowel sonde as die vryspraak van sonde na die empiries nie meer waarneembare. Sonde word nie deur hom as etiese probleem beskou nie, omdat dit in die handeling van die mens nie gaan om die verwerkliking van die goeie nie. Die wil van die mens is bewussynstransedent; dit is gerig op die lewe (kyk ook Zeller 1982: 194). Volgens hom gaan dit in Rom 7 nie om die stryd tussen twee subjekte of om 'n spanningsverhouding tussen twee kragte nie. Dit gaan daarom ook nie om die teenstelling tussen die materiële en immateriële in die mens of tussen sinlikheid en moraliteit nie. Dit gaan om twee moontlikhede van bestaan: die wil van die mens as transsubjektiewe tendens van menslike eksistensie streef daarna om lewe te verkry, maar in alles wat hy doen verydel hy hierdie strewe. Dit is die tweespalt (Bultmann 1967: 202). Die sonde wat die mens doen, bestaan eintlik daarin dat hy die gebod wat vir hom tot die lewe moes dien, misverstaan het as aanleiding vir die onderhouding van die wet as eie prestasie waarmee hy sy "Eigentlichkeit" self tot stand wou bring. "Nicht erst die bösen Werke, die Übertretungen des Gesetzes, sund es, die den Juden vor Gott ver-

werflich machen, sondern schon die Absicht, durch Gesetzeserfüllung vor Gott gerecht zu werden, ist die Sünde, die an den Übertretungen nur zu Tage kommt" (Bultmann 1967: 200). Die "goeie" (vss 18, 19) is dus nie gehoorsaming van die gebooie nie, maar die lewe; die slegte (vss 19, 21) is nie soseer die oortreding van die wet nie, maar die dood (Bultmann 1967: 207; vgl. Althaus 1970: 78). Die rigting van die wetsweg is verkeerd omdat dit tot *idia dikaiosunē* voer. Die mens wil homself wees en wil hom nie prysgee aan die aanspraak wat God op hom maak nie (vgl Bultmann 1967: 209).

Bultmann het nie kritiek oor hierdie interpretasie van hom vrygespring nie. Die belangrikste kritiek is dat sonde volgens hierdie benadering eintlik nie in die konkrete *doen* bestaan nie, maar primêr gesien word as die negatiewe van die twee bestaansmoontlikhede. Hiermee word sonde tot 'n abstraktheid en impliseer dit verder "... dass für das Widerfahrnis der Gnade eigentlich nichts konkret-Menschliches übrigbleibt, in dem sich die Gnade real auswirken kann (Wilckens 1980: 115). Hierbenewens word dit betwyfel dat dit vir Paulus in hierdie konteks gaan om sonde as *wetsonderhouding* of die kies van die wet as heilsweg, en nie om sonde as *wetsoortreding* nie (kyk Althaus 1970: 78).

Gesien teen die agtergrond van die tradisioneel reformatoriese interpretasie wat oor die eeue heen so sterk gevestig geraak het, is dit opmerklik hoedat daar in die twintigste-eeuse eksegeese terugkeer is na die toepassing van Rom 7 op die voor-Christelike staat. Dit lyk of daar, met die uitsondering van enkele vakwetenskaplike eksegete, 'n kloof ontwikkel het tussen dogmatiek en eksegeese met betrekking tot hierdie teks. Leenhardt (aangehaal by Robinson 1979: 84) maak selfs die opmerking dat diegene wat die teks op die Christelike staat betrek, meer neig om dogmatici te wees as eksegete.

Hoewel die mees resente kommentare en eksegetiese ondersoeke van die teks die Lutherse interpretasie afwys, is daar by sommige 'n mate van begrip vir Luther se situasie by die keuse van sy interpretasie. So meen Althaus (1970: 81) dat die Lutherse interpretasie berus op die onderskeid tussen die "... missionarische Lage bei Paulus, der innerchristlichen bei Luther" (Michel 1963: 182 v stem egter nie saam nie). Althaus is nietemin van oordeel dat die reformatore, hoewel hulle dit reg gehad het dat die sonde in die lewe van die Christen nie net 'n moontlikheid is nie maar 'n werklikheid, hierdie teks geweld aangedoen het. Hulle moes hulle volgens hom nie hiervoor op Rom 7 beroep het nie.

3. WAT SÊ DIE TEKS?

Dit is vanselfsprekend dat 'n mens jou eers deeglik moet vergewis van die wyere konteks alvorens jy dit waag om te probeer weergee wat in 'n bepaalde kleiner betekenisheid gesê word. Vroeër in die brief, by die beskriving van die wyse waarop God die mens in die regte verhouding met Hom stel, is 'n aantal stellings gemaak oor die aard en funksie van die wet. Die belangrikste hiervan is die stelling dat die wet geen rol speel in die totstandkoming van hierdie nuwe verhouding nie (vgl 3:20, 21). Maar hiernaas is daar ook ander uitsprake oor die wet gemaak wat in Rom 7 weer aan die orde gestel word. Daar is naamlik gesê dat die gelowige in die nuwe bedeling nie meer aan die wetsbedeling onderworpe is nie en dus van die heerskappy van die wet bevry is (*hamartia gar humōn ou kurieusei ou gar este hupo nomon alla hupo charin* 6:14). Hierdie stelling in 6:14, berus natuurlik op die hele betoog van die perikoop 6:1–14, naamlik dat vir die mens wat *en Christō* is, die sondebedeling tot 'n einde gekom het. En aangesien die sondebedeling en die wetsbedeling in 'n sekere sin sinoniem met mekaar is, beteken dit dat met die einde van die sondebedeling ook die einde van die wetsbedeling aangebreek het. Die stelling in 6:14 word nou in 7:1–6 toegelig aan die hand van 'n analogie uit die huweliksreg. Daar is ook gesê dat met die koms van die wet, die sonde toegeneem het (5:20), ja, dat die wet inderdaad die sondige hartstogte in die mens wakker gemaak het (7:5). 'n Stelling soos hierdie kan lei tot die afleiding dat die wet dan in werklikheid 'n sondebewerker is en daarom as't ware gelyk is aan sonde, self sonde is. Aan hierdie moontlike maar foutiewe afleiding word dan in 7:7–12 aandag gegee deur aan te toon dat die wet wel die sonde gestimuleer het, maar nie in dié sin dat beweer kan word dat die wet self iets sondigs is nie. En hierby aansluitend word in 7:13–25 aan 'n ander moontlike afleiding aandag gegee, naamlik dat die wet die oorsaak of bewerker is van die dood van die mens. Ook hierdie afleiding word met beslistheid afgewys: dit is nie die goeie (die wet) wat vir die dood van die mens verantwoordelik is nie, maar die sonde (7:13).

Die eerste indruk wat 'n mens dus by die lees van Rom 7:7–25 kry, is dat dit 'n verdediging is van die wet as iets goeds, ten spyte van die feit dat dit tot die sonde en die dood van die mens aanleiding gegee het. Verskeie persone het dit dan ook 'n apologie vir die wet genoem (so bv. Kümmel 1974: 9; Bultmann 1967: 204; vgl New-

man 1983: 125). By nadere ondersoek word dit egter duidelik dat dit om meer as dit gaan (vgl Käsemann 1974: 200). Dit wil tegelyk en veral beskrywe in watter verlore situasie die mens hom onder die wetsbedeling bevind, juis as gevolg van die feit dat die wet op 'n ironiese wyse die sonde en dood van die mens teweegbring.

Om dit in te sien, is dit nodig om eers te let op wat in 7:5, 6 gestel word. Van hierdie twee verse is vs 5 duidelik 'n beskrywing van die situasie van die gelowige vóórdat hy (deur die doop) die eiendom van Christus geword het (vs 4), dit wil sê sy situasie onder die wetsbedeling in sy voor-Christelike staat. Hierteenoor skets vs 6 sy nuwe situasie in Christus, die bedeling wat deur die Gees beheers word. Die twee tydspartikels *hote* (vs 5) en *nuni* (vs 6) staan sterk teenmekaar afgegrens en gee onderskeidelik uitdrukking aan die *beëindigdheid* van die ou bedeling (let ook op die aoristi) en die *gerealiseerdheid* van die nuwe. Dit is verder belangrik om te let op die tipering van die bestaanswyses in hierdie ou en nuwe bedeling onderskeidelik. Van die oue word gesê dat dit 'n slawelewe *en palaiotēti grammatos* was (wat op die dood uitgeloop het, vs 5). Van die nuwe dat dit 'n lewe *en kainotēti pneumatatos* is (wat vrugte vir God oplewer, vs 4). Met *gramma* word natuurlik verwys na die wetsbedeling (vgl 2:27, 29; 2 Kor 3:6) en *gramma* en *pneuma* staan so onversoenbaar teenoor mekaar soos die dood teenoor die lewe. Om dit in die lig van 2 Kor 3:6 korrek te sê: *gramma* maak dood, *pneuma* maak lewend.

Die frase *en kainotēti pneumatatos* is 'n vooruitflits na hoofstuk 8 waar daar uitvoerig oor die nuwe bedeling van die Gees gehandel word. Verse 7–25 word om hierdie rede deur sommige as 'n parentese gesien (Martin 1981: 41; Barrett 1977: 140 digression). Myns insiens is dit nie korrek nie (so tereg Nygren 1965: 211 v; Dunn 1975: 260; Käsemann 1974: 200). Soos hoofstuk 8 die ontvouing is van dit waarna *en kainotēti pneumatatos* verwys, so is 7:7–24 die uitleg van wat met *en palaiotēti grammatos* bedoel word. Wilckens (1980: 118) is daarom volkome gelyk te gee wanneer hy sê dat dit in 7:7–24 "... in Auslegung von 7,5 um das Thema der Gefangenschaft des Sünders unter dem 'Gesetz der Sünde' (7,23) ging ..." Indien hierdie waarneming korrek is, beteken dit dat 7:5 en 6 in volgorde die agendapunte is vir wat onderskeidelik in 7:7–24 en 8:1 vv bespreek word. Verse 7–24 staan in duidelike antitese tot 8:1 vv (vgl Käsemann 1974: 200) en is 'n beskrywing van die voor-Christelike staat van die mens. Dit is die mens sonder Christus wat in 'n oneindige en 'n onontkombare

tweespalt met homself lewe. Hy is die verskeurde ontredderde mens tussen *wil* en *doen*, wat in vertwyfeling die noodroep van vs 24 laat hoor. Dit is die mens wat nog *en sarki* lewe (7:5, 18), wat nog *sarkinos* is, verkoop aan die sonde (7:14).

Maar is daar nie tog ernstige en gewigtige bedenkinge teen hierdie interpretasie in te bring nie? Hoe antwoord ons op die argumente wat hierteen ingebring word? Hierop sal ek vervolgens 'n antwoord probeer gee.

3.1 Die eerste persoon enkelvoud

Soos reeds hierbo vermeld, word die gebruik van *egō* deur verskeie geleerdes in outobiografiese sin verstaan. Dit word dan verder as vanselfsprekende aanduiding gesien dat Paulus in vss 7–25 van sy eie ervaring as Christen praat. Ons moet toegee dat hier 'n skielike en opvallende oorgang na die eerste persoon enkelvoud plaasvind, maar daar blyk in die teks geen dwingende rede te wees waarom *egō* biografies opgeneem moet word nie. Inteendeel, waarom sou Paulus dit in sy hele argumentasie in 1:18–8:39 slegs hier nodig vind om so 'n persoonlike belydenis te doen? Dit sou uiters vreemd wees. Hierby moet daarop gewys word dat die retoriese *egō* verskeie kere by Paulus voorkom en dat die retoriese diatribe styl van die Romeinebrief hom volkome daarvoor leen (kyk ook nog Rom 3:7; 1 Kor 6:12, 15; 10:29–30; 13:1–3, 11–12; 14:11, 14–15; Gal 2:18–21). Die gebruik van *egō* dien 'n stilistiese oogmerk, nie slegs om lewendigheid aan die argument te verleen nie maar ook om die leser persoonlik betrokke te laat raak. Van hierdie stylvorm is daar talle voorbeelde in die literatuur (kyk Kümmel 1974: 119 vv). Ons moet egter daarop wys dat selfs al sou hierdie aanname vasstaan, dit nog nie beteken dat daarmee saam ook bo alle twyfel uitgemaak is dat vss 14–25 wel op die voor-Christelike staat betrekking het nie. Dit sal op ander gronde bewys moet word.

3.2 Die tyd van die werkwoord

Ons het gesien dat daar veel gemaak word van die teenwoordige tyd van die werkwoord waarna in 7:14 oorgegaan word en wat tot by vs 25 gehandhaaf word. In die eerste plek moet daarop gewys word dat 'n mens jou nie moet laat mislei om die eerste persoon enkelvoud

biografies te verstaan en gevolglik die aoristi van vss 7–13 op Paulus (of die Christen) se voor-Christelike lewe toe te pas en vss 14–25 op sy lewe as Christen nie (kyk Wilckens 1980: 85). Dit lyk volkome onaanvaarbaar om vss 7–13 anders te interpreteer as in die eerste plek 'n toespeeling op die geskiedenis van Adam. "Es gibt nichts in unseren Versen, was nicht auf Adam passt, und alles passt nur auf Adam" (Käsemann 1974: 186). Maar soos hy dit reeds in 5:12 vv gestel het, sien Paulus die geskiedenis van elke mens as verweef of verstrengel met dié van Adam. Paulus vertel hierdie geskiedenis van Adam as "my" geskiedenis; "... in der Geschichte des 'Ich' wird Adams Geschichte je existenziell konkret" (Wilckens 1980: 79; kyk ook Käsemann 1974: 187; Althaus 1970: 75; Schlier 1979: 229; Michel 1963: 173; Barrett 1977: 143 v; Cranfield 1975: 344; anders Ridderbos 1959: 148).

Die oorgang na die teenwoordige tyd van die werkwoord in vs 14 beteken as sodanig nog glad nie dat daar oorgegaan word tot die beskrywing van wat die toedrag van sake nou in die hede in die lewe van Paulus of die Christen in die algemeen is nie. Die blote gebruik van die presens sê op sigself nog niks met betrekking tot die tyd wat in *fokus* is nie. Die presens kan wel vir die hede gebruik word, maar dikwels ook vir die verlede en die toekoms. Meesal is dit wel hede maar dan nog is die fokus meer op die *realiteit* as op blote tyd. Dit is ten opsigte van sowel tyd as verbale aspek 'n zero-vorm, en daarom kan dit ook vir verlede en toekoms gebruik word. Dit hang dus af van die *konteks*. Is die konteks byvoorbeeld verlede tyd, dan tree die presens in daardie konteks as reduksievorm op, tradisioneel genoem die historiese presens (kyk Du Toit, 1973: 108, 111).

Indien die aanname, soos reeds hierbo gestel, korrek is dat 7:7–25 'n verduidelikende beskrywing is van die situasie wat in 7:5 kortliks geskets is, is die konteks duidelik gemerk as verlede tyd. Daarom dan ook die aoristi in 7:7–13. Dit hoef natuurlik nog nie te beteken dat met 7:14 vv hoegenaamd nie na 'n ander tyd, die hede oorgeskaakel word nie. Neem ons egter in ag wat dit is wat in 7:14 gestel word, word dit gou duidelik dat die fokus meer op *realiteit* as op tyd is. In 7:14 word naamlik 'n bykans aksiomatiese stelling oor die wese van die wet en die sondige mens onderskeidelik gemaak: die wet is geestelik (= van God), ek is aards. Om hierdie feit, hierdie realiteit, mee uit te druk, is die presens volkome geskik en hoegenaamd nie vreemd in 'n verledetydskonteks nie. Wat hierna volg, is 'n verduidelikende staving van die stelling in 7:14 en het nog steeds te doen

met die realiteit, daarom die presens. Robinson, wat beide die aoristus en die presens in hierdie konteks as tydloos beskou, moet gelyk gegee word as hy sê: "The contrast, and it is a strong one, is not between what I was and am, but between the law and myself" (1979: 88).

Daar is in die konteks dus niks wat dit dwingend maak dat ons 7:14–25 as verwysend na die duratiewe hede moet sien nie, en gewis nie op grond van die blote gebruik van die presens nie. Die teendeel staan myns insiens op vaster grond.

3.3 Kan die mens sonder Christus so van homself praat?

Ons het gesien dat die beswaar geopper word dat die positiewe uitsprake wat die mens hier oor homself maak (veral vss 22, 25), nie deur 'n onverloste mens gemaak kan word nie en dat daar by die mens sonder Christus nie so 'n konflik en besorgdheid oor sy sondige daade verwag kan word nie. Hierop kan ons soos volg uit die Romeine brief self antwoord:

In hoofstuk 1 & 2 is daar wel sprake daarvan dat die heidene (nie-Jode) die wil van God ken en selfs dat hulle gewetes hulle aanspreek na aanleiding van die eise van die wet wat in hulle harte geskrywe staan (kyk 2:14 vv). Nog meer word gesê van die Jood: hy onderskryf die wet van God, hy is daarvan oortuig dat hy dit onderhou en hy onderrig ander daarin (2:17–20). Hieruit moet ons aflei dat die Jood beslis positief oor homself sou dink met betrekking tot sy wil om die wet te gehoorsaam en die goeie te doen. Hierdie houding is trouens oorbekend uit die karaktersketsing wat ons in die sinoptiese tradisie veral in verband met die Farisese Jodendom aantref. Of die sogenaamd positiewe uitsprake van die *egō* oor homself werklik so positief is as wat gemeen word, is natuurlik ook 'n vraag. Dit lyk eerder of die werklik positiewe uitsprake oor die intensie van die *wet* gemaak word. Wilckens is daarom waarskynlik meer reg as hy sê: "Was in Röm 7, 14–23 positiv vom Ich ausgesagt wird, gilt zum Ruhm des Gesetzes, nicht zum Ruhm des Ich, von dem als solchem vielmehr die negativen Aussagen gelten" (1980: 94). Verder, dit kan nie as uitgesluit beskou word dat hierdie mens, bewus van die voorskrifte van die wet en van sy oortreding daarvan, nie daardeur in konflik kan raak nie. Dat dit inderdaad die geval was by sowel die Jodendom as Hellenisme in die Nuwe-Testamentiese tyd, is uit die literatuur bekend (kyk Michel 1963: 183 v; Kümmel 1974: 115 vv).

Daar blyk teen hierdie agtergrond gesien, werklik nie voldoende gronde vir hierdie beswaar te bestaan nie (so tereg Robynson 1979: 87 v; Martin 1981: 43 v).

Terwyl daar dus nie voldoende rede bestaan vir bogenoemde beswaar nie, lyk dit aan die ander kant meer korrek om met verskeie geleerdes die saak vanuit 'n ander hoek te benader. Dit is dat die situasie wat hier beskryf word, die situasie is van die mens sonder Christus, *soos gesien vanuit die perspektief van die mens in Christus*. Dit is hoe Paulus of enige ander Christen inderdaad sy voor-Christelike situasie sou sien, as hy daarop sou terugkyk vanuit sy nuwe situasie in Christus. "Nur der Christ vermag es so zu sehen weil er der Macht der Illusion entzogen wurde, welche die Welt unter Adam und Mose beherrscht" (Käsemann 1974: 201; so ook Bultmann 1967: 198; Althaus 1970: 75; Schlier 1979: 229; Wilckens 1980: 96; Ridderbos 1959: 170). Fil 3:6 kan nie as bewys vir die teendeel aangevoer word nie, omdat in die eerste plek die konteks dáár anders is (so tereg Zeller 1982: 203), en in die tweede plek 3:7 v juis saaklik 'n soortgelyke evaluering van die lewe onder die wet gee as hier. In Fil 3 stel Paulus dit juis duidelik dat dit die ingryping van Christus in sy lewe was wat hom met nuwe oë na sy lewe onder die wet en sy wetsywer laat kyk het. Toe eers kon hy sien en insien watter illusie en hoe futiel dit was.

Gewoonlik word daar ten gunste van die argument dat Rom 7:14–25 op die Christen betrekking het, Gal 5:17 vv byna triomfantlik bygehaal (so bv. deur Nygren 1965: 215). Al mag dit so wees dat in Gal 5:17 vv die Christen aangesprek word, ignoreer Nygren gerieflikheidshalwe wat in Gal 5:16 gestel word (kyk Robynson 1979: 87). In die lig van Gal 5:16 is dit nie geregverdig om 5:17 vv op te neem as 'n beskrywing van 'n *simul iustus et peccator* situasie in die lewe van die Christen nie. Die veronderstelling is duidelik dat wie sy lewe deur die Gees laat beheers, *hoegenaamd nie* die begeertes van die *sarx* sal bevredig nie. (Let op die sterk negatief *ou mē!*). Schlier (1965: 267) het in hierdie verband by Gal 5 die regte waarneming gemaak: "Der Christ is also als Getaufte, aber einen anderen gibt es ja nach Paulus nicht – so fern er im Glauben steht, gerade nicht *simul iustus et peccator*. Er ist also nur ein *iustus*." Hierdie feit word kan ook deur die bekende uitspraak in Gal 5:25 onderstreep. Die indikatiwiese stelling in Gal 5:25 is dat die Christen iemand *is* wat sy lewe deur die Gees laat beheers. Die veronderstelling is nie dat die *sarx* óók sy lewe beheers nie. Daarom die imperatief om jou

inderdaad deur die Gees te laat beheers, waarmee teruggegryp word na 2:16. Dit gaan hier klaarblyklik om *volledige* beheersing.

Indien hierdie interpretasie juis is, en dit lyk nie of daar iets is wat daarteen spreek nie, sluit dit Gal 5:17 vv uit as steun vir Nygren e.a. se interpretasie van Rom 7:14 vv. 'n Parallel vir Gal 5:17 vv is veeleer Rom 8:12 vv en andersom (so tereg Lietzmann 1971: 40).

3.4 Die "antiklimaks" van vs 25^b

Ons het gesien dat diegene wat ons teks op die situasie van die Christen betrek, vs 25^b as 'n antiklimaks beskou, indien die voor-Christelike interpretasie aanvaar sou word. Ons moet toegee dat hierdie versdeel vreemd opval na die oorwinningsuitroep in vs 25^a as ons nie aanvaar dat dit bedoel was om 'n afsluitende stelling oor die daaglikse situasie in die lewe van die Christen-mens te wees nie. Die plasing daarvan het dan ook probleme geskep vir die eksponente van die "voor-Christelike" standpunt. Verskeie pogings is gevolglik aangewend om die probleem op te los. Die eerste is om 'n omstelling te doen en vs 25^b op vs 23 te laat volg (so bv Dodd 1970: 132; Michel 1963: 179 v; kyk ook Kümmel 1974: 67 v). 'n Ander is om die versdeel as 'n glosse te beskou (so bv Bultmann 1947: 199; Käsemann 1974: 202; Schlier 1979: 235; Wilckens 1980: 97 en 'n paar ander). 'n Derde is dié van Zahn (aangehaal by Kümmel 1974: 68) wat 25^b by hoofstuk 8 voeg en saam met 8:1 as 'n vraag wil lees, waarop dan verder in hoofstuk 8 geantwoord word.

Nie een van hierdie oplossingspogings het algehele aanvaarding gevind nie. Die eerste twee word veral as onaanvaarbaar beskou, omdat daar nie tekskrities enige stawende bewyse voor aangevoer kan word nie. Van die drie blyk laasgenoemde die onaanneemlikste te wees, en die tweede die aanneemlikste. Tradisioneel is die meeste van ons egter huiwerig om teksgedeeltes as glosses te elimineer, hoewel die moontlikheid van glosses natuurlik altyd bestaan. Indien vs 25^b nie 'n glosse is nie, kan dit alleen gesien word as 'n soort resumé van vss 14–23. Louw (1979: 98) beskou vs 24, 25^a as 'n intermezzo wat op 14–23 reflekteer, maar nie direk deel is van die argument nie. Vs 25^b beskou hy dan as 'n opsomming van vss 7–23.

Selfs al word 25^b in die teks en op sy huidige plek behou, kan dit nog nie voldoende rede wees om die plek daarvan as argument te gebruik ter stawing van die opvatting oor die situasie van die Christen nie. In so 'n geval sal die versdeel steeds geen ander funk-

sie hê as om vss 14–23 op te som nie. Daar is geen afdoende rede om dit te sien as die finale bewys dat ons teks wel die Christelike lewe in die oog het nie. Indien vss 14–23 wel na die situasie van die mens sonder Christus verwys en 25^b die opsommende tipering daarvan is, het dit vanselfsprekend betrekking op dieselfde situasie. In so 'n geval kan ons nie anders nie as om saam met Louw vss 24, 25^a as 'n tussenwerping of intermezzo te sien, soos dit ook die geval is by 1:25 (so ook Ridderbos 1959: 161; Althaus 1970: 78, erkennbaren Eigenart des Paulus; Kümmel 1974: 65 v).

3.5 Rom 7:14–25 in die lig van die Pauliniese indikatief

Ek het hierbo inleidend by punt 3 reeds op grond van die konteks waarin hierdie verse voorkom, probeer aantoon dat hulle nie, in konteks gesien, beskou kan word as verwysend na die Christenlewe nie. Die vraag waarop ek nou 'n antwoord wil probeer gee, is of 'n *simul iustus et peccator* interpretasie van hierdie teks te rym is met die bekende indikatiwiese stelwyse wat ons by Paulus aantref, wanneer hy oor die Christen se nuwe bestaanwyse in Christus praat. Voordat ek daartoe oorgaan, wil ek daarop wys dat 'n detail eksegeese van die teks in hierdie geval nie veel oplewer vir òf die een òf die ander interpretasie nie. Die uiteindelijke eksegeese berus naamlik in elkeen van die twee benaderings op die vooronderstelling of vertrekpunt van waaruit die eksegeese onderneem word. Dit is vir die eksegeese daarom belangrik om vir jouself sekerheid te kry of jou vooronderstelling wel haalbaar is in die lig van die Pauliniese antropologie en sy beskouing oor die wese van die mens in die nuwe bedeling in Christus. Vir ons doel hoef ek my slegs tot die Romeinebrief te beperk en ek sal alleen, wanneer nodig, na ander Pauliniese kontekste verwys.

Dit is algemeen bekend watter somber prentjie Paulus van die mense sonder Christus, die mense vóór die *pistis* skets. Van hierdie mens, Jood en nie-Jood, word gesê dat hy 'n sondaar is en in die mag van die sonde is (1:18–3:20; 5:12; Gal 3:22), geen deel aan die *doxa* van God het nie (3:23; kyk Pelser 1982: 109 vv), onder die toorn en oordeel van God staan, sonder dat hy hom kan verontskuldig (1:18; 2:2; 3:19), sonder uitsondering die dood skuldig is en dit as eindbestemming het (1:32; 5:12, 15, 21; 6:23; 7:5; 8:16), onder die heerskappy van die wet lewe (6:14; Gal 4:5), deur die wet gevang

gehou word en daardeur tot sonde gestimuleer word (7:1, 5, 6; Gal 3:23, 24).

Dit is ewe bekend in watter terme die situasie van die mens in Christus, die mens ónder die *charis* en die *pistis*, geskilder word. Dit verskil radikaal en hemelsbreed van die voorgaande. Dit is onmoontlik en onnodig om binne hierdie konteks op besonderhede in te gaan. Slegs 'n paar van die fasette van hierdie nuwe werklikheid word derhalwe aangestip. Hierdie mens is in die regte verhouding met God gestel (3:24 vv; 5:1), met God versoen (5:10 v), in Christus (8:1), in die Gees (8:9), 'n kind van God (8:15; Gal 4:5-6), vrygemaak van die sonde (6:1-11), van die wet (7:1-6; Gal 4:5), van die dood (8:1-11), 'n nuwe mens (2 Kor 5:17; Gal 6:15).

Hierdie nuwe werklikheid word deurgaans geskets as 'n *objektiewe werklikheid* wat deur God in Jesus Christus en deur die werking van sy Gees daargestel is. Dit is 'n indikatiewe realiteit. Nou is dit waar dat Paulus hierdie indikatief van die nuwe werklikheid altyd laat volg deur die imperatief. Hierdie dialektiese verband wat Paulus tussen die indikatief en die imperatief lê, veronderstel dus duidelik dat die objektiewe werklikheid van die nuwe bedeling alleen vir die Christen ook 'n subjektiewe werklikheid kan wees, as hy dit *deur die geloof*, deur 'n *lewe* uit die geloof, tot sy eie maak. En dat dit Paulus se vaste oortuiging was dat hierdie nuwe lewe as radikaal nuwe werklikheid, in alle opsigte in hierdie lewe *realiseerbaar* is, kan vir geen oomblik in twyfel getrek word nie. Schrage (1982: 176) gee treffend uitdrukking aan hierdie feit: "Die Befreiung und Neuwertung des Menschen durch Christus ist nach Paulus ein alles umfassendes Geschehen, eine Wesensverwandlung, eine 'Metamorphose' (Rom 12, 2; 2 Kor 3, 18). Dass der Mensch im Widerspruch mit sich selbst steht Rom 7, 14 ff.), diese Zwiespältigkeit und Gespaltenheit des Ich gehört der Vergangenheit an. Dem radikalen Charakter dieser Neuwertung entspricht auch die ungeteilte Ganzheit der Beanspruchung und Indienstnahme. Als die radikal Erneuernten und in allem Beschenkten können sich die Christen auch als ganze zur Verfügung stellen und ganz gehorsam sein, nicht nur zeitweilig oder teilweise (kursivering deur my). Hierby moet ons dadelik opmerk dat Paulus nie so iets as 'n sondelose Christen of Christenheid ken nie. Hy is ten volle bewus daarvan dat die Christen hom in 'n paradoksale situasie bevind deurdat hy as nuwe mens nog in hierdie sondige en gebroke wêreld lewe, daarom die imperatief. Maar dit beteken nog nie dat hy aanvaar dat die gelowige onvermydelik in

sonde sal *voortlewe* nie. Die nuwe mens wat die gelowige in Christus is en die oue wat hy was en nie meer behoort te wees nie, sluit mekaar prinsipieel en kwalitatief uit. Die nuwe mens het nie slegs 'n tweede natuur bygekry, sodat hy nou 'n soort tweeslagtige wese is met beide 'n sondige en "heilige" natuur nie. Natuurlik is die realisering van hierdie nuwe menswees alleen moontlik deur die genade en liefde van God wat steeds aan die gelowige geskenk word en deur herhaalde geloofsbeslissing en geloofsdaad. Ek moet elke dag opnuut die nuwe mens word wat ek in Christus is, soos ek elke dag my oue mens moet kruisig en die sonde moet afsterwe.

Het ons nie hiermee maar weer die leer van *simul iustus et peccator* net in 'n ander baadjie nie? Die antwoord is, nee! Hierdie interpretasie van die Pauliniese indikatief-imperatief maak, anders as die *simul iustus et peccator* benadering, baie meer erns met die klem wat Paulus op beide die realiteit van die indikatief en die erns van die imperatief lê. Die ander interpretasie hou die gevaar in wat juis so konkreet in baie Christene se lewe tot uiting kom, en dit is dat die sonde te maklik die huis binnegenooi word as nou wel 'n onwelkome gas, maar een wat moeilik geweier kan word, omdat hy tog wesenlik deel van die huishouding is. Deur Paulus te verstaan soos hy verstaan wil word, word die Christen voor 'n baie groter verantwoordelikheid gestel en is die appèl wat tot hom gerig word, van baie groter dringendheid. In hierdie sin moet die Christen die sonde of die lewe in die ou bestaanswyse met veel groter erns as die *onmoontlike* moontlikheid beskou. Natuurlik kan die Christen in die lig hiervan ook die gevaar loop om 'n perfeksionisme te veins. Hierteen het die kerk, eg-Paulinies, ook dikwels gewaarsku en hy sal dit steeds moet doen. Hierdie uiterste is gewis net so on-Paulinies as wat 'n libertinistiese lewenshouding is.

Om terug te kom by die vraag wat ons by die begin van hierdie studie gestel het: kan die reformatoriese grondbeskouing oor die Christen as *simul iustus et peccator* op Rom 7:14–25 gefundeer word? Ek meen dat ek met hierdie studie aangetoon het dat dit nie moontlik is nie. Om hieraan toe te voeg, dit lyk of hierdie beskouing ook nie met die res van Paulus gerym kan word nie en as on-Paulinies afgewys moet word.

Soos ek aan die begin van hierdie studie gesê het, verkeer ek nie onder die illusie dat die laaste woord hiermee oor die saak gespreek is nie. Die debat sal sonder twyfel voortgaan en my beskeie wens is dat hierdie studie een of ander bydrae daartoe gelewer het.

Hierbenewens bring ek graag hiermee hulde aan 'n gewaardeerde vriend en kollega oor baie jare, JI de Wet, met dankbaarheid vir die vriendskap waarin ek met hom gedeel het en erkenning vir wat ek van hom geleer het.

Literatuurlys

- ALTHAUS, P 1970. *Der Brief an die Römer*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (NTD 6).
- BARRETT, CK 1977. *The epistle to the Romans*. London: Adam & Charles Black. (Black's NT Comm).
- BULTMANN, R 1947. Glossen im Römerbrief. *Theologische Literaturzeitung* 72, 197–202.
- BULTMANN, R 1967. Römer 7 und die Anthropologie des Paulus, in Dinkler, E (Hrsg). *Exegetica*, 198–209. Tübingen: Mohr.
- CRANFIELD, CEB 1975. *The epistle to the Romans I*. 6th Edition. Edinburgh: T & T Clark. (ICC).
- DODD, CH 1970. *The epistle of Paul to the Romans*. London: Collins.
- DUNN, JDG 1975. Rom 7, 14–25 in the theology of Paul. *Theologische Zeitschrift* 31, 257–273.
- DU TOIT, HC 1973. *Verbale aspek in die Griekse Nuwe Testament*. Ongepubliseerde MA verhandeling. Universiteit van Pretoria.
- KÄSEMANN, E 1974. *An die Römer*. 2. Auflage. Tübingen: Mohr. (HNT 8*).
- KÜMMEL, WG 1974. *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament*. München: Chr. Kaiser Verlag. (Theologische Bücherei 53).
- LIETZMANN, H 1971. *An die Galater*. 4. Auflage. Tübingen: Mohr. (NHT 10).
- LOUW, JP 1979. *A semantic discourse analysis of Romans, II*. Pretoria: University of Pretoria.
- MARTIN, BL 1981. Some reflections on the identity of *egō* in Rom 7:14–25. *Scottish Journal of Theology* 34, 39–47.
- MICHEL, O 1963. *Der Brief an die Römer*. 12. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (KEK).
- NEWMAN, BM 1983. Once again – the question of 'I' in Romans 7:7–25. *The Bible Translator* 34, 124–135.
- NYGREN, A 1965. *Der Römerbrief*. 4. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- PELSE, GMM 1982. Doxa in die Romeinebrief, in Oberholzer, JP (red). *Die kerk in die wêreld*, 109–117. Pretoria: HAUM. (Feesbundel AD Pont 25 jarige ampsjubileum).
- RIDDERBOS, HN 1959. *Aan de Romeinen*. Kampen: Kok. (Comm op het NT).
- ROBINSON, JAT 1979. *Wrestling with Romans*. London: SCM Press.
- SCHLIER, H 1979. *Der Brief an die Galater*. 4. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (KEK VII).
- SCHLIER, H 1965. *Der Römerbrief*. 2. Auflage. Freiburg: Herder. (Herders Theol Komm NT VI).
- SCHRAGE, W 1982. *Ethik des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (NTD 4).
- WILCKENS, U 1980. *Der Brief an die Römer, II*. Zürich: Benziger Verlag. (EKK VI/2).
- ZELLER, D 1982. Der Zusammenhang von Gesetz und Sünde im Römerbrief. *Theologische Zeitschrift* 38, 193–212.