

# Aanneming tot kind van God (*vioθεσία*) by Paulus in Romeine 8 teen die agtergrond van die Jerusalemsk tempelkultus - Deel II

Andries van Aarde  
(UP)

## ABSTRACT

**Paul's notion of "adoption" (*vioθεσία*) in Romans 8 in the light of the Jerusalem temple cult**

*In a previous article it was shown that the marriage arrangements advocated within the sphere of the Second Temple cult in Jerusalem provided the parameters for the use of the metaphor "Israel as family". When Paul explained who the people really were who constituted the true "Israel of God", he used the same metaphor as point of departure in spite of being influenced by the Greco-Roman thought and Hellenistic-Semitic wisdom tradition on the concept "divine sonship". This article aims to show how Paul, who personally did not know Jesus of Nazareth, continued to transmit the "heart" of Jesus' message about children entering God's kingdom. Paul achieved this by making use of the notion "adoption" (*vioθεσία*). The article describes the trajectory from Paul to Jesus to John the Baptist, the initiator of the idea of an inclusive and egalitarian community.*

## 1 INLEIDING

Die wetenskap het op hierdie stadium nie veel meer nuut te sê oor die Nuwe-Testamentiese gebruik van die woord "aanneming tot kind" (*vioθεσία*) nie<sup>1</sup>. Tog gaan die wetenskap nie slegs vooruit deur net nuwe inligting oor 'n onderwerp beskikbaar te stel nie. Die wetenskap word ook gedien deur 'n ander verduideliking van bekende data te bied. Wat ek in hierdie artikel beoog, is om die resultate wat uit ondersoeke na die verwysingsveld van die woord "aanneming tot kind" (*vioθεσία*) voortgevloei het, veral soos Paulus die uitdrukking in Romeine 8 aanwend, in 'n nuwe raamwerk te plaas. Hierdie raamwerk hou verband met die leefwêreld van die Nuwe Testament. Ek vertrou om hiermee aan te dui hoe Paulus die woord "aanneming tot kind" (*vioθεσία*) bruikbaar geag het om die evangeliese waardes te beklemtoon dat alle mense gelyke toegang tot die genade van God het. Die byvoeglike naamwoorde "alle" en "gelyke" het onderskeidelik betrekking op die evangeliese waardes van "inklusiwiteit" en "egalariëteit".

In die artikel wat die onderhawige een voorafgaan<sup>2</sup>, het ek aangetoon hoe hierdie waardes in skerp opposisie staan met die konvensionele opvatting wat tradisioneel gangbaar was en is in die leefwêreld van die inwoners van die gebied rondom die Middelandse See. Dit is waardes wat teruggevoer kan word na Jesus van Nasaret self. Maar dit is nie net die feit dat Jesus hierdie waardes as sentraal in sy woorde en dade verkondig het nie, maar ook die feit dat juis hierdie waardes deur al die skrywers van die Nuwe Testament oorgedra is, dat ek dit evangeliese waardes noem. Dit is veral in die dokumente in die Nuwe Testament wat die spanning tussen die konvensionele "wysheid" van die Jerusalems tempelkultus en die nuwe "evangeliese wysheid" as voorgrond het, waar 'n mens retoriek kan verwag wat met dié "alternatiewe wysheid" verband hou. In hierdie verband dink ek in die besonder aan die egte brieve van die apostel Paulus. Hoewel ons nie van Petrus self outentieke geskrifte in die Nuwe Testament het nie, weerspieël die Nuwe Testament die Petriniese tradisie as in opposisie met dié van Paulus (kyk onder andere Gal 2:2-14). Hierdie ironiese situasie word soos volg deur Robert Funk<sup>3</sup> verwoord:

"Broadly speaking, in the rivalry with Paul, Peter represents the connection with the historical Jesus. After all, Peter had been a close companion and confidant of Jesus until his arrest. Paul, on the other hand, claimed only to know the risen Jesus, the Christ of vision and spirit possession. It is perhaps ironic that it was Paul, and not Peter, who understood the heart of Jesus' parables and aphorisms".

Die "hart" van Jesus se boodskap het bestaan uit sy visie van hoe God by mense teenwoordig is. Hierdie boodskap het Jesus met die metafoor "koninkryk van God" verbeeld. Dit op sigself is skokkend, want die konsep "koninkryk" veronderstel heerskappy en hiërargie. Diegene in die Israelitiese samelewing wat die slagoffers van koninklikes se magsmisbruik geword het, het reikhalsend na 'n toekomstige ideale "koninkryk" begin uitsien. In hierdie apokaliptiese, messiaanse koninkryk sal God in die "hemelse Jerusalem" regeer — en "n tempel sal nie in die stad gesien word nie, want sy tempel is die Here God, die Almagtige, en die Lam" (Openb 21:22). Self was Jesus se alternatiewe definisie van die "koninkryk van God" nie in apokaliptiese simbole uitgebeeld nie. In Robert Funk<sup>4</sup> se weergawe van Jesus se verstaan van God se koninkryk is dit veral Paulus se uitsprake wat eggó:

"God's domain was for Jesus something already present. It was also something to be celebrated because it embraces everyone - Jew, gentile, slave, free, male, female. In God's domain, circumcision, keeping kosher, and sabbath observance are extraneous. The kingdom represents an unbrokered relationship to God: temple and priests are obsolete".

Dit is my bedoeling om in hierdie artikel aan te toon dat die gebruik van die woord “aanneming tot kind” (*vioθεσία*) by Paulus deel van bogenoemde retoriek is. Dit is daarom ook geen verrassing nie dat die onderhawige begrip, of die saak waarop dit betrekking het, veral in Paulus se brieue aan die Galasiërs en Romeine voorkom. Ook in Filippense 2:15 kom die uitdrukking “onberispelike kinders van God” (*τέκνα θεοῦ ἀμωμα*) voor as ’n toespeling op die Griekse vertaling van die Ou Testament, die Septuagint (Deut 32:5), se verwysing na die “Israelitiese seunskap van God”<sup>5</sup>. Dieselfde polemiese tendens word aangetref in 2 Korintiërs 6:18 waar Paulus uit verskillende dele van die Septuagint aanhaal en, in sy betoog dat Christene die “tempel van God” konstitueer (2 Kor 6:16), na hulle verwys as “seuns en dogters” van God, hulle “Vader”<sup>6</sup>. In hierdie artikel word egter gefokus op Paulus se gebruik van die uitdrukking “aanneming tot kind van God” (*vioθεσία*) in Romeine 8.

## 2 VANAF JESUS NA PAULUS - 'N INTERMEZZO

In die begin van die artikel is daar na drie prominente Bybelse figure verwys, te wete Jesus, Paulus en Petrus. Van hierdie drie was sowel Jesus as Paulus ongetroud - dié twee wie se sienings oor inklusiwiteit en egalariteit met mekaar ooreenstem. Volgens die sinoptiese evangelies was Petrus getroud (kyk Mark 1:29-31; Matt 8:14-15; Luk 4:38-39). Oor wat die rede sou wees waarom Jesus en Paulus ongetroud was, kan 'n mens bloot spekuleer, hoewel ons meer inligting in hierdie verband oor Jesus as oor Paulus het<sup>7</sup>. Wat egter wel opvallend is, is dat sowel Jesus as Paulus na God as “Abba” verwys het en dat beide van mening was dat God mense wat nie biologies tot die Abrahamsfamilie behoort nie, dit wil sê nie as “kinders van God” gereken kan word nie, tot “kinders van Abraham” kan aanneem.

Volgens 'n baie vroeë tradisie, wat deur meerdere onafhanklike getuienisbevestig word, is Jesus gesien as iemand wat Homself as “Seun van God” geag het. Christene het onder invloed van die Grieks-Romeinse mitologie, Romeinse keiskultus en Hellenisties-Semitiese wysheidstradisie<sup>8</sup> baie meer tot die benaming “Jesus as Seun van God” toegevoeg as wat Jesus self waarskynlik daaronder verstaan het<sup>9</sup>. Die feit dat hierdie toevoegings in die oorlewing van die betrokke tradisie<sup>10</sup> meegespeel het, verander egter nikks aan die betekenisvolheid van die oorlewing dat Jesus by geleenheid van sy doop deur Johannes die Doper deur God as “Seun van God” aangeneem is nie<sup>11</sup>. Die Q-tradisie (Luk 3:8; Matt 3:9) bevat binne die konteks van Jesus se doop 'n uitspraak van Johannes die Doper

wat die Israeliete se selfversekerde aanname dat hulle “Abraham as vader” het (*καὶ μὴ λέγειν ἐν ἑαυτοῖς πατέρας ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ*), krities awys omdat “God uit klippe kinders van Abraham kan verwek” (λέγω γάρ ὑμῖν ὅτι δύναται ὁ θεός ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ). Volgens Matteus (3:7) was hierdie uitspraak gerig teen die Fariseërs en die Sadduseërs. In hierdie oopsig het beide Jesus en Johannes die Doper die kritiese stem van die profete teen die koninklike hiërgarie verteenwoordig, en beide is ook as gevolg daarvan doodgemaak<sup>12</sup>.

’n Standpunt wat Jesus egter nie met Johannes die Doper gedeel het nie, was dat God eers aan die einde van die tyd op ’n apokaliptiese wyse sal ingryp om die ideale toestand van reg en geregtigheid te skep<sup>13</sup>. Volgens Jesus heers God reeds hiér en nou, en nie eers lâter nie<sup>14</sup>. In die woorde van Dominic Crossan<sup>15</sup>, maar met my eie parentese rakende die verband tussen Jesus se doop deur Johannes die Doper en die tema “kinders van Abraham” in die Johannese en Pauliniese oorlewering, kan hierdie verskil soos volg verwoord word: Johannes die Doper het gemeen dat God spoedig as vergelder gaan ingryp. God is soos ’n bosbouer wat met sy byl die goeie bome van die slegte bome gaan skei, soos ’n landbouer wat met sy vurk koring van kaf skei. Hiervolgens is daar net twee weë: die goeie en die slegte, en vir mense is die tyd min om te besluit watter kant toe. Soos die profete van oudsher kondig Johannes aan dat God gaan ingryp om ’n bose toestand reg te stel sodat teneergedrukte mense gered kan word. Net soos ander “rebelleleiers” waarna onder andere die Joodse geskiedskrywer Josefus verwys, begeef Johannes hom in die woestynstreek oorkant die Jordaanrivier om simbolies soos ’n Moses en ’n Josua mense met God se hulp na die beloofde land terug te lei<sup>16</sup>. Maar anders as ander apokaliptiese profete het Johannes nie sy volgelinge *en masse* bymekaar gemaak om hulle oor die Jordaanrivier die beloofde land in te lei nie. Sy strategie was anders — sover Dominic Crossan, en vervolgens my eie parentese:

Mense wat in die oë van Sadduseërs en Fariseërs nie as “kinders van Abraham” geag kan word nie en derhalwe as “sondaars” geëтикetteer moet word, het volgens Markus (1:5) vanuit die hele Judea en spesifiek Jerusalem, mense waarna Lukas (3:7) verwys as ’n “skare” (ὅχλοις), na Johannes gekom om in die Jordaanrivier gedoop te word, omdat hulle erken (in Grieks: ἔξομολογέομαι) het dat hulle tot die kategorie “sondaars” behoort (ἔξομολογούμενοι τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν - Mark 1:5). Normaalweg word in die plek van die woord “erken” ’n ander woord vertaal, te wete “bely”. Om te bely veronderstel egter die erkenning dat jy verkeerd gehandel het. Die oorspronklike Grieks het nie noodwendig

hierdie betekenis nie<sup>17</sup>. Volgens die semantiese woordeboek van Louw & Nida<sup>18</sup> kan die betrokke Griekse woord beteken: “to express openly one’s allegiance to a proposition or person”. Wie sou die mense wees wat volgens Markus openlik verklaar het dat hulle tot die groep behoort wat as “sondaars” geëtiketteer is? Funk<sup>19</sup> is myns insiens volkome korrek om die verwysing na “sondaars” in hierdie konteks as “outsiders” te verstaan. Maar “outsiders” ten opsigte van wat en wie? Hulle was volgens die Jerusalemse tempelkultus “outsiders” ten opsigte van die huis van Israel, die Abrahamsfamilie, die “Israel van God” vir wie God “Vader” is.

Oor die historisiteit van Jesus se eie doop deur Johannes die Doper hoef nie getwyfel te word nie<sup>20</sup>. Schmithals<sup>21</sup> verwys soos volg na die feitlikheid van hierdie gebeure: “Daß Jesus von Johannes getauft wurde, gehört zu unserem sicheren Wissen vom Leben Jesu”. Of Jesus self aanvanklik sy doop as ’n “apokaliptiese boetedoening”<sup>22</sup> verstaan het, betwyfel ek. Ons het reeds gesien dat “erkennung” (*ἐξομολογέομαι*) nie noodwendig “skuldbelydenis” hoef te veronderstel nie. Moontlik het Jesus aan die begin wel Johannes se apokaliptiese verwagtings gedeel - wie weet? Die minimum gegewens wat ons het, dui egter daarop Jesus se motief om “vanaf Nasaret [uit Galilea]” (Mark 1:9; vgl ook Matt 3:13) na Johannes te kom om gedoop te word, dieselfde was as diegene wat “vanaf Jerusalem [uit Judea]” (Mark 1:5) gekom het. Maar hiermee ontken ek nie dat Markus Jesus se doop geïnterpreteer het vanuit die perspektief van ’n ná-Pase debat oor wie “insiders” en wie “outsiders” sou wees nie<sup>23</sup>. In toegevoegde redaksionele materiaal (kyk Kloppenborg 1988:10-11) het Johannes die Doper volgens Lukas van mense soos tollenaars en soldate wat gekom het om gedoop te word, verwag om ’n bepaalde etiese leefwyse te volg. Hierdie leefwyse is te onderskei van dit wat gevind word by diegene wat die Spreuke-evangelie Q (3:7), ’n verlore evangelie wat in die Lukas- en Matteusevangelie verskuil lê, as “slange, addergeslag” (*γεννήματα ἔχιδνῶν*) geëtiketteer word. Volgens die Q-tradisie (Luk 3:8-9; Matt 3:7-10) is dit laasgenoemde mense wat opgeroep word om vrugte te produseer wat by bekering pas. Dit is nie die “outsiders” wat gekom het om gedoop te word nie. Dit is ironies, want dit is juis hulle, die leiers van die Abrahamsfamilie, wat hulleself regverdig voor God geag het. Eintlik, so word daar in hierdie bepaalde tradisie in Q gesê, sal dit tevergeefs wees indien hulle sou probeer om weg te vlug van die komende apokaliptiese katastrofe.

Die uitdrukking “slange, addergeslag” (*γεννήματα ἔχιδνῶν*) kom ook in ander Q-tradisies (kyk Q 6:43-45 en 11:39:-52) voor as woorde van Jesus self. Vir Johannes die Doper (Q 3:8) was hierdie mense diegene wat

daarop roem dat hulle "Abraham as vader" het, maar God kan volgens die Q-tradisie op 'n bonatuurlike wyse "kinders van Abraham" verwek. Matteus (3:7) sê uitdruklik in 'n redaksionele toevoeging dat hierdie mense die Fariseërs en die Sadduseërs is. Ook wanneer Matteus (23:33) die betrokke Jesus-woord in die Spreuke-evangelie Q (11:39-52), te wete "slange, addergeslag" (*γεννήματα ἔχιδνῶν*), oorneem, laat hy Jesus spesifiek verwys na dié mense wat op die "stoel van Moses" sit. Dieselfde oortuiging word in die Johannesevangelie (8:31-59) aangetref<sup>24</sup>. Meervoudige, onafhanklike getuienis bevestig dus die historisiteit van Johannes die Doper se doop van "sondaars" en sy kritiek op die Jerusalemse tempelkultus.

Jesus, soos die ander dopelinge van Johannes die Doper, was waarskynlik om verskillende redes nie geag om tot die "verbondsvolk" te behoort nie. Johannes die Doper se boodskap dat God op 'n bonatuurlike wyse "kinders van Abraham" kan verwek en dat hulle "sonde" buite om die strukture van die tempel deur God vergewe kan word, moes ongetwyfeld tot die hart van die "outsiders" gespreek het - hoe anders kan ons Josefus<sup>25</sup> se tendensieuse ontkenning verstaan dat Johannes se doop nie op vergifnis van sonde neergekom het nie, maar dat hy so baie mense na hom aangetrek het sodat Herodes [Antipas] hom daarvoor gevrees en doodgemaak het<sup>26</sup>.

In 'n ander ná-Pase apologetiese konteks, teen die agtergrond van 'n dispuut met die tempelowerhede oor die vraag wie waarlik "kinders van Abraham" (oftewel "kinders van God") is, lê die skrywer(s) van die Johannesevangelie (8:46) woorde in Jesus se mond wat verraai dat hierdie debat verband hou met die tradisie dat Jesus as 'n "sondaar" geag is. Dit is daarom verstaanbaar dat die vroeë kerk die "sondeloosheid" van Jesus wou verdedig (kyk Heb 4:15; Evangelie van die Nasareërs 2; asook Matt 3:14-15 per implikasie). Volgens die Johannese interpretasie is "sondeloosheid" vanselfsprekend die vrug van die lewe van "God se kinders" (kyk 1 Joh 3:9). Vellanickal<sup>27</sup> gee die ringskomposisie van hierdie vers soos volg weer:

A Elkeen wat DEUR GOD VERWEK is	[Πᾶς ὁ γεγενημένος ἐκ τοῦ θεοῦ]
B Pleeg nie SONDE nie	[ἀμαρτίαν οὐ ποιεῖ]
C Omdat sy saad in hom is	[ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει]
B <sup>1</sup> En hy kan nie SONDE doen nie	[καὶ οὐ δύναται ἀμαρτάνειν]
A <sup>1</sup> Omdat hy DEUR GOD VERWEK is	[ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγένηται]

In die Johannesevangelie (1:18) is Jesus die pre-eksistente "eniggebore Seun" (ὁ μονογενῆς υἱός) van God - volgens 'n sekere manuskrip-, vertellings- en patristiese tradisie<sup>28</sup>, hoewel 'n ander tradisie<sup>29</sup>, die woord "God"

(θεός) in die plek van die woord "Seun" (νιός) lees. Hoe dit ook al sy, Jesus se "eniggebore seunschap van God" word verder betuig in Johannes 3:16, 18 en 1 Johannes 4:9. Jesus se "seunschap" hou volgens die Johannese visie verband met die oortuiging dat Jesus die "gestuurde van God" is. Jesus het ook die gesag om aan almal wat in Hom glo, die reg te verleen om ook "kinders van God" genoem te word (Joh 1:12). Hulle is dit "nie van nature nie, nie deur die drang van 'n mens of die besluit van 'n man nie, maar God is hulle Vader" (Nuwe Afrikaanse Bybelvertaling van Joh 1:13). Volgens die Johannese oorlewering leef "kinders van God" 'n "regverdige lewe" en hulle "hou nie aan sondig nie" (1 Joh 29:3:1). God se "kinders" is vry van gebondenheid aan sonde (Joh 8:31-36). Laasgenoemde verwysing is dié gedeelte in die Johannese oorlewering wat verband hou met die dispuut tussen Jesus en die Fariseërs dat "kinders van Abraham", "kinders van God", nie 'n biologiese verwantskap veronderstel nie.

Min of meer hierdie selfde oortuiging word ook by Paulus aangetref. Insgelyks lewer Paulus die tradisie oor dat Jesus "nie sonde geken het nie, maar dat Hy tot sonde gemaak is" (*τὸν μὴ γνόντα ἀμαρτίαν ὑπερ ἡμῶν ἀμαρτίαν ἐποίησεν* - 2 Kor 5:21). Of Paulus hiermee die doop van Jesus deur Johannes die Doper in gedagte gehad het, weet ek nie<sup>30</sup>. Wat wel van belang is, is dat die uitdrukking "hy wat nie sonde geken het nie" (*τὸν μὴ γνόντα ἀμαρτίαν*), ook in Hermetiese, Mandese en Rabbynse literatuur voorkom. In hierdie literatuur het dit betrekking op "onskuldige kinders" wat nie veronderstel is om te weet wat kwaad is nie<sup>31</sup>, en derhalwe slagoffers van sistemiese sondestrukture geword het. Bultmann verwys in hierdie verband na Romeine 8:3 wat die verwysing na Jesus se dood as "sondaar" op dieselfde wyse interpreter as 2 Korintiërs 5:14, 19 en 21<sup>32</sup>.

Die verwysing na "kinders" hierbo bring my weer terug by Crossan<sup>33</sup> se beskrywing van die ooreenkoms en verskille tussen die "presenties" Jesus en die "apokaliptiese" Johannes die Doper.

"When people came to him [John], he kept sending them back from the wilderness, through the Jordan, purified and forgiven into the Promised Land, there to await the imminent coming of the avenging, saving God. In essence, John was forming a gaunt system of purified individuals - a network of ticking time bombs all over the Jewish homeland. Because of John, when Jesus began his ministry, he found already a vast network of people expectant, eager, waiting for God's power to be revealed".

Crossan<sup>34</sup> wys verder daarop dat ons heelwat getuienis in die evangelies het dat Jesus 'n besondere hoë opinie van Johannes gehad het. In die Spreuke-evangelie (Q 7:24-26) lees ons dat Jesus van Johannes praat as nie

net 'n profeet nie, maar as "baie meer as 'n profeet". Jesus sê ook (Q 7:28) dat "niemand wat uit 'n vrou gebore is, is groter as Johannes nie, maar tog is die geringste in God se koninkryk groter as Johannes". Met hierdie laaste woorde word ons gekonfronteer met 'n duidelike skeiding tussen Jesus en Johannes. Jesus het Johannes nie net beskou as 'n profetiese figuur nie, maar as groter as die profete. Terselfdertyd sê Jesus nou dat die "geringste" in die koninkryk van God groter is as Johannes die Doper. Wat word hiermee bedoel? Dit lyk asof Jesus 'n onderskeid tref tussen 'n ou bedeling waarvan Johannes die hoogtepunt vorm en die aangebroke koninkryk van God wat 'n nuwe bedeling inlui. Iets nuuts het aangebreek, sê Jesus. Dit behoort egter nie tot Johannes in die woestyn nie, maar tot die kind in God se koninkryk - want dit is waarop die term "geringste" (*μικρός / ἐλάχιστος*) betrekking het. Wat dit inhoud, is dat Jesus nie (meer?) die apokaliptiese verwagting van Johannes deel nie. Jesus is eenvoudig nie (meer?) langer wagend dat God nog in die toekoms gaan ingryp en 'n nuwe wêreld êrens in die toekoms gaan laat aanbreek nie. 'n Mens moet die nuwe wêreld wat God reeds hiér en nou geskep het, eenvoudig intree. "The Kingdom is an ever-present reality in which Jesus lived and into which he invited all whom he met to enter"<sup>35</sup>. Dit is vir Paulus daarop 'n lewe uit geloof neerkom.

Dié tema wat by Jesus (en in die tradisie in al vier kanoniese evangelies) voorkom, word ook by Paulus aangetref: God neem mense as kinders aan. Hierdie "kinders" hoef nie van nature "kinders van Abraham" te wees nie. In God se "nuwe wêreld" bepaal die huweliksmaatreëls van die Jerusalemske tempelkultus nie meer wie toegang tot God het nie. Inklusiwiteit en egalariteit het evangeliese waardes geword. "Dit maak nie meer saak of iemand Jood of Griek, slaaf of vry, man of vrou is nie: in Christus Jesus is julle almal één. En as julle aan Christus behoort, is julle ook nakomelinge van Abraham en erfgename kragtens die belofte van God" (NAV - Gal 3:28-29). Dit is in hierdie konteks dat Paulus se gebruik van die uitdrukking "aanneming tot kind van God" (*vioθεσία*) verstaan moet word. Ons lê vervolgens klem op sy gebruik daarvan in Romeine 8.

### **3     "AANNEMING TOT KIND VAN GOD" BY PAULUS IN RO-MEINE 8**

Die woord "aanneming tot kind" (*vioθεσία*) kom vier keer in die brieue van Paulus voor, te wete Romeine 8:15; 8:23; 9:4 en Galasiërs 4:5. Wat die Nuwe Testament as geheel betref, is daar buiten die gemelde vier voorkomste nog net een ander voorval en dit is in die deutero-Pauliniese

Efesiërbrief (1:5). In die Romeinebrief gebruik Paulus die onderhawige uitdrukking teen die agtergrond van sy argument dat die “huis van Israel” in afwagting was dat God sy beloftes sal vervul<sup>36</sup>. Dit gaan by Paulus om ‘n “nuwe” Israel, om mense wat nie noodwendig biologies onder die “kinders van Abraham” tel nie, maar wel deur God as sodanig aangeneem is. Ook in die brief aan die Galasiërs gebruik Paulus die metafoor “erfenis” om na die ontvangs van God se beloftes te verwys<sup>37</sup>. Nie meer die biologiese “seuns van Abraham” sal as “seuns van God” erf nie (*οὐ τὰ τέκνα τῆς σάρκὸς ταῦτα τέκνα τοῦ θεοῦ* - Rom 9:8), maar diegene wat in Christus op ‘n fiktiewe wyse deel van Abraham se familie en derhalwe “kinders van God” geword het.

Om die gedagte uit te druk dat gelowiges in Christus nie van nature “kinders van Abraham”, dit wil sê “kinders van God”, is nie, maar wel op grond daarvan dat hulle glo soos Abraham geglo het en derhalwe op ‘n nie-biologiese wyse deel geword het van “God se huishouding”, sluit Paulus in Romeine 9:4 aan by onder andere die metafore “kinders van die belofte” (*τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας*) en “aanneming tot kind” (*νιοθεσία*). Ook ander dinge is vir die apostel belangrike aanknopingspunte wat hoort tot die kategorie “Israel na die vlees”, dit wil sê Paulus se biologiese volksgenote (*οἵ συγγενεῖ μου κατὰ σάρκα*). Hierdie dinge is: die oortuiging dat God die Israeliete in sy heerlikheid (*ἡ δόξα*) laat deel, met hulle verbonde (*αἱ διαθῆκαι*) gesluit het, aan hulle die wet (van Moses) gegee het (*ἡ νομοθεσία*) asook die tempeldiens (*ἡ λατρεία*), die voorvaders (*οἱ πατέρες*) en die Christus wat as mens vanuit hulle gekom het (*ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα*). Maar vanweë die apostel se oorgegewe wees aan God, verhewe oor alles en vir alle tye lofwaardig (Rom 9:5b), het hy op grond van die werk van die Heilige Gees bewus geword (Rom 9:1) dat God op ‘n nuwe manier mense in die regte verhouding met Hom stel (Rom 10:3-4). Noudat hy weet dat God almal wat glo, in die regte verhouding met Hom stel, verkondig Paulus dat Christus ‘n nuwe betekenis gegee het aan die dinge wat hierbo genoem is. Hy vat dit in Romeine 10:4 kompak saam deur te sê: Christus is die einde van die wet (*τέλος γὰρ νόμου χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι*). Dié saak wat in Christus ‘n nuwe betekenis gekry het, en vir die doeleindes van hierdie artikel my interesseer, is Paulus se aansluiting by die voorstelling<sup>38</sup> dat Israel tot kinders van God aangeneem is.

Die oortuiging dat iets radikaal verander het, kom vir Paulus daarop neer dat daar ‘n lewe is wat van “nature” is en ‘n lewe waar verganklikheid getransendeer word. Deelname aan laasgenoemde is iets waaraan die gelowige nie in ‘n biologiese sin van die woord deelkry nie, maar op ‘n

geestelike wyse - 'n wyse wat daarom alleen deur middel van metafore uitgedruk kan word. Diegene wat hieraan deel het, kan derhalwe as die "fiktiewe huis van Abraham" beskryf word. In Romeine 11:17 word die metafoor van die "wilde olyf" wat op die "mak olyf" geënt is, hiervoor gebruik en in Galasiërs 6:16 verwys Paulus na hierdie "fiktiewe" huis-houding as die "Israel van God", vertaal in die 1983-Afrikaanse Bybelvertaling as die "ware Israel". Hierdie Israel verteenwoordig 'n lewe anderkant dit wat "van nature" is.

En waar daar lewe is - of dit nou die lewe is wat "van nature" is en of dit die lewe is wat anderkant dit is wat "van nature" is - is die (G)gees werkzaam: die gees van die mens of die Gees van God. Eersgenoemde leefwyse is 'n lewe in gebondenheid, sê Paulus. Gebondenheid is afhanklikheid. Slawe is nie vry mense nie, maar afhanglik omdat hulle gebonde is. Die "natuurlike" mens is soos 'n slaaf, 'n mens wat gebind is aan die natuur, aan verganklikheid, aan dood. In onder andere Romeine 8:15 sê die apostel dat die Gees van God vrymaak. Die Gees van God bewerk nie slawerny ( $\pi\nu\epsilon\mu\alpha\ \delta\omega\lambda\epsilon\iota\alpha\varsigma$ ) nie, maar aanneming tot kindskap ( $\pi\nu\epsilon\mu\alpha\ \nu\iota\theta\epsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$ ). Kinders van God is vry (Rom 8:21), vry van slawerny, van gebondenheid, van wat van nature is. En op grond van hierdie gebeure van aanneming tot kind kan 'n mens, soos 'n tiener in verhouding met sy/haar vader, God as "Pappa" (Αββα) aanroep.

Volgens die gedeelte onder bespreking, Romeine 8:15, verwys Paulus na hierdie "pneumatiese" gebeure van die aanneming van die gelowige tot kind van God as iets wat in die verlede plaasgevind het, deurdat die apostel grammataal die verlede tyd, die *aoristus*, gebruik (ἐλάβετε). In Romeine 8:23 word egter gesê dat die Gees wat die kinders van God ontvang het, nog maar net 'n "deposito gawe", 'n "eerste gawe" (ἀπαργή), is. Paulus vervolg deur te sê dat die kinders van God dus "in hoop bevry is" (τῇ γὰρ ἐλπίᾳ ἐσώθημεν - Rom 8:24). En "hoop" beteken werkelik "hoop"<sup>39</sup>. Die datief wat met "in hoop" (ἐλπίᾳ) vertaal is, behoort as 'n datief van modaliteit verstaan te word: "Hoffnung ist die Situation, in der wir... als Gerettete leben"<sup>40</sup>. 'n Werklikheid wat op hoop gebou is, is 'n werklikheid wat nie gesien kan word nie (vss 24-25). Die werklikheid van "aanneming tot God se kinders", dit wil sê tot "kinders van Abraham", hoewel 'n werklike gebeure wat met die verlede tyd (*aoristus*) beskryf kan word, is egter te onderskei van 'n werklikheid wat "van nature" is. Laasgenoemde werklikheid kan gesien word. Om "kind van God" te wees, terwyl jy nie van nature "seun van Abraham" is nie, is iets wat nie gesien kan word, soos die besnydenis wat 'n sigbare teken is nie. Om "kind van God" te wees is iets waarop jy hoop dat dit wel anderkant hierdie vergank-

like lewe, die lewe wat "van nature" is, sigbaar sal word. Die apostel sien uit na 'n bevryding van die bestaan in aanvegting<sup>41</sup>. Hy beskryf hierdie (toekomstige?) bevryding in Romeine 8:23 as 'n "verlossing van ons liggaam" ( $\alpha\piολύτρωσις τοῦ σώματος \etaμῶν$ ). Die 1983-Afrikaanse Bybelvertaling gee hierdie uitdrukking weer as "Hy sal ons van die verganklikheid bevry". Ons het hier ongetwyfeld met 'n verwysing na die "opstanding van die liggaam" te doen<sup>42</sup>. Paulus werk nie met die gedagte van "onsterflikheid" of die gedagte van die "opwekking van die vlees" nie<sup>43</sup>. Hy dink aan die oorgang van die aardse liggaam in 'n nuwe soort liggaamliekheid. In 1 Korintiërs 15:44 word die opstandingsliggaam die "geestelike liggaam" ( $\sigmaῶμα πνευματικόν$ ) teenoor die "fisiiese liggaam" ( $\sigmaῶμα ψυχικόν$ ) genoem.

As hierdie uitdrukking "van ons liggaam" ( $\tauοῦ σώματος$ ) vertolk sou word as 'n *genitivus separationis*, kan dit die indruk skep dat ons hier te doen het met 'n gnostiese verlossingsidee<sup>44</sup>. Indien dit as 'n "objektiewe genitief" opgeneem sou word, soos ook in Romeine 8:11<sup>45</sup>, sou die apokaliptiese eindtydelike bevryding van aanvegtinge sterker op die voorgrond wees.

Dit is egter nie nodig om die gnostiek en die apokaliptiek as uitsluitende denkstrukture te sien nie. Aan die een kant lyk dit asof die hele Romeine 7:14-8:30, wat as selfstandige eenheid gesien kan word en wat handel oor die mensheid se totale in sonde vervalle wees en die verlossing daarvan, in gnostiserende denkstrukture en voorstellings gegiet is<sup>46</sup>. Teenoor die voorstelling in die gnostiek dat die verlossing primêr 'n teenswoordige kwaliteit het, word die verlossing in die apokaliptiek as eindtydelik gereken. Walter Schmithals<sup>47</sup> verduidelik hierdie onderskeid met behulp van die onderskeie Christus-voorstellings in die apokaliptiek en die gnostiek: in die apokaliptiek is Christus primêr "der Kommende" ('n toekomstige heilsgebeure) en in die gnostiek is Christus "der Gekommene" ('n teenswoordige heilsgebeure). Die opstandingsgeloof van die vroegste Christene is dus in die apokaliptiek ingebed<sup>48</sup>. Die opstandingsgeloof van die vroegste Christene moet teen die agtergrond van die ná-eksiliiese opvatting oor 'n algemene opstanding uit die dood verstaan word<sup>49</sup>.

Vir die gnostiek was die opstanding van die liggaam 'n onaanvaarbare gedagte<sup>50</sup>. Die uitsprake in Romeine 8:11 oor die opstanding van Jesus uit die dood maak dit dus tereg, soos Byrne<sup>51</sup> daarop wys, ontmoontlik dat die uitdrukking "verlossing van ons liggaam" ( $\alpha\piολύτρωσις τοῦ σώματος \etaμῶν$ ) in Romeine 8:23 as gnosties geïnterpreteer kan word. Schmithals<sup>52</sup> is gevolglik korrek deur te meen dat ons in Romeine 7:14-8:30 met 'n oorgang vanaf 'n gnostiese denkstruktuur na 'n apokaliptiese te

doen het. Die apokaliptiese denkstruktuur hang ten nouste saam met die gedagte van die verwisseling van die verganklike met die onverganklike. Die oortuiging dat daar 'n algemene opstanding van die dood sal wees, is in hierdie mitologiese idee van die verwisseling van wêrelde (*aione*) ingebed<sup>53</sup>. Die opstanding van Jesus is in die vroegste opstandingsgeloof van Christene verstaan as die begin van die algemene opstanding uit die dood<sup>54</sup>. Volgens Schmithalss<sup>55</sup> tref 'n mens oor die algemeen nie gnosties-dualistiese elemente, soos veral die digotomie tussen "vlees" (*σάρξ*) en "gees" (*πνεῦμα*) in onder andere Romeine 8:2-11 en Galasiërs 4:21-31<sup>56</sup>, in sterk gestempelde apokaliptiese gedeeltes van Paulus se brieue aan nie. Omgekeerd word apokaliptiese begrippe wel deur Paulus met die gnosties-dualistiese aspek van sy denke verbind<sup>57</sup>. Hiervan is sowel Romeine 8:14-8:30 as Galasiërs 4:4vv 'n goeie voorbeeld<sup>58</sup>. In Galasiërs 4:4-7 word die motief van die "volheid van die tyd", wat betrekking het op die apokaliptiese verwisseling van die *aione*, gekoppel aan die gnostiese pre-eksistensie-Christologie dat God sy Seun gestuur het, sodat die gelowige die "aanneming tot kind van God kan ontvang" (*ἵνα τὴν νιοθεσίαν ἀπολάβωμεν* - vs 5). In Romeine 8:12-16 begin Paulus insgelyks met die gnostiserende "presentiese eskatologie" en gaan hy vanaf vers 17 oor na die idee van 'n "futuristiese eskatologie"<sup>59</sup>.

In hierdie verband noem Paulus in Romeine 8:29 Christus die "Eerste" van "baie broers" (*πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς*). Hierdie "broers" [en "susters"] is "familie", nie omdat hulle deur bloed aan mekaar verwant is nie, maar omdat hulle deel gekry het aan die pre-eksistente Seun van God, "deur wie alles bestaan" en "deur wie hulle lewe" (1 Kor 8:6). Hulle het deel van "God se familie" geword deurdat God hulle as sy kinders aangeneem het. God het vooraf bestem (*προώρισεν*) dat hulle gelykvormig sal wees aan Christus, die pre-eksistente Seun van God. Die presiese frase wat Paulus in Romeine 8:29 gebruik het, is "glykvormig aan die beeld van sy Seun" (*συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ νιοῦ αὐτοῦ*). Met die term "Eerste" (*πρωτότοκον*) wil Paulus klaarblyklik sê dat die aspek van "pre-eksistente Godseunskap" nie vir die ander gelowiges geld nie en dat Christus in hierdie verband die "unieke" Seun van God is. Onder invloed van die Grieks-Romeinse denke<sup>60</sup> vind ons in die Markus- en Lukasevangelie dat Jesus as "Seun van God" verstaan is in die sin van 'n Gees-vervulde, wonderwerkende "God-mens" figuur. Volgens Paulus (en Johannes) is Jesus Christus gesien as die pre-eksistente Seun van God wat mens geword het. In 'n ander bydrae<sup>61</sup> het ek aangetoon dat Paulus (soos Johannes) doodeenvoudig vanuit hierdie gedagte as aanname uitgegaan het. Die voor-Pauliniese Christus-himne (Fil 2:6-11)

toon ook aan dat Paulus nie die eerste persoon was wat hierdie gedagte in die Christelike denke ingevoer het nie<sup>62</sup>. Dit is 'n pre-Christelike konsep wat aangetref word in geskrifte van Griekssprekende Israeliete, soos byvoorbeeld in die Gelykenisse van Henog (1 Hen 39:4vv; 70:4)<sup>63</sup> en in die "liefdesroman", Josef en Aseneth, waarin Josef nie net "seun van God" (*JosAs* 6:3, 5; 18:11; 21:4)<sup>64</sup> genoem word nie, maar ook "eersgeborene" (*við̄s tōū θeoū ὁ πρωτότοκος* - *JosAs* 18:11; 21:4; 23:10)<sup>65</sup>.

Ons het gesien dat Paulus die bekendmaking dat God ons as sy kinders aangeneem het, aldus die Nuwe Afrikaanse Vertaling, in Romeine 8:23, gekoppel het aan die opstanding uit die dood. Ons moet egter nie onder die indruk kom dat dit vir Paulus slegs 'n saak van eindtydelike hoop is nie<sup>66</sup>. Ons moet onthou dat die werklikheid van die geloof nie van "fisiese sien" afhanklik is nie. En om "kind van God" te wees is 'n volkome geloofswerklikheid. Daar is dus geen spanning tussen die verlede tyd van Romeine 8:15 en die taalgebruik in Romeine 8:23 wat dieselfde werklikheid as 'n gebeure van hoop, van toekoms, beskryf nie. Daar is geleerdes<sup>67</sup> wat meen dat die weglatting van die uitdrukking "aanneming tot kind" (*vioθεσία*) in Romeine 8:23 in onder andere die tweede-eeuse papirus manuskrip, die beskadigde en op hierdie punt moeilik leesbare<sup>68</sup> Chester Beatty *P46vid*-manuskrip, toegeskryf kan word aan só 'n vermeende spanning<sup>69</sup>. Die lesing sonder die weglatting is egter ongetwyfeld die moeiliker lesing (*lectio difficilior*) en ook verkieslike<sup>70</sup>. Hierdie weglatting was nie nodig nie, want die apokaliptiese wêreldbeeld van Paulus wat die werklikheid van "aanneming tot kind" (*vioθεσία*) sien as iets wat van God is en nie wat van nature is nie, skep nie 'n spanning nie. Om Romeine 8:24 te vertolk dat die "volle kindskap eers aan die einde" gestel word<sup>71</sup>, is in die lig daarvan dat die "kindskap deur Christus objektief... in die tyd (bewerk is)"<sup>72</sup> nie korrek nie. Die probleem lê by die gebruik van die woord "volle", en nie by die oortuiging dat "kindskap" 'n reeds gerealiseerde saak is nie. Hierdie probleem hou verband met die bekende spanning in die eskatologie tussen wat "reeds is" en wat "nog nie is nie", tussen "hetgeen is en hetgeen nog geschieden zal"<sup>73</sup>. Die vraag is egter of dit korrek is om Paulus se gebruik van die uitdrukking "aanneming tot kind" (*vioθεσία*) as "daartegenover"<sup>74</sup> met betrekking tot die gawe van die Heilige Gees as die "'onderpand' ('eersteling-gave' - Rom 8:23) van het heil der grote toekomst" (2 Kor 1:22) te beskryf. Om te sê dat die "aanneming tot kinderē méér (omvat)", in die sin van dat dit "omspant zowel het heden als ook de grote toekomst self"<sup>75</sup>, is nie mee fout te vind nie. Maar om die vermeende spanning as 'n "daartegenover" te beskryf, asof die "aanneming tot God se kind" 'n nog "alomvattendheid"<sup>76</sup> awag sodat dit "het doel van het grote

eschatologisch heilsgebeuren”<sup>77</sup> word, kan nie aanvaar word nie. Só ’n “eskatologiese” siening sou miskien in lyn met Johannes die Doper se oortuiging, soos ons vroeër gesien het, gewees het, maar dit kontinueer beslis nie dié van Jesus nie.

Insgelyks kan die poging om hierdie vermeende spanning deur middel van ’n denkstruktuur van ’n “eskatologiese heilsorde” te wil oplos<sup>78</sup>, nie gekondoneer word nie. Só ’n “heilhistoriese” denkstruktuur wil Galasiërs 3:25, 26 (asook Ef 1:5) verklaar<sup>79</sup> asof God volgens Paulus in ’n liniére tydsorde sou gehandel het deur eers Israel uit te verkies (Ef 1:5) en dan, toe die “volheid van die tyd” gekom het (Gal 4:4vv), sy Seun gestuur het sodat gelowiges die “aanneming van kinders” kon ontvang wat aan die einde van die tyd ten volle geopenbaar sal word. Myns insiens het die bespreking hierbo van Paulus se inskuif van apokaliptiese kategorieë in ’n gnostiserende dualistiese denkstruktuur eksegeties duidelik uit die konteks na vore gekom. Afgesien hiervan hou bogenoemde heilhistoriese verklaaring, die sogenaamde liniére “reeds-nog nie” tyd-skema, nie steek in die lig van wat ons vandag oor die konsep “tyd” in die leefwêreld van die Bybel weet nie. In ’n belangrike bydrae, getitel “Christ and time: Swiss or Mediterranean?”, sê Malina<sup>80</sup> konkluderend onder ander: “... in the New Testament period there was no tension between the ‘now’ and the ‘not yet’. When those writings were written and collected, there was only emphasis on a rather broad ‘now’. On the other hand, the ‘not yet’ is a continual concern of persons from future-oriented societies”<sup>81</sup>. Vroeër in die artikel het hy betoog dat “the only scholarly evidence for the existence of anxiety and concern about a perceived delay of a *parousia*, for interest in eschatology, or some future-oriented apocalyptic was in the eyes of liberal, Enlightenment-oriented, nineteenth-century northern European biblical interpreters and their twentieth-century heirs... I would contend that the presumed future-oriented categories of the Bible are in fact not future-oriented at all, but present-oriented”<sup>82</sup>.

Paulus se koppeling van Christene se “aanneming tot kinders” aan die toekomstige bevryding van die liggaam”, dit wil sê die “opstanding uit die dood”, moet nie los gelees word van die apostel se oortuiging dat Christene réeds “saam met Christus gesterwe het” (Rom 6:8) en nou réeds glo dat ons saam met Christus vir God lewe nie (Rom 6:10). Christus Jesus is immers reeds op grond van sy opstanding uit die dood deur die “Gees van Heiligheid” as “Seun van God” verklaar (Rom 1:4) - ’n “Seunskap” wat Hy volgens Paulus reeds vóór sy opstanding besit het (Fil 2:6). Ook in ons woon réeds die Gees (ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος - Rom 8:11), dié Gees wat “ook ons sterlike liggeme lewendig sál maak (ζωποιήσει καὶ

*θητὰ σώματα - Rom 8:11), maar wat ons nou reeds “tot kinders van God maak en wat ons tot God laat roep: ‘Abba!’ Dit beteken Vader”, aldus die Nuwe Afrikaanse Vertaling van ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα νιοθεσίας ἐν ὦ κράζομεν· Αββα ὁ πατήρ (Rom 8:15).*

#### 4 SAMEVATTING

Ons het nou by 'n punt gekom waar ons kan saamvat. Die gebruik van die uitdrukking “aanneming tot kind van God” (*νιοθεσία*) deur Paulus in Romeine 8 is nie net een van die wyd voorkomende motiewe van Christene se selfverstaan in die Nuwe Testament nie. Dit kan inderdaad as 'n “grondmetafoor” beskryf word. Die wortels daarvan lê diep. Volgens die Ou Testament en intertestamentêre getuienis het Israel as “verbondsvolk” hulself beskou as “kinders” wat deur God aangeneem is<sup>83</sup>. Hierdie metafoor het vir Israel blywende krag gehad, want dit het oor baie jare een van die grondliggende wyses gebly waarvolgens die “familie Israel” hulself as *sui generis* sien<sup>84</sup>. In die artikel wat die onderhawige een voorafgaan, het ek aangetoon dat die maatreëls rondom die Jerusalemse tempelkultus wesenlik verband gehou het met die idee wie die “kinders van God” is. Ten diepste het dié kultus se ná-eksiliële huweliksmaatreëls die parameters vir hulle siening oor sosiale identiteit en hulle verhouding met God geskep. Hierdie maatreëls het “outsiders” nie net van eer en status, van familiale koesterding, beroof nie, maar ook van God probeer vervreem. Johannes die Doper het as 't ware “tikkende tydbomme” geplant. Een daarvan het reeds vóór Johannes se bedoelde tyd, vóórdat die “algemene opstanding uit die dood” kon realiseer, ontploff. Sedert Jesus van Nasaret het alles verander. Met ander woorde, Johannes het nog tot die ou bedeling behoort, soos ook al die ander wat tot vandag toe wag dat God nog moet ingryp. Tog het Johannes begin help om die rolle om te keer. Jesus van Nasaret het in hierdie nuwe bedeling ingetree met die oortuiging dat God se heerskappy 'n reeds gerealiseerde werklikheid is. Radikaal teenoor dit wat die konvensies van die Jerusalemse tempelkultus voorskryf, het Hy, as ongetroude “outsider” God nie net aangespreek as “Vader” nie, maar meer nog: soos 'n kind wat as 't ware nie weet wat “sonde” is nie, het Jesus sy vertroue in God as “Abba” geplaas. Hy het nog verder gegaan en ook die ander “outsiders” kinders genoem en hulle uitgenooi om nou reeds as “kinders van hulle hemelse Vader” te leef. Hy wou met ander woorde hê dat ook die ander “tydbomme” ontploff. Maar dan nie in die sin van revolucionêre politieke aktiviste wat deur koninklikes vanweë magsbedreiging gevrees moet word nie.

Die tradisies oor Jesus se lewe en werk, soos dit in die evangelies oorgelewer is, insluitend binne die kring van die Johannese skool, het die "hart" van hierdie boodskap van inklusiwiteit en egalariteit, van "nuwe lewe", verder gedra. Die ongetroude Paulus het dit myns insiens die duidelikste gedoen. Hoewel hy sterk deur die Grieks-Romeinse denkstruktur en Hellenisties-Semitiese wysheidstradisie beïnvloed was toe hy na Christus Jesus as pre-eksistente "Seun van God" verwys het, was sy gebruik van die uitdrukking "aanneming tot kind van God" (*vioθεοία*) 'n besondere manier waarop hy Jesus se uitnodiging om tot die nuwe wêreld van God toe te tree, verwoord het.

## NOTAS:

- 1 Kyk onder ander M Vellanickal, *The Divine sonship of Christians in the Johannine writings*, Rome 1977; R A Atkins, *Egalitarian community: Ethnography and exegesis*, Tuscaloosa 1991, 169-190; B Byrne, 'Sons of God' - 'Seed of Abraham', Rome 1979, 79-195; P Wülfing von Martitz, s v *viός, vioθεοία*, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Band VIII*, Stuttgart 1969; E Schweizer, s v *huiotheisia*, in: *Theological Dictionary of the New Testament* (Edited by G Kittel and G Friedrich, translated by G W Bromiley. Abridged in one volume), Grand Rapids, Michigan 1985.
- 2 A G van Aarde, "Die Jerusalemse tempelkultus se huweliksmaatreëls versus Christelike waardes", *Skrif en Kerk* 18/2 (1997a).
- 3 R W Funk, *Honest to Jesus: Jesus for a new millennium*, San Francisco 1996, 136.
- 4 Funk, *a w*, 41.
- 5 Kyk Byrne, *a w*, 191-193.
- 6 Byrne, *a w*, 193-195.
- 7 Met betrekking tot Jesus, kyk A G van Aarde, "Social identity, status envy and Jesus' Abba", *Pastoral Psychology* 1997b, University of San Francisco (Forthcoming); A G van Aarde, "Marriage and the family: A cameo essay on Jesus' birth and childhood" in: *The acts of Jesus*. (A forthcoming publication of the Jesus Seminar), Santa Rosa, CA 1997c.
- 8 Kyk A G van Aarde, "Side-notes from Graeco-Roman and Hellenistic-Semitic literature to the notion 'adopted as God's child' (*vioθεοία*)", paper presented at an International Conference of the South African Society of Patristic and Byzantine Studies, University of Pretoria, August 27-29 1997d; (forthcoming), A G van Aarde, "Die konsep 'Seun van God' in Grieks-Romeinse en Hellenisties-Semitiese literatuur", *HTS* 53/3 (1997e).
- 9 Kyk Van Aarde, *a w*, 1997e.
- 10 Kyk die Spreuke-evangelie Q 3:21-22 [= Matt 3:17]; Markus 1:11; Johannes 1:34; Evangelie van die Hebreërs 2 - vergelyk J S Kloppenborg, *Q parallels: Synopsis, critical notes & concordance*, Sonoma (CA) 1988, 15-17.
- 11 Paulus koppel in Romeine 1:4 Jesus se "aanneming tot Seun van God" aan Jesus se opstanding uit die dood.

- 12 Vergelyk Crossan, *a w*, 1996, 41-50.
- 13 Kyk onder andere J D Crossan, *The historical Jesus: The life of a Mediterranean Jewish peasant*, San Francisco 1991, 227-264; Crossan, *Jesus: A revolutionary biography*, San Francisco 1994, 29-53; Crossan, *a w*, 1996, 39-50; M J Borg, *Jesus in contemporary scholarship*, Valley Forge, PA 1994, 77; Van Aarde, *a w*, 1995b, 346-348; R W Funk, *a w*, 1996, 192.
- 14 Kyk die verskil in standpunt soos die Q-tradisie (Luk 7:18-23 / Matt 11:2-6) en Jesus self (kyk Q 7:24-25; Tomas 78:1-3) dit uitdruk - vergelyk Funk & Hoover, *a w*, 1997, 301-302.
- 15 Crossan, *a w*, 1996, 42, 44-47.
- 16 Kyk ook Funk, *a w*, 188.
- 17 Kyk J P Louw & E A Nida, *Greek-English lexicon of the New Testament based on semantic domains, Volume I: Introduction & domains*, New York 1988, 419-420.
- 18 Louw & Nida, *a w*, 1988, 419.
- 19 Funk, *a w*, 194.
- 20 Kyk Q 3:21 [Matt 3:16]; Mark 1:9; Evangelie van die Hebreërs 2; Evangelie van die Nasareërs 2 - vergelyk Kloppenborg, *a w*, 10-15.
- 21 W Schmithals, *Das Evangelium nach Markus: Kapitel 1,1-9,1*, Gütersloh 1986, 82.
- 22 Vergelyk R Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1968b, 65; J Jeremias, *New Testament Theology, Vol I: The proclamation of Jesus*, New York 1971, 49; Schmithals, *a w*, 1986, 65; W Schmithals, *Theologiegeschichte des Urchristentums: Eine problemgeschichtliche Darstellung*, Stuttgart 1994, 99.
- 23 Kyk Funk, *a w*, 193-194.
- 24 Kyk Vellanickal, *a w*, 286-293.
- 25 Josefus, *Antiquitates xviii.v.2* - kyk Josephus: *Complete works* (Translated by W Whiston), Grand Rapids 1978, 382.
- 26 Kyk ook Jeremias, *a w*, 1971, 49; Crossan, *a w*, 1994, 34.
- 27 Vellanickal, *a w*, 1977, 268.
- 28 Kyk *The Greek New Testament* (Edited by B Aland, K Aland, J Karavidopoulos, C M Martini & B Metzger, B, in co-operation with the Institute for New Testament Textual Research, Münster/Westphalia), Stuttgart 1994, 314 nota 18.
- 29 Kyk B Metzger, *A textual commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1971, 198.
- 30 Vergelyk A G van Aarde, "The 'third quest' for the historical Jesus - where should it begin: With Jesus' relationship to the Baptiser, or with the nativity traditions?", *Neotestamentica* 29/2 (1995b), 333.
- 31 Kyk R Bultmann, *The Second Letter to the Corinthians*, Minneapolis 1985, 164-165.
- 32 Kyk Van Aarde, *a w*, 1995b, 333-334.
- 33 Crossan, *a w*, 1996, 45-47; my beklemtoning.
- 34 Crossan, *a w*, 1996, 47.
- 35 Crossan, *a w*, 1996, 47.
- 36 Atkins, *a w*, 1991, 172.

- 37 K E Corley, "Women's inheritance rights in antiquity in Paul's metaphor of adoption" (Paper presented at the meeting of the Context Group, A Project of the Bible and its Cultural Environment), Portland, Oregon, March 1993; J L de Villiers, *Die betekenis van ΨΙΟΘΕΣΙΑ in die brieue van Paulus* (Academisch Proefschrift, Vrije Universiteit Amsterdam), Amsterdam 1950, 188-192.
- 38 Kyk Vellanickal, *a w*, 9-28.
- 39 Kyk die dinamiese vertaling van Romeine 8:24b deur C K Barrett, *The epistle to the Romans*, London 1967, 161.
- 40 E Käsemann, *An die Römer*, Tübingen 1974, 230.
- 41 Käsemann, *a w*, 1974, 229.
- 42 Byrne, *a w*, 1979, 109.
- 43 Käsemann, *a w*, 1974, 229.
- 44 Byvoorbeeld H Lietzmann, *An die Römer*, Tübingen 1933, 85.
- 45 Kyk Käsemann, *a w*, 1974, 229; vergelyk ook Byrne, *a w*, 1979, 109 nota 120.
- 46 Schmithals, *a w*, 1994, 82.
- 47 Schmithals, *a w*, 83.
- 48 Kyk Schmithals, *a w*, 24.
- 49 Vergelyk G Lüdemann, *The resurrection of Jesus: History, experience, theology*, Minneapolis 1994, 177.
- 50 Vergelyk Funk, *a w*, 273.
- 51 Byrne, *a w*, 109.
- 52 Schmithals, *a w*, 82.
- 53 Schmithals, *a w*, 76.
- 54 Kyk Lüdemann, *a w*, 1994, 177 - na aanleiding van 1 Korintiërs 15:20.
- 55 Schmithals, *a w*, 76.
- 56 Schmithals, *a w*, 70.
- 57 Schmithals, *a w*, 76.
- 58 Schmithals, *a w*, 82.
- 59 Schmithals, *a w*, 83.
- 60 Kyk R Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1968a, 133; Van Aarde, *a w*, 1997e.
- 61 A G van Aarde, *a w*, 1997d.
- 62 Kyk Bultmann, *a w*, 1968a, 134.
- 63 Kyk M Casey, *From Jewish prophet to gentile god: The origins and development of New Testament Christology*, Cambridge 1991, 79-85.
- 64 Kyk R D Chesnutt, "From text to context: The social matrix of *Joseph and Aseneth*", in: Society of Biblical Literature 1996 Seminar Papers, Atlanta 1996, 296.
- 65 Kyk A Standhartinger, *Das Frauenbild im Judentum der hellenistischen Zeit: Ein Beitrag anhand von 'Joseph & Aseneth'*, Leiden 1995, 203; A Standhartinger, "From fictional text to socio-historical context: Some considerations from a textcritical perspective on *Joseph and Aseneth*", in: Society of Biblical Literature 1996 Seminar Papers, Atlanta 1996, 314.
- 66 Käsemann, *a w*, 230.
- 67 Kyk bespreking deur Byrne, *a w*, 2 nota 1; 108-111.
- 68 Dit is waarvoor die supraliniére afkorting *vid* = *videtur* staan.
- 69 Vergelyk Metzger, *a w*, 1971, 517.

- 70 Käsemann, *a w*, 229.
- 71 De Villiers, *a w*, 1950, 69; my beklemtoning.
- 72 De Villiers, *a w*, 160.
- 73 H Ridderbos, *Paulus: Ontwerp van zijn Theologie*, Kampen <sup>3</sup>1973, 218.
- 74 Ridderbos, *a w*, 217.
- 75 Ridderbos, *a w*, 217.
- 76 Ridderbos, *a w*, 218.
- 77 Ridderbos, *a w*, 214; my beklemtoning.
- 78 Kyk Ridderbos, *a w*, 216-217.
- 79 Kyk Ridderbos, *a w*, 216-217.
- 80 B J Malina, "Christ and time: Swiss or Mediterranean?", in: *The social world of Jesus and the Gospels*, London 1996, 179-214.
- 81 Malina, *a w*, 210.
- 82 Malina, *a w*, 185.
- 83 Kyk Van Aarde, *a w*, 1997d.
- 84 Kyk Van Aarde, *a w*, 1994, 194.