

'n Hermeneutiese beoordeling van Johannes Calvyn se hantering van meervoudige verklarings van Bybeltekste in sy kommentaar op die Romeinebrief

M. Hartwigsen
Student ORCID nommer:
0000-0002-9329-2545

Proefskrif voorgelê vir die graad *Philosophiae Doctor* in Nuwe
Testament aan die Potchefstroomkampus van die Noordwes-
Universiteit

Promotor: Prof GJC Jordaan

Gradeseremonie Oktober 2017

VOORWOORD

Gedurende November 2016 word daar 'n onderhoud op die Suid Afrikaanse Uitsaaikorporasie uitgesaai wat die redes waarom die studie aangepak is, verwoord. 'n Vader spreek sy en sy seun, wat pas belydenis van geloof in die Nederduitse Gereformeerde Kerk afgelê het, se verwarring uit oor die feit dat die Buitengewone Algemene Sinode van 2016 na heroorweging besluit het om die Besluite van die Algemene Sinode van 2015 ten opsigte van homoseksualiteit in die N.G.Kerk te herroep. Die vraag wat gevra word, is: Hoe gebeur dit dat daar by een Sinode, onder die leiding van die Heilige Gees, een besluit geneem word en dat dieselfde Heilige Gees by die volgende Sinode die besluit laat herroep. Dit is één Bybel, één Heilige Gees en dis tog ondenkbaar dat God uit twee monde praat. Waarom is dit dat daar verklaringsverskille en verstaansverskille van dieselfde Skrifgedeelte is? Hierdie vraag, waarmee gelowiges veral die afgelope paar dekades worstel, het aanleiding gegee tot aanpak van die studie.

Johannes Calvyn was 'n eksegeet van formaat. Hy was self gekonfronteer met verskillende verklarings van dieselfde Skrifgedeeltes wat hy moes hanteer. Op soek na 'n antwoord op die kwellende vraag, het ek besluit om hier groot eksegeet van die reformasie se hantering van die verskynsel te ondersoek. Dit het ek gedoen aan die hand van sy kommentaar op die Romeinebrief. Dit is gevolg deur 'n literatuurstudie oor die hantering van die verskynsel deur een-en-twintigste eeuse gereformeerde eksegete en 'n vergelyking tussen die hanteringswyses van Calvyn en dié van die moderne eksegete.

In die studie het ek insig bekom in die hermeneutiek van Calvyn en in dié van moderne gereformeerde eksegete, en veral die maniere waarom verklaringsverskille deur hulle hanteer is. Verder het ek gesien dat, ten spyte van noukeurige en deeglike eksegeses deur Calvyn en die moderne gereformeerde eksegete, verstaansverskille egter steeds bly voortduur.

Vir my was een van die positiewe resultate van die studie dat ek die hoogste agting vir Calvyn as mens en as eksegeet verkry het. Daar het ook by my nuwe insig en die hoogste waardering gekom vir die erns, toegewydheid en deeglikheid waarmee moderne eksegete met die Skrif omgaan en die eksegetiese proses uitvoer.

Om as afgetrede maatskaplike werker 'n doktorale studie in die teologie aan te pak, het geweldige uitdagings aan my gebied, onder andere die hantering van die Grieks en Hebreeus wat in die teks voorgekom het. Groot erkenning en waardering word aan professor Jorrie Jordaan gegee vir sy hantering en toeligting in hierdie faset van die ondersoek. Dit was 'n voorreg om onder die leiding van so 'n uiters bekwame studieleier te werk. Baie dankie prof.

Jorrie vir u leiding, insette en kommentaar. Die uitvoer van die studie en die betrokkenheid by die teologiese fakulteit van Potchefstroom was 'n geestelik- en lewensverrykende ervaring.

Baie dankie aan my eggenoot, Jurre, my gesin en Herlien Human vir hul ondersteuning en aanmoediging.

Die personeel van die Teologiese biblioteek verdien die hoogste lof vir die diens wat hulle gelewer het.

Dankie Petra Gainsford vir die tegniese versorging.

Aan God al die Eer!

Afkortings

Afrikaanse afkortings is gedoen aan die hand van die Tweetalige Woordeboek deur D.B.Bosman, I.W. van der Merwe en L.W. Hiemstra, 1984 uitgawe. Tafelberg-Uitgewers, Kaapstad.

Bybelboek afkortings is gedoen aan die hand van die Die Bybel, Nuwe Vertaling van 1983.

OPSOMMING

'n Integrale deel van die praktyk van eksegeese van 'n Bybelteks is dat die eksegeet dikwels verskillende moontlike verklarings oorweeg, en dan uiteindelik op grond van sy eie hermeneutiese verwysingsraamwerk 'n keuse maak. Wanneer sy eksegeese egter teen dié van ander eksegete opgeweeg moet word, lei dit soms tot die probleem van meervoudige en selfs botsende verklarings van dieselfde Bybelteks, selfs wanneer eksegete vanuit dieselfde hermeneutiese raamwerk werk. Die mees onlangse voorbeelde van sodanige verklaringsverskille word gevind in die debat oor homoseksualiteit in die Nederduits Gereformeerde Kerk en oor die rol van die vrou in die kerk in die Gereformeerde Kerke in Suid Afrika.

Die eksegetiese verskille in hierdie debatte kan klaarblyklik nie bygelê word nie, waarskynlik weens 'n gebrek aan duidelik geformuleerde eenvormige maatstawwe en norme waarvolgens verskillende verklarings teen mekaar opgeweeg kan word. Hierdie studie beoog om 'n bydrae te lewer tot die formulering van sodanige maatstawwe en norme. Dit word gedoen deur die maatstawwe en norme wat die kerkhervormer Johannes Calvyn vir die hantering van eksegetiese verskille gebruik het, te ondersoek. Die hipotese waarop die studie berus, is dat Calvyn, sonder om sy maatstawwe en norme uitdruklik te formuleer, dit tog dikwels in sy kommentare aangewend het om verklaringsverskille te beoordeel. Die doel van hierdie studie is dan om aan die hand van Calvyn se Romeine-kommentaar die norme en maatstawwe waarvolgens hy verklaringsverskille hanteer het, te identifiseer en onder woorde te bring, sodat dit as historiese vertrekpunt vir die hedendaagse gereformeerde Hermeneutiek kan dien.

Die ondersoek is begin deur 'n literatuurstudie te doen oor die hermeneutiese beginsels en reëls wat Calvyn gehandhaaf en gebruik het. Dit is gevolg deur 'n opname te maak van al die plekke in Calvyn se Romeine-kommentaar waar hy verklaringsverskille noem en hanteer, en om dit in kategorieë in te deel. Daaruit het geblyk dat Calvyn verklarings wat van syne verskil, soms onvoorwaardelik aanvaar het, en soms op bepaalde voorwaardes. Soms het hy verskeie verklarings aanvaarbaar gevind en, hoewel hy self een verkies het, die keuse aan die leser oorgelaat. Daar is egter 'n groot aantal verklarings wat hy as minder gewens beskou het of heeltemal verwerp en duidelik weerlê het. Ook waar verklaringsverskille ten grondslag van vertalings gelê het, het Calvyn dit uitgewys en die verskille hanteer.

In die studie word die redes wat Calvyn by elke verklaringsverskil eksplisiet of implisiet vir sy beoordeling aangevoer het, uitgelig. Deur hierdie redes te bestudeer is die onderskeie hermeneutiese beginsels, reëls, norme en maatstawwe wat Calvyn in die proses gebruik het, geïdentifiseer en bespreek. Dit blyk dat hy in sy oorweging van meervoudige verklarings van 'n

teks onder meer intrinsieke oorwegings, kultuur-historiese oorwegings, ooreenstemming met Paulus se leringe elders en met die geheelopenbaring van die Skrif, en ook enkele eksterne faktore in ag geneem het.

In die finale deel van die studie is die beginsels, maatstawwe en norme wat een-en-twintigste eeuse gereformeerde eksegete in praktyk vir die hantering van verklaringsverskille gebruik, vergelyk met dié wat Calvyn gebruik het. Die hantering van verklaringsverskille deur moderne gereformeerde eksegete word aan die hand van 'n literatuurstudie bestudeer, met toespitsing op die debat oor *Manlik en Vroulik in die Kerk* (die vrou in die amp) en oor homoseksualiteit in die Nederduits-Gereformeerde Kerk, as voorbeelde van die hantering van verklaringsverskille deur eksegete in praktyk. Dit blyk dan dat elk van die eksegete in die geraadpleegde literatuur sy eksegeese binne die raamwerk van die gereformeerde hermeneutiek aanbied, gebaseer op min of meer dieselfde beginsels, maatstawwe en norme as dié wat deur Calvyn gehandhaaf is. Nogtans bestaan daar in verklaring van Bybeltekste in die hedendaagse debat ernstige verskille, dikwels omdat die eksegetiese aksente anders geplaas word as wat by Calvyn die geval was. Die gevolg is 'n meningsverskil onder die eksegete oor watter eksegetiese maatstawwe as deurslaggewend vir die eksegeese geneem moet word. Uiteindelik blyk dit dat die verskille dikwels verband hou met en selfs gedryf word deur dinamiese, geglobaliseerde en steeds veranderende kulturele situasies asook die humanistiese grondslag vir die beoordeling van morele en etiese vraagstukke.

Sleuteltermes: Eksegese, Hermeneutiek, Romeinebrief, Johannes Calvyn, Verklaringsverskille

ABSTRACT

An integral part of the practice of exegesis of a Bible text is that the exegete often considers various possible explanations and interpretations of the text, and eventually makes his choice on the basis of the hermeneutic framework to which he subscribes. If, however, he compares his own exegesis to the interpretations of other exegetes, it often results in the problem of multiple and even opposing interpretations of the same Bible text, even if the exegesis is presented within the very same hermeneutic framework. The most recent examples of such differences are found in the debate about homosexuality in die Dutch Reformed Church and the role of women in the church within the Reformed Churches of South Africa.

It is clear that the exegetical differences in these debates cannot be resolved, probably due to a lack of clearly formulated uniform measures and norms by which differing interpretations can be weighed and judged. The aim of this study is to make a contribution towards formulating such measures and norms. This is done by making a study of the measures and norms that the reformer John Calvin applied when he had to compare and weigh different interpretations of a Bible text. The hypothesis of the study is that Calvin, without explicitly formulating his measures and norms, indeed applied them in his commentaries when comparing variant interpretations of the text. The main purpose of this study is to identify and formulate the measures and norms that Calvin used in his Commentary on Paul's letter to the Romans, and to present them as a point of departure in history for reformed hermeneutics of today.

The investigation begins with a literature study about the hermeneutic principles and rules that were followed by Calvin in his writings, followed by a survey of passages in Calvin's Commentary on Romans in which differing interpretations are mentioned and discussed. It proved that Calvin treated such differences in more than one way. In some instances he was willing to accept interpretations that differed from his own unconditionally, sometimes conditionally. Sometimes he found more than one interpretation acceptable and despite his own preference, would leave the final choice to the reader. There are, however, a large number of interpretations that he found less acceptable or that he rejected entirely and strongly refuted. Also interpretation differences that led to differences in translation, are pointed out and treated in Calvin's commentary.

In the study the reasons that Calvin in his treatment of each interpretation difference gave for his judgement, were identified. Based on a study of these reasons the various hermeneutic principles, rules, norms and measures that Calvin used, are identified and discussed. It proves that he, in weighing multiple interpretations of a text, considered inter alia intrinsic matters,

cultural-historic matters, agreement with the teachings of Paul, agreement with the total Scriptural revelation, and also some external factors.

In the final part of the study the principles, measures and norms applied by twenty first century reformed exegetes in the practical treatment of multiple textual interpretations are compared to those that were applied by Calvin. The way in which interpretation differences are treated by modern-day reformed exegetes is studied at the hand of a literature study, with special focus on the debate about homosexuality in die Dutch Reformed Church, and the role of women in the church within the Reformed Churches of South Africa, as practical examples of how interpretation differences are treated by exegetes. It is observed that all of the exegetes in the consulted literature present their interpretation broadly within the framework of reformed hermeneutic, on the basis of the same principles, measures and norms as those that Calvin subscribed to. Yet serious differences exist, often due to opposing views among the exegetes about how important or decisive each of these measures and norms are for interpretation. Eventually it proves that many of the differences are rather related to or even driven by dynamic globalised and continually changing cultural situations, as well as a humanistic basis for the judgment of moral and ethical issues.

Keywords: Exegesis, Hermeneutics, Epistle of Paul to the Romans, John Calvin, Multiple interpretations of a text

INHOUDSOPGAWE

VOORWOORD	I
OPSOMMING	III
ABSTRACT	V
HOOFSTUK 1: ORIËTERING EN PROBLEEMSTELLING	1
1.1 Aktualiteit	5
1.2 Oorkoepelende navorsingsvraag asook moontlike verdere vrae wat hieruit voortspruit.....	5
1.3 Doelstelling en Doelwitte	7
1.3.1 Doelstelling	7
1.3.2 Doelwitte.....	8
1.4 Sentrale teoretiese argument	8
1.5 Begripsomskrywing	8
1.6 Metodologie	9
HOOFSTUK 2: 'N BESKRYWING VAN CALVYN SE HERMENEUTIEK –'N OORSIG VANUIT DIE LITERATUUR	12
2.1 Inleiding.....	12
2.2 Moontlike faktore wat 'n rol kon gespeel het in die vorming van Calvyn se hermeneutiek en eksegeese	13
2.2.1 Agtergrond en Opleiding	14
2.2.2 Bekering	16
2.2.3 Renaissance en Hervorming.....	17
2.2.4 Rooms-Katolieke Kerk en die Anabaptiste.....	18
2.2.5 Skrif, Kerk en Tradisie	19
2.2.5.1 Kerk en tradisie.....	20
2.2.5.2 Agting vir die Skrif.....	21

2.2.6	Die kerkvaders.....	22
2.2.7	Die <i>Institusie</i>	24
2.2.8	Samevatting	25
2.3	Die doel van eksegeese, aldus Calvyn.....	26
2.4	Hermeneutiese beginsels.....	29
2.4.1	Begripsomskrywing	29
2.4.2	Agtergrond.....	31
2.5	Hermeneutiese beginsels by Calvyn.....	32
2.5.1	Skrifbeskouing	32
2.5.2	Gesag van die Skrif	33
2.5.3	Die Rol van die Heilige Gees.....	33
2.5.4	<i>Sola Scriptura</i>	34
2.5.5	Eenheid van die Ou en Nuwe Testament (<i>tota Scriptura</i>)	34
2.5.6	Scopus Christi	35
2.5.7	Die Antropologie van Calvyn.....	36
2.5.8	Epistemologiese Beskouing.....	37
2.5.9	God se algemene genade	39
2.5.10	Hermeneutiese sirkel.....	40
2.6	Calvyn se eksegetiese reëls	43
2.6.1	Die Bedoeling van die Skrywer/skrywer	45
2.6.2	Eenvoud, Helderheid en Bondigheid.....	45
2.6.3	Die Skrif verklaar homself.....	46
2.6.4	Tekstuele konteks.....	47

2.6.5	Historiese konteks	48
2.6.6	Grammatika en die studie van die grondtale	49
2.6.7	Parafrase	49
2.7	Gees en gesindheid van die eksegeet.....	50
2.7.1	Kongenialiteit met die Heilige Gees	50
2.7.2	Nederigheid	51
2.8	Slotopmerkings	52
 HOOFSTUK 3: CALVYN SE VERMELDING EN HANTERING VAN MEERVOUDIGE VERKLARINGS IN DIE ROMEINEBRIEF EN SY HANTERING VAN ALTERNATIEWE VERKLARINGS. 54		
3.1	Inleiding.....	54
3.2	Calvyn se verwysing na meervoudige verklarings.....	55
3.2.1	Kerkvaders	55
3.2.2	Teoloë en skrywers in die tyd van die reformatie	56
3.2.3	Denkgroepe.....	56
3.3	Kategorieë van tekste met meervoudige verklarings.....	57
3.4	Opname van tekste met meervoudige verklarings.....	59
3.4.1	Inleiding	59
3.5	Aanvaar verskillende verklarings onvoorwaardelik.....	59
3.5.1	Romeine 3:21:	60
3.5.2	Romeine 3:25:	60
3.5.3	Romeine 4:4:	62
3.5.4	Romeine 5:15:	63
3.5.5	Romeine 7:12:	64
3.5.6	Romeine 8:28:	65

3.5.7	Romeine 15:28:	67
3.5.8	Voorlopige konklusie: kategorie 1	68
3.6	Aanvaar op sekere voorwaardes	68
3.6.1	Romeine 7:7:	69
3.6.2	Voorlopige konklusie: kategorie 2	70
3.7	Oorweeg verskillende aanvaarbare verklarings en verkies een, maar laat die keuse aan die leser oor	70
3.7.1	Romeine 1:17:	70
3.7.2	Romeine 6:5:	72
3.7.3	Romeine 9:25:	73
3.7.4	Voorlopige konklusie: Kategorie 3.....	75
HOOFSTUK 4: CALVYN OORWEEG VERSKILLENDE VERKLARINGINGS MAAR GEE VOORKEUR AAN EEN.....		76
4.1	Tekste waar Calvyn verskeie verskillende, ongewensde verklarings oorweeg en 'n keuse ten opsigte van een van die verklarings maak.	76
4.1.1	Romeine 1:1	76
4.1.2	Romeine 1:5:	77
4.1.3	Romeine 1:7:	78
4.1.4	Romeine 1:9:	80
4.1.5	Romeine 2:24:	81
4.1.6	Romeine 3:21:	82
4.1.7	Romeine 3:25:	85
4.1.8	Romeine 3:25:	88
4.1.9	Romeine 4:1:	89
4.1.10	Romeine 7:1:	90

4.1.11	Romeine 7:14:	92
4.1.12	Romeine 8:17:	94
4.1.13	Romeine 8:18:	95
4.1.14	Romeine 8:26:	97
4.1.15	Romeine 9:18:	98
4.1.16	Romeine 9:28:	100
4.1.17	Romeine 11:15:	102
4.1.18	Romeine 12:7:	104
4.1.19	Romeine 13:8:	105
4.1.20	Romeine 15:29:	107
4.1.21	Romeine 15:30	108
4.1.22	Voorlopige konklusie: Kategorie 4.....	109
4.2	Verklarings wat Calvyn nie aanbaarbaar vind nie, maar 'n eie verklaring aanbied.....	110
4.2.1	Romeine 1:1:	111
4.2.2	Romeine 1:4:	112
4.2.3	Romeine 1:18:	114
4.2.4	Romeine 1:18:	115
4.2.5	Romeine 1:22:	117
4.2.6	Romeine 2:16 :	119
4.2.7	Romeine 2:17:	120
4.2.8	Romeine 3:4:	121
4.2.9	Romeine 3:8:	123

4.2.10	Romeine 3:20:	125
4.2.11	Romeine 4:9:	127
4.2.12	Romeine 4:15:	130
4.2.13	Romeine 4:19:	131
4.2.14	Romeine 4:23:	132
4.2.15	Romeine 4:25:	133
4.2.16	Romeine 5:5:	134
4.2.17	Romeine 5:6:	136
4.2.18	Romeine 5:14:	137
4.2.19	Romeine 5:14:	139
4.2.20	Romeine 5:20:	140
4.2.21	Romeine 6:1-2:	142
4.2.22	Romeine 6:5:	143
4.2.23	Romeine 6:6:	144
4.2.24	Romeine 6:14:	145
4.2.25	Romeine 7:1:	147
4.2.26	Romeine 7:2:	149
4.2.27	Romeine 7:8:	150
4.2.28	Romeine 7:15:	151
4.2.29	Romeine 7:22 -23:	153
4.2.30	Romeine 8:2:	155
4.2.31	Romeine 8:3:	156
4.2.32	Romeine 8:4:	158

4.2.33	Romeine 8:29:	159
4.2.34	Romeine 8:35:	161
4.2.35	Romeine 9: 5:	162
4.2.36	Romeine 9:16	163
4.2.37	Romeine 9:17 :	165
4.2.38	Romeine 10:18	167
4.2.39	Romein 11:26:	168
4.2.40	Romeine 11:32:	170
4.2.41	Romeine 12:20:	171
4.2.42	Romeine 14:2:	172
4.2.43	Romeine 14:22:	173
4.2.44	Voorlopige konklusie: Kategorie 5.....	174
HOOFSTUK 5: VERKLARINGS WAT CALVYN UITDRUKLIK VERWERP EN WEERLÊ EN VERTALINGSKEUSES VAN TEKSTE IN DIE ROMEINEBRIEF.....		177
5.1	Verklarings wat Calvin uitdruklik verwerp en/of weerlê.....	177
5.1.1	Romeine 1:1:	177
5.1.2	Romeine 1:9:	178
5.1.3	Romeine 2:25:	180
5.1.4	Romeine 3:28:	181
5.1.5	Romeine 4:6:	182
5.1.6	Romeine: 4:12:	185
5.1.7	Romeine 4:13:	187
5.1.8	Romeine 5:12:	188
5.1.9	Romeine 12:2:	190

5.1.10	Romeine 13:8(b):.....	191
5.1.10.1	Romeine 13:11(b):.....	193
5.1.11	Romeine 15:4:	195
5.1.12	Voorlopige konklusie: Kategorie 6.....	196
5.2	Vertalingskeuses.....	197
5.2.1	Romeine 1:12:	198
5.2.2	Romeine 1:14:	198
5.2.3	Romeine 1:22 en 23:	199
5.2.4	Romeine 2:17:	200
5.2.5	Romeine 4:15(b):.....	200
5.2.6	Romeine. 6:11:	201
5.2.7	Romeine 6:17:	202
5.2.8	Romeine 6:22:	203
5.2.9	Romeine 6:23:	203
5.2.10	Romeine 7:21:	204
5.2.11	Romeine 8:6:	205
5.2.12	Romeine 8:19:	206
5.2.13	Romeine 8:23:	207
5.2.14	Romeine 9:6:	208
5.2.15	Romeine 10:4:	209
5.2.16	Romeine 10:21:	210
5.2.17	Romeine 11:7	211
5.2.18	Romeine 11:33:	212

5.2.19	Romeine 11:36:	213
5.2.20	Romeine 12:9:	214
5.2.21	Romeine 12:16:	215
5.2.22	Romeine 12:17:	216
5.2.23	Romeine 15:4(b):	217
5.2.24	Romeine 15:13:	218
5.2.25	Romeine 15:16:	219
5.2.26	Romeine 16:4:	220
5.2.27	Voorlopige konklusie: kategorie 7	221
5.3	Slotopmerkings.	222
 HOOFSTUK 6: DIE WAARDES EN NORME OP GROND WAARVAN CALVYN MEERVOUDIGE SKRIFVERKLARINGS AANVAAR OF VERWERP HET.		
6.1	Inleiding.....	224
6.1.1	Intrinsieke oorwegings:	225
6.1.1.1	Intrinsieke oorwegings.	225
6.1.1.2	Die bedoeling van die skrywer.	225
6.1.1.3	Die Tekstuele konteks.	226
6.1.1.4	Die kultuur-historiese konteks.....	227
6.1.1.5	Die teks self	227
6.1.1.6	Eenvoud, duidelikheid en bondigheid	227
6.1.1.7	Die gedagte opbou en/of argumentslyn van die skrywer.	228
6.1.1.8	Letterlike versus allegoriese betekenis.	228
6.1.2	Geheelopenbaring van die Skrif.....	229
6.1.2.1	Breë openbaringslyne van die Skrif.	230

6.1.2.2	Skrif-met-Skrif vergelyking.....	230
6.1.2.3	Aanvaarding van die eenheid van die Skrif as Kanon	231
6.1.2.4	Hermeneutiese sirkel.....	231
6.1.3	Leerstellings/teologie van Paulus	232
6.1.3.1	Leerstellings van die Reformasie (<i>Analogia fidei</i>)	232
6.1.3.2	Calvyn se <i>Institusie</i>	233
6.1.3.3	Kerkvaders	233
6.1.4	Keuse tussen verskillende vertalings	234
6.1.4.1	Inleiding	234
6.1.4.2	Vertaling verkies op grond van die grammatika	235
6.1.4.3	Vertaling verkies op grond van die tekstuele konteks by vertalings.....	235
6.1.4.4	Letterlike maar tog duidelike vertaling.....	236
6.1.4.5	Konsekwente vertaling.....	236
6.1.4.6	Polisemie.....	236
6.1.4.7	Aanvaarding van alternatiewe vertalings op grond van variante lesings.....	237
6.1.4.8	Vertaling wat die bedoeling van die skrywer in die grondteks die duidelikste uitdruk.	237
6.1.4.9	Eenvoud en duidelikheid.....	238
6.1.4.10	Vertalingskeuses in die lig van ander Skrifdele	238
6.1.5	Buite-Bybelse oorwegings	239
6.1.5.1	Buite-Bybelse geskrifte	240
6.1.5.2	Natuurlike fisiese verskynsels.....	240
6.1.5.3	Calvyn se persoonlike voorkeur	240

6.2	Hermeneutiese beginsels.....	240
6.3	Rangorde van maatstawwe.....	241
HOOFSTUK 7: HERMENEUTIESE VERTREK PUNTE EN NORME VIR DIE HANTERING VAN MEERVOUDIGE SKRIFVERKLARINGS BINNE DIE 21E EEUSE GEREFORMEERDE TRADISIE		
		244
7.1	Inleiding.....	244
7.1.1	Begripsoms krywing: hermeneutiek, hermeneuse en eksegeese.....	246
7.2	Hermeneutiese beginsels, voorveronderstellings en vertrekpunte	247
7.2.1	Voorveronderstellings	247
7.2.2	Skrifgesag	249
7.2.2.1	Selfgetuie nis	250
7.2.2.2	Die Heilige Gees se inspirasie	251
7.2.2.4	Die Bybel is sy eie uitlegger	252
7.2.3	Een-en-twintigste-eeuse eksegete wat hierdie voorveronderstellings en beginsels onderskryf.....	253
7.2.4	Bepalende invloede op die eksegeese	254
7.2.4.1	Geloofstradisie.....	254
7.2.4.2	Gesindheid van die eksegeet.....	254
7.3	Gereformeerde hermeneutiese reëls en werkswyse	255
7.3.1	Grammaties-historiese model	256
7.3.1.1	Teks-instrinsieke oorwegings.....	256
7.3.1.2	Bedoeling van die skrywer	259
7.3.1.3	Histories-kontekstuele oorwegings	260
7.3.1.4	Buite-Bybelse gegewens	263
7.3.1.5	Geheelopenbaring van die Skrif.....	266

7.3.1.6	Eenvoudigste, duidelikste en bondigste verklaring.....	269
7.3.1.7	Oorweging van die tradisie	270
7.4	Fokus en benadering.....	271
7.5	Kriteria vir die keuse tussen verskillende verklarings van 'n teks.....	273
7.6	Grade van beoordeling van verskillende verklarings van 'n teks	277
7.6.1	Eksegeties houdbaar/onhoudbaar	278
7.6.2	Eksegeties geoorloof/ongoorloof.....	278
7.6.3	Eksegeties oortuigend/onoortuigend.....	279
7.7	Samevattende gevolgtrekking	279
7.7.1	Calvyn se hermeneutiese beginsels en norme en dié van die een-en-twintigste eeuse eksegete	279
7.7.2	Calvyn se hermeneutiese reëls en werkswyses en dié van die een-en-twintigste eeuse eksegete.....	280
7.7.3	Verskille tussen Calvyn se beginsels, norme en reëls en dié van 21e eeuse eksegete.....	281
HOOFTUK 8: GEVOLGTREKKING EN SLOTOPMERKINGS		283
8.1	Calvyn se hermeneutiese uitgangspunte en reëls	283
8.2	Calvyn se hantering van meervoudige verklarings.....	285
8.3	Moderne gereformeerde eksegete.....	288
8.4	Grade van beoordeling van verskillende verklarings van 'n teks	290
BRONNELYS.....		292

LYS VAN TABELLE

Tabel 6-1:	'n Tabel van intrinsieke oorwegings in die onderskeie kategorieë van Calvin se hantering van ander verklarings.....	229
Tabel 6-2:	'n Tabel van die oorwegings ten opsigte van die geheelopenbaring van die Skrif, soos aangetref in die onderskeie kategorieë van Calvin se hantering van ander verklarings.	232
Tabel 6-3:	'n Tabel van die oorwegings ten opsigte van leerstellige aangeleenthede, soos aangetref in die onderskeie kategorieë van Calvin se hantering van ander verklarings:.....	234
Tabel 6-4	'n Tabel van die oorwegings in die onderskeie kategorieë van Calvin se hantering van verskillende vertalings:.....	239
Tabel 6-5:	'n Tabel van buite-Bybelse oorwegings in die onderskeie kategorieë van Calvin se hantering van ander verklarings.....	240

HOOFSTUK 1: ORIËTERING EN PROBLEEMSTELLING

Die agtergrond van hierdie studie is die feit dat die kerkhervormer Johannes Calvyn in sy Bybel-kommentare dikwels by die verklaring van 'n bepaalde teks verwys na verklarings deur ander eksegete, soos byvoorbeeld Romeine 1:1 (vgl. Postma, 2008:37), 2 Korintiërs 4:6 (vgl. Calvyn, 1573:199) en Galasiërs 4:21-26 (vgl. Calvyn, 1548:134-141). Soms is dit verklarings wat deur eksegete van sy eie tyd aangebied word, soms dié van die Kerkvaders, byvoorbeeld Ambrosius en Chrysostomos se verklarings van 2 Korintiërs 4:6 (Calvyn, 1573:199).

Die frekwensie van gevalle in die kommentare waar Calvyn na verklarings verwys wat van mekaar verskil, is 'n aanduiding dat hy van die problematiek van meervoudige verklarings van dieselfde teks bewus was. Hoewel hy in sy kommentare soms net na verskillende verklarings verwys sonder om noodwendig daartussen te kies, soos by Romeine 3:21 (vgl. MacKenzie, 1961:71), moes hy soms in praktyk noodwendig 'n besliste keuse maak, byvoorbeeld by Romeine 3:20 (vgl. MacKenzie 1961:69) en 2 Korintiërs 4:6 (vgl. Calvyn, 1573:199). In sy kommentaar op Galasiërs 4:21-26 kla hy dat die meervoudige verklarings van die Skrif 'n "uitvindsel van Satan is" (vgl. Calvyn, 1548:135; Kaiser & Silva, 1994:225). Ten spyte van Calvyn se driftige uitspraak oor meervoudige verklarings, asook die feit dat die meervoudige verklarings tot dwaalleer en kettery aanleiding gegee het (vgl. Kaiser en Silva, 1994:225), blyk dit tog dat daar soms 'n mate van toleransie van verklaringsverskille by Calvyn was (vgl. Ganoczy, 1987:133-181; Lane, 1981:149-200).

Hoewel Calvyn van die probleem van meervoudige verklarings bewus was en dit in praktyk hanteer het, bied hy nêrens in sy kommentare of van sy ander geskrifte 'n uitgewerkte metodologie of geformuleerde maatstawwe aan waarvolgens hy oordeel dat en hoe daar tussen meervoudige verklarings gekies moet word nie. Die oorwegings wat hy by sodanige keuses gekoester het, moet dus – soos die res van sy hermeneutiese oorwegings – afgelei word uit die wyse waarop hy in praktyk te werk gegaan het. Hoewel navorsers op hierdie wyse reeds tot heelwat gevolgtrekkings gekom het oor die hermeneutiese uitgangspunte wat Calvyn aangelê het, soos byvoorbeeld die studie deur Holder (2006), Floor (1980), Kaiser & Silva 1994) en Armstrong (1998), is daar tot op hede in die gepubliseerde literatuur geen gesistematiseerde studie van hierdie aard gedoen oor die oorwegings wat Calvyn by die hantering van meervoudige verklarings van dieselfde Bybelteks aan die dag gelê het nie. In hierdie studie word ten doel gestel om hierdie leemte aan te vul deur ondersoek in te stel na die wyse waarop Calvyn die probleem van meervoudige verklaring in praktyk hanteer het waar hy daarmee te doen gekry het.

Sodanige ondersoek is nie net van historiese belang, asof dit slegs tot die beskrywing en verstaan van Calvyn se hermeneutiek kan bydra nie. Die verskynsel van meervoudige verklaring van dieselfde Bybelteks bly 'n basiese vraagstuk waarmee eksegete deur die eeue tot vandag toe worstel. Uit die staanspoor het eksegete immers met die verskynsel van uiteenlopende verklarings te doen gehad. Die feit dat eksegete die Bybel verskillend verklaar het, het reeds in die vroegste eeue aanleiding gegee tot die stryd teen dwaalleer en kettery, en het waarskynlik 'n hoogtepunt bereik in die groot reformatie van die 16de eeu (vgl. Kaiser en Silva, 1994:224-225; Bruce, 1977:34; Hasel, 1978:20).

Meervoudige verklaring van 'n Bybelteks was of is egter nie beperk tot eksegete wat uit verskillende denkraamwerke en oortuigings (bv. Reformatoriese teenoor Roomse en/of Charismatiese beskouings) plaasvind nie. Enkele voorbeelde van uiteenlopende en selfs botsende verklarings wat binne hedendaagse reformatoriese geledere aangebied word, word deur Walls en Dongell (2004:22-23) uitgewys, onder meer die volgende:

- Die verklaring van Skrifdele soos Handeling 4:19, Romeine 13:1-7 en 1 Petrus 2:11-17 in standpunte oor die verhouding tussen die staat en die kerk (vgl. Combrink, 1986:212; Spangenberg: 2004:281).
- Die hantering van Skrifgedeeltes soos Genesis 1-11 in die debat oor die verhouding tussen die wetenskap en die Skrif (vgl. Esterhuyse, 2010:16).
- Die verklaring en interpretasie van Romeine 1:18-25 en ander aanverwante Skrifgedeeltes in die debat en die besluitneming oor die plek van die homoseksuele persoon in die kerk (vgl. Agenda, Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk 2007: 140 -230).

Hierby kan ook gevoeg word die verskil in verklaring van 1 Korintiërs 14, 1 Timoteus 2 en 1 Timoteus 5 en ander Skrifdele in die verstaan van geslagtelikheid in die besondere kerklike dienste (Breed, *et al.*, 2008). Van meer ingrypende aard is die interpretasies wat sekere reformatoriese teoloë aanbied van Bybeltekste oor Jesus se maagdelike geboorte en sy opstanding, waarin hulle by die sienings van Bultmann (1976:206, 239-241) aansluit, maar lynreg staan teenoor die manier waarop die meeste Christelike kerke die betrokke Bybeltekste verstaan (vgl. Spangenberg, 2009:363; Müller, 2009:13, Schutte, 2008:186).

'n Meer resente voorbeeld van verklaringsverskille wat by gereformeerde teoloë voorkom, word gevind in die onlangse Sinodebesluite van die Nederduitse Gereformeerde Kerk met betrekking tot homoseksualiteit, oftewel selfdegeslagverhoudings. Die verskille word duidelik geïllustreer deur die Studiebylaes wat by die Sinodes van 2007 en 2015 gedien het. Die Studierapport wat in 2007 by die Sinode gedien het, het verskyn onder die titel Homoseksualisme (verwysing

NGK, 2007), en die Studierapport wat by die Sinode van 2015 gedien het, is getitel Selfdegeslagverhoudings (verwysing NGK 2015).

In die gereformeerde tradisie word wel rekening gehou met bepaalde tekste wat opsetlik dubbelsinnig geskryf is, soos Johannes 11:11 (“Lasarus slaap; maar Ek gaan om hom wakker te maak”), 1 Samuel 24:1 en 1 Kronieke 21:1 (vgl. Piper, 1995:125). Die probleem is egter geleë by tekste wat ooglopend nie dubbelsinnig bedoel is nie, maar waaraan verskillende gereformeerde eksegete verskillende betekenisse heg. Hiervan is Romeine 7:7-25 en Romeine 14, die sogenaamde “Romeinse Debat”, ’n voorbeeld (vgl. Botha, 1991:188), asook 1 Korintiërs 14:26-35, 1 Timoteus 2:8-15 en 3:3-16 (vgl. Breed, *et al.*, 2008:119 e.v; 133 e.v; 157 e.v). ’n Probleem wat in hierdie toedrag van sake na vore tree, kan so verwoord word: Meer verklarings van een teks kan tog nie geld nie. Dit sou immers beteken dat God “uit twee monde praat”, ’n uitkoms wat binne die gereformeerde Skrif-en Godbeskouing onhoudbaar is.

Interpretasiemodelle buite die gereformeerde hermeneutiek ondervind dikwels geen probleme met meervoudige verstaan van dieselfde teks nie. Trouens, vir die hermeneutiese uitgangspunte van die literêr-kritiese, resepsie-, kontekstuele- en ander benaderings wat die ontvanger van die teks as bepalend vir betekenis beskou, is meervoudige interpretasies van Bybeltekste onvermydelik (vgl. Ricoeur, soos aangehaal deur Stoker, 1995:156; Kuitert, 1969:19-23). Die hermeneutiese koers wat deur die dekonstruksie en postmodernisme ingeslaan word, waarvolgens daar geen vaste waarheid bestaan nie en waarby subjektiwiteit as skering en inslag vir teksverstaan beskou word, maak eksegetiese toleransie nie net onvermydelik nie, maar selfs noodsaaklik (vgl. Lyotard, 1979: 27; Derrida, 1978:280).

Die gereformeerde hermeneutiek is egter daarvoor bekend dat dit in sy Skrifbeskouing en werklikheidsbeskouing uitdruklik van ’n vaste en objektiewe werklikheid buite die mens uitgaan (vgl. Goldsworthy, 2006:178). So word betekenis en waarheid in beginsel nie tot die subjek beperk nie, maar word dit aan die teks, die Bybelteks as geboekstaafde Godsopenbaring verbind – ’n verskynsel wat verklaar kan word op grond van ’n duidelike verskil in die voorveronderstellings waarmee daar gewerk word. Nogtans is die probleem van meervoudige verkaring niks minder van ’n werklikheid vir die gereformeerde hermeneutiek nie.

As voorbeeld gebruik Jordaan (2010:7) die verklaring van Fillipus se vraag in Handeling 8:30: “Verstaan jy wat jy lees?” en die Etiopiër se antwoord: “Hoe kan ek tog as niemand my die weg wys nie?”

- Calvin (vgl. Calvin, 1560:354) verklaar hierdie gedeelte as nog ’n bewys daarvan dat ’n mens nie alles in die Bybel dadelik kan verstaan nie, maar dat ons, soos die Etiopiër, moet aanhou lees, al verstaan ons nie dadelik alles nie, sodat ons in die lig van die verstaanbare

later ook die moeiliker dele sal verstaan. Verder sê Calvyn dat die Etiopiër ook vir ons tot voorbeeld is dat ons nie in opgeblasenheid moet weier om ons te laat leer nie.

- Grosheide (1929:280) verklaar die gedeelte anders. Hy sê dat die Etiopiër nie kon verstaan wat hy in Jesaja gelees het nie omdat hy Christus nie geken het nie. In die gedeelte word ons dus geleer dat Christus die sin van die Skrif is en dat ons sonder hom ook die Ou Testament nie kan verstaan nie. So het die Here dan aan die Etiopiër genade betoon deur Christus aan hom in die prediking van Filippus bekend te maak.
- De Zwaan (1931:94) sê weer dat die Etiopiër nie Jesaja kon verstaan nie omdat hy, komende van Etiopië, die Bybel volgens die reëls van allegoriese Skrifverklaring gelees het, soos hy waarskynlik in Egipte by die skool van Alexandrië geleer het. Volgens De Zwaan was dit dus 'n geval van verkeerde uitlegmetode .

Hierdie eksegete gee verskillende verklarings vir dieselfde teks. Nogtans bied die gereformeerde hermeneutiek klaarblyklik 'n gelyke staanplek aan al drie (en moontlik nog meer) verklarings.

Soos alreeds bo vermeld is (paragraaf een onder punt 1.2), word 'n duideliker voorbeeld van hierdie verklaringsprobleem op die tafel geplaas met die publikasie van die boek *Manlik en vroulik in die kerk; geslagtelikheid en die besondere dienste* (vgl. Breed, et al., 2008). Die patroon in die boek is dat verskillende verklarings van 'n teks telkemale langs mekaar geplaas en daaraan getoets word of elke verklaring prinsipiële geoorloof, wetenskaplik houdbaar en eksegeties oortuigend is (vgl. Breed, et al., 2008:65-66). Hoewel die onderskeie verklarings telkens in al drie opsigte die toets slaag, is die knelpunt daarin geleë dat sommige eksegete die een verklaring steeds meer oortuigend vind en die ander minder oortuigend. Dit lei tot die vraag of 'n praktyk van eksegetiese toleransie, dit wil sê die verdra van parallelle verklarings van dieselfde teks, tog binne die gereformeerde teologie gehandhaaf moet word en indien wel, tot watter mate en op watter manier (vgl. Breed, et al., 2008:201-202).

Binne die konteks van bogenoemde problematiek kan groter duidelikheid oor die wyse waarop en maatstawwe waarvolgens Calvyn meervoudige verklarings van dieselfde Bybelteks hanteer het, bydra tot die gesprek oor die hantering van hierdie problematiek binne gereformeerde geledere.

Die eksegeese van Calvyn en sy hermeneutiese aanslag was immers tot 'n groot mate bepalend vir die gereformeerde Skrifverklaring in die eerste paar eeue ná die reformatie, en is vir die hedendaagse gereformeerde hermeneutiek steeds 'n goeie koersaanduider (vgl. Floor, 1980:13). Daarom sal dit vir die gereformeerde hermeneutiek, in sy soeke na 'n oplossing vir die

problematiek ten opsigte van meervoudige Skrifverklaring, 'n goeie vertrekpunt wees om 'n deeglike ondersoek te doen na die manier waarop Calvin hierdie kwessie in sy geskifte hanteer het. In so 'n hermeneutiese ondersoek is veral die kommentare van Calvin die aangewese vertrekpunt.

1.1 Aktualiteit

- Uit die ondersoek na die bronne, literatuur en navorsing wat handel oor Calvin se hermeneutiek en eksegeese, is dit duidelik dat die onderwerp al deeglik ontgin is. Coertzen (1993: 537-561) se artikel in *In die Skriflig* ondersoek en gee verslag van die navorsing wat tot op daardie stadium (1993) en veral dan van die twee voorafgaande dekades, oor verskeie aspekte van Calvin en sy werke gedoen is. Ten opsigte van Calvin se taalgebruik en hermeneutiek beveel hy aan dat verdere navorsing in die verband nodig is (vgl. Coertzen, 1993:551). 'n Verdere aanduiding van die aktualiteit van hierdie studie is dat die 1974 Europese Kongres oor Calvin-Navorsing gelei het tot die ontstaan van die "Internasionale Kongres vir Calvynnavorsing" wat sedertdien vierjaarlik vergader, in verskeie publikasies die belang van navorsing oor Calvin se hermeneutiek herhaaldelik aangetoon het, waaronder die jongste publikasie na afloop van die *Calvin Navorsingskongres* in 2008 te Stellenbosch: *Bereidwillig en opreg Johannes Calvin en die uitleg van die Woord van God* is (Britz & d'Assonville, red., 2008:10).

Volgens Floor (1980:13) was Calvin 'n eksegeet by uitnemendheid. Naas sy *Institusie* wat 'n monument van uitnemende en nougesette eksegeese genoem kan word, is daar die indrukwekkende ry van sy kommentare. In die lig van die behoefte aan voortgaande navorsing oor Calvin se hermeneutiek en in die lig van die verskille wat daar skynbaar in die huidige gereformeerde teologie oor verskeie aktuele kwessies bestaan (vgl. die vyfde paragraaf van die inleiding hierbo), blyk die aktualiteit van navorsing oor Calvin se hantering van meervoudige Skrifverklaring en hoe dit toepaslik gemaak kan word in die hantering van die huidige verskille in interpretasies van Bybeltekste.

1.2 Oorkoepelende navorsingsvraag asook moontlike verdere vrae wat hieruit voortspruit

- Die navorsingsvraag wat hieruit voortvloei, is die volgende: Op watter manier het Johannes Calvin die verskynsel van meervoudige verklaring van 'n Bybelteks in sy kommentare hanteer? Newegeskik hieraan is die vraag: Tot watter mate en hoe kan Calvin se hantering van meervoudige verklarings toepaslik gemaak word en perspektief gee op die huidige problematiek in die gereformeerde hermeneutiek?

- Bogenoemde problematiek betrek uiteraard die hermeneutiek en die eksegeese van die hele Bybel. Hierdie studie is binne die vakgroep Nuwe Testament aangepak en daar is dus primêr op die hermeneutiek en eksegeese van die Nuwe Testament gefokus. Ten einde die omvangrykheid van die studie te beperk, word die Pauliniese briewe as vertrekpunt geneem omdat dit as 'n beduidende deel en eenheid van die Nuwe Testament beskou kan word en omdat dit onder een genre, naamlik die brief, geklassifiseer kan word. Verder is die ondersoek toegespits op Calvyn se Romeine-kommentaar, om die volgende redes:
- Die Romeinebrief word allerweë erken as die brief van Paulus waarin hy, meer as in enige van sy ander briewe, 'n leerstellige uiteensetting van die evangelie wat hy verkondig, gee (vgl. Du Toit, 1984:42). Gevolglik is dit die een brief van Paulus wat hom uitnemend leen tot die moontlikheid van verklaringsverskille by eksegete.
- Calvyn se kommentaar op die Romeinebrief beklee 'n besondere plek in sy skryfwerk. Hy het Romeine geneem as die eerste kommentaar wat hy op 'n Bybelboek geskryf het omdat hy, soos Melancton en verskeie ander reformatore, die boek as 'n sametrekking van die wesentlike leerstellings van die Christelike geloof beskou het, en daarvan oortuig was dat 'n goeie begrip van die Romeinebrief tot 'n groot mate die Skrifboodskap in geheel vir die leser oopmaak (vgl. Blacketer, 2009:185). Calvyn se Romeine-kommentaar was nie net sy eerste kommentaar nie, maar was en is steeds nog rigtinggewend ten opsigte van en kenmerkend van die metode van Skrifuitleg van die gereformeerde benadering. Calvyn se op hierdie boek kondig 'n unieke sig op die Skrif en die verstaan daarvan aan (vgl. Postma, 2008:9).
- Volgens Postma (2008:9) tree daar in hierdie kommentaar (Calvyn se kommentaar op Romeine) 'n duidelike herkenbare reformatoriese profiel – dink maar aan die sentrale *sola fide* van die Reformasie – na vore.
- Ingrypende metodologiese keuses deur Calvyn, die eksegeet, kan in sy kommentaar op die Romeinebrief geïdentifiseer word (vgl. Postma, 2008:9).
- In Calvyn se kommentaar op die Romeinebrief is daar 'n baie hoë frekwensie van verwysings na meervoudige verklarings van tekste. Uit die ondersoek blyk dit dat hy nege-en-twintig keer na die verklarings van kerkvaders, antieke filosowe en tydgenote verwys, dat hy twaalf verklarings verwerp en/of weerlê het, by drie-en-veertig verklarings 'n alternatiewe verklaring daargestel het en agt verklarings van ander Skrifverklaarders oorweeg het en dit onvoorwaardelik of op sekere voorwaardes aanvaar het. Hierdie groot aantal gevalle van meervoudige verklarings wat deur Calvyn in sy kommentaar op die Romeinebrief hanteer is, asook die uiteenlopende aard daarvan, word vir hierdie studie met sy doelstellings beskou as 'n voldoende basis waarvandaan betekenisvolle gevolgtrekkings gemaak kan word.

- Laastens het die Romeinebrief so 'n belangrike plek by die Reformasie en die hervormers van die 16e eeu bekleed (vgl. Du Toit, 1984:42) dat dit juis as die aangewese brief beskou is om 'n studie van hierdie aard mee te begin.
- Omdat die navorser nie oor kennis van die ou tale beskik nie, is daar van die Afrikaanse en Engelse vertalings van Calvyn se kommentare gebruik gemaak en dan wel van dié van Postma (2008), MacKenzie (1961) en Owen (1979).

Bostaande basiese navorsingsvraag het geveg dat ook die volgende navorsingsvrae en -nisse in die proses van ondersoek aan die orde gestel word:

- Wat was die aard van Calvyn se hermeneutiek en eksegetiese metodes?
- Waar in sy Romeine-kommentaar verwys Calvyn na meervoudige verklarings van dieselfde Skrifdeel?
- Klassifikasie van Calvyn se hantering van verklarings:
- Op watter gronde of volgens watter norme het Calvyn meervoudige verklarings van dieselfde Skrifgedeelte aanvaar of verwerp?
- Hoe word meervoudige verklarings van 'n Bybelteks binne die gereformeerde tradisie in die 21e eeu beskou en hanteer?
- Hoe vergelyk Calvyn se beskouing en hantering van meervoudige verklarings met dié van die 21e eeu gereformeerde eksegete?
- Watter rigtingwysers en nuwe perspektiewe kan uit bostaande evaluering en vergelyking geformuleer word vir die hantering van onversoembare meervoudige eksegeses van Skrifgedeeltes binne die hedendaagse gereformeerde hermeneutiek?

1.3 Doelstelling en Doelwitte

1.3.1 Doelstelling

Die oorkoepelende doelstelling van hierdie ondersoek is om vas te stel hoe Calvyn meervoudige verklarings van dieselfde Skrifdele in sy Romeine-kommentaar hanteer het en tot watter mate sy hantering koersaanduidend kan wees vir die hantering van meervoudige verklarings in die hedendaagse hermeneutiek.

1.3.2 Doelwitte

Om bostaande doelstelling te bereik, word die volgende doelwitte gestel:

1. Om 'n konstruksie saam te stel van die hermeneutiese reëls en metodes wat Calvyn vir Skrifuitleg gevolg het;
2. Om in Calvyn se Romeine-kommentaar plekke te identifiseer waar hy na meervoudige verklarings van dieselfde Skrifdeel verwys, en dit volgens hanteringswyses te klassifiseer.
3. Om vas te stel op watter gronde en ingevolge watter norme Calvyn meer as een verklaring van 'n Bybeldeel aanvaar of verwerp;
4. Om die beskouing en hantering van meervoudige Skrifverklarings binne die gereformeerde tradisie in die 21ste eeu te beskryf;
5. Om 'n vergelyking te tref tussen Calvyn se beskouing en hantering van meervoudige Skrifverklaring met dié van die 21e eeuse eksegete;
6. Om uit die vermelde beoordeling en evaluering van sodanige vergelyking moontlike koersaanduidings te identifiseer en nuwe perspektiewe te formuleer vir die hantering van onversoenbare meervoudige skrifverklarings binne die gereformeerde hermeneutiek.

1.4 Sentrale teoretiese argument

Die sentrale teoretiese argument van hierdie ondersoek is dat Calvyn in praktyk die kwessie van meervoudige verklaring van 'n teks volgens besliste, hoewel ongeformuleerde, maatstawwe en norme hanteer het en dat daardie maatstawwe en norme in bepaalde opsigte koersaanduidend kan wees vir die praktiese hantering van hierdie aangeleentheid in die hedendaagse gereformeerde hermeneutiek.

1.5 Begripsomskrywing

In hierdie dokument word die terme “voorveronderstelling”, “beginsel”, “norm” en “maatstaf” dikwels gebruik. Hoewel hierdie terme in betekenis baie naby aan mekaar geleë is en dikwels selfs as sinonieme gebruik word, word die volgende onderskeidings in hierdie geskrif gehandhaaf:

- 'n Voorveronderstelling is 'n oortuiging wat voorrang het bo en as kriterium dien vir alle ander oortuigings (Goldsworthy, 2006:15). So is die oortuiging dat die Bybel die gesagvolle Skrifgeopenbaarde Woord van God is, 'n voorveronderstelling waarop die gereformeerde Hermeneutiek berus.

- 'n Beginsel kan beskryf word as 'n fundamentele waarheid wat as basis vir beredenering of aksie dien (Coetzee, 1980:12). 'n Beginsel van die gereformeerde Hermeneutiek is dat eksegeese niks anders mag wees nie as om na die Bybelteks te luister en dit so noukeurig as moontlik na te spreek. Hierdie beginsel berus op die voorveronderstelling dat die Bybel die gesagvolle Skrifgeopenbaarde Woord van God is.
- 'n Norm se primêre funksie is om sosiaal-relevante aktiwiteite en handeling in 'n gemeenskap te definieer (Bartsch, 1982:61). In die Webster-woordeboek word 'n norm soos volg gedefinieer (Gove, 1961): "An ideal standard binding upon members of a group and serving to guide, control or regulate proper and acceptable behaviour." So is die hele Bybel vir gelowiges norm van hul lewe en geloof. Ook in die gereformeerde Hermeneutiek is die Skrifopenbaring as geheel die norm wat die eksegeet se werksaamheid reguleer, sodat sy verstaan van die teks in ooreenstemming met die geheelboodskap van die Skrif sal wees en nie daarmee in stryd mag staan nie.
- Die term "maatstaf" word in die *Woordeboek van die Afrikaanse Taal* (Van Schalkwyk, 1996:39) beskryf as 'n absolute, betroubare, eksakte toets of kriterium vir die beoordeling van artistieke, godsdienstige, etiese, letterkundige of ander sake. In die geval van gereformeerde Hermeneutiek is die Griekse bewoording van die teks of die onmiddellike kontekste voorbeelde van eksakte maatstawwe waaraan die eksegeese getoets behoort te word.

Terme wat ook dikwels gebruik word en daarom van mekaar onderskei moet word, is "alternatiewe verklarings", "ander verklarings" en meervoudige verklarings". Met "alternatiewe verklarings" word bedoel verklarings wat van die verklaring onder bespreking verskil en wat as alternatiewe aanvaarbaar is. Verklarings wat nie op dieselfde vlak van aanvaarbaarheid staan nie of selfs verwerplik is, word "ander verklarings" genoem. Met "meervoudige verklarings" word verwys na die verskynsel van meer as een verklaring van dieselfde Skrifgedeelte.

1.6 Metodologie

1. Die volgende metodologiese hantering van genoemde navorsingsvrae en -doelwitte is gevolg:
 - Ten einde 'n konstruksie van Calvyn se hermeneutiese reëls en metodes van Skrifuitleg saam te stel, word 'n literatuurstudie oor die aard van Calvyn se hermeneutiek en Skrifverklaring gedoen.
2. Vir die opname en klassifikasie van die verwysings na meervoudige verklarings van dieselfde Skrifdele word Calvyn se kommentaar op die Romeinebrief in vertaling bestudeer. Vir hierdie doel is die jongste vertaling van Calvyn se Romeine-kommentaar, naamlik die

2008-vertaling van S. Postma in Afrikaans, as vertrekpunt geneem, en is dit deur ander Engelse vertalings aangevul. In hierdie studie is Calvyn se hantering van die meervoudige verklarings geïdentifiseer en in die volgende kategorieë geklassifiseer :

- Meervoudige verklarings van 'n enkele teks waarmee hy saamstem en onvoorwaardelik aanvaar.
 - Verklarings wat hy op grond van sekere voorwaardes aanvaar.
 - Tekste waar hy die verskillende verklarings oorweeg en 'n keuse ten opsigte van een maak, maar die keuse vir 'n verklaring aan die leser oorlaat.
 - Tekste waar hy verskeie minder gewenste verklarings oorweeg maar een verkies.
 - Tekste waar verskeie, minder gewenste verklarings van dieselfde teks deur hom oorweeg is en waar hy 'n alternatiewe verklaring daarstel.
 - Tekste waar hy ander verklarings verwerp en/of weerlê, en 'n alternatief aanbied.
 - Tekste waarby hy in sy verklaring eie vertalings(keuses) maak.
3. Aan die hand van interpretasie van die verskillende kategorieë van verwysings deur Calvyn binne die konteks van sy Romeine-kommentaar, wordkonstrukte gemaak van die gronde waarop Calvyn ander Skrifverklarings aanvaar of verwerp het, en van die norme en maatstawwe onderliggend aan sy beslissings. By wyse van samevatting word die gronde, norme en maatstawwe waarop Calvyn se hantering van eksegetiese verskille berus het, met mekaar vergelyk en tot 'n geheelkonklusie gebring.
4. 'n Studie van geselekteerde tersaaklike literatuur word gedoen ten einde die hermeneutiese metodologie en die norme vir die hantering van meervoudige Skrifverklarings binne die gereformeerde tradisie van die 21ste eeu, spesifiek in die Suid-Afrikaanse konteks, te bepaal.

By wyse van 'n vergelykende studie tussen Calvyn se beskouing en hantering van meervoudige Skrifverklarings met dié van die 21ste eeuse gereformeerde eksegete – elk met inagneming van die onderskeie teologiese en historiese konteks waarbinne dit plaasgevind het – word verskille en ooreenkomste getoon. Op hierdie wyse word die norme en maatstawwe wat Calvyn in sy beslissing gebruik het, aangebied ter oorweging om dispute tussen 21ste eeuse eksegete te hanteer.

In die uitvoering van die studie kan daar nuwe vrae, nisse en moontlike navorsingsonderwerpe opduik, en dit kan dan geïdentifiseer word en voorstelle vir voortgesette navorsing kan gedoen word.

Die ondersoek begin dan hieronder in Hoofstuk 2 waarin daar deur middel van 'n literatuurstudie ondersoek ingestel word na Calvyn se hermeneutiese uitgangspunte, reëls en metodes van Skrifuitleg.

HOOFSTUK 2: 'N BESKRYWING VAN CALVYN SE HERMENEUTIEK – 'N OORSIG VANUIT DIE LITERATUUR

2.1 Inleiding

Met die oog op die doel van hierdie navorsing, naamlik die beoordeling van Calvyn se hantering van meervoudige verklarings van Bybeltekste, is dit noodsaaklik om vooraf eers 'n duidelike beeld te vorm van die hermeneutiek waarop Calvyn se eksegeese van die Skrif berus het. In hierdie hoofstuk word die aard van sy hermeneutiek op die volgende wyse nagespeur: Benewens enkele inleidende opmerkings, word by wyse van 'n oorsigtelike literatuurstudie 'n bevatlike beskrywing gegee van (1) die faktore wat 'n rol gespeel het in die vorming van Calvyn se hermeneutiek; (2) die doel wat hy vir Skrifeksegese gestel het; (3) die beginsels waarop sy eksegeese berus het; (4) die eksegetiese reëls of metodes wat hy vir sy Skrifuitleg aangelê het; en (5) die gees en gesindheid wat hy van die eksegeet vereis het. Hierdie uitgangspunte en metodes wat Calvyn self gestel het, moet uiteindelik in die res van hierdie navorsing in ag geneem word om sy gebruik en beoordeling van die vroeëre eksegete en eksegetiese tydgenote te evalueer.

Alreeds in die negentiende eeu het die kerkhistorikus, Phillip Schaff, Calvyn as geniaal beskryf. Alhoewel Calvyn self nie die term “grammaties-historiese eksegeese” gebruik het nie, oordeel Schaff dat Calvyn in praktyk niks anders as die grammaties-historiese eksegeese beoefen het nie en kan hy as die vader van moderne grammatiese-historiese eksegeese beskryf word. (vgl. Schaff, 1910: 524-525; Armstrong, 1998: 137-141) Volgens Schaff is Calvyn se kommentare van permanente waarde omdat dit benewens die histories-grammatiese aard daarvan, onoortreflik is wat oorspronklikheid, diepte en duidelikheid betref (vgl. ook Farrar, 1961:342-343).

Daar is egter teoloë wat minder opgewonde oor die eksegetiese bydrae van Calvyn is. So is McKim (vgl. 1998:178) van mening dat Calvyn in sy Skrifuitleg nie veel van die Skrifverklaarders van sy tyd verskil het nie, in die sin dat hulle veral beïnvloed is deur die humanistiese belange en metode van uitleg. Volgens hom lê Calvyn se bydrae waarskynlik in die merkwaardige duidelikheid en bondigheid waarmee hy die Skrif geïnterpreteer het en die matigheid en balans waarin die vrug van sy arbeid aangebied is. Aan die ander kant is daar steeds teoloë wat Calvyn se eksegeese en hermeneutiek hoog aanslaan. So byvoorbeeld beskou Greenslade (1963:89), Calvyn se eksegeese, wat vindingrykheid aanbetref, as superior teenoor dié van sy tydgenote. In aansluiting hierby noem Jeanrond (1991:30) die Protestantse Hervorming 'n “hermeneutiese gebeurtenis” en beskou hy Calvyn as 'n “paradigmatiese figuur” vir die Hervorming. Calvyn se invloedryke bydrae ten opsigte van die eksegeese van die Bybel is nie

net deur sy eietydse teoloë en selfs deur Rooms-Katolieke eksegete gewaardeer en hoog aangeslaan nie, maar word steeds deur hedendaagse teoloë erken (vgl. ook Burger, 2008:142; Floor, 1980:13; Holder, 2006:1; Kaiser & Silva, 1994:253; McKim, 1998:171).

Die bevestiging daarvan word gevind in die feit dat daar vir die afgelope 27 jaar gereeld Calvin-kongresse plaasvind en dat sy *Institusie* en kommentare steeds in 'n verskeidenheid moderne tale vertaal word. Sy Kommentaar op Romeine alleen is in sewe verskillende tale vertaal, 'n aanduiding van die verrykende waarde wat dit vir Bybel- en teologiese studie inhou.

Wat Calvin se publikasies in die teologie betref het hy, naas die *Institusie* – wat Floor as 'n monument van nougesette eksegete beskou – 'n ry kommentare op al die Bybelboeke (behalwe op die tweede en derde briewe van Johannes en Openbaring) nagelaat. Voorts skryf Calvin self in sy *Acta Synodi Tridentini cum antidoto*, soos aangehaal deur Floor, dat “ons vir die verstaan van die Skrif meer gedoen het as alle doctores wat sedert die ontstaan van die pousdom in die Roomse Kerk opgestaan het.” (Floor, 1970:3) Alhoewel die begrippe “hermeneutiese beginsels en metodes en tegnieke van eksegete” waarskynlik vir Calvin vreemd sou gewees het en hy geen uitgewerkte hermeneutiek nagelaat het nie (vgl. Floor, 1980:13) is dit juis vanuit al hierdie werke van hom wat ons sy hermeneutiese beginsels en eksegetiese metodes kan identifiseer en aflei (vgl. Floor, 1970:4; Armstrong, 1998:135). By die bestudering daarvan blyk die gedissiplineerde wyse waarop Calvin sy studies saamgestel het, die metodes wat hy gebruik het, die verbande wat hy tussen die studies getrek het en die wyse waarop hy die taalkunde en die teologiese interpretasies geïntegreer het.

Ten einde bostaande positiewe en negatiewe waarderings van Calvin se eksegete en hermeneutiek te beoordeel, is dit noodsaaklik om die faktore wat moontlik 'n rol op die vorming van sy hermeneutiek en eksegete kon gehad het, te oorweeg.

2.2 Moontlike faktore wat 'n rol kon gespeel het in die vorming van Calvin se hermeneutiek en eksegete

In 1960 publiseer Gadamer 'n boek “Truth and Method” waarin hy verklaar dat voorveronderstellings (Duits: *vorurteil*) in interpretasie nie vermy kan word nie. Voorveronderstellings kan gesien word as die “lens” waardeur 'n persoon (en binne die konteks van hierdie studie) die Bybel lees. Dit sluit onder andere die opleiding, gevoelens en teologiese agtergrond in wat teenwoordig is wanneer die Bybel gelees word (vgl. Botha, 20016:25). In aansluiting hierby is Stanton van mening dat die kerkgeskiedenis beïnvloed is deur die voorveronderstellings wat in die studie en verklaring van die Bybel gehandhaaf is (vgl. Stanton, 1977:60). Alhoewel die begrip “voorveronderstellings in interpretasie” eers in die twintigste eeu deur Gadamer geformuleer is, blyk dit dat Calvin self ook daarvan bewus was, want hy sê dat

alhoewel die Skrif op sigself nie duister of onduidelik is nie, die interpretasie daarvan vanweë die invloed van ons idees (gedagtes/denkbeelde) verduister kan word (vgl. Torrance, 1988:72; Armstrong, 1998:134). Selfs in die metodiek van 'n navorsing, in byvoorbeeld die selektering en groepering van tekste, kan veronderstellings 'n bepalende rol speel. In die verband skryf d'Assonville (2010:133): "Calvin's theology, which has often been characterised as a "theology of the Word", presupposes a certain view of exegesis,... en hy verwys daarna as "Calvin's exegesis according to his use of the concept of *doctrina*." (vgl. Ook d'Assonville, 2009:378)

Sonder om noodwendig met die denkbeeld van Gadamer akkoord te gaan, is die navorser oortuig dat dit belangrik is om in die beoordeling van 'n eksegeet se hermeneutiek so ver as moontlik al sy bewustelike en onbewustelike voorveronderstellings te verreken. Die navorser ondersteun Stanton (vgl. 1979:61) se mening dat voorveronderstellings grootliks gevorm word deur verskeie faktore in die agtergrond/geskiedenis van die persoon. Dit sluit onder andere die eksegeet se filosofiese en teologiese vertrekpunte in. Ten einde groter insig in die aard van Calvyn se hermeneutiese beginsels en eksegetiese metodes te verkry en met die oog daarop om moontlike voorveronderstellings in verrekening te bring, is dit nodig om 'n opname te maak van enkele faktore wat moontlik 'n rol kon gespeel het in die vorming van sy hermeneutiek en eksegeese. Enkele voorbeelde van hoe Calvyn se opleiding 'n deurslaggewende rol gespeel het in sy eksegeese kom voor in sy kommentaar op Romeine waar sy regsagtergrond 'n rol in die verklaring van die teks gespeel het. So byvoorbeeld merk Postma (2008:167) in sy voetnota (1) op dat in sy uitleg van Romeine 7:4 Calvyn 'n term gebruik wat aan die Romeinse privaatreg ontleen is. *Sui juris* beteken letterlik *onderworpe aan eie reg*, teenoor *alieni juris*, wat *onderworpe aan die reg (gesag) van 'n ander* beteken.

Vir die doel van hierdie opname is inligting versamel uit literêre bronne waarin die lewe van Calvyn en sy teologiese ontwikkeling histories nagevors is. Deeglike studies in hierdie verband is onder andere gedoen deur Torrance (1988), McKim (1998), d'Assonville (1992), Holder (2006) en veral Selderhuis *et al* (2009:57-165).

2.2.1 Agtergrond en Opleiding

Johannes Calvyn (of soos die oorspronklike Franse naam gelui het, Jean Calvin) is op 10 Julie 1509 in Noyon, Pikardië gebore. Hy is in die Rooms-Katolieke tradisie opgevoed. Sy moeder sterf toe hy nog baie jonk was. Sy vader was 'n amptenaar van die biskop. Die voordeel hieraan verbonde was dat sy vader vir hom kerklike voorregte kon beding. Calvyn kon dus sonder enige finansiële kwellinge verder studeer.

In 1523, op veertienjarige ouderdom, begin Calvyn sy studies aan die Collège de la Marche onder Mathurin Cordier, 'n godvresende en verligte leermeester wat Calvyn in die ware

studiemetodes (*veram discendi rationem*) onderrig het (vgl. Torrance, 1988:96; Holder, 2006:165). Calvyn self skryf die vordering in sy latere studies aan Cordier se onderrig toe en noem die onderrig wat hy van Cordier ontvang het 'n "godelike beskikking en weldaad van God." (d'Assonville, 1992:114) Ook in die voorwoord van sy kommentaar op I Tessalonisense, gee Calvyn erkenning aan Cordier (vgl. MacKenzie, 1961:331).

Vanaf 1524 – 1525 studeer hy teologie aan die Universiteit van Parys. Hier maak hy kennis met die werke van die vroeë kerkvaders, die laat- middeleeuse denkers en die latere piëtiste. Net soos sy humanistiese tydgenote, was Calvyn heftig gekant teen die middeleeuse skolastiek en veral teen die nominalisme, hetsy die terministiese dialektiek, die haarklowery oor die logika of die Pelagianisme. Die nederige, praktiese, eenvoudige piëteit van die "Broeders des gemeenen levens" het hom diep aangespreek en sy denkwysse beïnvloed. In besonder het hy hom aangetrokke gevoel tot die werk van Thomas a Kempis se *De Imitatione Christi* (vgl. Torrance, 1988:74).

Sy invloedryke leermeesters in grammatika, logika, teologie, fisika, filosofie en Skrifuitleg was Antonio Colonel en John Major aan die *Collège de Montaigh*. Volgens Torrance (1988:80) bestaan daar geen twyfel oor die onuitwisbare indruk wat die onderrig van veral Major op Calvyn se denkwysse en sy filosofiese en teologiese taalgebruik gehad het nie. Major het voorkeur aan die semantiese funksie van die taal gegee bó die affektiewe gebruik daarvan. Major was fel teen die gebruik van allegorie gekant en het waarskynlik Calvyn ook hierin beïnvloed. Dit was waarskynlik onder Major se invloed dat Calvyn die denke van die realisme aangeneem het, en wat sy metodiek betref, het hy by Major geleer om in sy toewyding en soeke na die waarheid van 'n gedissiplineerde werkswyse gebruik te maak (vgl. Torrance, 1988:83).

Hy is aangemoedig om die werke van Hilarius, Augustinus, Bernard van Clairvaux, Petrus Lombardus, Thomas Aquinas, Duns Scotas en Gregorius van Rimini te bestudeer. In sy skrywes verwys Calvyn dikwels na hierdie denkers en skrywers en selfs sonder dat hy na hulle verwys, is Calvyn se denke en taalgebruik oor die algemeen 'n aanduiding van die invloed wat hulle op hom gehad het (vgl. Torrance, 1988:81). In sy stryd teen die Roomse Kerk het Calvyn, nes Luther, hom op die gesag van Augustinus beroep ten spyte daarvan dat hy Augustinus se allegoriserings verwerp het. Wat Calvyn se Skrifuitleg en sy denke oor Christologie, soteriologie, die dogma oor die Heilige Drie-eenheid en die christelike leefwyse aanbetref, is hy grootliks deur die denke van die Griekse Kerkvaders beïnvloed (vgl. Torrance, 1988:82).

In 1528 staak Calvyn sy studies ter voorbereiding van die priesterskap en begin hy regte bestudeer. Deur sy studies aan Orleans en Bourges kom hy in aanraking met 'n nuwe benadering tot die uitleg van die klassieke regstekste naamlik die humanistiese benadering. Waar die tradisionele regsgeleerde in die verskeidenheid van uitlegte van die vorige geslagte

geïnteresseerd was, was die humaniste veral geïnteresseerd in die teksbron, die grammaties-historiese konteks waarbinne die teks of wet geskryf is, asook die taalkundige en literêre eienskappe van die teks (vgl. D'Assonville, 2010:135; McKim, 1998:171). Op hierdie stadium was sy mees invloedryke leermeesters Wolmar, Lefevre d'Etaples, Budè en Pierre de l'Estoile. Laasgenoemde is as die mees uitstaande juris van al die doktore in Frankryk beskou (vgl. Torrance, 198:100).

Die wyse waarop die humanisme die regstekste uitgelê en geïnterpreteer het, het Calvyn bekend gestel aan 'n nuwe metode om die klassieke denke en taalgebruik te interpreteer en uit te lê. Onder invloed van hierdie nuwe denkwyse het Calvyn homself teenoor die nominalistiese denke en werkswyse van die middeleeue geposisioneer (vgl. Torrance, 1988:100).

Na sy vader se dood keer Calvyn in 1531 na die universiteit van Parys terug, maar nie om sy regsstudies voort te sit nie. Aan die *College des Trois langues* voeg hy by sy reeds bestaande vaardigheid in Latyn ook 'n grondige kennis van Grieks en Hebreeus. Sy doel was om hom aan die studie van klassieke letterkunde toe te wy en as 'n humanistiese skrywer bekend te word. In 1532 publiseer hy sy eerste werk: 'n kommentaar op Seneca se *De Clementia* (vgl. d'Assonville, 1992:115; Fick, 2009:14).

2.2.2 Bekering

In 1530 kom daar 'n dramatiese verandering in Calvyn se lewe. In die voorwoord van sy kommentaar op die Psalms beskryf hy dit soos volg: "God het deur 'n skielike bekering my siel tot gewilligheid onderwerp. Dit (my siel) was meer verhard as wat by so 'n jong man verwag kan word." Hierdie bekering het nie gegaan oor 'n oomblik in sy lewe waarin hy vir die eerste keer tot geloof gekom het nie, maar oor 'n skielike en ingrypende besef van sy roeping voor God." (vgl. Calvyn, 1557:XL). Dit het tot gevolg gehad dat hy die "pouslike bygelowe" verwerp het en hom met ywer aan die studie van die "ware godsdiens" toegewy het (vgl. McKim, 1998:172; Neuser, 2009:25).

In Parys het Calvyn deur sy vriend Nicolas Cop en andere in aanraking gekom met 'n groep geleerdes wat hulself daaraan toegewy en gepoog het om die Rooms-Katolieke Kerk van binne te hervorm. Hierdie manne was geïnspireer deur die groot akademikus en humanis, Jaques Lefèvre d'Etapes. Calvyn het egter besef dat om die kerk te hervorm baie meer sou verg as wat die hervormingsgesindes bereid was om te doen.

'n Groot vervolging teen die hervormingsgesindes het uitbreek en Calvyn, wat deur die Rooms-Katolieke owerhede as 'n Lutheraan gebrandmerk was, was verplig om aan die begin

van 1535 uit Frankryk te vlug. Hy het hom in Basel gaan vestig waar hy sy intensiewe Skrifstudie voort gesit het.

Calvyn was 'n tweede-generasie hervormer. Toe hy met sy hervormingswerk begin het, was Luther al vyftien jaar aktief en het Zwingli aan die einde van sy hervormingswerk in Switserland gekom (vgl. Fick, 2009:14-15). Hy het dus op hierdie stadium toegang tot 'n ontsaglike hoeveelheid bronne gehad wat die werke van geleerdes soos Reuchlin en Erasmus asook dié van Luther en ander hervormers ingesluit het. In sy bestudering van hul werke kon hy, vanweë sy eie studies en wydbelesenheid, daarin slaag om hul konsepte nie slaafs na te volg nie, maar om dit objektief te evalueer en te gebruik. In 1536 gee hy die eerste uitgawe van sy bekende werk, *Institusie van die Christelike Godsdiens*, uit.

2.2.3 Renaissance en Hervorming

Calvyn se vormingsjare en in die besonder dan ook sy studies, vind plaas teen die agtergrond van die laat-Renaissance en Luther se hervorming.

Vanweë die Renaissance in die vyftiende en sestiende eeu, het daar 'n belangrike verandering in die benadering tot en perspektief oor Skrifinterpretasie en –eksegese plaasgevind. Hierdie verandering kan grootliks toegeskryf word aan die werk van die Joodse geleerdes van die elfde en twaalfde eeu. In hierdie verband word veral die name vermeld van Ibn Ezra (1167) en Rahi (1108) wat besondere klem op die grammatiese analise van die teks gelê het (vgl. Hayes en Holladay, 2007:20). Die grammatiese benadering tot die teks het 'n invloed op die Skrifuitleg van die hervormers van die sestiende eeu en daarom per implikasie ook op die hermeneutiek van Calvyn gehad (vgl. Hayes & Holladay, 2007:20). In die verklaring van die Skrif is die soeke na veelvoudige, dieper betekenisse van die tekste op die agtergrond geskuif. Martin Luther verklaar byvoorbeeld: “ Die Heilige Gees is die duidelikste skrywer en spreker in die hemel en op die aarde en daarom kan sy woorde nie meer as een betekenis hê nie en is dit (die Woord) in die eenvoudigste vorm aangebied: letterlik, gewoon en natuurlik.” (vgl. Kaiser, 1994:225; Torrance, 1988:134)

Daar is weggebreek van die tradisionele verklaring van die Skrif – met ander woorde, die interpretasies van die vroeë kerkvaders.

Die Bybel is in die spreektaal vertaal en dit het die vraag na 'n korrekte vertaling laat ontstaan. Hierdie vraag op sy beurt het die studie na die teks in sy oorspronklike taal bevorder. So is die studie van die antieke tale, naamlik Hebreeus en Grieks, verder gestimuleer.

In plaas daarvan dat die letterlike benadering in eksegese die hervormers by eenvormige verklarings uitgebring het, het die vryheid waarmee die hervormers die Skrif uitgelê het, eerder

'n verskeidenheid van verklarings tot gevolg gehad. Dit was duidelik dat die teologiese standpunte en die historiese situasie van die verklaarder, met ander woorde die voorveronderstellings van die eksegeet, 'n belangrike rol in sy eksegeese gespeel het (vgl. Stanton, 1997:61).

Verder het die opkomende gees van rasionalisme tydens die Renaissance 'n belangrike rol gespeel in die ontkieming en die groei van die hervorming en albei hierdie faktore het 'n invloed op die vorming van Calvyn se studies, denke, sy hermeneutiek, eksegeese en menswees gehad (vgl. Smit, 1998:286).

Die ontwikkeling van sekulêre studies soos die natuurwetenskap, filosofie en humanisme het tot gevolg gehad dat die Bybel nie meer as die finale, eksklusiewe gesag en antwoord op talle sake beskou is nie. Die rol wat die rede in die evaluering van kwessies en die vorming van standpunte en menings gespeel het, het die belangrikste bepalende faktor geword. Rasionele verklarings oor die geskiedenis en oor mense se gedrag het in konflik gekom met die Skriftuurlike beskrywings en verklarings daarvan.

Die nuwe begrip en verstaan van die geskiedenis het daartoe aanleiding gegee dat die Bybel as 'n antieke boek beskou is en die geskiedenis en inligting soos wat dit in die Bybel staan, verouderde kennis en inligting is.

Beide Luther en Calvyn het gepoog om die Rooms-Katolieke Kerk van binne te hervorm. Hulle het dit as 'n roeping en hul verantwoordelikheid beskou om die waarheid, soos dit aan hulle openbaar is, aan die Kerk te verkondig.

2.2.4 Rooms-Katolieke Kerk en die Anabaptiste

Uit die geskiedenis blyk dit dat die Hervorming nie sonder stryd, polemieks en selfs bloedvergieting plaasgevind het nie. Wat die eksegeese betref, het die aanslag veral vanuit twee fronte plaasgevind:

Eensyds was daar die Rooms-Katolieke Kerk. Vir die hervormers was dit uiters belangrik dat die gesag van die Skrif (*sola sacra Scriptura*) gehandhaaf word bo die van die gesag van die pous, die tradisie en die Roomse Kerk. Ten einde die gesag van die Skrif nie aan te tas nie, het hulle die allegoriese interpretasie wat in die Aleksandrynse Skool van die vroeë kerk en later deur die Rooms-Katolieke eksegeese van die Middeleeue algemeen nagevolg is, verwerp.

Andersyds moes hulle die aanslag van die Anabaptiste, 'n uitwas van die hervorming, wat reeds in die sestiende eeu tot stand gekom het, die hoof bied. Die Anabaptiste het die kinderdoop verwerp en die volwasse doop na die belydenis van geloof bedien. Hulle was ook baie begaan

oor die rol wat die burgerlike regering in die hervorming van die kerk behoort te speel (vgl. Yoder & Kreider, 1988:399). Die Anabaptisme is daarvoor bekend dat dit die heilige Skrif en die Heilige Gees van mekaar geskei het en verkondig het dat die interne lig waarmee die Gees daagliks spreek los staan van die Skrif. Hulle het hierdie “interne lig” bó die Skrif gestel (vgl. Greijdanus, 1946:192). So roep een van hul leiers, Thomas Munzer, uit: "God het aan my sy wil geopenbaar deur sy innerlike woord in die afgrond van die siel. Ek weet meer van Hom as 'n skrifgeleerde, ook al het hy duisend Bybels opgeëet." (vgl. Floor, 2007:10) By implikasie het hulle die Skrif gedevalueer: in praktyk is die Bybel nie as die suiwere Woord van God en as primêre kenbron van God se openbaring beskou nie, maar eerder 'n getuie oor en beskrywing van God.

Hierteenoor was Calvyn se hoofdoel om in sy eksegeese die waarheid van God (*Veritas Dei*) te ontdek (vgl. Torrance, 1988:275). In sy soeke na die waarheid het hy in sy kommentare en geskrifte die interpretasie en skrifuitlegte van die Roomse Kerk, Anabaptiste, die Sofiste, Kathare en diegene wat die Ou Testament as ontoepaslik beskou het, weerlê. In sy kommentaar op Romeine, soos vertaal deur Postma (2008), verwys hy na en verwerp hy ongeveer ses maal die Sofiste (Rom.3:20; Rom.7:15; Rom.8:7; Rom.8:16; Rom.8:33; Rom.13:8;), een maal na die Anabaptiste (Rom.1:9) en vyf maal na die Rooms-Katolieke Kerk (Rom.8:9; Rom.10:17; Rom.12:1; Rom.15:16; Rom.16:16). Daar was ook heftige polemieë oor die sakramente, die Drie-Eenheid en die gee van die tiende. In sy *Institusie* was Calvyn se eksegeese daarop gerig om sy apologetiek te onderskryf en om sy verklarings en standpunte in die polemieë van die dag te regverdig. So byvoorbeeld wy hy 'n hoofstuk in sy *Institusie* aan die verwerping van die “vyf valse, sogenaamde sakramente”. In die vyfde hoofstuk, in die besonder, word Calvyn se apologetiek gereflekteer (vgl. Van Oort, 1997:666).

2.2.5 Skrif, Kerk en Tradisie

Alhoewel daar die mening is dat die eksegete tydens die Hervorming die tradisies ter syde gestel het ter wille van die eenvoudiger, suiwere verklaring van die Woord van God, wys Thompson daarop dat dit in der waarheid nie so was nie (vgl. Thompson, 2001:69). Die sestiende eeuse kommentators was in voortdurende “gesprek” met die kerkvaders, die middeleeuse – en rabbynse voorgangers en baie van die tradisionele sienings is gehandhaaf in hul eie eksegeses, alhoewel dit soms net in 'n nuwer vorm aangebied is.

Calvyn was ten alle tye daarvan bewus dat hy as teoloog en eksegeet werksaam is en deel is van die Kerk, 'n instelling met 'n geskiedenis en tradisie van veertien eeue. Dit is dan ook een van die merkwaardigste eienskappe van Calvyn se kommentare: sy voortdurende verwysings na die kerk se tradisies, beide in die formulering van sy dogma en in sy eksegeese.

In sy soeke na die waarheid (*veritas Dei*) betree Calvyn'n sirkel van drie faktore wat voortdurend in interaksie en wisselwerking met mekaar is, naamlik die Skrif, die kerk en die tradisies (vgl. Torrance, 1988:275). Met "tradisies" word bedoel die Skrifverklarings en teologiese formulerings van die kerkvaders. Calvyn het inderdaad oor 'n merkwaardige kennis van die kerkvaders beskik en het erken dat hulle in 'n sekere sin die eerste bron van teologiese formulerings en historiese argumente vir die kerk was (vgl. Holder, 2006:11-112).

2.2.5.1 Kerk en tradisie

In sy kommentare haal Calvyn dikwels die menings en standpunte aan wat uit die tradisies spruit. Hy het dan óf sy eie siening aangebied, of 'n keuse tussen verskeie kommentare gemaak. Hy het dikwels die tradisionele standpunte bó die nuwere sienings geëer. In sy brief aan Grynaeus skryf hy: "Oor die ou skrywers swyg ek; hulle vroomheid, geleerdheid, eerwaardigheid en ouderdom dra soveel gesag, dat ons niks wat van hulle voortgekom het, behoort te minag nie." (Postma, 2008:27)

Vir duidelikheid tref die navorser onderskeid tussen die **geloofstradisie** en die **kerktradisies**. Onder eersgenoemde verstaan die navorser daardie geloofswaarhede wat deur die eeue heen as die suiwer en alleen op die Skrif gefundeerde (*sola scripta*) leerstellings deur die kerk aanvaar is (byvoorbeeld die Apostoliese Geloofsbelydenis en die Geloofsbelydenis van Nicea). In teenstelling met die Rooms-Katolieke Kerk, word slegs die kanonieke boeke aanvaar. Onder die kerktradisies word verstaan die sisteem van kennis, gewoontes en praktyke, dogmas, godsdienstige en politieke sienings wat mondelings van een geslag na die ander oorgedra is en wat uiteindelik deur 'n kerk (byvoorbeeld die Rooms-Katolieke Kerk in die geval van Calvyn) gelyk gestel word aan die Heilige Skrif (vgl. Greijdanus, 1946:188-189 en Deist, 1989:262). 'n Voorbeeld hiervan is die erkenning en handhawing van die Ou-Testamentiese Apokriewe geskrifte en die beoefening van die biegestelsel en boetedoening.

Uit sy kommentaar op 1 Korintiërs 3:12 kan Calvyn se siening oor die kerk en tradisie afgelei word. Calvyn skryf : "Ter opsomming: die kerk moet ten alle tye op Christus alleen gegrond wees. Paulus het in sy bediening onder die Korintiërs hierdie standpunt so getrou gehuldig dat sy bediening inderdaad as foutloos bestempel kan word. Daarom kan almal ná hom nie die Here so goed soos hy dien nie en kan hulle nie as predikers van Christus gehoor word nie tensy hulle hul daarvoor beywer om deur nodige studie van die Skrif sy dogma te bevestig en voort te bou op die fondament wat hy gelê het." (vgl. Calvyn, 1573:136-137). Die kerk is op Christus gebou en die kerkvaders het deur die geskiedenis op hierdie fondament voortgebou. Dit is dus noodsaaklik dat hierdie geloofstradisie deeglik in ag geneem word in die eksegeese van die Skrif. In sy polemie teen die Rooms-Katolieke Kerk maak hy mildelik gebruik van verwysings na die kerkvaders. In die vierde hoofstuk van sy *De sacramentis*, verwys hy veertien keer na hulle (vgl.

van Oort, 1997:667). In sy kritiek op die Rooms-Katolieke Kerk se gebruik van die sakrament van boetedoening in sy *Opera Selecta* I, 201 (vgl. van Oort, 1997:669), haal hy weer Augustinus ter ondersteuning van sy eie standpunt aan.

Calvyn se eksegeese was altyd kerklik georiënteer (vgl. Floor, 1970:11). In die lig van die voorafgaande onderskeid, is dit die mening dat hierdie “kerk” waarna daar verwys word, in die besonder dan die geloofstradisie van die kerk wat deur die eeue heen bely is, beteken. In sy brief aan Grynaeus skryf Calvyn: “Ek kan waarlik my nie daarvan weerhou om op hierdie manier deur my arbeid iets te onderneem om die kerk van God te dien nie.” (vgl. Postma, 2008:26; MacKenzie, 1961:3). By implikasie beteken dit dat hy die geloofstradisie van die kerk aan die hand van sy eksegetiese werke wil dien.

Hierdie aanhalings bevestig dat Calvyn die hoogste agting en respek vir die kerk en die tradisies gehad het, maar uiteindelik was sy grootste toewyding aan die hervorming van die Kerk vanuit ’n suiwer Skriftuurlike beskouing.

2.2.5.2 Agting vir die Skrif

Dat God die Outeur van die Skrif is, is algemeen in Calvyn se tyd aanvaar. Wat Calvyn se siening hieroor egter uniek gemaak het, is die feit dat hy daarop gestaan het dat die Bybel unieke gesag het (vgl. Fick, 2009:15; Armstrong, 1998:134). In sy *Inst.*1.7.1 stel Calvyn dit onomwonde dat die basis van alle Bybelverklaring die besef is dat God self die Een is wat deur en vanuit die Skrif tot ons spreek (vgl. Calvyn, 1536:52). Die Skrif, met die diversiteit van sy menslike outeurs, was die produk van die Heilige Gees (vgl. Bruce, 1977:32; Armstrong, 1998:134). Calvyn het daarom die Skrif as die enigste bron en norm van die christelike geloof en lewe beskou. Sy hele teologie is hierop gebaseer.

Ter samevatting kan daar gestel word dat vir Calvyn die hoogste gesag die suiwer Skrif was (*Sola Scripta*), dat die doel van sy arbeid die suiwering, hervorming en opbou van die kerk was en dat hy die grootste respek en agting vir die geloofstradisies, die kerkvaders en die uitsprake van die vroeë konsilies gehad het, maar dat hy nooit gekroom het om te sê waar hulle van die Skrif afgewyk het nie.

In sy soek na die waarheid het Calvyn dus ’n hermeneutiese sirkel gekonstrueer wat uit drie *foci* bestaan het en wat in ’n kreatiewe spanning met mekaar gestaan het. Die drie was vervleg en het mekaar voortdurend beïnvloed (vgl. Holder, 2006:274). Die drie *foci* kan as volg onderskei word: geskiedenis en tradisie van die christelike kerk; die geskiedenis van die Skrifuitleg; die kontemporêre geloofsgemeenskap. Elk van hierdie *foci* is voortdurend en dinamies in wisselwerking met mekaar en beïnvloed mekaar wedersyds.

2.2.6 Die kerkvaders

Calvyn het groot respek vir die kerkvaders gehad. Calvyn se werke is letterlik met verwysings na die kerkvaders deurweek (vgl. Torrance, 2005:112; Han, 2008:8). Die frekwensie waarmee hy hulle aanhaal en na hulle verwys word slegs deur die frekwensie van sy Skrifverwysing oorheers. Getrou aan die humanistiese beginsel van deeglike studie van die eerste bronne, het hy homself deeglik onderlê in die werke van die kerkvaders. Alhoewel daar reeds heelwat navorsing gedoen is oor Calvyn se kennis van en gebruik van die kerkvaders se geskrifte en kommentare, is daar nog heelwat ruimte vir verdere navorsing oor hierdie onderwerp (vgl. Van Oort, 1997:661; Backus, 2009:128-130).

Aangesien hierdie navorsing Calvyn se gebruik en hantering van die kerkvaders se eksegeese insluit, sal daar in hierdie besondere afdeling wat handel oor hul invloed op Calvyn, ter verwysing aandag gegee word aan die navorsing wat daar oor hierdie onderwerp verskyn het in Van Oort se artikel "John Calvin and the Church Fathers" (Van Oort, 1997:661-700):

Calvyn se ruim gebruikmaking van die werk van Augustinus (van die nagenoeg 800 aanhalings en verwysings na die kerkvaders in sy werke, is ongeveer 400 daarvan verwysings na Augustinus) is reeds wetenskaplik bestudeer en beskryf deur L. Smits (1956 -1958) en J.M.J.Lange van Ravenswaaij (1990).

'n Doktorale studie oor Calvyn se kennis oor en beoordeling van al die kerkvaders is in 1965 deur R.J.Mooi gepubliseer. By die publikasie van hierdie studie het die werk van W.N. Todd (2008) ook die lig gesien.

Die eerste tematiese navorsing vind in 1974 plaas: Calvyn se gebruik van Chrysostomus deur J.R.Walchenbach (1974) en A.Ganoczy & K.Müller se werk "*Calvins handschriftliche Annotationen zu Chrysostomus.*" (1974)

In 1981 sien twee publikasies die lig: 'n Oorsig oor Calvyn se gebruik van die kerkvaders en die middeleeuse voorgangers (Lane, 1981:149-205), asook 'n deeglike studie oor Calvyn se gebruik van Bernard van Clairvoux (Raitt,1981:98-121). In 2009 word dit opgevolg deur die bydrae van Irena Backus in *The Calvin Handbook* (ed. Selderhuis, 2009:125-136).

Al hierdie studies fokus hoofsaaklik op watter kerkvaders Calvyn aangehaal en na verwys het, hoe hy hulle beoordeel het, op watter wyse hy van hulle gebruik gemaak het en hoe hul teologie die formulering van sy eie teologie beïnvloed het. Die gebruik van en die verwysings na hulle was dus hoofsaaklik gerig op die formulering van sy teologie, vir die skrywe van sy *Institusie*, historiese doeleindes, polemie, retoriek, filosofie en eksegeese (vgl. Han, 2008:76).

Die navorsings dui daarop dat die doel van Calvyn se aanhalings dikwels apologeties-teologies van aard was (vgl. Van Oort, 1997:666). In sy stryd teen die Rooms-Katolieke kerk maak Calvyn veral van Augustinus se werke gebruik omdat hy (Augustinus) ook deur die Kerk as teologiese kerkvader erken is en sy werke hoog aangeskrewe was. Die kerkvaders se werke word ook aangehaal in Calvyn se polemieë met die Lutherane, Anabaptiste, in die vraagstuk oor die Drie-Eenheid, die doop en die libertinisme.

Tydens die Lausanne Afvaardiging van 1536, is die Protestante daarvan beskuldig dat hulle nie die “heilige doktore van die antieke tye eer nie”. Dit het Calvyn vurig laat reageer. Hy het in sy diskoers, wat hy impromptu gelewer het en waartydens hy Bybelse verwysings en verwysings na die Kerkvaders suiwer op sy geheue beroep het, gesê: “Ons doen moeite om die Kerkvaders te bestudeer en maak gebruik van hul leringe waar dit van toepassing is en soos die geleenthede hul voordoen.” Hy het egter onmiddellik bygevoeg dat die vaders nie dieselfde gesag dra as die Woord van God nie en het ter ondersteuning verskeie Skrifgedeeltes aangehaal (vgl. Van Oort, 1997:672). Hierdie insident asook die frekwensie waarmee Calvyn die kerkvaders aanhaal, gee 'n aanduiding van die omvangrykheid en intieme kennis van die kerkvaders waaroor Calvyn beskik het (vgl. Van Oort, 1997:678-679), in die besonder dan ook oor Augustinus wat deur die eeue heen as teoloog *par excellence* geag is.

Benewens Augustinus, is die ander Kerkvaders waarna hy verwys en wat hy aanhaal, Cyprianus, Lactantius, Hiëronimus, Ambrosius, Acacius van Amida, Tremithas in Ciprus, Epiphanius, Eusebius, Origenes, Gregorius die Grote, Tertullianus, Cassiodorus en Chrysostomus (vgl. Van Oort, 1997: 878-879, Postma, 2008:368). Tog volg Calvyn die kerkvaders nie klakkeloos na nie. Inteendeel, in sy verwysings na en beoordeling van hulle is hy krities. In sy kommentare oor Jesaja en Genesis byvoorbeeld, aanvaar hy die argeologiese en geologiese inligting wat Hiëronimus voorsien, maar keur sy allegoriese interpretasie ten sterkste af. Alhoewel hy dus soms van die Kerkvaders verskil het oor die wyses waarop hulle hul eksegetiese toegepas het en die allegoriese eksegetiese van onder andere Augustinus verwerp het, het Calvyn in die breë met hul leringe en die dogma saamgestem.

Origens het Calvyn die werke van die kerkvaders vir verskillende doeleindes gebruik. Hy wend hom na Augustinus grootliks vir 'n dogma-teologiese klankbord, terwyl hy Chrysostomus hoofsaaklik vir die metodiek in die uitleg van die Skrif raadpleeg. Dit blyk voorts dat hy die Kerkvaders vir die skepping van sy *Spätwerk* gelees en gebruik het. Vir Calvyn, net soos vir die ander hervormers, het die Kerkvaders se werke slegs ondersteunende en aanvullende gesag gebied. Die Skrif is ten alle tye as die hoogste gesag aanvaar.

Uit bogenoemde bespreking word bevestig dat Calvyn onderlê was in die geskiedenis en tradisies van die kerk en 'n deeglike kennis gehad het van die werke van die Kerkvaders.

Hierdie kennis het 'n daadwerklike invloed op sy denke en sy menswees gehad. Dit het hom egter nie daarvan weerhou om krities met die tradisies, die kerk en die werke van die kerkvaders om te gaan nie.

Die publikasies en navorsing waarna verwys is, het hoofsaaklik gefokus op die invloed van die kerkvaders op Calvin, watter kerkvaders hy in sy werke vermeld het, hoe hy hulle beoordeel het en hoeveel keer hy in sy werke na hulle verwys het. Die doel van hierdie navorsing fokus op sy hantering van die meervoudige verklarings in onder andere die kerkvaders se Skrifuitleg.

2.2.7 Die *Institusie*

Calvin se *Institusie* is so 'n belangrike en uitstaande werk dat die navorser dit tog nodig ag om in hierdie afdeling daarna te verwys en om daaroor te besin. Daar kan tereg gevra word of die *Institusie* tuishoort onder die bespreking van die faktore wat 'n rol in die vorming van Calvin se Hermeneutiek en Eksegese gespeel het. Tog was die *Institusie* eintlik die vrug van en 'n monument van Calvin se eie insigte en eksegese (vgl. Floor, 1970:3). In sy *Institusie* was Calvin se eksegese immers daarop gerig om sy apologetiek te onderskryf en om sy verklarings en standpunte in die polemie van die dag te regverdig (vgl. Van Oort, 1997:666). Die *Institusie* is daarom 'n waardevolle bron waaruit ons afleidings oor die resultate van Calvin se hermeneutiek en eksegese kan maak.

Die doel van die *Institusie* was drieledig van aard, aldus McKim (1998:173):

1. Kategese vir lidmate wat die Rooms-Katolieke Kerk verlaat het en die Protestantisme aangeneem het.
2. As 'n belydenisskrif aan die Franse koning, Frans I. In hierdie opsig het dit ook as 'n apologetiese geskrif gedien vir diegene wat vanweë hul protestante geloof vervolgd is.
3. In die finale uitgawe van die *Institusie* in 1559, is dit duidelik dat die *Institusie* ook as sleutel dien vir die verstaan van Calvin se uitleg en interpretasie van die Heilige Skrif.

Laasgenoemde funksie het tot sy reg gekom in die talle kort eksegetiese afdelings en die proeftekste in die *Institusie*. Die verskeie uitgebreide afdelings het belangrike relevansie tot sy interpretasie van die Skrif bevat byvoorbeeld Hoofstukke 1-6 in Boek I.

Daar is 'n onmiskenbare verband tussen Bybelse eksegese en sistematiese teologie (vgl. Silva, 1994:251). Calvin se nougesette eksegese vorm die basis van sy *Institusie*, en die *Institusie* is die duidelike formulering van sy christelike filosofie. Dit het wye erkenning geniet as 'n opsomming van die Reformatoriese teologie (vgl. Holder, 2006:7; Bruce, 1997:32). Deur sy *Institusie* het hy inderdaad “die lens voorsien waardeur die lesers van die Bybel die betekenis

daarvan kon ontdek” (Holder, 2006:7). So byvoorbeeld verwys Calvin die lesers van sy Kommentaar op Romeine 3:28 na sy *Institusie* vir 'n meer omvattende verduideliking oor Jakobus se bespreking van die werke en geloof ter regverdigmaking (vgl. Postma, 2008:105).

Die skrywe van die *Institusie* en kommentare het oor 'n periode van twee dekades plaasgevind. Interessant genoeg het Calvin sy *Institusie* op die jeugdige ouderdom van ses-en-twintig geskryf, voordat hy hom volkome aan die eksegetiese van die Skrif toegewy het (vgl. Bruce, 1997:32-33).

Dit is die mening van die navorser dat Calvin in die skrywe van sy *Institusie* gebruik gemaak het van en beïnvloed is deur sy opleiding in die eksegetiese metodiek van en sy agtergrond in die humanisme. In en deur hierdie werk, die *Institusie*, is die Gereformeerde teologie verfyn en sistematies uiteengesit. Sy *Institusie* is dus nie net 'n uitstekende bron waaruit sy hermeneutiek en eksegetiese metodes afgelei kan word nie, maar word dan ook die bril waardeur en die *doctrina* waaruit hy sy Skrifeksegese gedoen het. Die hele *Institusie* is op die Skrif gegrond: die Skrif word uitvoerig en oorvloedig aangehaal ten einde sy argumente en stellings te motiveer en te staaf. Baie hedendaagse Calviniste is daarvan oortuig dat die Skrif alleen in die lig van die *Institusie* uitgelê moet word. Bruce wys egter daarop dat Calvin in sy Skrifverklaring groter vryheid uitgeoefen het. Indien hy in sy uitleg soms stellings gemaak het wat moeilik versoenbaar was met die standpunte wat hy in die *Institusie* gehuldig het, was dit omdat hy van mening was dat die besondere Skrifverklaring wat hy gehuldig het relevant aan die besondere konteks was (vgl. Bruce, 1979:33).

Calvin het by die skrywe van sy *Institusie* alreeds oor besondere eksegetiese vaardighede en hermeneutiese beginsels beskik wat tydens sy studentejare ontwikkel is, sodat die *Institusie* die bron is waaruit hierdie beginsels en metodes afgelei kan word. Tog het daar in die proses van die skepping en skryf van die *Institusie* en die kommentare, wat by tye saam geskied het, ook 'n wisselwerking en wedersydse beïnvloeding plaasgevind. Dit is dan in die internasionale Calvin-navorsing bekend dat Calvin se eksegetiese werk op Romeine 'n effek gehad het op die verwerking van sy *Institusie* toe dit vanaf ses hoofstukke in die eerste uitgawe van 1536 uitgebrei is na sewentien hoofstukke in die tweede uitgawe van 1539 (vgl. Postma, 2008:13).

2.2.8 Samevatting

Calvin se kommentare en geskrifte word vierhonderd jaar na sy afsterwe nog steeds as waardevolle en insiggewende studiemateriaal aanvaar. In die bestudering van sy werke en ook ten einde groter insig in sy hermeneutiese beginsels en eksegetiese metodes te kry, ag die navorser dit nodig om ondersoek in te stel na die faktore wat 'n moontlike rol kon gespeel het in

die vorming van sy voorveronderstellings en hoe dit weer sy hermeneutiese beginsels en eksegetiese metodes beïnvloed het.

Uit die voorafgaande bespreking blyk dit dat Calvyn hoogs intelligent was – hy het alreeds op veertienjarige ouderdom universiteit toe gegaan. Hy is in die Rooms-Katolieke Kerk opgevoed en aangesien sy vader 'n amptenaar van die biskop was, kan daar aanvaar word dat sy hele opvoedingsmilieu godsdienstig van aard was. Sy aanvanklike studie was dan ook om homself as 'n priester te bekwaam. Beide Luther en Calvyn wou aanvanklik nie die Rooms-Katolieke Kerk verlaat nie, maar wou dat die Hervorming van binne die kerk self laat sal plaasvind.

Op sy vader se wens verander hy van studierigting en begin regte te studeer. Invloedryke leermeesters was onder andere Colonel, Major, Cordier, Wolmar, d'Etaples, Budé en de l'Estoile. Die humanistiese denkwyses het hom blootstelling gegee aan 'n nuwe wyse om antieke sowel as regstekste uit te lê en te interpreteer.

Na sy vader se dood hervat hy sy studies in die teologie en dit geskied teen die agtergrond van die Renaissance en die Hervorming. Die kerk, kerkvaders, die tradisies en die stryd teen die Rooms-Katolieke Kerk, Anabaptiste, Sofiste en andere groeperinge speel 'n rol in die daarstelling en ontwikkeling van sy hermeneutiese beginsels en eksegetiese metodes. In sy omgang met hierdie onderskeie rolspelers en in sy bestudering van die kerkvaders se kommentare op die Skrif, bly hy krities en stel hy te alle tye die Skrif as die onvoorwaardelike hoogste gesag van God.

Vervolgens word gekyk na die doel van Calvyn se eksegeese.

2.3 Die doel van eksegeese, aldus Calvyn

Waarom sou Calvyn dit nodig geag het om, ten spyte van die reeds bestaande Skrifverklarings en kommentare, nóg kommentare te skryf? Uit 'n literatuurstudie, sy kommentaar op Romeine en enkele opmerkings uit sy *Institusie* kan die doel van Calvyn se eksegeese eksplisiet en implisiet soos volg aangedui word:

1. In sy brief aan Grynaeus oor sy kommentaar op Romeine identifiseer Calvyn enkele van die redes vir sy Skrifverklaring. Die eerste hiervan is om die helder, bondige, suiwere, eenvoudige en diepe betekenis van die teks te ontdek. Dit blyk dat beide van hulle (Calvyn en Grynaeus) " immers gevoel (het) dat die vernaamste deug van 'n verklaarder geleë is in helder bondigheid." (Postma, 2008:26; vgl. MacKenzie, 1961:1) So noem Calvyn byvoorbeeld dat Brucer te "uitvoerig" was en dat Melancton "nie alles behandel het nie." (Postma, 2008:28)

2. Vir Calvyn was die Skrif met die diversiteit van sy menslike skrywers in die eerste plek 'n produk van die Heilige Gees (vgl. Armstrong, 1998:134). Die Skrif is "God se Openbaringswoord waarvoor Hy deur sy Gees as eerste Outeur verantwoordelikheid neem." (Postma, 2008:6) Een van Calvyn se beroemde stellings in sy *Inst.*1.9.3 is juis dat die Gees met 'n onverbreekbare band aan die Woord verbind is (vgl. Calvyn, 1536:60). Die doel van die eksegeet was dus om dit wat die Heilige Gees deur die Woord aan die kerk van die eerste eeu gesê het, aan die kerk van die sestiende eeu oor te dra. Die bedoeling van die Skrywer, beide die Heilige Gees en die menslike outeur, moes bepaal word (vgl. Postma, 2008:13). Hierdie doel, naamlik die inagneming van die oorspronklike outeur se denkrigting en doelstelling, hou verband met die sestiende eeuse humanistiese retoriek waarin Calvyn geskool is. Calvyn verduidelik dikwels in sy kommentare op Paulus (die menslike outeur) se briewe dat die motiewe en redes vir sommige opmerkings in sy (Paulus) se skrywes, pastoraal- en konteks-gedrewe is (vgl. Holder, 2006:60-61; Armstrong, 1998:133). In sy uitleg van Romeine 2:2 wys Calvyn daarop dat, "Die bedoeling van Paulus is om die selfleiery van die skynheiliges af te skud sodat hulle nie mag dink dat hulle iets groots verkry het nie, as hulle deur die wêreld geprys word of hulleself vryspreek nie, aangesien daar in die hemel 'n heeltemal ander ondersoek vir hulle oorbly." (Postma, 2008:64) In sy kommentaar op Romeine 3:5 tref Calvyn onderskeid tussen die menslike outeur en die Heilige Gees as Outeur as hy verduidelik dat Paulus sê, "Ek spreek menslikerwys" sodat niemand sal dink dat hy (Paulus) die idee het dat God onregverdig is deur sy toorn oor die mens te bring nie, maar dat hy die opmerking maak met die verstandhouding dat hy homself in die plek (persoon) van die goddelose stel (vgl. Postma, 2008:86).
3. Die "diepe" betekenis of sin waarna Calvyn in sy Skrifverklaring gesoek het moet onderskei word van die "diepere" betekenis waarna die vorige kerkvaders van veral die middeleeue gesoek het en wat aanleiding gegee het tot die viervoudige sin in die teks naamlik, die letterlike, die allegoriese, die morele en die anagogiese betekenis (vgl. Grosheide, 1929:64).
4. In sy brief aan Grynaeus dui Calvyn sy doel met die uitleg van die boek Romeine eksplisiet aan: "Ek kon waarlik my nie daarvan weerhou het om op hierdie manier deur my arbeid iets te onderneem om die kerk van God te dien nie" en verder dat " ... ek geoordeel het dat hierdie werk nie sonder nut sal wees nie en dat geen ander oorweging my ooit daartoe sou gelei het om dit te onderneem nie behalwe die openbare heil van die kerk." (Postma, 2008:26-28) In sy artikel oor die betekenis van Calvyn se hermeneutiek vir ons tyd, wys Floor daarop dat in aansluiting met Calvyn se skrywe aan Grynaeus, die eksegeet as leraar dus altyd gerig moet wees op die praktyk van die geloofslowe en wel sodanig dat die gelowige gehelp word as lidmaat van die kerk (Floor, 1970:12). Hierdie ideaal het daartoe

gelei dat die kerkregering en die eneefseGeneefse gemeenskap volgens Bybelse beginsels regeer is (vgl. d'Assonville, 1992:119).

Hierdie doelstelling van Calvyn, naamlik dat sy “eksegese tot die openbare heil van die kerk sal lei” en dat “die eksegese gerig moet wees op die praktyk van die geloofslawe en dat die gelowige gehelp moet word as lidmaat van die kerk”, het die volgende praktiese implikasies vir die Geneefse gemeenskap van Calvyn ingehou: enige iemand kon gedagvaar word om rekenskap oor sy geloof te gee. Kerkbywoning was verpligtend. Daar was onder andere wetgewing oor hoeveel disse by 'n maaltyd voorgesit mag word en watter kleure geskik was vir klere. Verder was die volgende aktiwiteite verbied: om fees te vier, om te dans, onvanpaste of ongodsdienstige sang, standbeelde, relikke, kerkklokke, orrels, altaarkerse, die aanbidding en/of bywoning van toneelopvoerings, die dra van grimering, juwele of kant of verleidelike kleredrag. Voorts is buitensporige onthale, vloek, kaartspel, dobbel, jag, dronkenskap, om sonder respek oor jou meerderes te praat en om immorele en/of ongodsdienstige boeke te lees verbied. Almal was verplig om hulle kinders na Ou Testamentiese figure te vernoem en 'n vader wat sy seun “Claude” genoem het, het vier dae in die tronk deurgebring; so ook 'n vrou wie se hare té hoog op haar kop gestileer was. Die konsistorie het 'n kind onthoof wat sy ouer geklap het, en 'n vrou wat buite die eg swanger was, verdrink. In onderskeidelike insidente is Calvyn se stiefseun en skoonseun tereggestel nadat hulle owerspel gepleeg het (vgl. Manchester, 1996:190-193).

Hierdie ekstreme voorskrifte deur die kerk, wat waarskynlik in alle opregtheid en goedertrou op die eksegese van die Skrif gefundeer is, is vir die navorser weereens 'n aanduiding van die implikasies van die verskillende uitlegte en verstaan van die Skrif en die uiteindelijke gevolge wat dit vir die kerk en die praktiese leefwyse van die gelowiges inhou.

5. In die gees van die Hervorming het Calvyn geargumenteer dat die doel of *scopus* van die Skrif **Christus** is (vgl. Diesel, 1956:27). Die doel van die eksegeet was dus om kennis oor Christus uit die Skrif te verkry en om Christus as lewensdoel en as model van die christelike leefwyse voor te hou. Die Skrif moet dus gelees en verklaar word met die oog daarop om Christus daarin te vind en dan nie net met betrekking tot sy verlossingswerk nie, maar met die geheel van sy wese en werk (vgl. Jordaan, 2009:19; Fick, 2009:10). Dit was vir Calvyn belangrik dat die gelowige gehelp word as lidmaat van die kerk (vgl. Fick, 1970:12). In sy vertaling van Calvyn se kommentaar op Romeine is Postma van mening dat die inhoudelike samehang, die tersaaklikheid en die aktualiteit van die brief, vir Calvyn die lewende Christus is (Postma, 2008:15).
6. Waarskynlik in die lig van die Hervorming, die vervolging en die polemieë van die tyd, het al hoe meer mense Calvyn om sy mening oor teologiese vraagstukke en die betekenis van

Skrifgedeeltes begin vra. Die feit dat hy hul vrae uit die Skrif wou beantwoord en veral ook sy apologetiek teen die Roomse Kerk en die Anabaptiste uit die Skrif wou motiveer, het hom tot intensiewe Bybelstudie genoodsaak. Dit het hom in 'n bekwame teoloog laat ontwikkel (vgl. Fick, 2009:14). In sy kommentaar op Romeine verwys, kritiseer en weerlê Calvin ses maal die Rooms-Katolieke Kerk (Rom.8:9; Rom.10:5; Rom.10:17; Rom.12:1; Rom.15:16; Rom.16:16) en een maal die Anabaptiste (Rom.1:9) (Vgl. Postma, 2008:194,256, 265, 298, 349, 362).

7. 'n Verdere doel van Calvin se eksegeese kan gevind word in die innige samehang tussen sy eksegeese en die dogmatiek (vgl. Floor, 1970:13). Van Genderen (1965:228) het tereg opgemerk dat ons die dogmatikus Calvin in sy kommentare kan ontmoet en die eksegeet Calvin in sy *Institusie*. Die dogma en eksegeese staan by Calvin in 'n verhouding van wederkerigheid. Aan die eenkant het Calvin geen dogma erken wat nie in die Skrif gegrond is nie, maar hy kon ook nie Skrifverklarings wat in stryd was met die dogma van die kerk as korrek aanvaar nie. Alle leerstellings moes eers aan die Skrif getoets word en is dus nie kritiekloos aanvaar nie. Andersyds was die dogma juis die toetssteen vir sy eksegeese.

In die bestudering en ontleding van die keuses wat Calvin gemaak het tussen die verskillende Skrifverklarings wat aangebied is, kan daar besin word oor die moontlike rol wat die doel van sy eksegeese gespeel het.

2.4 Hermeneutiese beginsels

2.4.1 Begripsomskrywing

Voordat daar oorgegaan kan word na die bespreking van Calvin se hermeneutiese beginsels en eksegetiese reëls, is dit nodig dat die navorser verduidelik watter betekenis daar aan asook die onderskeid wat daar tussen die begrippe **hermeneutiese beginsels** en **eksegetiese reëls** geheg en getref word.

Deist (1989:113) definieer hermeneutiese beginsels as die voorveronderstellende sleutel van die interpreteerder vir die uitleg van die teks – “*an interpretive key presupposed by the interpreter when interpreting an text.*”

Silva (Kaiser & Silva, 1994:15) definieer hermeneutiek op 'n eenvoudige wyse as die dissipline wat te doen het met die beginsels van interpretasie. Hy wys daarop dat sommige skrywers dit as die “wetenskap” van interpretasie beskou en ander dit eerder as die “kuns” van interpretasie sien. Hy wys voorts daarop dat wanneer skrywers na hermeneutiek verwys, hulle gewoonlik die interpretasie van die Bybel in gedagte het. Hierdie definisie is volgens die navorser se mening te vaag en omvangryk. Dit is ook nie die doel van hierdie studie om te besin of dit 'n wetenskap

of 'n kuns is nie. Die navorser ondersteun eerder Deist (1989:113) en Froelich (1984:37) se definisies dat die hermeneutiek te doen het met die voorveronderstellende beginsels wat gebruik word vir die daarstelling van die eksegetiese reëls vir die Skrifverklaring. Oor die vraag of dit 'n wetenskap of kuns is, is dit die mening van die navorser dat dit beide is: 'n wetenskap in die sin dat daar van literêr-wetenskaplike metodes gebruik gemaak word en 'n kuns in die sin dat daar gawes ter sprake is, met besondere verwysing na die gawe van die Heilige Gees.

Waar Deist se definisie hoofsaaklik op hermeneutiese beginsels fokus, maak Holder (2006:14) in sy studie oor Calvyn se hermeneuse en sy interpretasie van die Skrif, gebruik van die onderskeid wat Froelich (1984:37) tussen hermeneutiek en die reëls vir eksegeese tref. Kerkvaders se hermeneutiek (afgelei van die Griekse woord *hermeneuen*, om te verduidelik, te interpreteer) is gemoeid met die ontwikkeling van die beginsels en reëls vir die regte verstaan van die Bybel in die vroeër christelike kerk. Die beginsels reflekteer die teologiese voorveronderstellings waarbinne die Bybelse geskifte deur verskillende groepe en individue op verskillende tye geïnterpreteer is. Die eksegetiese reëls op hul beurt, reflekteer weer die metodes wat gebruik is en waarvolgens die taal (vertalings en grammatika) en inhoud van die Bybel ontleed en geanaliseer is met die oog daarop om insig in God se *oikonomia* te verkry. Die reëls was aanvanklik oorgeneem vanuit die literêre gemeenskappe van die omliggende wêrelddele, maar mettertyd is dit ook uit 'n bepaalde eksegetiese en hermeneutiese tradisie oorgeneem, byvoorbeeld die Aleksandrynse en Antiocheense skole. Dit is dan in 'n nuwe skeppende paradigma van literêre analise omskep. Die navorser waardeur Froelich se verwysing na die “kerkvaders se hermeneutiek” omdat die definisie verskil van die van die sogenaamde Nuwere Hermeneutiek wat bykans die hele teologie wil insluk onder “Hermeneutiek” as die hele proses van verstaan van die Skrif (vgl. Coetzee *et al.*, 1980:12).

Coetzee *et al.* (1980:12) definieer hermeneutiek as die “wetenskaplike dissipline wat beginsels en reëls vir die praktiese eksegeese teoreties ondersoek, toets en vasstel”. Volgens hulle moet die hermeneutiek stelselmatig die beginsels en metodes van Skrifverklaring bestudeer en die basiese reëls daarvoor neerlê. 'n Beginsel kan as 'n fundamentele waarheid of wet omskryf word wat as die basis vir beredenering of aksie dien. Volgens die navorser se mening is dit dieselfde as die voorveronderstelling waarna Deist en Froelich in hul definisies verwys.

In aansluiting by Froelich se stelling dat die hermeneutiese beginsels die teoretiese raamwerk bepaal waarbinne verskillende groepe of individue die Skrif interpreteer het, wys Coetzee *et al.* (1980:13) dat **wat** 'n mens van 'n bron dink, bepaal **hoe** jy met die bron omgaan. Geen eksegeet is onbevooroordeeld nie. 'n Mens se Skrifbeskouing bepaal dus ten diepste ook jou Skrifverklaring.

Alhoewel die begrippe “hermeneutiese beginsels” en “eksegese” vir Calvyn vreemd sou gewees het, en hy volgens Floor nie ’n uitgewerkte hermeneutiek nagelaat het nie, kan ons wel uit sy werke duidelike hermeneutiese beginsels en reëls opspoor (vgl. Floor, 1980:13). So het Kraus (1968:329-341) agt besondere eienskappe wat Calvyn se eksegese gekenmerk het, onderskei. (vgl. 2.6 par. 3)

2.4.2 Agtergrond

In die besinning oor Calvyn se hermeneutiese beginsels en eksegetiese reëls is dit nodig dat in gedagte gehou word dat sy Skrifuitleg nie geïsoleerd plaasgevind het nie, maar wel vooraf gegaan is deur ’n geskiedenis van Skrifuitleg en interpretasie. Vanweë sy akademiese agtergrond het Calvyn waarskynlik blootstelling hieraan gehad.

Alreeds na die Babiloniese ballingskap is daar van *Targums* gebruik gemaak in die uitleg en interpretasie van die Geskrifte. Met die aanbreek van die christelike era het die rabbis in hul uitlegte en interpretasie onderskei tussen die *pesaf* (duidelike, eenvoudige, letterlike betekenis), die *remaz* (die diepere betekenis van die Wet en Halkah), die *derush* (die allegoriese betekenis) en die *sôd* (die mistieke betekenis). ’n Rabbynse tydgenoot van Jesus, Hillel, het sewe reëls vir die uitleg van die Skrif geformuleer (vgl. Kaiser, 1994:213).

Die Nuwe Testamentiese skrywers het deur die verwysings na en aanhalings uit die Ou Testament, Skrifuitleg en interpretasie beoefen. Ook in die Nuwe Testament verwys Paulus byvoorbeeld in sy skrywe aan die gemeente van Efese in Efesiërs 5:21-33 na die voorskrifte aan die kerk wat hy aan die gemeente in Kolosense 3:18-19 en 1 Petrus 3:1-7 voorgehou het.

Clemens van Rome, in sy brief aan die gemeente in Korinte, interpreteer Paulus se skrywes aan hulle (vgl. Bruce, 1977:22). Hy word as die eerste groot leermeester van die Aleksandrynse skool beskou en het, onder die invloed van Philo, van die allegoriese Skrifuitleg gebruik gemaak.

In teenstelling met die allegoriese Skrifuitleg is daar in die Antiogieense Skool gefokus op en daarna gestreef om die historiese en letterlike betekenis van die teks te verstaan. Theodore van Mopsuestia en Chrysostomus was van die voorgangers in hierdie uitlegmetode. Ander voorstanders en beoefenaars van hierdie uitlegmetode was Hilarius, Ambrosius, Hiëronimus en Augustinus (vgl. Bruce, 1979:26). Calvyn se hermeneutiek het teruggegryp op die eksegetiese benadering van die Antiogieense Skool. Augustinus was daarvoor bekend dat hy, alhoewel hy die Antiogieense model onderskryf het, ook ’n viervoudige betekenis aan die teks gevoeg het: die letterlike, allegoriese, tipologiese en anagogiese. In die Middeleeue is hierdie viervoudige betekenis verabsoluteer deurdat die soeke daarna die hoofsaak van eksegese geword het.

Alhoewel Calvyn hoë agting en waardering vir Augustinus se teologie gehad het, het hy egter die allegoriese aspek van sy uitlegsmetode verwerp.

Gedurende die Middeleeue is daar van die standpunt uitgegaan dat alle Skrifuitleg aan die hand van die kerk se tradisie en dogma moet geskied. Die probleem hiermee was egter dat die kerk se tradisie en dogma vir die Rooms-Katolisisme 'n gesagsbron naas die Skrif geword het. Hierteenoor het Calvyn 'n *sola Scriptura*-gesagsbeskouing gehad. Hoewel hy ook 'n hoë premie op tradisie en dogma geplaas het, was tradisie vir hom niks meer nie as hoe die Skrif deur die Kerkvaders verklaar is, en dogma niks anders nie as 'n omskrywing van die Skrifopenbaring nie.

Die ongeldige hantering van kerlike tradisie en dogma deur die Rooms-Katolisisme, asook die nadraai van die Renaissance waartydens daar klem op rasionalisme geplaas is, was die groot stimuli wat tot die Hervorming gelei het. Teen die agtergrond van 'n meer grammaties-historiese benadering soos dié van die ou Antiogeense Skool het geleerdes soos Reuchlin en Erasmus die belangrikheid van die kennis van die grammatika van Hebreeus en Grieks beklemtoon vir die verstaan en uitleg van die Skrif.

Al hierdie ontwikkelinge het uiteindelik gelei tot die grammaties-historiese Skrifuitleg waarvan Calvyn gebruik gemaak het (vgl. Kaiser & Silva, 1994:211-225; Bruce, 1979:33; Kraus, 1986).

Uit die literatuurstudie kon enkele hermeneutiese beginsels wat deur Calvyn nagevolg is, geïdentifiseer word. Dit is egter nie die doel van hierdie studie om elkeen van hierdie beginsels en eksegetiese metodes ten volle te ondersoek en te analiseer nie en daarom sal dit op 'n bondige wyse benoem en bespreek word. Aan die hand van die voorafgaande bespreking gaan die navorser van die standpunt uit dat die hermeneutiese beginsels die fundamentele beginsels en voorveronderstellings is van waaruit die eksegeet die interpretasie van die Skrif benader en dat die eksegetiese reëls die metodologiese werkswyse is waarvolgens die proses van eksegeese plaasvind.

2.5 Hermeneutiese beginsels by Calvyn

2.5.1 Skrifbeskouing

Tydens die Hervorming is daar duidelik standpunt ingeneem ten opsigte van Skrifbeskouing (vgl. Greijdanus, 1946:183). Hierdie Skrifbeskouing het die ontwikkeling van die reformatore se hermeneutiese beginsels bepaal. Die Heilige Skrif is deur die hervormers, waarby Calvyn natuurlik ingesluit is, as God se Woord aanvaar, waarin Hy sy openbaring aan die mens gee. Calvyn bring hierdie beskouing onder woorde in sy *Inst.* 1.7.1 (vgl. Calvyn, 1536:52): “Die Heilige Skrif sal by die gelowige geen regsgrond van gesag besit nie, tensy hy glo (*“vasstellen”*) dat dit uit die hemel gekom het en asof hy daarin God se lewende stem of woorde hoor nie.” Hierdie

fundamentele aanname is so belangrik dat Calvyn hoofstukke ses tot nege in die eerste boek van sy *Institusie* daaraan wy.

2.5.2 Gesag van die Skrif

In aansluiting hierby is die beginsel van *autopistia* (Selfgetuienis), met ander woorde die Skrif se gesag is in homself geleë - die gronde vir sy geloofwaardigheid is in homself opgesluit (vgl. Inst. I Hoofstuk 7.5 in Duvenhage, 1967:54). Die gesag van die Bybel is daarin geleë dat dit God self is wat deur en vanuit die Skrif tot ons spreek - vergelyk die *Institusie* I Hoofstuk 7.1 en 4 (Calvyn, 1536:52 en 53). Soos Holder (2006:40) dit stel: Vir Calvyn is die aard van hierdie beginsel dieselfde as 'n Aristoteliaanse "eerste beginsel" – nie in die sin dat dit op sigself duidelik vir die rasonale verstand is nie, maar in die sin dat daar nie verder as hierdie eerste beginsel gesoek kan word nie – dit is 'n fundamentele grondbeginsel. Die rol wat die Heilige Gees hierin speel, is van essensiële betekenis, want die aanvaarding van die gesag van die Skrif is geleë in die geheime getuienis van die Heilige Gees wat aan die mens die versekering gee dat die Skrif van God af is. (vgl. Paddison, 2005:102)

2.5.3 Die Rol van die Heilige Gees

Benewens die beginsel van *autopistia*, wys Calvyn daarop dat die geheimenisse van God alleen deur die mens verstaan kan word in soverre hulle genadiglik deur die Heilige Gees verlig is – *Inst.*1.7.4 (vgl. Calvyn, 1536:53). Daar is 'n intrinsieke band tussen die Woord van God en die Heilige Gees. In teenstelling met die Rooms-Katolieke Kerk wat die gesag van die Kerk beklemtoon en die Anabaptiste wat die grootste klem op die innerlike teenwoordigheid van die Heilige Gees plaas, wys Calvyn daarop dat die Woord van God en die Heilige Gees nie geskei kan word nie. (vgl. d' Assonville, 2010:136). Dit is in die lig hiervan dat Floor tereg na Calvyn as die teoloog van die Heilige Gees verwys, en dat die grondpatroon van sy eksegetiese sy geloof in die Heilige Gees was (vgl. Floor, 1970:17; 1980:15).

Slegs deur die werking van die Heilige Gees kan daar geloof in die Bybel wees en is die suiwer interpretasie van die Skrif gewaarborg. Eksegetiese arbeid en die verstaan van die Skrif is suiwer 'n gawe van die Heilige Gees (vgl. Floor, 2007:10). In sy kommentaar op Romeine 8:9 wys Calvyn daarop dat "... dit die sekerste merkteken (is) waardeur die kinders van God onderskei word van die kinders van die wêreld: as hulle deur die Gees van God wedergebore is tot onskuld en tot heiligheid. Terselfde tyd lyk dit asof dit nie soseer sy (Paulus se) voorneme was om die geveinsdes tereg te wys nie, as om redes te suggereer om te roem teen die verkeerde yweraars van die wet, vir wie die dooie letter belangriker is as die inwendige krag van die Gees, wat die wet lewend maak." (Postma, 2008:193) Verder sê hy dat, "dit werklik verskriklik (is) om te hoor dat mense so van die Woord van die Here afgewyk het dat hulle nie

alleen daarop roem dat hulle Christene is sonder die Gees van God nie, maar ook met die geloof van andere die spot dryf; en dit is die wysbegeerte van die Papiste.” (Postma, 2008:194) Uit hierdie gedeeltes is dit vir die navorser duidelik dat vir Calvyn die Woord sonder die Gees dooie letters is en dat dit (die afwesigheid van die leiding van die Heilige Gees in die verstaan van die Skrif) dan ook een van sy besware teen die Papiste was. Ook in sy kommentaar op die roeping van Esegïel skryf Calvyn dat die krag van die Woord nie in die klank van die woord opgesluit is nie, maar deur die verborge ingewing van die Heilige Gees (vgl. Floor, 1970:16).

2.5.4 *Sola Scriptura*

Tydens die Hervorming het daar ’n belangrike klemverskuiwing plaas gevind: die Heilige Skrif, en nie meer die Roomse Kerk nie, is as die hoogste gesag aanvaar. (vgl. Greijdanus, 1946:185). Dit het egter nie beteken dat Calvyn die tradisies en kerk totaal verwerp het nie. (vgl. Holder, 2006:111 en Thompson, 2001:69) Alhoewel Calvyn die Skrif heelhartig as die hoogste gesag aanvaar het, het hy in sy kommentare en eksegeese gereeld na die tradisies van die kerk verwys in beide die formulering van sy dogma en in sy eksegeese. Calvyn, in alle nederigheid, was deeglik daarvan bewus dat hy as ’n teoloog en eksegeet van die kerk werksaam is – ’n instelling met sestiende eeu se geskiedenis. Hy het aanvaar en in ag geneem dat sekere Skrifverklarings die resultaat was van eeuelange eksegetiese worsteling van die kerk met die besondere teks(te). In sy verwysings en gebruikmaking van die kommentare en standpunte van die kerk en sy tradisies, was hy egter krities. Sommige uitsprake het hy verwerp en ander aanvaar (vgl. Holder, 2006:117). Die finale en hoogste gesag vir die beoordeling het vir hom egter in die Skrif self gelê. Dit is op grond van hierdie beginsel dat Calvyn in sy kommentaar op Romeine 10:17 sê dat, “Op hierdie manier stort ook die pouslike inbeelding van ’n blinde geloof in duie, omdat dit die geloof losskeur van die Woord; en veel meer verfoeilik is daardie godslastering dat die waarheid van die Woord opgeskort bly totdat die gesag van die kerk dit bekragtig.” (vgl. Postma, 2008:265) Dus word die gesag van die kerk bo die van die Woord gestel.

2.5.5 Eenheid van die Ou en Nuwe Testament (*tota Scriptura*)

Calvyn het aanvaar dat die Heilige Gees die Skrywer van die hele Skrif is en dat die Nuwe Testament ’n betroubare gids is vir die verstaan van die Ou Testament (vgl. McKim, 1998:178). Holder (2006:53-54) onderskei die vier argumente wat Calvyn as bewys van die eenheid tussen die twee Testamente voorhou:

1. **Die Kerk:** In sy kommentaar op 1 Korintiërs 10:11 (vgl. Calvyn, 1573:327) was Israel tot só mate ’n figuur/tipe van die christelike kerk in die Nuwe Testament dat hulle inderdaad ook ware kerk was.

2. **Die Verbond:** Die verbond in die Ou Testament is substansieel dieselfde as die verbond van genade wat Christus in die wêreld kom proklameer het. Die aard van die belofte aan die patriarge en die aan die dissipels is dieselfde. Dis net die wyse van bediening wat verskil: albei is op die hoop van onsterflikheid gerig; albei is 'n onverdiende gawe van God. Calvyn was daarvan oortuig dat die Israeliete Christus as Middelaar geken het en dat Hy hulle aan God verbind het (*Opera Selecta* 3.404, 20-22 ICR II.X.2, soos aangehaal deur Holder, 2006:54).
3. **Christus:** In sy *Opera Selecta* 3. 321. 17. ICR, II. VI. 1, soos aangehaal deur Holder (2006:56) wys Calvyn daarop dat die wet heenwys na Christus. Aan die uitverkore volk wat onder die wet gestaan het, is 'n Verlosser belowe. Christus het die wet vervul en het die vloek van die wet kom dra; Hy is die vervulling van die verbond en die vervulling van die beloftes aan die patriarge. In sy kommentaar op 2 Korintiërs 1:20 wys Calvyn daarop dat al die beloftes wat aan die gelowiges sedert die grondlegging van die aarde gemaak is, in Christus vervul is (vgl. Calvyn, 1573:137).

In sy *Calvini Opera Selecta* 3. 423. 5-7, soos aangehaal deur Holder (2006:56), het Calvyn erken dat daar wel verskille tussen die twee Testamente is, maar was hy van mening dat dit op geen wyse afbreuk maak aan die gevestigde eenheid tussen die Testamente nie.

Die eenheid van die twee Testamente was vir Calvyn daarin geleë dat albei dieselfde Skrywer het naamlik, die Heilige Gees, en dat albei dieselfde boodskap het, naamlik Christus wat sedert die grondlegging van die aarde deur God die Vader gestuur is. Hierdie beginsel van hom word duidelik uiteengesit in sy kommentaar op Romeine 3:26, waar hy sê: "Daar moet dus gelet word op die vergelyking tussen die Ou en Nuwe Testament, omdat die geregtigheid van God dan eers helder geopenbaar is, toe Christus verskyn het." (vgl. Postma, 2008:102) Hierdie beginsel onderlê sy kommentaar op Romeine 15:4 as hy sê "op hierdie uitnemende wyse word die dweepsiek geeste weerlê wat spog dat die Ou Testament afgeskaf is en geensins op Christene betrekking het nie." (vgl. Postma, 2008:343)

Uit die voorafgaande bespreking is dit duidelik dat **Christus** die sentrale figuur en samebindende faktor in die hele Skrif is. Dit bring ons by die volgende hermeneutiese beginsel, naamlik die *Scopus Christi*.

2.5.6 *Scopus Christi*

In sy *Inst.* 2.7.1 en 2 beklemtoon Calvyn oor en oor dat Christus die hart en die siel, die lewe en gees, die doel, die einde en die vervulling van die wet is. As die wet of die Bybel as geheel buite

Christus geïnterpreteer of verklaar word, sal dit grootliks misverstaan of verdraai word (vgl. Calvyn, 1536:143-144; Hesselink, 1995:80;).

Ter ondersteuning van hierdie stelling van Hesselink, skryf Holder (2006:180) dat hierdie hermeneutiese beginsel van Calvyn, naamlik om Christus as die sentrale figuur, hom as die sin en die betekenis van die Skrif te erken en hom as God se openbaring en as die doel van alle eksegetiese oefeninge te stel, inderdaad 'n teologiese paradigma vorm. Christus is die einddoel van die Skrif. Hy definieer en stel die christelike beginsels aan die gelowiges bekend en modelleer die christelike leefwyse aan hulle. Deur sy misterieuse eenwording met gelowiges word aan hulle die geleentheid gebied om deel te vorm van sy liggaam, naamlik die kerk. Hierdie hermeneutiese beginsel gee vervulling aan die doel van die eksegeese, soos deur Calvyn gesien, naamlik die opbouing van die kerk van Christus.

Alhoewel beide taalkundige vaardighede en die noukeurige aandag aan die konteks van die teks vir Calvyn baie belangrik oorwegings in die verklaring van 'n teks was, was die belangrikste vereiste dat die verklaarder die teks met die regte doel in gedagte lees, naamlik om Christus daarin te vind. Hierdie Christologiese beginsel word baie duidelik uiteengesit in Calvyn se kommentaar op Romeine 1:3: "Dit is 'n buitengewone plek, waarin ons geleer word dat die ganse evangelie in Christus ingesluit word, sodat elkeen wat hom maar 'n enkele skrede van Christus afwend, homself van die evangelie onttrek." (Postma, 2008:39) Alhoewel daar nie eksplisiet in Calvyn se kommentaar op Romeine na hierdie beginsel as 'n maatstaf vir die aanvaarding of verwerping van 'n verklaring verwys word nie, is dit tog die implisiete beginsel wat die kommentaar rig.

Die een beginsel moes egter nie ten koste van die ander twee toegepas word nie. Hy het soms die Joodse eksegete daarvan beskuldig dat hulle nie die Bybel kontekstueel interpreteer nie, maar aan die anderkant het hy homself van die Christen-eksegete gedistansieer wat die Ou Testament heeltemal buite konteks Christologies geïnterpreteer het (vgl. McKim, 1998:176). Alhoewel hy Origenes daarvan beskuldig het dat hy 'n bron van verwarring was en onsekerheid vir die hantering van die Skrif geskep het, het Calvyn met Origenes saamgestem dat die Nuwe Testament 'n betroubare bron in die verklaring van die Ou Testament is (vgl. McKim, 1998:178).

2.5.7 Die Antropologie van Calvyn

Calvyn se Skrifbeskouing en veral sy beklemtoning van die rol van die Heilige Gees in die verklaring van die Skrif hang ten nouste saam met sy geloof in die *corruptio hominis*, d.i. die verdorwenheid van die mens. Hy was deur die antieke Griekse filosofie beïnvloed wat geargumenteer het dat die mens uit twee dele bestaan naamlik 'n superieure siel en minderwaardige liggaam. (vgl. Lategan, 1998:143) Sy antropologiese beskouing was 'n

samestelling van die Reformatore en Grieks-Skolastiese siening van die mens en spruit uit Plato en Augustinus se sienings van die mens (vgl. Smit, 1998:83). Vir Calvyn was minderwaardigheid en liggaamlikheid sinoniem (vgl. Lategan, 1998:144).

In die lig hiervan was en is die verstaan van die Woord van God, volgens Calvyn nooit 'n vanselfsprekende saak nie. Die oorsake wat die verstaan van die Skrif bemoeilik, is nie in die taal of teks geleë nie maar in die mens self. (vgl. Floor, 1980:16) In sy kommentaar op 1 Korintiërs 1:20 skryf Calvyn dat die mens ewe min geskik is vir die verstaan van goddelike geheime as 'n esel vir 'n konsert (vgl. Calvyn, 1573:8).

Calvyn het dus die mens se natuurlike rede met groot omsigtigheid beskou. Vervolgens word daar kortliks besin oor hoe sy antropologiese beskouing sy beskouing oor die epistemologie beïnvloed het.

2.5.8 Epistemologiese Beskouing

Calvyn se antropologiese beskouing en sy beskouing oor die rol van die Heilige Gees vir die verstaan van die Skrif, het sy epistemologiese beskouing beïnvloed: die mens se natuurlike rede is met agterdog en krities beskou. Calvyn se heftige kritiek teen die filosowe was soms so polemies gedrewe dat dit nie goed deurdag was nie. Calvyn was daarvan oortuig dat die wysste filosofiese werke nie met die Heilige Skrif vergelyk kan word nie. In sy *Opera Selecta* 3. 72. 29-40. ICR .I VII.I I, soos aangehaal deur Holder (2006:36-37), skryf Calvyn dat alhoewel die filosowe se geskifte 'n mens verstom sal laat, vreugde sal verskaf, jou diep sal tref, jou sal aangryp en roer, is dit die lees van die Heilige Skrif wat jou ten diepste sal aanraak: dit sal jou hart deurdring, dit sny deur murg en been en dit sal die indrukke wat die orators en filosowe gemaak het heeltemal oortref. Uit sy kommentaar op 1 Korintiërs 2.7 (Calvyn, 1573:103 -104) lyk dit duidelik dat die Heilige Skrif iets goddeliks adem wat alle gawes en genades van die mens se werksaamhede oortref. Selfs diegene met die hoogste intelligensie kan nie die uitnemendheid bereik wat daar in die natuurlike evangelie geleë is nie.

Om egter te beweer dat Calvyn heeltemal teen filosofie, filosowe en filosofiese geskifte gekant was, is onwaar. Hy het dan juis daarop aangedring dat Logika aan die Geneefse Akademie onderrig moes word en, soos daar vroeër opgemerk is, word gemeen dat hy ten opsigte van sy antropologie deur Plato se siening beïnvloed is. Voorts wys Ayers (1980:285) daarop dat Calvyn, net soos Augustinus en Aquinas, 'n hoë agting vir die rede gehad het. Die soeke na wysheid en kennis in die filosofie moes egter duidelik op gehoorsaamheid aan Christus gebonde wees. Hy skryf in sy kommentaar op 1 Korintiërs 1:20 dat alle kennis en begrip waaroor die mens beskik, nutteloos is tensy dit onderskryf word en gefundeer is op die ware wysheid (vgl. Calvyn, 1573:80). Hierdie (natuurlike) kennis en wysheid is net so waardeloos vir

die verstaan van geestelike leringe as wat die oog van 'n blinde persoon is in die onderskeid tussen kleure. Alle wetenskaplike kennis is net 'n damp die oomblik as dit van die hemelse wetenskap van Christus afwyk. “Die mens met sy slimigheid is net so min instaat om deur sy eie kragte die geheimenisse van God te ken as wat in esel in staat is om 'n konsert te verstaan” (vgl. Calvyn, 1573:8).

Dit blyk dus dat Calvyn nie die filosofie en rede van die mens genegeer het nie, maar hy het daarop gewys het dat die oorsprong en ware doel van kennis en insig in die “Ware en Vaste Wysheid” (*vera ac solida sapientia*) gegrondves moet wees. Rede en die vrug daarvan het 'n bestaansreg, maar mag nie voorkeur bo die geopenbaarde wysheid geniet nie.

Hy onderskei voorts tussen kennis en begrip van die aardse dinge en kennis oor die hemel. Laasgenoemde hou verband met God en sy koninkryk, ware geregtigheid en die toekoms. Eersgenoemde hou weer verband met die rede en die verhouding daarvan tot die huidige lewe en is dus in 'n sekere sin beperk en begrens deur die huidige aardse bestaan (Opera Selecta 3 256. 21-27 ICR, II ii.13, soos aangehaal deur Holder, 2006:39). In sy kommentaar op 1 Korintiërs 3:19 (vgl. Calvyn, 1573:145) gebruik Calvyn 'n metafoor deur te sê dat ons die kunste en die wetenskap waardeur wysheid verwerf word, en ook natuurlike skrandeheid as gawes van God moet beskou. Hierdie kennis en wysheid is egter slavinne van die meesteres (God se Woord en Wysheid) en moet as sodanig hanteer word en inderdaad as leeg en waardeloos beskou word totdat dit geheel en al onderdanig en ondergeskik aan die Woord en Gees van God is. Dit is slegs in die Skrif waar ons die grens vir ons nadenke oor God en sy heil vind. Uit talle uitsprake van Calvyn blyk dit dat dit vir hom steeds gaan om die grens wat geleë is in die Openbaring self en om die nut van Skrifkennis (vgl. Van der Walt, 1972:37).

Hierdie hermeneutiese beginsels van antropologie en epistemologie blyk 'n beduidende rol te gespeel het in Calvyn se Skrifverklaring en in die keuses wat hy in die geval van meervoudige verklarings gemaak het, asook in sy aanbieding van eie verklarings. Sy opleiding in die humanistiese metodologie van antieke regstekverklarings, sy Rooms-Katolieke agtergrond, blootstelling aan die werke van die kerkvaders en die Reformatore, en die invloed van die Renaissance was alles faktore wat bygedra het tot die vorming van hierdie hermeneutiese beginsel. Die toepassing daarvan blyk duidelik uit die feit dat Calvyn in sy kommentaar op Romeine die Sofiste, Anabaptiste, Kathare, Papiste en die filosowe op dieselfde wyse as Plato weerlê. Sy kennis in die antieke tale en grammatikale insig speel dikwels 'n beduidende rol in die keuses wat hy in sy verklaring van 'n gedeelte maak. Sy kommentaar op Romeine is deurspek met verwysings na grammatikale analyses en verwysings na die vertalings van gedeeltes, waarvan hy sommige onderskryf en ander afmaak.

Dit blyk egter dat, volgens Calvyn, die nut van die epistomologie en antropologie vir die verklaring van die Skrif totaal afhanklik is van God se genade en openbaring. Dit bring ons tot die volgende aspek van sy hermeneutiese beginsels, naamlik God se algemene genade.

2.5.9 God se algemene genade

Calvyn se beklemtoning van die werk van die Heilige Gees en dié van God se Openbaring vir die verstaan van die Skrif moet gesien word teen die agtergrond van sy antropologie – sy geloof in die verdorwenheid van die mens. Tog het hy, soos uit voorafgaande bespreking oor sy epistomologie duidelik blyk, kennis en die rede nie geminag nie. Hierdie aanvaarding van die rede en algemene kennis kry betekenis as dit teen die agtergrond van sy hermeneutiese beginsel van die **algemene genade** van God gesien word.

Calvyn was 'n kind van die Renaissance en humanisme. Hy het dan voor die aanvang van sy teologiese studies 'n kommentaar oor *De Clementia*, 'n filosofiese werk van Seneca, geskryf. In die skrywe van die kommentaar het Calvyn gebruik gemaak van die filologiese en literêre analyses van sy tyd. Hierdie vaardighede het hy dan ook aangewend in die skryf van sy *Institusie* en Bybelkommentare (vgl. Kaiser & Silva, 1994:255).

In sy *Inst.*1.5.2 (vgl. Calvyn, 1536:46) en *Inst.* 3.10.1 (vgl. Calvyn, 1536:269) is Calvyn van mening dat, indien dit God se wil is dat die eksegeet gehelp of ondersteun word deur die werke van ongelowiges in die fisika, dialektiek, wiskunde en ander vakgebiede, “laat ons daarvan gebruik maak.”

Calvyn handhaaf 'n balans: hy gee erkenning aan en waardeer die merkwaardige en lofwaardige studies van die mens as 'n goddelike gawe, maar aan die anderkant moet daar voortdurend in ag geneem word dat die mense se verstand verdorwe is as gevolg van die sondeval (vgl. Calvyn, 1573:145).

In die eksegetiese-proses is dit dus nodig om allereers onder die leiding van die Heilige Gees te werk, maar vanweë God se algemene genade kan en mag die eksegeet tog ook, met groot onderskeidingsvermoë, gebruik maak van die kennis vanuit ander vakgebiede.

In hierdie verband openbaar Calvyn in sy Romeine-kommentaar sy kennis van die dialektiek, taalkunde, die antieke tale en sy regskenis. Die aanwending daarvan geskied egter voortdurend in die lig van sy antropologiese beskouing en die beklemtoning van die gebruik van hierdie kennis op grond van God se openbaring onder die leiding van die Heilige Gees.

2.5.10 Hermeneutiese sirkel

Soos reeds hierbo vermeld is, het Calvyn nie beoog om 'n volledig uitgewerkte, algemene teorie oor Skrifverklaring en -interpretasie te skryf nie. Nietemin is dit duidelik dat Calvyn sy eksegetiese vanuit baie besliste teoretiese voorveronderstellings en beginsels beoefen het. Hierdie onomskrewe voorveronderstellings en beginsels, soos hierbo geformuleer is, kan nagespeur en afgelei word uit Calvyn se geskrifte: uit sy kommentaar op die klassieke werk van Seneca, uit sy *Institusie* en uit sy kommentare op die Skrif. Calvyn het hermeneutici van later tye, soos Schleiermacher, voorafgegaan met sy insigte in en kennis van die uitlegkunde en interpretasie. In die besonder was sy insig dat die doel van interpretasie is om die bedoeling van die skrywer/Skrywer te ken, sy eksegetiese tydgenote eeue vooruit (vgl. Holder, 2006:68).

In sy bespreking van die voor-verstaan (*Vorverständnis*) by die verklaring van 'n teks, wys Stanton (1979:66-67) daarop dat, benewens Schleiermacher, Barth en veral Bultmann daarop gewys het dat enige interpretasie geskied binne die verwysingsraamwerk van die interpreteerder of eksegeet. Die eksegetiese proses geskied dus binne 'n reeds bestaande kennis- en agtergrondsraamwerk. Ter staving van hierdie stelling, haal Stanton Bultmann se verduideliking aan dat mens nie ekonomiese geskiedenis kan verstaan indien daar nie alreeds 'n kennis oor die ekonomie en die gemeenskap bestaan nie (vgl. Stanton, 1997:67). Die interpretasieproses geskied dus aan die hand van 'n hermeneutiese sirkel waarvan hierdie voorkennis die eerste sirkel vorm. Calvyn het reeds van hierdie sogenaamde hermeneutiese sirkel gebruik gemaak, en dit het hom 'n onwetende voorloper gemaak.

Aan die hand van Deist se definisie (1989:113), kan die hermeneutiese sirkel beskryf word as (1) die sirkulêre proses waarvolgens literatuur geïnterpreteer word deurdat gedeeltes van 'n teks aan die hand van die geheel geïnterpreteer word en die geheel aan die hand van die dele; (2) die dialoog wat plaasvind tussen die persoon se aanvanklike verstaan van 'n litêre werk en die begrip wat ná die lees daarvan ontwikkel; (3) die dialoog tussen die persoon se eie verwysingsraamwerk en die inhoud van 'n teks (n dialoog waarin die teks die geldigheid van die verwysingsraamwerk óf bevraagteken óf bevestig).

Die volgende vyf hermeneutiese sirkels word deur Holder (2006:70) onderskei:

- (i) Die ortodokse Christelike dogma en die Skrif
- (ii) Die besondere Skrifgedeelte en die hele Bybelboek
- (iii) Die besondere Bybelboek en die corpus van die skrywer daarvan
- (iv) Die besondere Bybelboek of gedeelte daarvan en die Skrif in sy geheel

- (v) Die boodskap van die besondere gedeelte en die geloofslêwe van die Geneefse gemeenskap en uiteindelik die wêreld

Sirkels twee tot vier is net verskillende vlakke binne 'n gedeelte of geheel van die sirkel. Die verskeie sirkels verryk mekaar, vul mekaar aan en help om die betekenis van die betrokke Skrifgedeelte te verstaan.

- Christelike dogma na die Skrif en terug

Calvyn noem sy *Institusie* die sleutel vir die deur wat vir al die kinders van God toegang tot die korrekte verstaan van die Skrif verleen. In sy *Opera Selecta* 3.8.5-6, soos aangehaal deur Holder (2006:71), skryf Calvyn dat die Christen die Skrif moet lees nadat hy alreeds in die Christelike dogma onderrig ontvang het. Dogma wat vanuit die Skrif geformuleer is, is die gids vir verdere studie van die Skrif. Vir Calvyn is die dogma en Skrif in 'n voortdurende wisselwerking en vind daar in die proses wedersydse verheldering plaas – 'n hermeneutiese sirkel wat vir hom natuurlik en noodsaaklik is.

- Die tweede tot vierde sirkels: van die deel na die geheel en terug

Calvyn het ook inherente hermeneutiese sirkels in die Skrif self uitgelig: die gedeelte van 'n boek tot die geheel daarvan; die verhouding van die boek tot die corpus van die skrywer; en die plasing van die besondere gedeelte binne die konteks van die hele Skrif (vgl. Holder, 2006:75).

Calvyn het geglo dat elke boek 'n samehangende eenheid van uitdrukking van die skrywer/Skrywer is. Calvyn het by die aanvang van elk van sy kommentare 'n *argumentum* geskryf waarin hy die omstandighede tydens die skryf van die boek gerekonstrueer het: beide die omstandighede wat aanleiding gegee het tot die skrywe van die boek en die sin daarvan vir die besondere tyd. Hy het ook aandag gegee aan die aard van die oorspronklike ontvangers van die boodskap. Die ontvanger van die boodskap en die konteks waarin dit geskryf en ontvang is, moes vir die verstaan van 'n teks in berekening gebring word.

In 'n ander faset van hierdie hermeneutiese sirkel, gebruik Calvyn die boek as geheel en gedeeltes daarvan om 'n besondere eenheid binne dieselfde boek te verduidelik. In sy kommentaar op Romeine 3:18, verwys hy lesers byvoorbeeld terug na die argument wat hy by sy kommentaar op Romeine 1:26 gebruik het (Postma, 2008:92).

Hy verbreed hierdie sirkel (van gedeelte na geheel in 'n boek) na die volgende vlak, naamlik vanaf die deel/geheel na die *corpus* van die skrywer, byvoorbeeld na al Paulus se geskrifte. Enkele voorbeelde hiervan is waar Calvyn 1 Tessalonisense 4:7 aanhaal om Romeine 1:7 te

verduidelik; Efesiërs 4:13 om Romeine 1:12 te verduidelik, en 1 Tessalonisense 5:3 om Romeine 1:17 te verduidelik (Holder, 2006:78-79).

Voordat die volgende hermeneutiese sirkel bespreek word, is dit belangrik dat daar aandag gegee word aan Calvyn se beskouing oor die skrywer/Skrywer van die Skrif. Vir Calvyn is daar 'n tweeledige aard: die Heilige Gees is die Inspireerder en Skrywer van die Bybel en in die proses maak hy van mense gebruik – die skrywers. Die Heilige Gees is die Skrywer van die Bybel in sy geheel - soms kan die indruk bestaan dat Calvyn na 'n meganiese inspirasie verwys, maar hy gee tog duidelik aandag aan die beginsels dat die Heilige Gees verskillende mense binne verskillende omstandighede gebruik. Die Inspireerder is die een Skrywer, die Heilige Gees, met een boodskap en daarom is dit moontlik en nodig om verskillende gedeeltes van die Skrif in die lig en konteks van die Skrif as 'n geheel te sien en te verstaan. Makliker gedeeltes moet en kan gebruik word om moeiliker gedeeltes te verduidelik en te verstaan. As voorbeeld hiervan kan verwys word na hoe Calvyn die Evangelie van Johannes gebruik om Romeine 1:4 te verduidelik (vgl. Postma, 2008:410) en hoe hy Hebreërs 13:15 gebruik om inhoud aan Romeine 1:5 te gee (vgl. Postma, 2008:45).

Hierdie laaste sirkel, gedeelte/geheel van 'n boek na die Skrif as geheel, dui op Calvyn se beskouing dat die Skrif één boodskap het, naamlik die Drie-Enige God en dat daar een toepassing/doel is naamlik die opbouing van die gelowiges en die Kerk en om Christus daarin te vind. In sy kommentaar op Romeine alleen is daar ongeveer twee honderd en sewe Skrifverwysings wat beide die Ou en Nuwe Testament insluit.

- Die laaste hermeneutiese sirkel

Calvyn maak dit duidelik dat sy kommentare daarop gerig is om die getuigenis van die Skrif in die lewens van die christen en die christelike gemeenskap neerslag te laat vind en dat dit in hul alledaagse lewenswandel uitgeleef sal word (vgl. Holder, 2006:80).

Die laaste sirkel is dus gerig op die konteks van die oorspronklike lesers en ook op die konteks van die huidige lesers. By hierdie saak het die eksegeet nie meer met uitleg te doen nie, maar spesifiek met die interpretasie.

In sy kommentaar op Romeine 11:11 bespreek Calvyn die interpretasie van die teks binne die konteks van lesers van Paulus se brief en sê hy voorts wat die toepassing daarvan in sy lesers se konteks aanbetref, "Verder is daar geen rede waarom lesers hulle grootliks hoef moeg te maak met die toepassing van die getuigenis nie. Paulus dring immers nie aan op die eintlike betekenis van die woord nie, maar sinspeel slegs op 'n algemene en welbekende gewoonte" (Postma, 2008:278-279). Aan die hand hiervan is Holder van mening dat die konteks van

Calvyn se kommentaar, met ander woorde die lesers tot wie hy dit gerig het, die plaaslike Geneefse gemeente is (vgl. Holder, 2006:80-81).

'n Tematiese en funksionele analise van Calvyn se laaste uitgawe van sy *Institusie* deur Han (2008:76) dui daarop dat 10% van die Augustiniese aanhalings apologeties van aard is. In die lig daarvan dat sy skrywes dikwels daarop gerig was om die Rooms-Katolieke en Anabaptiste se dwaalleringe te weerlê, is die navorser van mening dat Calvyn se skrywes nie net tot die plaaslike gemeenskap van Geneva gerig was nie, maar tot die kerk in sy geheel (en dalk onwetend tot die kerk deur die eeue heen) asook tot sy geleerde tydgenote – hy verwys telkens in sy kommentaar op Romeine na die skolastici.

Die tweede saak is die van die konteks van die interpreterende gemeenskap. Vir Calvyn is dit noodsaaklik dat interpretasie in alle nederigheid moet geskied en in kongenialiteit met die Heilige Gees (vgl. Postma, 2008:29). Hy ag die *communis sensus* van die interpreterende gemeenskap noodsaaklik ten einde 'n uiteindelijke beslissing oor die betekenis van die Skrif te maak. Dit is deur hierdie wisselwerking van gelowiges se gedagtes, in soverre hul genadiglik verlig is deur die Heilige Gees, dat die Kerk van Christus versterk en opgebou word.

In sy bepreking van die hermeneutiese sirkel, wys Stanton daarop dat die sirkel nie noodwendig “sleg” hoef te wees nie, in die sin dat dit beperkend en geslote is nie, maar dat 'n meer geskikte analoog vir die sirkel 'n *dialog* sal wees waar die geheel en onderdele in der waarheid mekaar bevraagteken en op so 'n wyse groter insig en begrip skep (vgl. Stanton, 1979:68).

Die moontlike impak van die hermeneutiese sirkels in Calvyn se eksegetiese keuses sal waarskynlik aan die lig kom in die bestudering, identifisering en toepassing van sy dogmatiek en kerklik-tradisionele agtergrond, die wyse waarop hy van Skrifverwysings gebruik maak en die toepassing daarvan binne die konteks van sy lesers.

2.6 Calvyn se eksegetiese reëls

Die hermeneutiese beginsels is die kern of grondbeginsels wat die verklaarder in sy verklaringsproses begelei/beïnvloed; dit is die basiese veronderstelling wat waarskynlik nié deur die interaksie met die teks sal verander nie – die basiese kernbeginsels bly dus konstant. Die hermeneutiese beginsels is so diep in die interpreteerder se onbewuste geleë dat dit dikwels nóg bewustelik is en nóg geartikuleer word – dit vorm deel van die persoon se realiteitsstruktuur (vgl. Holder, 2006:15).

Die eksegetiese praktyk waarbinne sekere reëls aangewend word, het te doen met die vasstelling van die betekenis van die teks. Coetzee definieer eksegeese as “uitlegkunde” (vgl. Coetzee, *et al.* 1980:12). Die vak eksegeese as sodanig het tot taak die uitleg van die Skrifte of

Skrifverklaring. Eksegese in engere sin gaan oor die verstaanproses waarbinne vasgestel word wat die skrywer oorspronklik vir die eerste lesers gesê het of wou sê.

Hoewel Calvin nêrens 'n formele lys van eksegetiese reëls opgestel het nie, is dit uit sy geskrifte duidelik dat hy sy eksegese beoefen het aan die hand van enkele riglyne wat met die volgende sake verband hou (vgl. d'Assonville, 2010:129-141; Kraus, 1986:329-341; Holder, 2006:87-135; Postma, 2008:14-16; Kaiser en Silva, 1994:251-269; Floor, 1970:3-17; McKim, 1998:174-178; Jordaan, 2009:19; Floor 2007:10):

1. Die eksegeet moet na die oorspronklike bedoeling van die Skrywer (die Heilige Gees), die skrywer (die menslike outeur) in die spesifieke Bybelboek soek.
2. Die Skrifverklaring moet eenvoudig, helder en bondig wees. Eksegese moet dit wat daar staan *verduidelik* en nie *verduister* nie.
3. In die verklaring van die Skrif moet die eksegeet van die Skrif self gebruik maak – dus die Skrif moet homself verklaar. Vandaar Calvin se mildelike gebruik van Skrifverwysings in sy Skrifverklaring en kommentare.
4. Uit die keuses wat Calvin tussen verskillende Skrifverklarings gemaak het in sy verklaring van die Romeinebrief, blyk dit dat hy telkens die rede vir sy keuse grond op die ko-teks van die Skrifgedeelte. Hierdie reël sluit aan by bogenoemde reël, maar is dan net gerig op die engere en spesifieke Skrifgedeeltes wat die teks onder bespreking voorafgaan en/of volg.
5. In sy kommentare blyk dit dat Calvin die historiese kontekste verreken in die eksegese-proses: enersyds het hy in sy Skrifverklaring en uitleg die konteks van die eerste lesers en skrywers in ag geneem en in die tweede plek het hy in die toepassing van die eksegese op die konteks van die huidige lesers gelet.
6. Vir nougesette eksegese is 'n studie en kennis van die grondtale onontbeerlik. Die eksegeet moet by implikasie oor 'n deeglike grammatiese kennis beskik ten einde die werklike betekenis, dit is die ware, eenvoudige, oorspronklike betekenis van die teks uiteen te kan sit.
7. In sy kommentare het Calvin van parafrase gebruik gemaak – die gedeelte in sy eie woorde omgesit ten einde dit meer verstaanbaar vir die lesers te maak.

2.6.1 Die Bedoeling van die Skrywer/skrywer

Die navorser is van mening dat hierdie eksegetiese reël gegrond is op die volgende hermeneutiese beginsels: die rol van die Heilige Gees, gesag van die Skrif, God se tegemoetkomendheid, God se algemene genade.

Uit Calvyn se kommentare blyk dit dat die eerste reël vir sy eksegeese was dat daar gesoek moet word na die bedoeling van die Skrywer/skrywer (vgl. Jordaan, 2009:19). Vanuit sy Skrifbeskouing (vgl., afdeling 2.5.1 hierbo) was dit vanselfsprekend dat die Skrywer van die Skrif vir Calvyn in die eerste plek die Heilige Gees is. Die Heilige Gees het die woorde aan die skrywers gedikteer (*dictare*) (vgl. Floor, 1970:4). Laasgenoemde wys daarop dat Calvyn deur die gebruik van die woord *dictare* hoegenaamd nie op 'n meganiese inspirasieleer dui nie. Hy het die skrywers nie as willose instrumente beskou nie. Calvyn was terdeë bewus van die menslike faktore by die skrywe van die Skrif en het dit dan ook in sy eksegeese deeglik in ag geneem. Die onderlinge verskille by die Bybelskrywers het hy herlei tot verskil van aanleg, karakter, skryfstyl en taalgebruik. So byvoorbeeld neem Calvyn in ag dat Esegïël meer breedspakerig is en dat sy taalgebruik meer eksoties is as dié van Jesaja en Jeremia. Calvyn spreek die oortuiging uit dat hierdie situasie waarskynlik toegeskryf kan word aan die geselswyse en taalgebruik van die bannelinge, met die gevolg dat Esegïël (Calvyn, 1848:v-xxxiii) in sy taal minder gesteld was op elegansie en verfyndheid (vgl. Floor, 1970:6).

Die taak van die eksegeet is dus om in die eerste plek die bedoeling en gedagte van die Bybelskrywer, naamlik die Heilige Gees wat die inspirasie vir die skrywe van die teks is, vas te stel. Dit moet verstaan en toegepas word binne die konteks van die gemeenskap aan wie die boodskap oorspronklik gerig is. As Calvyn aan Grynaeus skryf dat hy deur sy arbeid onderneem om die kerk van God te dien, dan is dit duidelik dat hy uiteindelik ook in sy eksegetiese praktyk en die toepassing daarvan die geloofsgemeenskap van sy tyd ten doel het.

Die mate waartoe die boodskap van die skrywer vir die teenwoordige geloofsgemeenskap (huidige konteks) vasgestel kan word, hang af van die mate waartoe die interpreteerder se hart en verstand deur die Heilige Gees verlig en vervul is (vgl. Fortsman, 1986:51).

In aansluiting by die volgende reël naamlik eenvoud, helderheid en bondigheid, was Calvyn daarvan oortuig dat lang, ingewikkelde verklarings van die teks juis daartoe kan bydra dat die bedoeling van die Skrywer/skrywer, verduister word.

2.6.2 Eenvoud, Helderheid en Bondigheid

In sy brief aan Grynaeus in sy kommentaar op Romeine stippel Calvyn hierdie reël baie duidelik uit, waar hy alreeds in die eerste paragraaf skryf dat beide hy en Grynaeus voel dat die

“vernaamste deug van die verklaarder geleë is in helder bondigheid” en “dat daar iemand sal wees wat eenvoud nastreef en tegelyk daaraan aandag sal gee om nie belangstellendes deur breedspakige kommentare oormatig te vertraag nie” (Postma, 2008:26). Die eksegeet se verklaring moet helder en bondig wees, want die Skrif op sigself is helder en bondig (*perspiara brevitā*) (vgl. d’Assonville, 2010:137). In dieselfde brief aan Grynaeus skryf hy dat Brucer te uitvoerig is om gemaklik deur mense in ander beroepsrigtings gelees te word, te diepsinnig is om deur alledaagse en minder opmerksame mense verstaan te word en so uitvoerig is dat dit nie in ’n kort tydsbestek gelees kan word nie (vgl. Postma, 2008:28). Calvin het waarskynlik gepoog om ’n balans tussen “te uitvoerig” aan die eenkant en te “bondig” aan die anderkant te handhaaf. Volgens hom is Melancton so bondig dat hy sommige sake agterweë laat wat nie verwaarloos behoort te word nie (vergelyk sy skrywe aan Grynaeus). Die navorser is egter van mening dat Calvin hom aan dieselfde beskuldiging wat hy tot Brucer rig, naamlik “te uitvoerig” skuldig maak, alhoewel nie tot dieselfde mate nie, Calvin se kommentaar op Romeine 12 :1 strek byvoorbeeld oor twee bladsye (vgl. Postma-vertaling). Hoe maklik Calvin se kommentare deur die “aliedaagse en minder opmerksame mense” verstaan word, is ’n onderwerp wat hom tot verdere navorsing leen. Terselfdertyd moet daar in ag geneem word dat in die vertalingsproses dit dikwels nodig is om meer breedvoerige uiteensettings te gee ten einde ’n getroue weergawe van die betekenis van ’n geskrewe gedeelte te verseker.

2.6.3 Die Skrif verklaar homself

Die toepassing van hierdie eksegetiese reël spruit uit die volgende hermeneutiese beginsels: die rol van die Heilige Gees, eenheid van die Testamente, en die *Scopus Christi*.

Greijdanus (1946:184) vat hierdie reël soos volg saam: “Die Hoogste regter oor Skrifuitleg is die Heilige Skrif self”. Hierdie reël, naamlik dat die Skrif homself verklaar, is in die gees van die Hervorming geformuleer en geld steeds as ’n algemene reël vir grammaties-historiese eksegeses.

Enkele voorbeelde hiervan is die volgende: In sy kommentaar op en eksegeses van 1 Tessalonisense se nege en dertig verse, verwys Calvin ongeveer een en veertig keer na ander Skrifgedeeltes (vgl. Paddison, 2005:109). In sy kommentaar op Galasiërs 1:4 (vgl. Calvin, 1548:27) en Galasiërs 5:19 (vgl. Calvin, 1548:132) maak hy van Johannese materiaal gebruik om Paulus te verduidelik (vgl. Holder, 2006:108). Hierdie eksegetiese reël berus op Calvin se hermeneutiese beginsel dat die Heilige Gees die Skrywer van die Skrif in sy geheel is en dat die Bybel as eenheid beskou moet word.

Hierdie reël word verder veral gebruik om die implisiete betekenis van een gedeelte aan die hand van ’n ander, duideliker gedeelte te verklaar. Calvin sal dus ’n onduidelike betekenis in die

teks toelig deur te verwys na 'n teks waarin die betekenis van dieselfde saak helder en duidelik is. 'n Voorbeeld hiervan is sy kommentaar op Kolossense 1:20 waar hy na 2 Korintiërs 5:21 verwys (vgl. Calvyn, 1548:155).

Nog 'n voorbeeld van die aanwending van hierdie reël is waar Calvyn verwys na 'n meer omvattende gebruik van 'n term of konsep wat ooreenstem met die gebruik van dieselfde term in die besondere gedeelte waarop hy kommentaar lewer. So byvoorbeeld verklaar hy dat die "geheimenis" waarna daar in Kolossense 1:26 verwys word, inderdaad die "evangelie" is, en hy doen dit aan die hand van Romeine 16:25 en Efesiërs 3:2 (vgl. Calvyn, 1548:168).

2.6.4 Tekstuele konteks

Calvyn se verklaring van 'n teksvers, asook sy keuse tussen verskillende moontlike verklarings of vertalings van 'n teksvers, word dikwels deur Calvyn in die ko-tekst en konteks van die besondere teksvers begrond. Hierdie reël sluit ten nouste aan by bogenoemde reël naamlik dat die Skrif homself verklaar, asook die onderstaande reël van kontekstuele eksegeese .

Die bewustheid daarvan dat die teks binne die konteks of die verband van die menslike skrywer en die eerste lesers staan, is kenmerkend van die humanistiese verklaringspraktyk. Hoffman (1994:33) wys daarop dat Erasmus voorgestel het dat daar in die verklaring en uitleg van 'n teks gevra moet word, "wat" is gesê, "deur wie", "in watter woorde", "wanneer" , "by watter geleentheid" , "wat het die uitspraak vooraf gegaan" en "wat was die gevolg daarvan".

In sy soeke na die verklaring van 'n gedeelte, het Calvyn hom na die konteks en ko-tekst van die teks gewend, die betekenis van 'n woord ondersoek en die strekking van die argument in ag geneem. Calvyn het wegbeweeg van die woord-vir-woord verklaring waarvan die vroeëre kerkvaders gebruik gemaak het, en gestreef na die verklaring van die gedeelte en argument van die teks binne die ko-tekst van die gedeelte waarbinne dit geplaas is. Daar is dus aandag gegee aan "wat" is gesê, "in watter woorde" dit gesê is, "wat die uitspraak vooraf gegaan" het en "wat die gevolg daarvan" was. Om skynbare weersprekings te hanteer, , maak Calvyn volkome van hierdie reël gebruik en verklaar hy dit aan die hand van die konteks waarbinne dit geskryf is, Hy skryf byvoorbeeld oor die skynbare teenstrydigheid in 1 Korintiërs:11:3 en Galasiërs 3:28: "Here the man is placed in an intermediate position between Christ and the woman, so that Christ is not the head of the woman. Yet the same Apostle teaches us elsewhere, (Gal.iii:28) that *in Christ there is neither male nor female*" (vgl. Calvyn, 1548:353-354).

2.6.5 Historiese konteks

In hierdie afdeling word in die besonder gelet op “deur wie” is die uitspraak gemaak, “wanneer” en “by watter geleentheid”. Ter aanvulling by hierdie vrase, wat aanvanklik deur Erasmus aan die orde gestel is, kan bygevoeg word “aan wie”, “waar” en “wanneer”.

Dit beteken dat die omstandighede waarbinne die skrywer ten tye van die skrywe van die gedeelte verkeer het, asook die identiteit van die eerste lesers van die besondere skrywe in ag geneem word. Calvyn se *argument*, wat elk van sy kommentare vooraf gegaan het, is inderdaad ’n kontekstuele gids tot die boek wat verklaar word (vgl. Holder, 2006:98 en 102). ’n Voorbeeld van die toepassing van hierdie reël is dat Calvyn in ag geneem het dat Paulus by die skrywe van enkele van sy briewe in die gevangenes was, en dat Dawid besig was om te rou toe hy sommige van sy Psalms geskryf het.

In Calvyn se kommentaar oor die gebruik van die woord “liefde” in Filippense 1:9, bring hy nóg ’n verdere konteks ter sprake, naamlik dié van die taalgebruik en styl van elke skrywer. Aan die hand van die ander geskrifte van die skrywer waarin sy besondere styl en taalgebruik duidelik is, kan die gebruik van die besondere woorde verklaar word (vgl. Calvyn, 1548:31).

Alhoewel die inagneming van die kontekste vir Calvyn ’n belangrike reël was, het hy dit nie as die hoogste bindende beginsel toegepas nie. In sy uitleg van 2 Korintiërs 11:20 (vgl. Calvyn, 1573:335) verstrek hy drie moontlike verklarings. Hy wys daarop dat Crysostomos, Ambrosius en Augustinus een moontlike verklaring verkies omdat dit die beste aanklank by die konteks vind. Hy verkies egter ’n derde moontlike verklaring omdat die boodskap daarvan goed aangesluit het by die omstandighede van sy eie tyd, naamlik die probleme waaraan die Geneefse gemeenskap hom onderwerp het (vgl. Holder, 2006:108).

Nog ’n kontekstuele faset wat deur hom verreken is, is die historiese, geografiese en kulturele omstandighede waarbinne die skrywer hom bevind het.

Beide Floor (1980:19) en McKim (1998:177) wys daarop dat Calvyn ag geslaan het op die historiese, geografiese en kulturele omstandighede waartydens die Skrifgedeelte ontstaan het – vergelyk die *Inst.* 4.16.23 (Calvyn, 1536:493- 494). In sy *argumentas* is al hierdie faktore verreken. Vir hom het die gevaar daarin bestaan dat, indien die historiese konteks van die teks geïgnoreer word en die literêre konteks nie in die uitleg van ’n gedeelte in ag geneem word nie, dit tot ’n allegoriese verklaring van die Skrifgedeelte kon lei (vgl. McKim, 1998:177).

2.6.6 Grammatika en die studie van die grondtale

In die gees van die Hervorming was grammatiese kennis en grammatiese verklarings ook vir Calvyn van essensiële belang (vgl. Britz & d'Assonville, 2010:132; Greijdanus, 1946:186). Die leiding en verheldering van die Heilige Gees en filologiese kundigheid is as albei as belangrik beskou vir die eksegeese van 'n teks, met die grootste klem steeds op die werk van die Heilige Gees.

Calvyn was onderlê in die antieke tale - Grieks, Hebreeus en Latyn. Hy het hoë agting vir die gesag van die Griekse teks gehad en het gebruik gemaak van die Latynse kommentare. Voorts het hy sy verklarings van die Ou-Testamentiese tekste gegrond op die Hebreeuse grammatiese stelwyse. Hy was sensitief vir die vreemdheid van die Hebreeuse styl en het Hebreeuse idiome met dié van die Latyn en Grieks vergelyk en gekontrasteer (vgl. McKim, 1998:178). Semantiese en grammatiese oorwegings was vir hom belangrik omdat dit verskeie moontlike verklarings van die teks voorsien het en ook as maatstaf kon dien vir die keuse tussen verskillende moontlike verklarings. In sy kommentaar op Romeine 4:15 skryf hy: “Die woord *oŭ* (waar) wat ek as 'n bywoord neem, vertaal andere met *van wie* asof dit 'n betreklike voornaamwoord is; die eerste lesing pas inderdaad beter en word ook algemeen aanvaar. Watter lesing jy ook al volg, die betekenis bly dieselfde” (Postma, 2008:120). In sy vertaling van Romeine 4:18 dui hy aan dat hy verkies het om die vers in die verlede tyd te vertaal omdat dit verwys na die “tyd van Abraham” en dit sy argument sal staaf (vgl. Postma, 2008:123).

Calvyn was baie krities en negatief oor die gebruik allegorie, maar was meer positief oor die gebruik van tipologie, al het hy dit as effens duister en onduidelik beskou (vgl. McKim, 1998:177).

2.6.7 Parafrase

'n Interessante tegniek wat deur Holder by Calvyn geïdentifiseer is, is die gebruikmaking van parafrase (vgl. Holder, 2006:91). Calvyn het graag parafrase gebruik om die betekenis te verduidelik van 'n teks waarvan die betekenis nie by eerste opslag duidelik was nie. Die tegniek is veral deur die destydse humaniste, en in besonder ook deur Erasmus, in hul teksverklaring gebruik. Waar Calvyn in sy kommentare van parafrase-eksegese gebruik gemaak het, het hy dit ingelei met merkers soos “soos om te sê” (*acsi dicer*), byvoorbeeld in Filipense 3:3 (vgl. Calvyn, 1548:88), of die merkers “in hierdie sin” (*hoc sensu*) of “maar vir my lyk dit of”, soos in Romeine 3:2 (vgl. Postma, 2008:82).

Hierdie merkers is 'n aanduiding van Calvyn se poging om Paulus se denke in en doel met die Skrifgedeelte vir die leser te verduidelik en te verhelder. 'n Verdere voorbeeld is in sy

kommentaar op Romeine 1:22, waar hy skryf: “...asof hy (Paulus) wou sê” (Postma, 2008:57). Enkele ander voorbeelde is in sy kommentare op Romeine 3:6; 3:3; 5:2; 5:18 (MacKenzie 1961:63; 59; 105; 118) en ook in sy kommentare op 1 Tessalonisense 4:15; 2 Tessalonisense 2:13 (MacKenzie, 1961:364 en 409), Galasiërs 2:4; (vgl. Calvyn, 1548:51); Filipense 2:15 (vgl. Calvyn, 1548, 1851:70) en Kolosense 2:5 (vgl. Calvyn, 1548:177).

Holder (2006:97) onderskei twee doelwitte vir die gebruik van parafrase deur Calvyn:

- Eerstens is dit 'n onderrigmetode en 'n verhelderingstegnek, 'n poging om die boodskap van die teks op só 'n wyse uit te druk dat die leser dit sal verstaan en daardeur onderrig sal word; 'n poging om die boodskap of inhoud op so 'n wyse uit te verduidelik dat dit vir die hoorder verstaanbaar is.
- Andersyds word Calvyn se dogmatiese voorveronderstelling deur die gebruik van die tegniek gereflekteer. In sy kommentaar op Romeine 1:22 (“Terwyl hulle voorgee dat hulle wys is, het hulle dwaas geword”) maak hy van die volgende parafrase gebruik: “Omdat hulle hul in hoogmoed verhef het, was hulle regverdiglik deur die wrekende oordeel van God verblind” (Postma, 2008:57). In Paulus se skrywe is daar geen eksplisiete verwysing na “hoogmoed” of “regverdige oordeel” nie. Dit blyk dus dat Calvyn in die gebruik van die parafrase sy eie dogma wou bevestig of dat sy dogma juis die bril word waardeur hy die vers uitleë. In die uitleg van hierdie gedeelte verwerp hy dan ook die standpunt wat aanvaar dat Paulus in hierdie besondere vers spesifiek verwys na “die wysgere wat hul besonderlik die eer van wysheid aangematig het.”

2.7 Gees en gesindheid van die eksegeet

2.7.1 Kongenialiteit met die Heilige Gees

“Die geheimenisse van God kan alleen verstaan word deur mense in soverre hulle genadiglik verlig is deur die Heilige Gees.” (*Inst.* 2.2.21 soos in Duvenhage, 1967:122), en daarom kan die Woord alleen reg verstaan en gelowig aanvaar word deur die bevestiging van die innerlike getuienis van die Heilige Gees. Soos Floor (1980:16) dit saamvat: “Calvyn stel dit baie duidelik dat die Heilige Gees onlosmaaklik met die Woord verbonde is. Sowel geloof in die Bybel as suiwer interpretasie van die Bybel word deur hierdie samebindende faktor (God wat spreek deur sy Gees in die Woord en in die hart van die mens) bepaal.”

Verstaan van die Woord van God is by Calvyn nooit vanselfsprekend nie. Die Heilige Gees moet daarby kom. In sy kommentaar op Lukas 9:45 skryf hy dat die Gees van God in die proses van verstaan twee dinge doen: Hy beïnvloed die menslike gees sodanig dat die blindheid

weggeneem word en Hy maak die menslike hart gewillig om hom aan die juk van Christus te onderwerp (vgl. Brummelkamp, 1971:60).

Calvyn aanvaar dus 'n tweevoudige Geeswerking wat nie van mekaar geskei mag word nie, maar wel onderskei moet word. Die een werking van die Gees rig hom op die menslike gees, wat Calvyn die *illuminare*, *illstrare* of *illucere* noem, en die ander werking van die Gees is gerig op die menslike hart, wat Calvyn *obsignare* (verseël), *insculpere* (inbeitel) of *infigere* (bevestig, inhoor) *cordibus* noem. Die Woord kan dus nie in ons gees indring tensy die inwendige Onderwyser en Mentor, naamlik die Heilige Gees, ons gees binnegedring het nie.

Hierdie vaste oortuiging van die mens se kongenialiteit met die Heilige Gees vir die uiteindelijke verstaan van die Woord, word nie altyd eksplisiet in sy eksegeese aangedui nie, maar dit was implisiet die hermeneutiese beginsel waarvolgens sy eksegeese gedoen is. 'n Enkele verwysing na die rol van die Heilige Gees en die impak wat die Gees op Calvyn se eksegetiese keuses gehad het, kan in Romeine 8:9 gevind word, waar hy die Papiste weerlê en daarop wys dat hulle daarop roem dat "hulle Christene sonder die Gees van God is" (Postma, 2008:194).

Calvyn was nederig onder die indruk van die mens se algehele afhanklikheid van God vir die verstaan van die Skrif en dit het van hom 'n man van gebed gemaak.

2.7.2 Nederigheid

Hoffman (1994:32) wys daarop dat Erasmus die stelling gemaak het dat alle teoloë die Skrif met 'n hart moet benader wat gevul is met eenvoud, onskuld/opregtheid, 'n nederige geloof, 'n doelgerigte liefde en 'n gretigheid om te leer.

Hierdie gesindheid in die gees van die humanistiese geleerdes van die dag het in Calvyn se hart aanklank gevind, sodat hy ook nederigheid in die eksegetiese proses hoog geag het. In sy brief aan Grynaeus skryf hy: "Want God het nooit sy diensknegte met so 'n weldaad begiftig dat hulle met 'n volledige en perfekte kennis van alle sake toegerus is nie en ongetwyfeld met die doel, ten eerste dat ons nederig sal wees en vervolgens broederlike gemeenskap sal nastreef" (vgl. Postma, 2008:29). Calvyn se nederige gesindheid was die ondertoon tot al sy kommentare. Hierdie eis en reël van 'n nederige gesindheid (*regulum humilitatis*) fundeer hy op Romeine 9 (vgl. Holder, 2006:121). Nederigheid is die reaksie van die mens wat bewus is van die groot genade van God. Hy argumenteer voorts aan die hand van Efesiërs 4 dat nederigheid noodsaaklik is vir die eenheid van die kerk en plaas nederigheid as een van die belangrikste deugde by die gelowige.

Dit is vanweë hierdie gesindheid dat hy deeglik ag geslaan het op die werke en kommentare van die vroeëre kerkvaders asook op die van die latere geleerdes en van sy tydgenote. In sy

kommentaar op Romeine verwys hy byvoorbeeld na die werke van Melanchton, Bullinger en Brucer. Hy swaai hulle lof toe, spreek soms kritiek uit, maar spreek ook die hoop uit dat sy eie poging nie as wedywing beskou sal word nie (vgl. Postma, 2008:28).

Sy nederigheid het hom gelei tot die bereidwilligheid om ander skrywers se eksegeese te oorweeg/aanvaar, maar het hom nie daarvan weerhou om soms heftig van hulle te verskil nie. So oordeel hy in sy brief aan Viret (1540) dat Zwingli soms te vry is in sy verklarings en dat hy daardeur van die bedoeling van die profete afdwaal, terwyl Luther nie voldoende rekening hou met die eie karakter en die historiese bepaaldheid van 'n bepaalde teks nie. Hy verwerp Augustinus se allegoriese uitleg heftig en verskil soms van die wyses waarop Erasmus sekere gedeeltes vertaal. Maar as hy van die eksegete verskil het, was dit juis omdat sy hoofdoel was om in nederigheid te buig voor die bedoeling van die eintlike Skrywer, die Heilige Gees.

2.8 Slotopmerkings

In die voorafgaande hoofstuk is die tweede doelwit van hierdie navorsing ondersoek en geformuleer, naamlik om deur middel van 'n literatuurstudie 'n konstruksie saam te stel van die hermeneutiese reëls en die metodes wat deur Calvyn in sy verklaring van die Romeinebrief gebruik is.

'n Agtergrondstudie wat fokus op die moontlike, enkele faktore wat in die vorming van sy hermeneutiese beginsels en reëls 'n rol kon gespeel het, is uitgevoer. Die volgende faktore is in die literatuurstudie gevind:

Calvyn se agtergrond en opleiding, met besondere verwysing na sy leermeesters, het 'n groot invloed op sy denkraamwerk gehad.

Hy moes besonder intelligent gewees het – hy is alreeds op 14 jarige ouderdom universiteit toe en het die *Institusie* op 24 jarige ouderdom geskryf.

Hy het teologie en regte studeer teen die agtergrond van die Hervorming en Renaissance en is goed onderlê in die humanistiese beskouing en metodiek asook in die grondtale.

As 'n tweedegeslag-hervormer, het hy oor deeglike kennis van die leerstellings en dogmatiek van die Rooms-Katolieke kerk beskik. Die leerstellings van die Rooms-Katolieke Kerk, die Anabaptiste en ander geloofstrome was dus ook een van die dryfvere vir die deeglike bestudering en verklaring van die Skrif en vir die onderskrywing van die Hervorming.

Calvyn het die kerklike tradisies en die rol en Skrifverklarings van die kerkvaders goed geken en alhoewel hy dit gerespekteer het, het hy die gesag van die Skrif as eerste beginsel gehandhaaf

Die doelstellings vir sy Skrifeksegese was om die eenvoudige betekenis van 'n Skrifgedeelte te ontdek en om dit helder en bondig te verklaar. Sy doel was om deur die eksegeese te ontdek wat

die Heilige Gees deur die Woord vir die kerk van die eerste eeu gesê het asook wat Hy deur die Woord vir die kerk in daardie tyd wou sê; om die diepe betekenis van 'n Skrifgedeelte oop te vou en om deur die Skrifuitleg die gemeente en kerk te begelei in die uitlewing van hul christenskap.

Die volgende beginsels waarop hy sy hermeneutiek gegrond het, is in die literatuur geïdentifiseer:

Die fundamentele beginsel in Calvyn (soos by die ander hervormers) se Skrifbeskouing en sy beskouing oor die Skrifgesag is dat dit God self is wat vanuit en deur die Skrif tot die mens praat. Die Skrif getuig van sy eie geïnspireerde aard (*autopisia*). Die Heilige Gees is die outeur en die verklaarder van die Skrif en alhoewel Hy in sy algemene genade die mens as geïnspireerde mede-outeur en verklaarder gebruik, aanvaar Calvyn vanuit sy antropologiese siening en epistemologie dat die mens verdorwe is en dat dit 'n rol kan speel in die verstaan van die Skrif. Die Skrif is die grond- en finale beginsel van die waarheid - *Sola Scripta* – en sy gesag geld bo die van die kerk en die tradisies.

'n Verdere bepalende beginsel waarop Calvyn sy hermeneutiek gegrond het, is dat die Ou Testament en die Nuwe Testament 'n eenheid is – *tota Scriptura*. Voorts handhaaf hy die beginsel van *scopus Christi*. Christus moet in die Skrif gevind word en in Hom die uiteindelijke opbouing van sy Kerk.

Die laaste hermeneutiese beginsel is die hermeneutiese sirkel waarna Deist en Holder verwys en wat onder 2. 6.10 op p. 23 hierbo bespreek is. Dit bepaal dat gedeeltes van die Skrif binne die geheel waarin dit staan, naamlik die ko-teks en konteks, geïnterpreteer moet word. Die boek word aan die hand van die corpus van die skrywer geïnterpreteer. Dit is die historiese konteks van 'n Skrifgedeelte.

In die volgende hoofstukke (hoofstukke 3,4 en 5) vind daar 'n analise van Calvyn se verklaring van die Romeinebrief plaas met die oog daarop om vas te stel hoe hy ander en verskillende verklarings van 'n gegewe teks hanteer. In die ontleding en bestudering van sy hantering van sodanige voorkomste kan daar vasgestel word watter van die bogenoemde hermeneutiese reëls deur hom gebruik is en of daar enige ander of nuwes aangewend is.

HOOFSTUK 3: CALVYN SE VERMELDING EN HANTERING VAN MEERVOUDIGE VERKLARINGS IN DIE ROMEINEBRIEF EN SY HANTERING VAN ALTERNATIEWE VERKLARINGS.

3.1 Inleiding

In hierdie hoofstuk word 'n opname gemaak van die tekste in Calvyn se Romeine-kommentaar waar hy na meervoudige verklarings van ander verklaarders verwys. As primêre bron vir hierdie opname word gebruik gemaak van Postma se Afrikaanse vertaling van die Romeine-kommentaar (Postma, 2008). Waar nodig, word sy vertaling gekontroleer aan die hand van ander vertalings van Calvyn se kommentaar, naamlik die Engelse vertalings van onderskeidelik MacKenzie (1961) en Owen (1979). In die opname word ook kennis geneem van die wyse waarop Calvyn na die ander verklaarders verwys, byvoorbeeld by name of anoniem.

In al drie die volgende hoofstukke (Hoofstukke 3, 4 en 5) word basies dieselfde navorsingsmateriaal beskryf en bespreek, naamlik insidente waar Calvyn meervoudige verklarings van 'n teks vermeld en hanteer. In 'n sekere sin vorm die drie hoofstukke dus 'n eenheid, wat dit sinvol sou maak om alles saam in een hoofstuk aan te bied. Tog is besluit om dit in drie afsonderlike hoofstukke aan te bied om twee redes.

Die eerste is 'n bloot praktiese rede, naamlik dat een lang hoofstuk 'n "lomp" wanbalans in die aanbieding van die proefskrif tot gevolg sou sou hê.

Die tweede oorweging is dat die aanbieding in drie afsonderlike hoofstukke tog op 'n logiese progressie berus. Hoofstuk 3 fokus op meervoudige verklarings wat Calvyn op gelyke vlak aanvaar sonder om een noodwendig bo die ander te verkies. Hoofstuk 4 fokus op meervoudige verklarings wat Calvyn as houdbaar beskou en nie noodwendig verwerp nie, maar tog verkies om dit nie na te volg nie en 'n eie verklaring aan te bied. Hoofstuk 5 gaan oor meervoudige verklarings wat Calvyn in geheel verwerp en 'n eie, ander verklaring aanbied.

Die wyse waarop hy meervoudige verklarings hanteer, word dus in die volgende hoofstukke ontleed en in die volgende kategorieë geklassifiseer:

- **Hoofstuk 3**

1. Meervoudige verklarings waarmee hy saamstem en wat hy onvoorwaardelik aanvaar.
2. Verklarings wat hy op grond van sekere voorwaardes aanvaar.
3. Verskeie verklarings vir dieselfde teksgedeelte wat hy aanvaar en waar hy die keuse vir 'n besondere verklaring van die teks aan die leser oorlaat.

- **Hoofstuk 4**

1. Tekste waar Calvyn verskeie verskillende, ongewenste verklarings van 'n teks oorweeg en 'n keuse ten opsigte van een van die verklarings maak.
2. Meervoudige verklarings of 'n enkele ander verklaring is oorweeg en 'n ander, eie verklaring word aangebied.

- **Hoofstuk 5**

1. Verskeie verklarings van dieselfde teksgedeelte is oorweeg. Dit word egter deur hom verwerp of weerlê en hy bied 'n ander verklaring aan.
2. Vertalingskeuses wat hy in sy verklaring van sekere tekste maak.

Ten slotte word die gronde vir Calvyn se hantering van die meervoudige verklarings nagespeur en beskryf. Die doel van hierdie studie is om vas te stel watter norme Calvyn vir die beoordeling van die geldigheid van eksegeese al dan nie, aangelê het. Daar word dus nie met Calvyn se eksegeese in debat getree nie. Of Calvyn wel hierdie norme korrek aangewend het, is 'n vraag wat deur 'n ander studie aangepak kan word.

3.2 Calvyn se verwysing na meervoudige verklarings

In sy Romeine-kommentaar verwys Calvyn na 'n wye spektrum van skrywers en hulle opinies: kerkvaders, klassieke skrywers, kontemporêre skrywers, filosowe en teoloë. Dikwels is sy verwysing nie na so 'n skrywer se verklaring van 'n teks nie, maar verwys hy slegs na die menings wat so 'n persoon uitspreek ter wille van noodsaaklike agtergrond van sy eie verklaring of ter bevestiging van 'n stelling wat hyself maak. Vir die doeleindes van hierdie studie is die opname beperk tot die verwysings na skrywers (meestal kerkvaders of kontemporêre teoloë) wie se verklaring van 'n bepaalde teks deur Calvyn bespreek word. In sy Romeine-kommentaar is 63 plekke geïdentifiseer waar hy verwys na ander verklarings deur skrywers of teoloë. Hulle is:

3.2.1 Kerkvaders

Die volgende Kerkvaders word by name in Calvyn se kommentaar vermeld as skrywers wat ander verklarings van 'n teks gee:

- Ambrosius (Rom. 1:5)
- Ammonius, 'n derde eeuse Griekse filosoof van Alexandrië. (Rom.1:29)
- Augustinus (Rom.1:1; 1:23; 1:31; 3:21; 4:19; 5:5; 5:20; 7:7; 7:15; 7:22; 8:15; 8:28; 9:16; 10:2)
- Chrysostomus (Rom. 3:20; 6:5; 8:3; 9:3; 16:16)

- Hiëronimus (Rom. 3:20)
- Origenes (Rom.1:1; 3:20; 5:14; 7:14)
- Pelagius (Rom.5:12; 9:16)

3.2.2 Teoloë en skrywers in die tyd van die reformatie

Die volgende eietydse teoloë en skrywers word by name in Calvyn se kommentaar vermeld as gewers van ander verklarings van 'n teks:

- Bucer (Opdrag aan Grynaeus; Rom.1:7; 1:12; 4:4)
- Budé (Rom.9:3)
- Bullinger (Opdrag aan Grynaeus)
- Erasmus (Rom.1:14; 1:23; 2:8; 4:20; 4:21; 5:14; 6:11; 6:17; 7:15; 7:21; 7:24; 8:2; 8:3; 8:6; 8:19; 9:10; 10:4; 10:21; 12:3; 12:9; 13:14; 12:16; 12:17; 14:2; 15:16; 15:30; 16:4)
- Melancton (Opdrag aan Grynaeus)
- Novatus (Rom.3:2 5)
- Servet(Rom.1:3)

Calvyn het hom dikwels daarvan weerhou om kommentators van sy eie tyd by name te identifiseer. By Romeine 3:25, byvoorbeeld, noem hy twee alternatiewe verklarings, wat hy albei aanvaarbaar vind, maar sonder om te vermeld wie voor- of teenstanders van dié verklarings is. Nog voorbeelde van anonieme verwysings is: “Sommiges neem hierdie deel op....” (Rom. 1:9, Postma, 2008:46), “Vir sommige skyn dit” (Rom.1:18, Postma, 2008:54), “Baie verklaarders was hier erg in die war” (Rom. 9:28, Postma, 2008:247), “Baie mense verstaan dit” (Rom.11:26, Postma, 2008:288), “Daar is verskillende verklarings” (Rom. 8:17, Postma, 2008:201). Daar word by hierdie enkele voorbeelde volstaan. Waarskynlik het Calvyn sulke anonieme verwysings gebruik omdat hy sy tydgenote nie in 'n verleentheid wou bring nie of omdat hy nie met die persone nie, maar met hulle standpunte in debat wou tree.

3.2.3 Denkgroepe

In die lig van die Reformatie se stryd teen ander geloofstrominge, maak Calvyn ook van sy kommentaar op Romeine gebruik om bepaalde groepe soos die Anabaptiste, die Papiste en die Skolastici die “mond te stop” of te weerlê. Hier volg 'n lys van verwysings na denkgroepe wat in Calvyn se Romeine kommentaar gevind word:

- Sofiste: Romeine 3:20; 3:24; 4:16; 5:2; 7:15; 8:7; 8:9; 8:16; 8:33; 9:20; 9:16; 13:8
- Papiste/Rooms-Katolieke-Kerk: Romeine 8:9; 10:5; 10:17; 12:1; 15:16; 16:1; 16:16; 16:17
- Skolastici: Romeine 4:6; 4:12; 5:15; 8:18; 8:34; 8:38; 9:18; 10:14

- Anabaptiste: Romeine 1:9
- Leer van Katara: Romeine 7:26
- Skool van Sorbonne: Romeine 12:2
- Novatisme: Romeine 3:25
- Leer van Sinergisme: Romeine 9:16
- Pelagiane: Romeine 5:12
- Marcioniste: Romeine 15:4
- Wysgere (filosowe): Romeine 1:23; 7:15; 12:1
- Diè wat die werke van die wet beperk tot die seremonies: Romeine 4:6; 4:13; 8:3
- Diè wat genade as 'n geskenk van die wedergeboorte beskou: Romeine 4:16; 12:1
- Diè wat gedeeltelike geregtigheid (dus deels werke en deels genade) vir regverdigmaking aanvaar: Romeine 3:22(b)

Opvallend in sy bespreking en weerlegging van bogenoemdes se sieninge is die felheid, veralgemenings en selfs sarkasme waarmee Calvyn homself dikwels uitdruk. Hy verwys byvoorbeeld na hulle as "praatjiesmakers" (Postma, 2008:179); "hoe belaglik daardie stomme honde is" (2008:39); na hul "goddelose astrantheid" (2008:58); "dweepsiek geeste" (2008:343); "onwyse mense wat in hul dwaasheid versin" (2008:211); "diegene met deftige en teergevoelige ore" (2008:238); "dweepsiek geeste" (2008:343); die "onsinnigheid van die skolastici" (2008:112); en oor die versorging wat deur die weduwees gedoen word, skryf hy: "Hierdie mees heilige en vir die kerk nuttige diens het, toe die stand van sake al slegter weggesink het, ontaard in ledigheid in die orde van nonne; wat hoewel dit van die begin af verdorwe en in stryd met die Woord van God was, nou tog so van daardie begin afgewyk het dat dit nie minder as 'n bordeel verskil van een of ander heiligdom van kuisheid nie" (Postma, 2008:359).

3.3 Kategorieë van tekste met meervoudige verklarings

Oor Calvyn se hantering van bogenoemde drie kommentaargroepe word hieronder rekenskap gegee. Die kategorieë waarbinne dit gedoen word, is egter nie volgens die kommentaargroepe nie, maar volgens ander maatstawwe wat in 3.3 hieronder uiteengesit word.

Alhoewel Calvyn in sy verklaring van die Romeinebrief na 'n wye spektrum van skrywers en hulle opinies verwys, beperk hierdie studie hom tot die opname en klassifikasie van slegs die tekste waar daar meervoudige verklarings is en wat deur Calvyn bespreek word.

Die wyse waarop hy die meervoudige verklarings hanteer, verskil van teks tot teks asook die intensiteit waarmee hy van die verklaarders verskil. Na aanleiding van hierdie verskillende hanteringswyses word die tekste waar Calvyn meervoudige verklarings aandui in die volgende kategorieë geklassifiseer en bespreek:

- Kategorie 1: Aanvaar Hierdie kategorie bevat alternatiewe verklarings waarna Calvyn verwys en waarmee hy saamstem en onvoorwaardelik aanvaar. Calvyn se hantering van hierdie kategorie word in 3.5.1 van hierdie Hoofstuk bespreek.
- Kategorie 2: Aanvaar op sekere voorwaardes. Hierdie kategorie behels verklarings wat hy bereid is om onder bepaalde voorwaardes as alternatiewe te aanvaar. Calvyn se hantering van hierdie kategorie word in 3.5.2 van hierdie Hoofstuk bespreek.
- Kategorie 3: Oorweeg verskillende verklarings, verkies een, maar laat die keuse aan die leser oor. Hieronder resorteer ander verklaring(s) wat Calvyn self nie volg nie, maar wat hy as gangbaar genoeg beskou om dit aan die keuse van die leser oor te laat. Calvyn se hantering van hierdie kategorie word in 3.5.3 van hierdie Hoofstuk bespreek.
- Kategorie 4: Oorweeg verskillende verklarings, maar gee voorkeur aan een daarvan. Hoewel hy die verklarings nie verwerp nie, beskou hy dit om bepaalde rede nie wenslik om hulle te volg nie. Calvyn se hantering van hierdie kategorie word in Hoofstuk 4 hieronder bespreek.
- Kategorie 5: Oorweeg minder gewenste verklarings, vind hulle nie aanvaarbaar nie en bied 'n eie verklaring. Die verskil tussen hierdie kategorie en die vorige een is dat Calvyn, alhoewel hy die verklaring(s) nie heeltemal afwys of verwerp nie, dit nogtans nie as navolgingswaardig deur die leser beskou nie. Calvyn se hantering van hierdie kategorie word in Hoofstuk 4 hieronder bespreek.
- Kategorie 6: Verwerp of weerlê ander verklarings uitdruklik en stel 'n eie verklaring. By hierdie kategorie word tekste ingesluit waarby Calvyn verklarings noem waarmee hy hom nie kan vereenselwig nie en wat hy deur middel van bespreking verwerp of weerlê. Hy bied 'n eie verklaring aan. Calvyn se hantering van hierdie kategorie word in Hoofstuk 5 hieronder bespreek.
- Kategorie 7: Vertalingskeuses. Daar is ook 'n hele aantal gevalle waar die verskil tussen Calvyn en ander verklaarders saamhang met verskille oor die vertaling van die betrokke teksgedeelte of woorde uit die Grieks. Hoewel hierdie groep nie direk oor verklaringsverskille gaan nie, hou alle vertaling tot mindere of meerdere mate met interpretasie van die teks verband. Dit blyk dan ook dat Calvyn se vertalingskeuse in

verskeie gevalle deur hom as maatstaf aangewend word vir sy keuse van 'n verklaring. Gevolglik word vertalingskeuse in Hoofstuk 5 tog as 'n afsonderlike kategorie hanteer. .

3.4 Opname van tekste met meervoudige verklarings

3.4.1 Inleiding

Soos daar hierbo in 3.1 gemeld is, word daar hoofsaaklik van Postma se Afrikaanse vertaling van Calvyn se kommentaar gebruik gemaak. As grondteks het Postma die *Editio Amstelodamensis*, soos besorg deur A. Tholuck, uitgegee deur Gustav Eichler, Berlyn, 1834 gebruik. Voorts het Postma besluit om in die geval van aanhalings uit die Bybelteks nie die Latynse teks wat Calvyn gebruik het in Afrikaans te vertaal nie, maar om die Afrikaanse Bybelvertaling van 1933/'53 te gebruik. Sy motivering daarvoor is: "Ons vermoed dat hierdie vertaling nader korrespondeer met dié van Calvyn en die grondteks wat deur hom gebruik is – 'n vermoede wat deurgaans bevestig is" (Postma, 2008:5, 6). Ter aanvulling, vergelyking, kontrolering en met die oog op verheldering van moeiliker gedeeltes, is Postma se vertaling aan die hand van MacKenzie (1961) en Owen (1979) se Engelse vertalings van die Romeine – kommentaar gekontroleer..

Die wyse waarop daar in hierdie afdeling te werk gegaan word, is soos volg:

1. Die betrokke teks uit Romeine, gevolg deur die woorde of frase ter sprake, word in die Afrikaanse vertaling aangehaal.
2. Die tersaaklike gedeelte in Calvyn se kommentaar waarin hy hom na die meervoudige verklarings verwys en/of dit bespreek, word aangehaal.
3. 'n Kort opsomming of samevatting van die tersaaklike standpunte en/of argumente van Calvyn en ander kommentatore wat in die betrokke gedeelte aangevoer word, word gestel.
4. Die redes en/of gronde waarop Calvyn se keuse berus, word uitgewys, en waar nodig kortliks bespreek of verduidelik.

Hier volg dan die resultate van die opname, ingedeel in die onderskeie kategorieë wat hierbo in 3.3 aangetoon is:

3.5 Aanvaar verskillende verklarings onvoorwaardelik

By die volgende gedeeltes in Romeine vermeld Calvyn in sy Kommentaar verskillende verklarings van die vers wat hy bereid is om onvoorwaardelik as alternatiewe te aanvaar (Kategorie 1):

3.5.1 Romeine 3:21:

(1) Teks: “Maar nou is die geregtigheid van God geopenbaar sonder die wet “

(2) Calvyn skryf:

“Dit is onseker om watter rede hy dit **wat** ons deur die geloof verkry, die geregtigheid van God noem. Is dit omdat alleen dit voor God kan bestaan of omdat die Here in sy barmhartigheid ons (daarmee) begiftig het? Aangesien albei interpretasies goed pas, stry ons met geen van beide nie.” (Postma, 2008:95; vgl. MacKenzie, 1961:70; Owen, 1979:134)

(3) Samevatting:

Calvyn noem twee moontlike maniere waarop “die geregtigheid van God” in hierdie vers verstaan kan word:

1. Dit kan verstaan word as die geregtigheid wat alleen aan die mens bestaansreg voor God gee.
2. Dit kan opgeneem word as die geregtigheid wat God as genadegawe aan ons gee.

Calvyn is onseker watter een van die twee Paulus hier in gedagte gehad het, en aangesien albei verklarings ewe goed pas, vind hy beide ewe aanvaarbaar.

(4) Gronde vir onvoorwaardelike aanvaarding:

1. Calvyn skryf dat albei interpretasies goed pas. Geen verduideliking word verskaf van waarby dit pas nie. Waarskynlik bedoel hy dat dit ewe goed by Paulus se bedoeling soos dit uit die konteks afgelei kan word, pas.

3.5.2 Romeine 3:25:

(1) Teks: “Hom het God voorgestel in sy bloed as ’n versoening deur die geloof “

(2) Calvyn skryf:

“Die Griekse werkwoord *proetheto* beteken soms *om vooraf te bepaal*, en soms *om aan die lig te bring*. As die eerste betekenis aanvaar word, verwys Paulus na die onverdiende barmhartigheid van God, dat Christus aangestel is as Middelaar wat deur die offerande van sy dood ons met die Vader versoen. En dit is immers geen gewone lof van die genade nie, naamlik dat God uit sy eie ’n rede gevind het waardeur ons vervloeking weggeneem sal word. En hierdie plek skyn sekerlik in ooreenstemming te wees met Johannes 3:16: *Want so lief het God die*

werêld gehad, dat Hy sy eniggebore Seun gegee het Nietemin, as ons die ander betekenis aanvaar, sal die redenering dieselfde bly, dat God op sy tyd Hom wat Hy self vantevore aangestel het, te voorskyn gebring het. In die woord *hilastêrion*, soos ek gesê het, is daar 'n sinspeling op die ou soenoffer. Want hy leer dat dieselfde saak, wat in die soenoffer geteken word, in Christus vertoon word. (Aangesien tog die ander mening nie verkeerd bewys kan word nie, indien iemand dit eenvoudiger wil opvat, laat ek dit in die midde.) Dit wat Paulus hier besonderlik wil beklemtoon, is, soos uit sy woorde blyk, dat God sonder Christus altyd toornig teenoor ons is en dat ons deur Hom versoen word wanneer ons deur sy geregtigheid aanvaar word.” (Postma, 2008:100, 101, MacKenzie, 1961:75-76; Owen, 1979:142-143)

(3) Samevatting:

Twee moontlike betekenis van die woord *proetheto* word aangebied:

1. Die eerste moontlike betekenis, naamlik “om vooraf te bepaal”, beskou Calvyn as verwysing na die barmhartigheid van God om Christus as Middelaar tot versoening met Hom aan te stel. Hierdie betekenis word volgens Calvyn onderskryf deur Skrifverwysing in Johannes 3:16.
2. Die tweede moontlike vertaling, naamlik “om aan die lig te bring”, sou volgens Calvyn daarop dui dat Christus deur God as soenoffer te voorskyn gebring en vertoon is..
3. Calvyn aanvaar albei verklarings en laat die keuse “in die midde”.

(4) Gronde vir onvoorwaardelike aanvaarding:

1. Dit blyk dat Calvyn se primêre oorweging waarom hy bereid is om beide verklarings te aanvaar, is omdat beide ooreenstem met dit wat daar in die Grieks geskryf staan. Die werkwoord *proetheto* kan meer as een betekenis hê, wat nie net tot meer as een vertaling nie maar ook tot meer as een verklaring kan lei. Hiervolgens is Calvyn se eerste maatstaf vir aanvaarding van 'n verklaring dat dit moet ooreenstem met wat in die Griekse teks geskryf staan.
2. Die een verklaring word gerugsteun deur 'n Skrifverwysing na Johannes 3:16. Weereens vergelyk Calvyn hierdie Skrifwoord met 'n ander Skrifgedeelte wat bevestiging gee dat hierdie verklaring houdbaar is. Die maatstaf wat hy dus hier aanlê is dat die verklaring ook aanklank moet vind by ander uitsprake elders in die Skrif.
3. Die tweede verklaring beskou hy as aanvaarbaar omdat dit 'n sinspeling bevat op die ou soenoffer. In die Ou-Testamentiese soenoffers is Christus vooruit afgeteken, en in die Nuwe Testament is Christus sigbaar as die beloofde soenoffer vertoon. In hierdie geval verwys

Calvyn nie na 'n spesifieke teks elders in die Skrif nie, maar redeneer volgens die breë openbaringslyne Skrif, wat skaduagtig by die soenoffers in die Ou Testament begin, en wat deurloop na Christus, in wie God se finale soenoffer tot openbaring gekom het. Die maatstaf vir aanvaarding is dus in hierdie geval dat die verklaring met die breë openbaringslyne van die Skrif in ooreenstemming moet wees.

4. 'n Laaste maatstaf waarvolgens Calvyn besluit om albei verklarings te aanvaar, is die skrywer se bedoeling “soos uit sy woorde blyk”. Waarskynlik bedoel hy dat dit ewe goed by Paulus se bedoeling soos dit uit die konteks afgelei kan word, pas. Indien dit die geval is, is die maatstaf soos by Romeine 3:21 (vergelyk 3.3.2.1) ook in hierdie geval dat die verklaring by die skrywer se bedoeling soos dit uit die ko-teks blyk moet pas.

3.5.3 Romeine 4:4:

- (1) Teks: “Maar aan hom wat werk”

- (2) Calvyn skryf:

“ Ons het ook reeds daaraan herinner dat hier nie gehandel word oor hoe ons ons lewe behoort in te rig nie, maar hier word gevra na die oorsaak van die saligheid. Hy redeneer egter uit 'n teenstelling, naamlik dat God nie aan ons die geregtigheid verleen as synde verskuldig nie, maar inteendeel as 'n geskenk. Ek stem saam met Bucer, wat aandui dat hierdie vorm van argumentasie nie ontleen is aan een woord nie, maar aan die hele uitspraak, op hierdie manier: “As daar iemand is wat enigiets deur sy werk verdien, word dit wat hy verdien het nie vrylik aan hom toegereken nie, maar omdat dit verskuldig is. Die geloof word tot geregtigheid toegereken, nie omdat dit enige verdienste van ons kant meebring nie, maar omdat dit die goedheid van God aangryp. Gevolglik is die geregtigheid nie aan ons verskuldig nie, maar word onverdiend geskenk.” Omdat Christus ons immers by wyse van guns deur die geloof regverdig, sien Paulus altyd die leegheid in dit wat van ons is. Wat glo ons dan anders as dat Christus 'n soenoffer is, sodat Hy ons met God mag versoen? Dieselfde word in ander woorde gevind by Galásiërs 3:11: En dat niemand deur die wet geregverdig word nie, is duidelik; want die regverdige sal uit die geloof lewe. Maar die wet is nie uit die geloof nie, maar die mens wat hierdie dinge doen, sal daardeur lewe.” (Postma, 2008:110, 111, vgl. MacKenzie, 1961:84,85 en Owen, 1979:158)

- (3) Samevatting:

In sy kommentaar van hierdie gedeelte besin Calvyn daaroor of die gedeelte handel oor die oorsaak van die saligheid of oor hoe ons ons lewens moet inrig.

1. Beide Bucer en Calvyn is dit eens dat die gedeelte die oorsaak van die saligheid behandel en dat die saligheid 'n geskenk van God is.

(4) Gronde vir aanvaarding:

1. Calvyn ondersteun Bucer in sy redenasie dat die gedeelte nie aan die hand van een woord nie maar vanuit die konteks van Paulus se teologie verklaar moet word ("Omdat Christus ons immers by wyse van guns deur die geloof regverdig, sien Paulus altyd die leegheid in dit wat van ons is.") .
2. Calvyn begrond sy ondersteuning van Bucer vanuit die geheelopenbaring van die Skrif oor Christus se versoeningswerk. Dit kom neer op 'n *analogia fidei*-argument, wat hy by wyse van 'n retoriese vraag stel: "Wat glo ons dan anders as dat Christus 'n soenoffer is, sodat Hy ons met God mag versoen?"
3. Verder motiveer Calvyn sy eie uitleg – en daarmee saam ook Bucer se verklaring – deur Skrif met Skrif te vergelyk. Hy verwys naamlik na Galasiërs 3:11, waarin dieselfde gedagte "in ander woorde gevind" word.

3.5.4 Romeine 5:15:

- (1) Teks: "Maar dit is met die misdaad nie soos met die genadegawe nie; want as deur die misdaad van die één baie gesterf het, veel meer het die genade van God en die gawe deur die genade van een mens, Jesus Christus, vir baie oorvloedig geword."

(2) Calvyn skryf:

Hier volg nou 'n *epanorthoseis*, dit is 'n verbetering van die vergelyking wat vroeër gemaak is. Hy sit hier egter nog nie die rede vir daardie verbetering met name uiteen nie, maar leer eenvoudig dat daar 'n groter mate van genade deur Christus verkry is as wat daar veroordeling deur die eerste mens teweeggebring is. Ek weet hoegenaamd nie of dit by almal voldoende sal vasstaan dat die apostel hier, soos sommige dink, 'n bewys wil lewer nie. Daar kan seker nie onvanpas afgelei word dat, as die val van Adam soveel krag gehad het om baie in die verderf te stort, die genade veel meer die goeie vir baie teweeggebring het, aangesien dit erken word dat Christus ver meer die goeie teweeggebring het as wat Adam gehad het om te verderf. Maar aangesien hulle nie weerlê kan word nie, wat hierdie deel anders wil opvat, laat ek vry om enigeen van die twee uitsprake te kies. Hoewel dit wat direk hierop volg nie as 'n bewysvoering aanvaar kan word nie, is dit tog deel van dieselfde oorweging. Vandaar is dit waarskynlik dat Paulus eenvoudig dit wat hy gesê het oor die gelykenis tussen Christus en Adam, verbeter het of met 'n uitsondering gematig het. Maar let daarop dat hier nie baie met baie vergelyk word nie

(want daar word nie oor 'n menigte van mense gehandel nie), maar hy redeneer dat as die sonde van Adam baie in die verderf gestort het, die geregtigheid van Christus nie minder betekenis sal hê om baie te bewaar nie.” (Postma, 2008:141,142, vgl. MacKenzie, 1961:114, 115 en Owen, 1979:206)

(3) Samevatting:

1. Calvyn verstaan onder die gedeelte dat daar deur Christus meer genade te verkry is as wat daar veroordeling deur die eerste mens teweeg gebring is. Dus, die omvang oftewel “mate” van die genade is groter as die veroordeling oor die sonde.
2. Sommige onvermelde verklaarders verstaan uit hierdie gedeelte dat Christus vir baie meer mense bewaringgebring het as wat daar vir Adam was om te verderf. Dit gaan dus volgens hierdie verklaring eerder oor die getal wat gered word.
3. Calvyn aanvaar beide die verklarings en laat dit aan die leser oor om 'n verklaring te kies.

(4) Gronde vir aanvaarding:

4. Calvyn skryf dat Paulus “ hier egter nog nie die rede vir daardie verbetering met name uiteensit nie,” Omdat die skrywer Paulus nie 'n rede voorsien nie, weerhou Calvyn hom daarvan om self in sy verklaring 'n rede te voorsien. Hieruit blyk dit dat hy respek vir die teks betoon in dié opsig dat die verklaarder versigtig moet wees om nie meer te sê as wat die teks sê nie. Om hierdie rede vind Paulus geen rede om die tweede verklaring te weerlê nie en laat hy die leser vry om enigeen van die twee te kies. Hiervolgens blyk dit weer eens dat Calvyn se maatstaf vir aanvaarding al dan nie dit is wat in die teks geskrywe staan – in hierdie geval dit wat nie in die teks geskrywe staan nie.
5. In aansluiting by sy respek vir dit wat daar geskryf staan of nie geskryf staan nie, neem Calvyn “dit wat direk hierop volg” (d.w.s. verse 26 e.v.) in oorweging. Sy maatstaf is dus nie net wat daar geskryf staan nie maar ook die tekstuele konteks, of ko-teks waarbinne dit geskryf staan. Ook in die ko-teks vind Calvyn geen direkte gronde om die alternatiewe verklaring te weerlê nie.

3.5.5 Romeine 7:12:

- (1) Teks: “Dus is die wet heilig en die gebod is heilig en regverdig en goed.”
- (2) Calvyn skryf:

“Sommige meen dat daar in die woord *wet* en *gebod* ’n verdubbeling is; ek stem dit in soverre toe dat ek dink dat daar heelwat krag daaraan onderliggend is. Dit wil sê, die wet self en wat ook al deur die wet voorgeskryf word, is volkome heilig, en moet daarom met die hoogste eerbied bejeën word; dit is regverdig, gevolglik is dit rein en vry van enige gebrek. So bevry hy die wet van alle beskuldiging, sodat niemand sal waag om daaraan iets toe te dig wat strydig is met goedheid, geregtigheid en heiligheid nie.” (Postma, 2008:174, vgl. MacKenzie, 1961:145 en Owen, 1979:257)

(3) Samevatting

1. Sommige onvermelde verklaarders verklaar dat die gebruik van die woorde *wet* en *gebod* in dieselfde sin as verdubbeling aangewend is.
2. Calvyn verklaar dat hy saamstem met die verklaring omdat dit meer krag aan die woorde van Paulus verleen.

(4) Gronde vir aanvaarding:

Verdubbeling (herhaling van sinonieme) “wet en gebod” verleen onderliggende (implisiete) krag aan die woorde van Paulus. Wat die krag is, verduidelik hy dan in die daaropvolgende “Dit wil sê”-sin: Nie net die wet self nie maar ook dit wat deur die wet voorgeskryf word (die inhoud van die wet) is heilig, regverdig en goed. Hy verstaan die woorde dus so (en dit is die grond waarop hy “in soverre toestem” met die anonieme verklaarders) dat dit nie ’n betekenislose verdubbeling bevat nie, maar na twee baie nabygeleë sake verwys: enersyds die wet self; andersyds die inhoud van die wet.

’n Mens kan dus sê Calvyn begrond sy instemming hier enersyds op intrinsieke oorwegings (vanuit die teks self), en andersyds vanuit die Skrif se breë openbaringslyne aangaande die wet. Hoewel hy die breë openbaringslyne nie uitdruklik noem nie, kan uit sy beredenering afgelei word dat dit behels dat (a) die wet as sodanig heilig, regverdig en goed is, waarskynlik bloot omdat dit van God af kom, en (b) dat ook die inhoud van die wet (die gebod) inherent heilig, regverdig en goed is.

3.5.6 Romeine 8:28:

(1) Teks: “En ons weet dat vir hulle vir wie God liefhet, alles ten goede meewerk, ...”

(2) Calvyn skryf:

“.... Die mening van die vlees roep immers uit dat dit allermens blyk dat God ons gebede verhoor as ons beproewinge altyd met dieselfde gang voortduur. Derhalwe antisipeer die

apostel dit (en sê): Hoewel God nie dadelik sy kinders te hulp kom nie, verlaat Hy hulle tog nie omdat Hy deur 'n wonderbaarlike kunsgreep dit wat skadelike dinge skyn te wees, omskep tot hul saligheid. Indien iemand verkies om hierdie uitspraak op sigself te lees, naamlik dat Paulus met 'n nuwe argument aanvoer dat die teenspoed wat ons saligheid bevorder, nie met gedagtes en teensin gedra moet word nie, staan ek dit nie teen nie. Intussen is die bedoeling van Paulus nie onduidelik nie: Die uitverkorenes en die verworpenes is weliswaar in gelyke mate aan dieselfde ewels onderworpe, maar tog is daar 'n groot verskil omdat God, terwyl hy die gelowiges deur die aanvegtinge onderrig, hulle saligheid bevorder.” (Postma, 2008:210, vgl. MacKenzie, 1961:179; Owen, 1979:314-315)

(3) Samevatting:

1. Volgens Calvyn vind Romeine 8:28 aansluiting by wat Paulus in verse 26 en 27 oor die gebed van gelowiges in hierdie gebroke wêreld gesê het. Hier in vers 28 leer hy die gelowiges om nie moedeloos te word oor gebede wat hulle as onverhoord ervaar nie. Hierdie leer grond Paulus dan op die feit dat God alles vir die gelowiges ten goede laat meewerk, waarmee hy duidelik bedoel dat die God se doel met beproewinge is om die gelowiges daardeur te onderrig en hul sodoende hulle saligheid te bevorder.
2. 'n Ander moontlike verklaring, wat deur onvermelde verklaarders aangehang mag word, handhaaf steeds dieselfde duidelike bedoeling van die apostel met hierdie vers. Dit verskil egter daarin dat dit die vers nie as 'n verlengstuk van Paulus se lering oor die gebed beskou nie, maar dit so verstaan dat die apostel in hierdie gedeelte met 'n nuwe argument begin. Onafhanklik van wat hy oor die gebed gesê het, wil hy dan in vers 28 leer dat die gelowiges nie hul teenspoed “met pynvolle gedagtes en teensin” moet verduur nie. Hulle moet immers God se doel met beproewinge in gedagte hou.
3. Albei verklarings is vir Calvyn aanvaarbaar.

(4) Gronde vir aanvaarding:

1. Hoewel Calvyn dit nie uitdruklik stel nie, wil dit tog voorkom of hy die kwessie waarom die verskil in verklaring handel, naamlik of vers 28 'n voortsetting van die lering oor die gebed is en of dit 'n nuwe saak begin, as van nie deurslaggewende belang beskou nie en albei verklarings daarom as houdbaar beskou.
2. Die belangrike grond waarom Calvyn albei die verklarings aanvaarbaar vind, is omdat beide reg laat geskied aan die apostel se bedoeling met die vers.

3.5.7 Romeine 15:28:

(1) Teks: “As ek dit volbring het en vir hulle hierdie vrug veilig oorgebring het “

(2) Calvyn skryf:

“Dat sommige dink dat hy sinspeel op die ou gewoonte dat hulle wat iets veilig wou bewaar, dit met ’n seëlring weggesluit het, keur ek nie af nie. Op hierdie manier prys Paulus sy betroubaarheid en eerlikheid aan, asof hy wou sê dat hy die eerlike bewaarder was van die geld wat in sy hande oorgedra is, en dit nie anders as verseël by hom dra nie. Met die woord *vrug* skyn hy die opbrengs aan te dui, wat hy vantevore gesê het dat dit na die Jode teruggekeer het vanuit die uitsaai van die evangelie, net soos ’n akker sy bewerker met die voortgebragte vrugte voed.” (Postma, 2008:355, vgl. MacKenzie, 1961:317; Owen, 1979:356-357)

(3) Samevatting:

1. Dit gaan hier in Romeine 15:28 oor die verstaan van die Griekse woord *sfragisámenos*. Dit kan óf in letterlike sin as “verseël” opgeneem word, of in meer figuurlike sin as “veilig oorbring” (vgl. Van der Watt, *et. al.*, 2012:884). Postma (2008:355) verduidelik die verstaans verskil aan die hand van hedendaagse vertalings: “Weer eens verskil die Afrikaanse vertaling van beide dié van Calvyn en die Engelse *Authorized Version*. Waar die Afrikaans lui, hierdie vrug veilig oorgebring het, lees die Engelse weergawe *and have sealed to them this fruit.*” Vergelyk ook Owen se opmerking in sy voetnota 1. (Owen, 1979:356-357)
2. Volgens die meer letterlike hantering van *sfragisámenos* word die opmerking van Paulus verklaar aan die hand van die ou gewoonte om van ’n seëlring gebruik te maak om iets veilig te bewaar.
3. Calvyn verstaan Paulus se opmerking dat hy die kosbaarhede verseël by hom dra klaarblyklik nie letterlik nie, maar as ’n bloot figuurlike wyse van spreke waarmee hy sy eie betroubaarheid en eerlikheid aandui.
4. Calvyn keur die meer letterlike verstaan nie af nie. Albei verklarings van *sfragisámenos* in die vers is dus vir hom aanvaarbaar.

(4) Gronde vir aanvaarding:

1. Albei die verklarings laat reg geskied aan die woorde wat daar in die oorspronklike teks gebruik word.

2. Sowel die letterlike as die figuurlike verstaan van die woord bevestig die bedoeling van Paulus binne die konteks van Romeine 15, naamlik dat die geld wat ingesamel is, veilig by hom is en dat hy dit met eerlikheid en betroubaarheid sal oordra.

3.5.8 Voorlopige konklusie: kategorie 1

In hierdie afdeling is daar 7 tekste opgespoor waar Calvyn ander verklarings oor 'n teksgedeelte onvoorwaardelik as alternatiewe aanvaar, naamlik Romeine 3:21, 3:25, 4:4, 5:15, 7:12, 8:28 en 15:28.

Die volgende gronde vir sy besluit is geïdentifiseer:

Die bedoeling van die skrywer (Paulus): 4 tekste naamlik, Romeine 3:21; 3:25; 8:28 en 15:28.
Die bedoeling van die skrywer kan uit die tekstuele konteks afgelei word.

Die intrinsieke betekenis, dit wil sê, dit wat daar in die teks staan: 2 tekste naamlik, Romeine 5:15 en 7:12.

'n Verdere norm wat hy as bepalend vir sy besluit voorhou, is dat die verklaring die verstaan van die Grieks moet weergee, met ander woorde, dít wat in die Grieks staan: 2 tekste opgespoor naamlik, Romeine 3:25 en 15:28.

Daar kon 2 tekste opgespoor word naamlik, Romeine 4:4 en 5:15 waar die ko-tekst, dus die tekstuele konteks, as grond vir die aanvaarding aangebied is.

Die breë konteks van Paulus se teologie: 1 teks naamlik, Romeine 4:4.

Die Geheelopenbaring/Openbaringslyne van die Skrif: 3 tekste naamlik, Romeine 3:21; 4:4 (*analogia fidei*) en 7:12.

By 2 tekste word Skrif-met-Skrifvergeliking as grond vir die aanvaarding van die verklarings aangebied: Romeine 3:21 en 4:4.

In die volgende kategorie word die tekste waar Calvyn ander verklarings op grond van sekere voorwaardes aanvaar, ondersoek.

3.6 Aanvaar op sekere voorwaardes

In Calvyn se Romeine-kommentaar is slegs een plek opgespoor waar hy 'n ander verklaring van die vers noem wat hy bereid is om op sekere voorwaardes te aanvaar (Kategorie 2). Dit is 'n verklaring van Augustinus, soos hieronder aangetoon word.

3.6.1 Romeine 7:7:

(1) Teks: “.... want ek sou ook die begeerlikheid nie geken het nie as die wet nie gesê het nie: Jy mag nie begeer nie.”

(2) Calvyn skryf:

”....Maar hy (Paulus) staan opsetlik stil by een soort sonde, waarin die geveinsdheid grootliks hoogty vier, en waaraan die sorgelose en gerustheid altyd verbind is. Die mense is immers nooit so van hul oordeel beroof nie, of daar bly by hulle ’n onderskeid tussen die uitwendige werke; ja, hulle word gedwing om misdadige oorlegginge en soortgelyke pogings te veroordeel, en hulle kan dit nie doen sonder om aan die goeie wil sy lof toe te bring nie, maar die smet van begeerlikheid is meer verborge en dieper verskuil waardeur veroorsaak word dat dit nooit, solank mense na eie goeddunke oordeel, in die gedagte opkom nie. En hy spog waarlik nie dat hy geen deel daaraan gehad het nie, maar hy het homself so gelei dat hy nie gedink het dat hierdie sonde in sy hart skuil nie. Hoewel hy vir ’n tyd lank mislei was, omdat hy nie geglo het dat die geregtigheid deur die begeerlikheid in die weg gestaan word nie, het hy toe eers begryp dat hy ’n sondaar is toe hy gesien het dat die begeerlikheid, waarvan niemand vry is nie, deur die wet verbied word. Augustinus sê dat Paulus met hierdie woord die hele wet saamgevat het, en dit sal ook waar wees mits dit reg verstaan word. Wanneer Moses immers aangetoon het teen watter dinge gewaarsku moet word, sodat ons die naaste nie aanstoot gee nie, voeg hy die gebod op begeerlikheid by, wat op al die gebooie betrek moet word. Dit ly geen twyfel nie dat hy met die voorafgaande gebooie alle moontlike verdorwenhede wat in ons gemoed opkom, veroordeel. Maar daar is ’n groot verskil tussen die voorgenome wil en die begeerte waardeur ons geprikkel word. Derhalwe eis God in hierdie laaste gebod van ons sodanige innerlike standvastigheid dat geen verdorwe begeerte ons verlei nie, ook al volg geen instemming nie.” (Postma, 2008:171, vgl. MacKenzie, 1961:142; Owen, 1979:252-253)

(3) Samevatting:

1. Calvyn verstaan die gebod wat in vers 7 genoem word as verwysend slegs na die tiende gebod: Jy mag nie begeer nie.
2. Augustinus, daarenteen, is van mening dat Paulus in die woord “gebod” die hele wet saamvat.
3. Calvyn is bereid om ook Augustinus se verklaring te aanvaar, maar op ’n voorwaarde, mits dit reg verstaan word, naamlik dat die gebod teen begeerte op al die gebooie betrekking het.

4. Calvyn het egter 'n verdere reserwe op sy toegewing. Hy maak dit duidelik dat dit in die tiende gebod spesifiek oor die sonde van begeerte om te sondig gaan. Dit gaan nie oor die besluit (“voorgenome wil”) om een van die ander nege gebooie te oortree nie, selfs al is die besluit die gevolg van die begeerte om te sondig. Daarom tref Calvyn 'n uitdruklike onderskeid tussen die “voorgenome wil” en “die begeerte om te sondig”.

(4) Gronde vir aanvaarding op voorwaarde:

1. Calvyn stem saam met Augustinus in die sin dat die verdorwenheid in die mens se gemoed, in hierdie geval, die begeerte, in al die oortredings van die wet teenwoordig is. Hierdie instemming doen hy op grond van die manier waarop Calvyn die samestelling van die Tien Gebooie in die Ou Testament verstaan, naamlik dat dit eers die gebooie waarin “alle moontlike verdorwenhede wat in ons gemoed opkom, veroordeel” word; daarna voeg Moses “die gebod op begeerlikheid by, wat op al die gebooie betrek moet word”. Hierdie grond berus dus op openbaringshistoriese oorwegings, wat die Tien Gebooie soos dit in die Ou Testament aangebied is, verstaan en in die Nuwe Testament handhaaf.
2. Die voorwaarde wat Calvyn stel vir die aanvaarding van Augustinus se verklaring, is dat dit steeds verstaan moet word in ooreenstemming met Moses se bedoeling in die Ou Testament.

3.6.2 Voorlopige konklusie: kategorie 2

Daar kon slegs 1 teks naamlik, Romeine 7:7 opgespoor word waar Calvyn 'n ander verklaring, die van Augustinus aanvaar en die voorwaarde wat hy stel is dat die verklaring die bedoeling van die skrywer in die Ou Testament, in die geval Moses, se verklaring in ag neem. Hierdie kan as 'n openbaringshistoriese oorweging geklassifiseer word.

3.7 Oorweeg verskillende aanvaarbare verklarings en verkies een, maar laat die keuse aan die leser oor

By die volgende gedeeltes in Romeine vermeld Calvyn in sy Kommentaar telkens een verklaring wat hy verkies, maar verwys ook na ander verklarings wat hy as aanvaarbaar genoeg beskou om dit aan die leser se eie voorkeur oor te laat (Kategorie 3).

3.7.1 Romeine 1:17:

(1) Teks: “Want die geregtigheid van God “

(2) Calvyn skryf:

“Die geregtigheid van God neem ek op as iets wat voor die regterstoel van God goedgekeur is, net soos mense daarenteen gewoon is om menslike geregtigheid te noem waar dit volgens die mening van mense as geregtigheid aangeneem en waardeur word, hoewel dit slegs rook is. Tog twyfel ek nie daaraan nie dat Paulus sinspeel op die vele profesieë waarin die Gees deurgaans die geregtigheid van God in die toekomstige ryk van Christus bekend maak. Andere verduidelik dit as dit (die geregtigheid) wat aan ons deur God gegee word. En ek gee geredelik toe dat hierdie betekenis in die woorde mag wees, want God regverdig ons deur die evangelie en red ons gevolglik. Tog lyk die eerste opvatting vir my meer aanneemlik. Oor hierdie saak wil ek seer seker nie redekawel nie.” (Postma, 2008:52, vgl. MacKenzie, 1961:28; Owen, 64-65)

(3) Samevatting:

Die verskillende verklarings van die “geregtigheid van God” wat Calvyn hier uitwys, is:

1. Calvyn self verstaan daaronder dat dit “iets is wat voor die regterstoel van God goedgekeur is”, Daarmee bedoel hy waarskynlik dat die woord “geregtigheid” verwys na God se optrede as Regter op die oordeelsdag, naamlik dat Hy regverdige regspraak sal doen waarvolgens Hy volkome geregtigheid sal laat geskied.
2. Ander onvermelde verklaarders verduidelik die geregtigheid as dit wat aan ons deur God gegee word, dit wil sê as regverdigmaking, ofte wel regverdiging op grond van Christus se geregtigheid, sodat ons daardeur gered word van die oordeel oor ons sonde.
3. Calvyn verkies die eerste verklaring, maar stel dit dat hy nie oor “die saak wil redekawel nie” hy laat dus die keuse vir die verklaring aan die leser oor.

(4) Gronde vir keuse:

1. Calvyn gee toe dat die onvermelde verklaarders se verklaring van die geregtigheid van God in vers 17 korrek mag wees, “want God regverdig ons deur die evangelie en red ons gevolglik”. Wat Calvyn hier met “evangelie” bedoel, sê hy nie uitdruklik nie. Tog sê hy uitdruklik dat die evangelie ons “regverdig” en ons gevolglik “red”. Daaruit is dit duidelik dat hy die woord “evangelie” hier as ’n soort sinekdogee gebruik, waarby Christus se volmaakte gehoorsaamheid wat God uit genade tot ons redding aan ons skenk. Calvyn gebruik hierdie inhoud van die begrip “evangelie” sonder om dit verder te verduidelik, asof dit deur alle gelowiges as ’n gegewe aanvaar word. Daarom is geen gronde of verwysing verder nodig nie. Soos by Romeine 4:4 (p.7 hierbo) maak Calvyn dus ook hier van ’n *analogia fidei*-argument as grond gebruik.

2. Calvyn verskaf geen eksplisiete rede waarom die eerste opvatting vir hom meer aanneemlik lyk nie. Hy skryf egter dat hy nie daaraan twyfel nie “dat Paulus sinspeel op die vele profesieë waarin die Gees deurgaans die geregtigheid van God in die toekomstige ryk van Christus bekend maak”. Dit op sigself is ’n aanduiding dat Calvyn in sy verklaring in die eerste plek die skrywer se bedoeling in die gedeelte in ag neem. Belangriker egter is dat Paulus volgens Calvyn in vers 17 bedoel om te sinspeel “op die vele profesieë waarin die Gees deurgaans die geregtigheid van God in die toekomstige ryk van Christus bekend maak”. Dit is nie duidelik of Calvyn hiermee verwys na die Ou-Testamentiese profesieë waardeur die Gees na die toekomstige ryk van Christus vooruitwys nie, en of hy die profesieë van die Nuwe Testament in gedagte het waarin vanuit die bedeling ná die koms van Christus na die volkomeheid van sy ryk heengewys word nie. Dalk het Calvyn hier albei in gedagte gehad. In ieder geval kom dit daarop neer dat hy Skrif met Skrif vergelyk, en dan vanuit die deurlopende openbaringslyn wat hy in die “vele profesieë” waarneem, verkies om die “geregtigheid van God” in Romeine 1:17 te verstaan as heenwysing na God se regverdigde oordeel.

3.7.2 Romeine 6:5:

- (1) Teks: “Want as ons met Hom saamgegroeï het deur die gelykvormigheid aan sy dood, sal ons dit tog ook wees deur dié aan sy opstanding;” *met Hom saamgegroeï het* (voetnota 1 deur die vertaler): “Calvyn gebruik ’n woord wat ingeplant of ingeënt beteken. Die Engelse *Authorized Version* doen dieselfde. Die saamgroeï waarna die Afrikaanse teks verwys, het betrekking op ’n saamgroeï na ’n inplanting en nie op ’n saamgroeï soos twee kinders uit een gesin byvoorbeeld saamgroeï nie.” (Postma, 2008:152)

- (2) Calvyn skryf:

“ Verder kan die woorde op tweërlei maniere uitgelê word: óf dat ons in Christus ingeplant is deur die gelykvormigheid van sy dood, óf dat ons blootweg in die gelykvormigheid ingeplant is. Die eerste lesing sou vereis het dat die Griekse derde naamvalvorm *tō homoiōmati* verstaan word as verwysende na die manier (van inplanting). Ek ontken nie dat dit ’n meer volledige sin het nie. Omdat die ander lesing egter beter pas by die eenvoudigheid van uitdrukking, lyk dit verkieslik. Tog is dit van weinig belang omdat beide op dieselfde neerkom.” (Postma, 2008: 151, vgl. MacKenzie, 1961:124; Owen, 1979:222-223)

- (3) Samevatting:

Daar word nie na ander verklaarders by name verwys nie, maar Calvyn onderskei twee moontlike maniere waarop die sintaktiese funksie van “gelykvormigheid” (*homoiōmati*) in hierdie vers verstaan kan word:

1. Aan die een kant kan grammatikale funksie van die derde naamvalvorm (d.w.s. die datief) waarin *homoiōmati* gestel is, wees dat dit wyse aandui, sodat die vers verstaan kan word as dat dit op die *manier* van inplanting dui: Ons het met Christus saamgegroeï by wyse van gelykvormigheid aan sy dood.
2. As tweede verklaring word die datief verstaan as blote aanduiding van die plek van inplanting, naamlik *in die gelykvormigheid aan sy dood*. Dit sou beteken dat ons inplanting in Christus behels dat ons in gelykvormigheid aan sy dood te staan gekom het, oftewel aan sy dood gelykvormig geword het. Hierdie gelykvormigheid aan sy dood bestaan dan waarskynlik daarin dat ons ten opsigte van ons sondige natuur gesterf het, net soos Christus gesterf het – juis omdat ons in Hom ingeplant is.
3. Calvyn aanvaar albei die verstaanswyses, maar gee voorkeur aan die tweede.

(4) Gronde vir aanvaarding en die keuse:

1. Albei die verklarings is vir Calvyn aanvaarbaar omdat beide op ’n wettige interpretasie van Griekse bewoording gegrond is. Die maatstaf wat Calvyn hier aanwend is dus nogmaals dat die verklaring moet ooreenstem met wat daar geskrywe staan.
2. Calvyn erken dat die eerste verklaring “’n meer volledige sin” tot gevolg het. Hy verkies egter die tweede verklaring omdat dit beter pas by die eenvoud van die uitdrukking. Hiermee stel Calvyn ’n volgende maatstaf, naamlik dat die verklaring wat op die eenvoudigste manier uitdrukking gee aan die teks, met ander woorde wat die teks nie op komplekse manier probeer vertolk nie, voorkeur behoort te geniet.

3.7.3 Romeine 9:25:

(1) Teks: “Soos hy ook in Hoséa sê: Ek sal die wat nie my volk is nie, my volk noem; en haar wat nie bemin is nie, beminde. “

(2) Calvyn skryf:

“Nou toon hy aan dat hierdie roeping van die heidene nie behoort te lyk na ’n nuwigheid nie, aangesien dit reeds lank tevore deur die voorspelling van die profeet getuig is. Hulle wat tot dusver die beste hierdie knoop deurgehak het, het gedink dat Paulus soos volg wou redeneer: Dit wat vir die heidene na ’n struikelblok kon gelyk het om deelgenote van die saligheid te word,

het ook bestaan in die volk Israel. Op dieselfde manier wat God dus voorheen die Jode, wat Hy verwerp en uitgewis het, goedgunstiglik weer in genade aangeneem het, oefen Hy nou dieselfde goedgunstigheid teenoor die heidene. Aangesien hierdie uitleg, hoewel dit gehandhaaf kan word, tog vir my lyk of dit inderdaad iets gedwonge het, laat lesers oorweeg of dit nie meer gepas sal wees as ons aanneem dat hierdie vertroosting van die profeet nie alleen aan die Jode nie, maar ook aan die heidene gegee is. Want vir die profete is dit nie iets nuuts of ongewoons nie om, nadat hulle aan die Jode weens hul skandade die wraak van God aangekondig het, hul aandag te rig op die ryk van Christus, wat oor die ganse aarde verkondig moet word, en dit nie sonder rede nie.” (Postma, 2008:245-246, vgl. MacKenzie, 1961:213; Owen, 1979:270-271)

(3) Samevatting:

1. Onvermelde verklaarders is van mening dat, met die verwysing na die profeet, dit die bedoeling van Paulus was om aan te dui dat nes die Jode wat aanvanklik deur God verwerp is en weer aangeneem kon word, ook die heidene na die aanvanklike verwerping aangeneem kan word.
2. Calvyn aanvaar hierdie uitleg met voorbehoud: Dit lyk vir hom tog of die verklaring inderdaad ietwat gedwonge is.
3. Hy bied 'n alternatiewe verklaring, naamlik dat Paulus met die aanhaling uit Hosea bedoel dat die dieselfde vertroosting van die ryk van Christus wat die profeet verkondig het, reeds destyds gerig was nie net aan die Jode nie, maar ook direk aan die heidene.
4. Calvyn laat die keuse vir die mees gepaste verklaring aan die lesers oor.

(4) Gronde vir keuse:

5. Die eerste lesing kom vir Calvyn gedwonge voor. Hy begrond sy keuse dus op die oorweging dat die verklaring wat die minste voorkom of dit op die teks “afgedwing” word, verkieslik is. Dit kom in praktyk ooreen met die oorweging dat die eenvoudigste verklaring voorkeur moet geniet (vgl. Rom. 6:5 p.14 hierbo).
6. Verder blyk dit dat Calvyn die tweede verklaring verkies op grond van die aard van die profesieë in die Ou Testament. Hy skryf: “Want vir die profete is dit nie iets nuuts of ongewoons nie om... hul aandag te rig op die ryk van Christus, wat oor die ganse aarde verkondig moet word”. Vir Calvyn behoort 'n verklaring van 'n Nuwe-Testamentiese aanhaling van 'n Ou-Testamentiese teks, ten einde aanvaarbaar te wees, rekening hou met die besondere aard van daardie teks soos die Ou Testament self daarvan getuig.

3.7.4 Voorlopige konklusie: Kategorie 3

In hierdie kategorie is daar 3 tekste geïdentifiseer naamlik Romeine 1:17, 6:5 en 9:25. Calvyn oorweeg verskillende verklarings en verkies een op grond van die volgende redes:

Die Geheelopenbaring van die Skrif en in die besonder op grond van *anagolia fidei*: Romeine 1:17 en in die verklaring van Romeine 9:25 word die Ou Testamentiese getuienis oorweeg.

Die bedoeling van die skrywer: In sy keuse vir die verklaring van Romeine 1:17 geld hierdie oorweging.

Skrif-met-Skrifvergelyking: In sy keuse vir die verklaring van Romeine 1:17 maak hy benewens die bedoeling van die skrywer ook van hierdie hermeneutiese reël gebruik.

Ooreenstemming met die wat in die Grieks staan: Calvyn motiveer sy keuse vir die verklaring van Romeine 6:5 op hierdie reël.

Helder, eenvoudige en bondige verklaring: Die keuse vir sy verklaring van Romeine 9:25 word in die lig van hierdie reël gedoen.

In Hoofstuk 4 word die volgende kategorieë ondersoek naamlik die oorweging wat Calvyn aan *minder gewenste* verklarings van tekste gee en een verkies (4.1) en in (4.2) verklarings wat hy verwerp of weerlê en waar hy 'n eie, verskillende verklaring vir die teks aanbied.

HOOFSTUK 4: CALVYN OORWEEG VERSKILLENDE VERKLARINGINGS MAAR GEE VOORKEUR AAN EEN.

4.1 Tekste waar Calvyn verskeie verskillende, ongewensde verklarings oorweeg en 'n keuse ten opsigte van een van die verklarings maak.

Hierdie volgende kategorie behels verklarings wat Calvyn oorweeg en as minder gewens beskou het, maar om bepaalde redes tog aan een van dié verklarings voorkeur gegee het (Kategorie 4). Hoewel hy die ander verklarings nie verwerp nie, beskou hy dit om bepaalde redes nie wenslik om hulle te volg nie.

4.1.1 Romeine 1:1

(1) Teks: "Paulus "

(2) Calvyn skryf:

"Sommiges meen dat die apostel hierdie naam aangeneem het as 'n soort oorwinningsteken omdat hy die goewerneur Sergius (Paulus), aan Christus onderwerp het, maar wat deur Lukas self weerspreek word, omdat hy aantoon dat hy voor daardie tyd so genoem is. En dit lyk nie vir my waarskynlik dat dit aan hom gegee is toe hy hom aan Christus oorgegee het nie. Ek meen dat Augustinus deur hierdie naam behaag is, sodat hy 'n geleentheid tot vernuftige bespiegeling kon aangryp, wanneer hy betoog dat uit 'n hoogmoedige Saulus 'n geringe dissipel gemaak is. (Die latynse woord Paulus beteken klein of gering.)" (Postma, 2008:37, voetnota 1)"Meer waarskynlik is die uitspraak van Origenes, wat aandui dat daar twee name was; dit is waarskynlik waar dat die geslagsnaam Saulus aan hom deur sy ouers gegee is om sy godsdienst en geslag aan te dui. Die ander naam Paulus, is bygevoeg om te getuig van die reg van die Romeinse burgerskap; hulle wou naamlik nie dat hierdie eer, wat toe hoog geskat was, by hom verborge sou wees nie; tog het hulle dit nie so hoog geag dat die merkteken van die Israelitiese geslag verskuil sou gaan nie. In sy briewe het hy veelvuldig gebruik gemaak van die naam Paulus, omdat by die gemeentes aan wie hy geskryf het, dit meer bekend en gebruiklik was, en in die Romeinse ryk meer geliefd, en in sy eie volk minder bekend." (Postma, 2008:37-38, vgl. MacKenzie, 1961:13; Owen, 1979:40)

(3) Samevatting;

Die verskillende verklarings vir die gebruik van die naam "Paulus" wat Calvyn hier uitwys, is:

1. Sommige onvermelde verklaarders is van mening dat Paulus so genoem is omdat hy Sergius, die ekwivalent van Paulus, tot die Christelike geloof gelei het.

2. Augustinus se allegoriese verklaring is dat die naam Paulus aanvaar is omdat die Latynse betekenis daarvan “klein of gering” is. Met die gebruik van die naam dui Paulus dan aan dat hy, die eens hoogmoedige Saulus, na sy bekering ’n geringe dissipel geword het.
3. Origenes se verklaring is dat Paulus inderdaad oor twee name beskik het, naamlik “Saulus” wat deur sy ouers aan hom gegee is om sy godsdienst en geslag aan te dui, en “Paulus” wat aan hom gegee is as ’n aanduiding van sy Romeinse burgerskap. In die briewe wat hy aan die gemeentes skryf, maak Paulus eerder van sy tweede naam gebruik omdat dié naam by hulle meer bekend, gebruiklik en geliefd was.
4. ’n Derde verklaring is dat die naam aan Paulus gegee is na sy oorgawe aan Christus. Hierdie verklaring lyk vir Calvyn onwaarskynlik.
5. Calvyn verkies Origenes se verklaring.

(4) Gronde vir sy keuse

1. Hy aanvaar nie die onvermelde verklaarders se mening dat Paulus die naam as ’n oorwinningsteken aanvaar het ná Sergius se bekering nie, want volgens Lukas is Paulus al voor Sergius se bekering so genoem. Hy dui egter nie aan waar Lukas dit meld nie, waarskynlik omdat hy veronderstel dat sy lesers weet dat Lukas in Handeling 13:7 na die goewerneur Sergius Paulus verwys. Dit blyk dus dat Paulus vereis dat ’n verklaring, ten einde aanvaarbaar te wees, in harmonie moet wees met die historiese gegewens wat in die Skrif voorgehou word.
2. Augustinus se verklaring word deur Calvyn as “vernuftige bespiegeling” afgemaak, waarskynlik omdat sy verklaring bloot op eie insig berus en nêrens deur die teks self of deur enige ander Skrifgetuigenis of selfs net kultuurhistoriese oorwegings gerugsteun word nie.
3. Calvyn gee voorkeur aan Origenes se verklaring op grond van bekende kultuurhistoriese inligting oor destydse praktyke van naamgewing by die ontvangs van Romeinse burgerskap. Dit blyk dus dat Calvyn verklarings verkies wat die beste met kultuurhistoriese gegewens ooreenstem. Dit lyk verder of vir Calvyn belangrik is dat sodanige kultuurhistoriese oorwegings nie met die Skrifgegewens self in botsing moet wees nie. Daarom verwys hy spesifiek na die apostel se gebruik om in sy briewe na homself as “Paulus” te verwys, omdat die benaming “in die Romeinse Ryk meer geliefd” was.

4.1.2 Romeine 1:5:

- (1) Teks: “deur wie ons genade en die apostelskap ontvang het om geloofsgehoorsaamheid te verkry onder al die heidene *ter wille van sy Naam*”

(2) Calvyn skryf:

“Ambrosius het *ter wille van sy Naam* uitgelê om te beteken dat hy in die plek van Christus ingestel was om die evangelie bekend te maak, ooreenkomstig met wat elders gesê word: ‘*Ons tree dan op as gesante om Christus wil -....*’ (II Korintiërs 5:20). Tog lyk die mening van hulle wat onder *Naam* kennis verstaan gesonder, omdat die evangelie gepredik word vir die doel dat ons mag glo in die Naam van die Seun van God (I Joh. 3:23). En Paulus self word ’n uitverkore werktuig om die Naam van Christus uit te dra onder die heidene (Hand. 9:15) *Ter wille van sy Naam*, het dieselfde waarde asof hy wou sê: sodat ek mag openbaar hoedanig Christus is.” (Postma, 2008:41, vgl. MacKenzie, 1961:17; Owen, 1979:47)

(3) Samevatting:

Die verskillende verklarings van “ter wille van sy Naam” wat Calvyn hier uitwys, is:

1. Ambrosius verstaan dit as: in die plek van Christus.
2. Ander onvermelde verklaarders verstaan dit as met *die doel om Christus (“sy Naam”)* bekend te maak.

Calvyn verwerp nie Ambrosius se verstaan nie, maar verkies die tweede verklaring.

(4) Gronde vir sy keuse:

1. Ambrosius se verklaring berus wel op Skrif-met-Skrif vergelyking, want hy verbind Romeine 1:5 aan II Korintiërs 5:20.
2. Dit lyk of Calvyn die tweede verklaring verkies óók op grond van Skrif-met-Skrif vergelyking, naamlik in die lig van I Johannes 3:23 en Handeling 9:15. Hoewel Calvyn dit nie uitdruklik stel nie, lyk dit of hy die tweede verklaring se Skrif-met-Skrif vergelyking verkies omdat die lig wat daaruit verkry word, die beste by die onmiddellike ko-teks van die mededeling in Romeine 1:5 pas.
3. Hy noem die tweede verklaring “gesonder”. Dit is egter nie duidelik wat hy daarmee bedoel nie.

4.1.3 Romeine 1:7:

(1) Tekst: “Genade vir julle en vrede.... “

(2) Calvyn skryf:

“Niks moet verkiesliker wees as dat ons ’n gunstig gesinde God het nie; dit word met *genade* aangedui. Vervolgens, dat die voorspoed en verloop van alle dinge uit Hom voortvloei, word met die woord *vrede* aangedui. Want hoe ook al alles ons skyn toe te lag, as God vertoornd is, word ook die seën self verander in ’n vloek. Daarom is die enigste grondslag van ons geluk die welwillendheid van God, waardeur ons ware en blywende geluk geniet en ons saligheid selfs ook deur teenspoede bevorder word. Daaruit dan, dat hy die *vrede* van die Here afbid, verstaan ons dat alle goeie dinge wat tot ons kom, vrug is van goddelike weldadigheid. Daaruit dan, dat hy die *vrede* van die Here afbid, verstaan ons dat alle goeie dinge wat tot ons kom, vrug is van goddelike weldadigheid. En dit moet nie uit die oog verloor word nie dat hy terselfdertyd hierdie weldade ook van die Here Jesus afbid. Want hierdie eer word aan Hom volgens verdienste gegee omdat Hy nie alleen die bedienaar en uitdeler van die vaderlike goedgunstigheid jeens ons is nie, maar ook in die algemeen saam met Hom alle dinge bewerk. In die besonder wou die apostel noteer dat alle weldade van God deur Hom tot ons kom. Daar is diegene wat onder die woord *vrede* die rus van die gewete wil verstaan. Ek ontken nie dat hierdie betekenis soms gepas is nie. Maar aangesien dit seker is dat die apostel hier ’n kort samevatting van weldade wou gee, is die eerste verklaring wat deur Bucer voorgestel is, veel meer paslik.¹ Terwyl hy dan aan die vromes die hoogste geluk toewens, wend hy hom soos voorheen, tot die oorsprong self, naamlik die genade van God, wat nie alleen vir ons net die ewige geluksaligheid bring nie, maar ook die oorsaak is van alle goeie dinge in hierdie lewe.” (Postma, 2008:43, vgl. MacKenzie, 1961:19; Owen, 1979:50)

(3) Samevatting:

Die verskillende verklarings wat Calvyn van Paulus se bedoeling met “*vrede*” in hierdie vers uitwys, is:

1. Onvermelde verklaarders verstaan onder die woord *vrede*, rus van die gewete.
2. Bucer se verklaring. Calvyn verwys na “die eerste verklaring wat deur Bucer voorgestel is, ...”. Daar is nêrens ’n direkte aanduiding van presies wat Bucer se verklaring is nie, maar uit voorafgaande en daaropvolgende sinne blyk dit dat “*vrede*” volgens Bucer verwys na die voorspoed en alle goeie dinge wat God aan ons in hierdie lewe skenk. Dit is ’n *vrede* waarvan God self die bron is.
3. Alhoewel Calvyn nie die verklaring van die onvermelde verklaarders as onvanpas beskou nie, verkies hy die alternatiewe verklaring van Bucer.

(4) Gronde vir Keuse:

¹ MacKenzie dui aan dat Calvyn hier na die verklaring van *vrede* as *die rus van die gewete* verwys.

1. Geen duidelike rede vir Calvyn se voorkeur word verstrek nie, maar sy opmerking dat die verklaring van Bucer “veel meer paslik” is, dui daarop dat Calvyn waarskynlik die verklaring verkies wat die duidelikste met die bedoeling van die skrywer in die betrokke ko-tekste ooreenstem, of dan daarby “inpas”.

4.1.4 Romeine 1:9:

(1) Tekst: “ wat ek in my gees dien in die evangelie van sy Seun”

(2) Calvyn skryf:

“Want dit was die oorfloedigste bewys dat hy ’n man was wat toegewy was aan die eer van God, toe hy homself nie gespaar het en nie gewefel het om elke moontlike beproewing soos beskimping, armoede, die dood en vyandelikhede te trotseer vir die bevordering van Gods koninkryk nie. Sommige neem hierdie deel op asof Paulus daardie diens waarmee hy vantevore gesê het hy God vereer, wou aanbeveel omdat dit aan die voorskrif van die evangelie beantwoord. Dit is wel seker dat dit die evangelie aan ons ’n geestelike diens van God voorgeskryf word. Maar die vroeëre uitleg pas veel beter, naamlik dat hy sy gehoorsaamheid aan God bewys in die verkondiging van die evangelie.” (Postma,2008:46, vgl. MacKenzie, 1961:22; Owen, 1979:55)

(3) Samevatting:

Calvyn maak hier melding van twee verskillende verklarings van die sinsnede, “wat ek in my gees dien in die evangelie van sy Seun”:

1. Op grond van ’n vroeëre opmerking deur Paulus (waarskynlik in Romeine 1:5 – Calvyn verskaf nie die spesifieke verwysing nie), verstaan sommige verklaarders dat Paulus deur sy stelling die lesers van die brief wil aanspoor dat hulle God moet dien, aangesien dit ’n voorskrif van die evangelie is en God daardeur vereer word. Calvyn gee toe dat die evangelie aan al die gelowiges ’n geestelike diens van God voorskryf, maar hy verkies ’n ander verklaring.
2. Die verklaring waaraan Calvyn voorkeur gee is dié van vroeëre onvermelde verklaarders. Hulle verstaan dat die diens waarna Paulus hier verwys Paulus se eie apostoliese diens is waarin hy geroep was om die evangelie te verkondig.
3. Alhoewel God deur gehoorsame diens van alle gelowiges vereer word, wys Paulus na Calvyn se oortuiging in hierdie vers op sy eie dienswerk van die verkondiging van die evangelie.

(4) Gronde vir die keuse:

1. Alhoewel Calvin die eerste verklaring nie as onvanpas beskou nie, verkies hy die tweede, vroeëre verklaring. Hy skryf dat die vroeëre uitleg “pas veel beter”. Hy verduidelik nie presies wat hy met hierdie stelling bedoel nie, maar deur gebruik te maak van die woord “pas” kan daar afgelei word dat sy verklaring binne die ko-tekst van die Skrifgedeelte meer sinvol.

4.1.5 Romeine 2:24:

(1) Tekst: “....die Naam van God word om julle ontwil onder die heidene gelaster.”

(2) Calvin skryf:

“Ek dink dat hierdie getuigenis eerder uit Esegïel 36:23 as uit Jesaja geneem is, want by Jesaja is daar geen verwyte teen die volk nie, terwyl die hele hoofstuk van Esegïel daarvan vol is. Maar sommige meen dat hier ’n beredenering van die mindere na die meerdere is, in hierdie sin: Indien die profeet in sy tyd nie sonder rede die Jode geroskam het nie, omdat weens hul ballingskap die roem en mag van God onder die heidene bespot is, so asof hy nie in staat was om die volk wat Hy in sy beskerming geneem het, te bewaar nie, dan is julle te meer tot smaad en onttering van God, wie se diens, geoordeel na julle uiters verdorwe sedes, ’n slegte naam verkry. Hoewel ek hierdie uitspraak nie verwerp nie, verkies ek tog ’n eenvoudiger verklaring, asof gesê is: Ons sien dat alles wat tot afkeur van die volk Israel strek, terugval op die Naam van God; omdat hulle gehou word as die volk van God en so genoem word, dra (die volk) as’t ware die Naam van God ingegrif in sy voorhoof. Hieruit volg noodwendig dat God, met wie se Naam hulle te koop loop, deur hul skandalige gedrag belaster word. Maar dit is hoogs onwaardig wanneer hulle wat hul roem aan God ontleen, die merkteken van skande op sy heilige Naam spat, want dit betaam hulle om Hom ten minste met ’n ander loon te betaal.” (Postma, 2008:78, MacKenzie, 1961:54; Owen, 1979:107)

(3) Samevatting:

1. In sy verklaring van die gedeelte verwys Calvin na Skrifgedeeltes uit Esegïel 36:23 en Jesaja, maar is van mening dat Esegïel meer van toepassing is omdat die verwyte teen die volk dat die heidene God om hulle ontwil laster beter by die konteks van Esegïel 36 inpas.

2. Onvermelde verklaarders meen dat hierdie woorde na Jesaja teruggevoer kan word, omdat Paulus na hulle oortuiging van die mindere na die meerdere redeneer², in dié sin dat die profeet die volk geroskam het omdat die heidene hulle (die volk) *vanweë hul ballingskap* gespot het – tot oneer van God, omdat die heidene beweer het dat God nie sy volk kon beskerm nie. Des te meer word God se naam by die heidene onteer wanneer hulle die volk se verdorwe sedes sien.
3. Calvyn verwerp nie die genoemde verklaring nie, maar verkies die verklaring dat Paulus met hierdie aanhaling bloot verwys na Israel wat deur hul skandalige gedrag God se naam by die heidene oneer aangedoen het, 'n saak waaroor die profeet Esegïel die volk vermaan het.

(4) Gronde vir keuse:

Calvyn verkies 'n “eenvoudiger verklaring” alhoewel hy die ander verklaring nie afkeur nie. Geen duidelike norm vir die eenvoud word verskaf nie. Nogtans lyk dit of Calvyn hier twee maatstawwe vir sy keuse aanlê:

1. Dat by Skrif-met-Skrif-vergelyking die kultuurhistoriese konteks een oorspronklike van die ander Skrifdeel (in hierdie geval Jesaja en Esegïel) deeglik in aanmerking geneem moet word;
2. Dat die verklaring wat 'n eenvoudigste is, m.a.w. wat die minste ingewikkelde verduidelikings vereis, verkieslik is.

[Nogtans is eenvoud, d.w.s. die verklaring wat die minste komplekse verduideliking verg, die norm.]

4.1.6 Romeine 3:21:

(1) Teks: “ Maar nou is die geregtigheid van God openbaar sonder die wet, ...”

(2) Calvyn skryf:

“Hierdie geregtigheid dan, wat God ook aan die mens meedeel en as enigste aanvaar en tot geregtigheid reken, sê hy, is sonder die wet geopenbaar. Dit beteken sonder die hulp van die wet: en die wet moet verstaan word as die werke (van die wet). En dit is immers nie van pas om dit te betrek op die leer (van die wet) nie, aangesien hy spoedig dit as 'n getuie van die onverdiende genade aanvoer. Sommige beperk dit tot die seremonies, maar ek sal 'n weinig

² “Van die mindere na die meerdere” is 'n verklaringstegniek wat die skrywers in die Nuwe Testament waarskynlik ontleen het aan die Rabbynse *midrasj*-verklaringstegnieke (vgl. Kaiser & Silva, 1994:212).

later aantoon dat dit ydel en sonder vuur is. Daar bly derhalwe oor dat ons verstaan dat die verdienste van die werke uitgesluit word. Vandaar sien ons ook dat hy nie die werke vermeng met die barmhartigheid van God nie, maar nadat elke vertroue op werke weggeneem en uitgeroei is, stel hy barmhartigheid alleen. En dit is waarlik nie aan my onbekend nie dat Augustinus dit anders uiteensit, want hy dink dat die geregtigheid van God die genade van wedergeboorte is, en hy openbaar hierdie genade as vrygegewe aangesien die Here ons wat niks verdien nie, met sy Gees vernuwe. Maar van hierdie genade sluit hy die werke van die wet uit; dit is die werke waarmee die mense uit hulleself buite om die vernuwing probeer om hul voor God verdienstelik te maak. Dit is ook aan my goed bekend dat sommige nuwe spekuleerders op trotse wyse hierdie leer voordra asof dit vandag aan hulle geopenbaar is. Maar dat die apostel alle werke sonder uitsondering insluit, ook dit wat die Here in sy eie (volk) teweeg gebring het, blyk duidelik uit die verband. Abraham was immers sekerlik weergebore en gelei deur die Gees van God in die tyd waarin hy (Paulus) ontken dat hy (Abraham) deur die werke geregverdig was. Derhalwe sluit hy van die regverdigmaking van die mens nie alleen die werke uit, wat sedelikerwys goed is (soos hulle dit gewoonlik noem) en wat uit ingebore natuur voortkom nie, maar ook alle werke wat gelowiges kan bedryf. Vervolgens, as dit die omskrywing van die geregtigheid van die geloof is, naamlik: *Welgeluksalig is hulle wie se ongeregtighede vergewe is (Ps. 32:1)*, kan nie geredeneer word oor hierdie of daardie soort van werke nie, maar word die vergewing van sondes as die enigste oorsaak van geregtigheid gestel, nadat met die verdienste van werke weggedoen is. Hulle dink dat hierdie twee dinge goed ooreenstem, dat die mens deur geloof deur die genade van Christus geregverdig word en tog deur die werke geregverdig word, wat uit die geestelike wedergeboorte voortkom omdat God ons onverdiend vernuwe en ons sy gawe deur die geloof aanneem. Maar Paulus neem 'n heeltemal ander beginsel in, naamlik dat ons gewetens nimmer gerus sal wees totdat dit steun op die barmhartigheid van God alleen nie. Daarom, nadat hy op 'n ander plek geleer het dat God in Christus is om mense te regverdig, sit hy die manier uiteen, naamlik deur die sondes nie aan hulle toe te reken nie. Op soortgelyke wyse plaas hy in Galasiërs (Gal. 2:12) die wet teenoor die geloof met betrekking tot regverdigmaking, aangesien die wet die lewe beloof aan hulle wat uitvoer wat hy beveel. En die wet beveel nie net die letterlike vorm van die werke nie maar die opregte liefde tot God. Derhalwe volg dit dat in die geregtigheid van die geloof geen verdienste van die werke toegelaat word nie.” (Postma, 2008:95-96, vgl. MacKenzie, 1961:70- 71; Owen, 1979:134-135)

(3) Samevatting:

In hierdie gedeelte bied Calvyn 'n uitleg van wat met die woorde “geregtigheid van God ... sonder die wet” in Romeine 3:21 bedoel word.

1. Calvyn onderskei dit (die werke) van die “leer van die wet” en dit is vir hom duidelik dat die skrywer verklaar dat die geregtigheid van God SONDER die werke van die wet plaasvind aangesien “ons gewetens nimmer gerus sal wees totdat dit steun op die barmhartigheid van God alleen nie.”
2. Die beskouing (van sommige onvermelde verklaarders) dat die “werke van die wet” slegs op die onderhouding van die seremonies dui, word deur Calvyn verwerp. In sy verdere verduideliking wys hy op die skrywer (Paulus) se bedoeling naamlik dat “die apostel alle werke sonder uitsondering insluit, ook die wat die Here in sy eie (volk) teweeggebring het...”
3. Hy aanvaar ook nie Augustinus se verklaring naamlik dat die geregtigheid van God sy vrygewende genade van die wedergeboorte is nie. Volgens Augustinus is die werke van die wet waarna Paulus verwys werke wat hulle sonder die vernuwing van die Gees doen en waarmee hulle probeer om hulself verdienstelik vir God se genade te maak. Calvyn is egter daarvan oortuig dat ook die werke van die wet nie God se genade voorafgaan en daarsonder plaasvind nie, maar inderwaarheid deel daarvan is.
4. Calvyn verwys ook na “nuwe spekkeleers” wat met ’n beroep op Augustinus se standpunt beweer dat die mens se werke wat sedelikerwys goed is (soos hulle dit noem) en wat uit ingebore natuur voortkom, uitgesluit is van wat Paulus in Romeine 3:21 skryf. Soos Augustinus beweer hierdie verklaarders dat daardie werke van die mens nie deel van God se genade uitmaak nie, maar anders as Augustinus sê hulle dat dié werke deel van die mens se regverdiging voor God uitmaak. Hoewel Calvyn nie hierdie “nuwe spekkeleers” identifiseer nie, is hulle standpunt soos hy dit hier beskryf duidelik ’n voorloper van die latere Remonstrantisme. Met ’n beroep op Psalm 32:1 wys Calvyn daarop dat niks wat die mens doen tot sy regverdiging kan bydra nie, aangesien ons saligheid geheel en al van God se genade en vergewing van sondes afhanklik is..
5. Calvyn se verklaring van Romeine 3:21 is dat die mens slegs deur die geloof (*sola fidei* en *sola gratia*) geregverdig kan word en dat alle werke, selfs die wat deur gelowiges gedoen word, geen regverdiging teweeg kan bring nie. Om sy standpunt te onderskryf, verwys Calvyn na Galasiërs 3:12 waar dieselfde tema, naamlik die wet teenoor die geloof met betrekking tot regverdigmaking, bespreek word.
6. As getuigenis vir sy standpunt, verwys Calvyn na God se verbond met Abraham: Abraham was weergebore en gelei deur die Gees van God in die tyd voordat hy deur die werke geregverdig kon wees. Hy wys daarop dat Abraham ook dertig jaar na sy roeping geen werke gehad het waarop hy voor God kon roem nie. Slegs omdat hy in God se beloftes geglo het, is hy vrygespreek.

(4) Gronde vir keuse:

1. Calvin verwerp die verklaring dat die mens deur geloof en verder ook deur sy goeie werke – of dit nou uit die “sedelike ingebore natuur” of uit die geestelike weergeboorte voortspruit – geregverdig kan word. Hy verwerp hierdie verklaring op grond van die lering wat die vernaamste tema van die brief aan die Romeine is, naamlik dat ons alleen deur die geloof in Christus geregverdig word en dit deur die genade van God.
2. Calvin se verwysing na Abraham se regverdigmaking dui daarop dat hy in sy verklaring ag slaan op die openbaringslyn oor die verlossing wat dwarsdeur die Ou Testament strek en betekenis in die Nuwe Testament, in Christus kry.
3. Verder motiveer Calvin sy uitleg deur Skrif-met-Skrif te vergelyk. Hy verwys na Psalm 32:1 waarin die vergewing van sondes as die enigste oorsaak van geregtigheid gestel word, waardeur bevestig word dat die verlossing vanuit God se barmhartige genade geskied, sonder enige verdienste. Hy verwys ook na Galasiërs 3:12 waar die wet en die geloof met betrekking tot regverdigmaking teenoor mekaar gestel word.
4. In sy verklaring van Romeine 3:21 ondersoek Calvin ook die skrywer (Paulus) se bedoeling en sy uiteensetting van sy verlossingsleer.
5. Calvin se verklaring is getrou aan die geloofsleer van die Reformasie, naamlik *sola fidei* en *sola gratia*: slegs deur geloof en slegs deur genade. So sluit hy sy verklaring en beredenering oor Romeine 3:21 af deur sy lesers vir verdere verduideliking na sy *Institusie* te verwys. (vgl. Postma, 2008:98)

4.1.7 Romeine 3:25:

- (1) Teks: “ Hom het God voorgestel in sy bloed as ’n versoening deur die geloof, om sy geregtigheid te bewys deurdat Hy die sondes ongestraf laat bly het wat tevore gedoen is onder die verdraagsaamheid van God”
- (2) Calvin skryf:

“Die redegewende voorsetsel beteken soveel asof hy wou sê: ter wille van vergewing of met hierdie doel dat Hy die sondes sou wegneem. Hy gebruik immers alleen dan die een, dan ’n ander woord, waardeur hy duideliker wil uitdruk dat daar in hierdie geregtigheid geen verdienste vir ons is nie. Want as ons dit verkry deur die vergewing van sondes, begryp ons dat dit buite ons geskied. Vervolgens, as die vergewing self uit die ongemengde weldadigheid van God is, verval alle verdienste. Tog word gevra waarom hy die vergewing beperk tot die voorafgaande oortredinge. Hoewel hierdie plek verskillend uitgelê word, lyk dit vir my waarskynlik dat Paulus

die wetlike soenoffers voor oë gehad het, wat inderdaad getuienisse was van 'n toekomstige voldoening, maar nie in die minste God kon versoen nie. Daar is 'n soortgelyke plek in Hebreërs 9:11 en 12 (waar gesê word) dat verlossing van sondes teweeg gebring is deur Christus, naamlik van sondes wat onder die vorige verbond staande gebly het. Tog moet jy dit nie verstaan asof slegs oortredinge uit 'n vroeër tyd deur die dood van Christus versoen is nie. Dit is 'n waansinnige opvatting wat sommige fanatieke mense uit hierdie plek afgelei het nadat hulle dit op 'n belaglike manier verdraai het. Want Paulus leer alleen dit, dat daar tot aan die dood van Christus geen betaling was om God te behaag nie, en dat dit inderdaad nie deur die skadubeelde van die wet teweeg gebring of vervul was nie, en dat die waarheid gevolglik tot aan die tyd van vervulling uitgestel was. Verder, dieselfde geld ten opsigte van daardie dinge wat ons daaglik in 'n staat van beskuldiging plaas, want daar is maar een enkele versoening vir almal. Sommige het, om daardie ongerymdheid te ontvlug, beweer dat die vroeëre oortredinge vergewe word sodat dit nie mag lyk asof daar vryheid gegee word om daarna te sondig nie. En dit is waar dat vergifnis nie gegee word nie behalwe vir gepleegde misdrywe. Maar die vrug van verlossing val nie terneer of gaan verlore as ons daarna in sonde val, soos Novatus saam met sy sekte gedroom het nie. Maar dit is die toebedeling van die evangelie dat dit die oordeel en toorn van God aan toekomstige sonde voorhou en barmhartigheid aan die sondaar. Origenes is dit wat ek reeds aangevoer het, die eintlike betekenis. Dit wat hy byvoeg, naamlik dat hierdie vergewing *in verdraagsaamheid* (gegee) was, neem hulle eenvoudig op as sagmoedigheid, wat die oordeel van God as't ware teruggehou het en nie toegelaat het dat dit tot ons ondergang ontbrand nie, totdat Hy uiteindelik ons in genade aangeneem het. Maar dit lyk eerder na 'n stilswyende voorgevoel sodat iemand nie sou teenwerp dat hierdie genade eers nou ten laaste te voorskyn gekom het nie. Paulus leer ons dat dit 'n bewys van verdraagsaamheid is." (Postma, 2008:101- 102, vgl. MacKenzie, 1961:76-77; Owen, 1979:144 -145)

(3) Samevatting:

1. Calvyn maak melding van verskillende verklarings oor verskillende kwessies. Die eerste vraag wat gevra word is waarom dit uit hierdie Skrifgedeelte blyk asof die vergewing van die sondes beperk word tot die oortredinge van die verlede. Sommige "fanatieke" mense maak die verdraaide afleiding dat slegs die oortredinge van die vroeëre tyd deur die dood van Christus versoen is. Vir Calvyn lyk dit egter meer waarskynlik dat Paulus met hierdie gedeelte na die wetlike soenoffers van die Ou Testament verwys. Hierdie wetlike soenoffers kon egter nie God behaag nie – dit was slegs skadubeelde van die waarheid en die oordeel is uitgestel tot die vervulling van die waarheid, Christus se soenoffer.
2. Sommige onvermelde verklaarders verstaan onder die gedeelte dat die mens vermaan word om nie op grond van die vergiffenis van die oortredinge van die verlede, homself die vryheid

toe eien om voort te gaan om te sondig nie. Calvyn verwerp hierdie verklaring en verwys na die evangelie, naamlik dat God die sondaar barmhartig is en die sondes van die toekoms op grond van Christus se soenoffer vergewe – vir die wat glo.

3. Novatus het die kwessie nog verder gevoer deur te verklaar dat die verlossing verbeur word indien 'n persoon na die verkryging daarvan weer sondig. Calvyn verwerp hierdie leerstelling ten sterkste op grond van dieselfde rede as wat hierbo by [Rom.3:21 (4)] aangedui is, dit wil sê op grond van die evangelie.
4. In sy verklaring oorweeg Calvyn die grammatika. Hy let op die redegewende voorsetsel en dat dit betekenis gee aan die bedoeling van Paulus in hierdie teks naamlik dat God Christus ter wille van vergewing of met die doel om ons sondes weg te neem, gestuur het. Christus is die vervulling van die skadubeeld van die soenoffers in die Ou Testament – op grond daarvan word die sondes wat onder die verbond gepleeg is ook vergewe. Hierdie argument word ondersteun deur die Skrifverwysing na Hebreërs 9:5.

(4) Gronde vir die keuse:

1. Calvyn gee verskeie redes vir sy verklarings: Hy verwys by twee geleenthede na “Paulus leer ons/dit ...” wat 'n aanduiding daarvan is dat hy die bedoeling van die skrywer binne die ko-tekste van die Skrifgedeelte in ag neem.
2. Ten einde sy verklaring te staaf, neem hy die openbaringslyne vanaf die Ou na die Nuwe Testament in ag. In hierdie gedeelte handel dit onder andere oor Christus se soenoffer as die vervulling van die soenoffers wat in die Ou Testament plaasgevind het.
3. Ter ondersteuning van bogenoemde openbaringshistoriese argument maak Calvyn gebruik van Skrif-met-Skrif-vergelyking. Hy toon aan dat hierdie verband tussen die Ou-Testamentiese offers en die kruisoffer van Christus duidelik in Hebreërs 5:11 en 12 gestel word.
4. Daarteenoor vind hy enige verklaring wat dít wat in die teks geskryf staan deur eie afleiding “op 'n belaglike manier verdraai”, as verwerplik.

In sy verklaring van Romeine 3:25 verdeel Calvyn die vers in drie eenhede. In die voorafgaande ontleding word sy verklaring van die tweede sinsnede bespreek. Hiervolgens word die verklaring van laaste gedeelte, met besondere verwysing na die gebruik van die woord *verdraagsaamheid*, bespreek.

4.1.8 Romeine 3:25:

(1) Teks: “om sy geregtigheid te bewys deurdat Hy die sondes ongestraf laat bly het wat tevore gedoen is onder die *verdraagsaamheid* van God –“

(2) Calvyn skryf:

“Want Paulus leer alleen dit, dat daar tot aan die dood van Christus geen betaling was om God te behaag nie, en dat dit inderdaad nie deur die skadubeelde van die wet teweeg gebring of vervul was nie, en dat die waarheid gevolglik tot aan die tyd van vervulling uitgestel was. Dit wat hy byvoeg, naamlik dat hierdie vergewing *in verdraagsaamheid* (gegee) was, neem hulle eenvoudig op as sagmoedigheid, wat die oordeel van God as’t ware teruggehou het en nie toegelaat het dat dit tot ons ondergang ontbrand nie, totdat Hy uiteindelik ons in genade aangeneem het. Maar dit lyk eerder na ’n stilswyende voorgevoel sodat iemand nie sou teenwerp dat hierdie genade eers nou ten laaste te voorskyn gekom het nie. Paulus leer ons dat dit ’n bewys van verdraagsaamheid is.” (Postma: 2008:102; vgl. MacKenzie, 1961:76- 77; Owen,1979:143)

(3) Samevatting:

1. Onvermelde verklaarders is van mening dat die woord *verdraagsaamheid*, as die *sagmoedigheid* van God verstaan moet word. Volgens hulle het God inderwaarheid sy toorn teenoor ons terug gehou totdat Hy uiteindelik ons in sy genade aangeneem het.
2. Calvyn aanvaar nie die verklaring nie, want dit kan dan lyk asof God se genade “nou ten einde laaste voorgekom het” – so asof God ten einde laaste besluit het om ons te begenadig.
3. As Calvyn skryf, “Maar dit lyk eerder na” klink dit asof hyself nie doodseker oor sy verklaring is nie, naamlik dat die verdraagsaamheid eerder op ’n “stilswyende voorgevoel” dui. In die konteks van die skrywer se vorige bespreking is dit duidelik dat die “voorgevoel” inderdaad die vooruitsig van Christus se soenoffer en God se vergiffenis is.

(4) Gronde vir die keuse:

1. Calvyn skryf dat Paulus self leer dat dit (die weerhouding van sy toorn oor die vroeë sondes) ’n bewys van God se *verdraagsaamheid* is. In sy verklaring neem hy Paulus se lering oor God se verdraagsaamheid, asook die geheelopenbaring van die Skrif oor Christus se verlossingswerk, soos dit binne die tekstuele konteks uiteengesit is, in ag.

4.1.9 Romeine 4:1:

(1) Teks: "Wat sal ons dan sê, het Abraham, ons vader na die vlees, verkry?"

(2) Calvyn skryf:

"Tussen hierdie sinsnede en die naam van vader Abraham word in die teks van Paulus die woord *ἐϋρηκέναι* ingevoeg, op hierdie manier: *Wat sal ons sê, dat Abraham, ons vader, gevind het na die vlees?* Daarom dink sommige uitleggers dat gevra word wat Abraham verkry het na die vlees. Indien hierdie uiteensetting aanvaar word, sal *na die vlees* soveel beteken as *natuurlikerwys of uit sigself*. Maar dit is waarskynlik dat dit as 'n nadere bepaling met *vader* verbind moet word. Bowendien, omdat ons gewoonlik meer getref word deur voorbeelde eie aan ons, word die waardigheid van die geslag, waarop die Jode al te veel geroem het, weer by name genoem. Sommige dink dat dit uit minagting bygevoeg is soos hulle elders vleeslike kinders van Abraham genoem word, wat nie geestelik is en ook nie wettig is nie, maar ek dink dat dit wat eie aan die aard van die Jode was, hier uitgedruk is; want dit was voortrefliker om uit natuurlike en vleeslike oorsprong eerder as uit blote aanneming kinders van Abraham te wees, indien die geloof terselfdertyd bykom. Hy gee derhalwe 'n besondere band van samebinding aan die Jode toe, maar dan alleen om hulle sterker aan te spoor om nie van die voorbeeld van hul stamvader af te wyk nie." (Postma, 2008:108, vgl. MacKenzie, 1961:82; Owen, 1979:153-154)

(3) Samevatting

1. Die Griekse bronteks wat Calvyn voor hom gehad het, het die infinitief *ἐϋρηκέναι* tussen die naam van Abraham en die voorsetselfrase *na die vlees* geplaas.³ Sommige onvermelde verklaarders verstaan dat die apostel Paulus met die vraag verwys na *dit* wat Abraham op grond van die vlees (as stamvader van die Jode) verkry het (dus 'n vraag na die voorwerp van die sin).
2. Ander verklaarders (Calvyn dui nie aan wie nie) word daar op 'n minagtende wyse na die *vlees* verwys in dié sin dat die *vleeslike* kinders van Abraham nie geestelik of wettig is nie. Sommige verklaarders wil hierdie verklaring ook by hierdie teksgedeelte van toepassing maak.
3. Calvyn stel 'n ander verklaring voor, naamlik dat die woord *vlees* as beskrywende byvoeglike naamwoord aan die eienaam, vader Abraham verbind word, wat beteken dat *vlees* dit wat

³ Uit Calvyn se opmerkings is dit duidelik dat hy 'n Griekse bronteks voor hom gehad het wat in die meerderheid van manuskripte voorkom en met die latere Textus Receptus ooreengekom het, nl. Ἀβραάμ τὸν προπάτορα ἡμῶν ἐϋρηκέναι κατὰ σάρκα. In die UBS⁴-uitgawe van die Griekse Nuwe Testament word 'n ander lesing gevolg, nl. ἐϋρηκέναι Ἀβραάμ τὸν προπάτορά ἡμῶν κατὰ σάρκα. Volgens die tekskritiese apparaat het beide lesings egter baie ou attestasie.

die aan die aard van die Joodse volk is, aandui. Soos Calvyn dit stel: “.... want dit was voortreflik om uit natuurlike en vleeslike oorsprong eerder as uit blote aanneming kinders van Abraham te wees, indien die geloof bykom.” Deur sy verwysing na hul verbintenis met Abraham wil hy hulle aanspoor om sy voorbeeld in die geloof na te volg.

(4) Gronde vir keuse:

1. Die verskillende verklarings by hierdie teksvers is die gevolg van ’n variasie in die Griekse teks, naamlik die teenwoordigheid al dan nie van die woord εὕρηκέναι (“*gevind*”) tussen *Abraham* en *na die vlees*. Aangesien wetenskaplike tekskritiese beoordeling van Griekse manuskripte in Calvyn se tyd nog glad nie bestaan het nie, is dit begryplik dat hy nie ’n keuse tussen die variante lesings maak nie, maar slegs aandui watter verskil die variasies sal maak ten opsigte van die verklaring van die teks.
2. In sy verklaring van die uitdrukking *gevind na die vlees*, skryf Calvyn dat hy *dink* dat Paulus dit wat die eie aan die aard van die Jode was, hier wou uitdruk (“Sommige dink dat ..., maar ek dink dat ...”). Op die oog af lyk dit asof Calvyn die verklaring wat hy verkies, bloot op eie voorkeur of goeddunke grond. Hy begrond egter sy voorkeur in die argument, “want dit was voortreflik om uit natuurlike en vleeslike oorsprong eerder as uit blote aanneming kinders van Abraham te wees, indien die geloof bykom.” Hoewel Calvyn dit nie verduidelik nie, haal hy hierdie argument waarskynlik uit dit wat Paulus elders in die Romeinebrief skryf, moontlik Romeine 11:23-24 (“En wat Israel betref, as hulle nie in hulle ongeloof volhard nie, sal hulle ook geënt word, want God is in staat om hulle terug te ent. As God jou uit die wilde olyf, waar jy van nature hoort, kon uitkap en teen jou natuur in op die mak olyf kon ent, hoeveel te meer sal Hy die mak takke op hulle ou boom ent.”)

4.1.10 Romeine 7:1:

- (1) Teks: “Of weet julle nie, broers – want ek spreek met mense wat die wet ken - dat die wet oor die mens heers so lank as hy lewe nie?”
- (2) Calvyn skryf:

“Laat dit as algemene waarheid aanvaar word dat die wet vir geen ander doel aan mense gegee is nie as om die teenwoordige lewe te orden; by die dooies bly daar daarvoor geen plek oor nie. Hy voeg later daaraan die stelling toe dat ons in die liggaam van Christus ten opsigte van die wet dood is. Sommige andere verstaan dit só, dat die heerskappy van die wet ons aan bande lê, solank as wat die gebruik daarvan van krag bly. Maar omdat hierdie stelling meer duister is, en nie so goed inpas by die stelling wat dadelik volg nie, verkies ek om hulle na te volg wat aanvaar dat die gesegde handel oor die lewe van die man en nie oor die lewe van die

wet nie. En die vraag het meer krag om die sekerheid van dit wat gesê word te bevestig. Want hy toon aan dat dit vir niemand van hulle iets nuuts of onbekend is nie, maar dat dit by almal in gelyke mate vir onteenseglik aanvaar word. Die tussen sin moet betrek word op dieselfde saak as wat reeds uiteengesit is, so asof hy wou sê dat hy sekerheid het dat hulle nie so onbedrewe in die wet is dat hulle daarvoor sou twyfel nie. Maar hoewel albei verstaan kan word as verwysende na alle wette, is dit tog beter om dit op te wat as verwysende na die wet van God, waarvoor die vraagstuk nou handel. Daar is sommige wat dink dat kennis van die wet aan die Romeine toegeskryf word omdat hulle die grootste deel van die wêreld deur hul gesag en reg regeer het; dit is egter kinderagtig, want hy praat deels met die Jode of ander vreemdelinge (in Rome) , deels met mense van gewone en nederige stand. Ja, hy het veral die Jode op die oog, met wie hy oor die afskaffing van die wet te doen gehad het. Maar sodat hulle nie mag dink dat hy bedrieglik met hulle handel nie, toon hy aan dat hy 'n grondwaarheid aangryp wat aan almal bekend is, en waarmee hulle, wat van kindsbeen in die leer van die wet opgevoed was, geensins onbekend kan wees nie.” (Postma, 2008:165-166, vgl. MacKenzie, 1961:137-138; Owen, 1979:244-245)

(3) Samevatting:

1. Sommige onvermelde verklaarders verklaar die vers buite sy kontekstuele verband en kom tot die gevolgtrekking dat die wet heerskappy oor die mens het solank as wat dit (die wet) van krag bly.
2. Calvyn beskryf hierdie uitleg as “duister” en wys daarop dat dit nie binne die konteks van die gedeelte wat daarop volg pas nie. Hy gee voorkeur aan die helder en eenvoudiger verklaring wat duidelik blyk indien die vers binne die konteks gelees word.
3. Calvyn voeg hom dus by diegene wat die gedeelte binne die tekstuele konteks verklaar. Uit die daaropvolgende teks (Rom. 7:2) is dit duidelik dat die gesegde oor die lewe van die man handel en nie oor die lewe van die wet nie.
4. Wat die tussensin aanbetref, wys Calvyn daarop dat daar sommige verklaarders is wat meen dat die kennis van die wet na die Romeinse reg verwys, juis omdat die Romeine die grootste deel van die wêreld met hulle gesag en reg regeer het.
5. Calvyn verwerp hierdie siening. Hy wys daarop dat die geadresseerdes die Christene in Rome is waarvan 'n deel Jode is. Dit is dan juis ook die Jode met wie Paulus in gesprek is oor die rol van die wet by die regverdigmaking.

(4) Gronde vir keuse:

1. Ook in die keuse van hierdie verklaring, handhaaf Calvyn die beginsel dat die meer eenvoudige en heldere verklaring voorkeur moet geniet. Hy beskou die ander verklaarders se uitleg as “duister”.
2. Die tekstuele verband van die besondere teks wat verklaar word, speel ’n deurslaggewende rol vir die verklaring van die teks. Dit is duidelik dat die skrywer (Paulus) die volgende teks (Rom. 7:2) gebruik om meer lig te werp op sy stelling in Romeine 7:1. Hieruit blyk dit dat die tekstuele konteks en die bedoeling van die skrywer belangrike oorwegings is in Calvyn se verklaring van ’n teks.
3. In sy oorweging van en die keuse wat hy maak oor die verklaring van die *wet* – of dit die Romeinse reg is of die wet waarmee die Jode so goedvertroud is -, neem hy die kultuurhistoriese agtergrond in ag, die bedoeling van die skrywer en ten slotte ook die ruimer tekstuele konteks (die onderwerp onder bespreking): Calvyn wys daarop dat Paulus se skrywe gerig is aan onder andere die Jode wat in Rome woon; dat hulle onderlê is in die wet en dat hy deur sy brief hulle in die verlossingsleer wil onderrig, naamlik dat hulle in Christus gesterf het en op die wyse bevry is van die wet.

4.1.11 Romeine 7:14:

(1) Teks: “Want ons weet dat die wet geestelik is, maar ek is vleeslik, verkoop onder die sonde.”

(2) Calvyn skryf:

“Nou begin hy om die wet en die natuur van die mens nader met mekaar te vergelyk sodat dit duideliker verstaan kan word waar die gebrek van die dood vandaan kom. Vervolgens stel hy ’n voorbeeld van ’n wedergebore mens voor oë, in wie die oorblyfsels van die vlees so met die wet van die Here in stryd is dat die gees met graagte daaraan gehoorsaam is. Maar aanvanklik (soos ons gesê het) stel hy ’n blote vergelyking van die natuur en die wet. Aangesien daar in menslike aangeleenthede geen groter wanverhouding is as tussen gees en vlees nie, en die wet geestelik en die mens vleeslik is, watter ooreenkoms kan daar tog tussen die aard van die mens en die wet wees? Dieselfde immers as tussen lig en duisternis. Dat hy verder die wet *geestelik* noem, dui nie alleen daarop dat dit die innerlike toegeneentheid van die hart op eis, soos sommige dit verklaar nie, maar na die aard van die teenstelling het dit die teenoorgestelde betekenis van *vleeslik*. Vroeëre verklaarders lê dit so uit: Die wet is geestelik; dit is, dit bind nie alleen die hande en voete ten opsigte van die uitwendige werke nie, maar verplig tot toegeneentheid van die hart, en eis die opregte vrees van God. Maar hier word ’n teenstelling tussen gees en vlees uitgedruk. Dit sal verder genoegsaam uit die verband duidelik word, en dit

was reeds vantevore gedeeltelik aangetoon dat onder *vlees* verstaan moet word: alles wat mense uit die moederskoot meebring. Die mense word *vlees* genoem na die staat waarin hulle gebore is, en solank hulle hul aangebore aard behou, omdat hulle so verdorwe is dat hulle in niks anders smaak het en niks anders adem as dit wat grof en aards is nie. Daarteenoor word die herstel van die verdorwe natuur *gees* genoem wanneer God ons na sy beeltenis hervorm. Maar hierdie wyse van spreke kom daarvandaan dat dit die genadegawe van die Gees is wat in ons die nuutheid weer tot stand bring. Daarom word die suiwerheid van die leer van die wet gestel teenoor die verdorwe natuur van die mens. Die betekenis is derhalwe: Die wet vereis 'n sekere hemelse geregtigheid – soos van engele – waarin geen vlek verskyn nie, en aan wie se reinheid niks ontbreek nie. Maar ek as 'n vleeslike mens, kan niks anders doen as om my daarteen te verset nie. Die uiteensetting van Origenes egter, wat tog voor die huidige tyd baie mense behaag het, is nie werd om weerlê te word nie. Hy sê dat die wet deur Paulus geestelik genoem word, omdat die Skrif nie letterlik verstaan moet word nie. Maar wat het dit met die huidige onderwerp te doen?” (Postma, 2008:175-176, vgl. MacKenzie, 1961:146-147; Owen, 1979:259-260)

(3) Samevatting:

Die verskillende verklarings vir Paulus se gebruik van die uitdrukkings *wet* (geestelik) en *natuur* (vleeslike) word hier deur Calvin oorweeg.

1. Vroeëre onvermelde verklaarders verduidelik dat die geestelike aard van die wet daarop dui dat God nie net uiterlike gehoorsaamheid aan die wet eis nie, maar ook 'n innerlike gehoorsaamheid wat geleë is 'n toegeneentheid van die hart en 'n opregte vrees vir God.
2. Calvin voeg by hierdie verklaring 'n verdere verduideliking: dit is vir hom vanuit die tekstuele verband duidelik dat Paulus hier die teenstelling tussen die *gees* en die *vlees* wil aandui. Die *vlees* is die verdorwe, natuurlike aard waarmee die mens gebore word. Die *gees* daarenteen is die herstel van die mens na die beeltenis van God deur die werking van die Heilige Gees.
3. Origenes verklaar dat die wet *geestelik* genoem word omdat die Skrif nie letterlik verstaan moet word nie. Hy verskaf geen gronde vir die allegoriese verklaring nie. Hierdie siening word met minagting deur Calvin verwerp – dit pas hoegenaamd nie binne die verband van die Skrifgedeelte nie.

(4) Gronde vir keuse:

1. Calvyn skryf dat dit “verder genoegsaam uit die verband duidelik sal word, ...” – ’n duidelike aanduiding van die grond waarop hy sy verklaring bou, naamlik die tekstuele konteks van die Skrifgedeelte wat verklaar word.
2. Calvyn se verwysing na “alles wat mense uit die moederskoot meebring” en “solank hulle hul aangebore aard behou, omdat hulle so verdorwe is dat hulle in niks anders smaak het en niks anders adem as dit wat grof en aards is nie,” is ’n aanduiding dat hy in sy verklaring Paulus se verlossingsleer en die leer oor die erfsonde ook in sy verklaring in ag neem.
3. Origenes se allegoriese verklaring word deur Calvyn verwerp, juis omdat dit die teks sonder inagneming van die verband waarbinne dit staan, wil verstaan.

4.1.12 Romeine 8:17:

- (1) Teks: “en as ons kinders is, dan ook erfgename, erfgename van God en mede-erfgename van Christus, **as ons naamlik met Hom ly**, sodat ons naamlik met Hom verheerlik kan word.”

- (2) Calvyn skryf:

“Daar is verskillende verklarings van hierdie woorde, maar die opvatting wat bo al die ander my goedkeuring wegdra, is die volgende: Ons is mede-erfgename van Christus, mits ons in die aanvaarding van die erfenis, dieselfde weg volg as waarop Hy voorgegaan het. En hy het so melding gemaak van Christus omdat hy daarmee as’t ware tragsgewys ’n oorgang wou maak na hierdie aanmoediging: die erfenis van God is ons s’n, aangesien ons deur sy genade tot sy kinders aangeneem is. En dat dit nie aan twyfel onderhewig mag wees nie, is die besit daarvan reeds aan Christus verleen, wie se deelgenote ons gemaak is. Maar Christus het dit deur die kruis verkry; derhalwe kan dit ook op daardie manier tot ons kom. En daar moet nie besorgdheid wees dat Paulus, soos sommige vrees, op hierdie manier die oorsaak van die ewige heerlikheid toeskryf aan ons werke nie; want hierdie manier van praat is nie ongewoon aan die Skrif nie. Hy dui egter die volgorde aan wat die Here volg in die toedeling van die saligheid aan ons, eerder as die oorsaak daarvan. Hy het immers voorheen die onverdiende barmhartigheid van God voldoende verdedig teenoor die verdienste van die werke.” (Postma, 2008:201, vgl. MacKenzie, 1961:171; Owen, 1979:301-302)

- (3) Samevatting:

Calvyn gee hier aandag aan die verklaring van die sinsnede, “as ons naamlik met Hom ly,”.

4. Hy wys daarop dat daar verskillende verklarings van die gedeelte is. Hy teken slegs twee van die verklarings aan: die een wat sy goedkeuring wegdra en 'n ander een wat hy verwerp.
5. Hy verwerp die verklaring dat ons heerlikheid toegeskryf kan word aan en die gevolg is van ons werke. Hierdie afleiding word waarskynlik gemaak omdat Paulus skryf dat ons saam met Christus ly “sodat ons *dan* ook met Hom verheerlik kan word” – so asof die lyding die oorsaak van die heerlikheid is.
6. Calvyn aanvaar nie al die verklarings nie, maar gee sy goedkeuring aan die verklaring dat ons mede-erfgename van Christus is in beide sy lyding en heerlikheid. Hy verstaan dat Paulus eerder die volgorde in die verkryging van die saligheid hier aandui en dat God ons daardeur wil aanspoor tot lydsaamheid.
7. Hy wys ook daarop dat Paulus in die voorafgaande gedeeltes oor sy verlossingsleer duidelik aangetoon het dat die regverdigmaking en die verkryging van die saligheid alleenlik op die barmhartigheid en genade van God berus.

(4) Gronde vir keuse:

1. Calvyn motiveer sy keuse vir die verklaring aan die hand van Paulus se verlossingsleer. Die eerste deurslaggewende norm wat dus in ag geneem word, is die bedoeling van die skrywer – verdere lering oor die verkryging van die regverdigmaking. Dit blyk duidelik uit sy opmerking dat, “Hy (Paulus) dui die volgorde aan wat die Here volg in die toebedeling van die saligheid aan ons”
2. Calvyn se redenasie geskied binne die openbaringslyne van die Skrif en dan in die besonder ten opsigte van die verlossingsleer soos dit deur die skrywer voorgehou word. Hy wys daarop dat Paulus al voorheen die onverdiende barmhartigheid teenoor die verdienste van die werke verdedig het. Enige verklaring wat wil voorhou dat die verlossing op grond van die werke verkry kan word, hetsy dit deur lyding is, word deur hom verwerp.
3. Hy neem ook die tekstuele konteks, spesifiek die gedagte-opbou van die perikoop, in ag as hy daarop wys dat Paulus ons “tragsgewys” na die betekenis wil lei, naamlik dat ons in Christus deelgenote van sy lyding en sy heerlikheid is.

4.1.13 Romeine 8:18:

- (1) Teks: “ Want ek reken dat die lyding van die teenwoordige tyd nie opweeg teen die heerlikheid wat aan ons geopenbaar sal word nie.”

(2) Calvyn skryf:

“Alhoewel hulle wat dit aanvaar in die sin van ’n verbetering, nie heeltemal onvanpas handel nie, verkies ek tog om dit te beskou as ’n antispasie om die aansporing te versterk, sodat dit die volgende betekenis het: En dit behoort inderdaad vir ons nie ’n kwelling te wees as daar langs die weg van verskeie beproewinge heen na die hemelse heerlijkheid voortgegaan moet word nie, omdat die beproewinge van baie weinig belang is as dit met die grootsheid van hierdie heerlijkheid vergelyk word. Hy het die toekomstige heerlijkheid vermeld in die plek van die ewige heerlijkheid, om so aan te dui dat die beproewinge van die wêreld spoedig verbygaan. Hieruit blyk dit dat hierdie deel uiters sleg deur die skolastici verstaan is, want hulle het hieruit hul eie oppervlakkige onderskeid onttrek, naamlik tussen verdienste wat berus op ’n verdrag van God met die mens, en die verdienste wat voortspruit uit die werke. En die apostel vergelyk immers nie die waardigheid van albei (soorte verdienste) nie, maar hy verlig slegs die swaare gewig van die kruis deur ’n vergelyking met die grootsheid van die heerlijkheid, en hy doen dit om die harte van die gelowiges tot lydsaamheid te bevestig.” (Postma, 2008:201, vgl. MacKenzie, 1961:171-172; Owen, 1979:302-303)

(3) Samevatting:

Calvyn verwys na twee ander verklarings van hierdie teks, waarvan hy die een as aanvaarbaar (“nie heeltemal onvanpas nie”) beskou, maar die ander verwerp.

1. Onvermelde verklaarders verstaan dat Paulus hier slegs na die verbeterde omstandighede verwys wat in die toekoms openbaar sal word, met ander woorde, die verklaring dui op ’n “verbetering” van die gelowiges se omstandighede in die toekoms. Calvyn aanvaar hierdie verklaring as goorloof, maar verkies ’n alternatiewe verklaring.
2. Calvyn verkies om hierdie teks so te verstaan dat Paulus daarmee die gelowiges te midde van beproewinge wil aanspoor en bemoedig. Calvyn verduidelik sy verklaring deur Pauluse se woorde te parafraseer: die verwagting van ’n toekomstige heerlijkheid, wat baie meer weeg as die huidige beproewinge en swaarkry, behoort vir almal van ons ’n bemoediging en aansporing te wees.
3. Skolastici tref in hul verklaring van hierdie teks ’n onderskeid tussen die verdienste wat berus op ’n verdrag van God met die mens, en die verdienste wat voortspruit uit die werke. Die uiteindelijke heerlijkheid is dan die beloning op die lyding wat die gelowige ervaar het. MacKenzie (1961:172) se vertaling lei soos volg: “It is clear that this passage was misunderstood by the schoolmen, who have derived from it their frivolous distinction between congruity [from Latin *congruent*- ‘agreeing’](Oxford Dictionary, 1998:177) and

condignity [from Latin *condignus* – ‘wholly worthy’ severe and well-deserved] (Oxford Dictionary, 1998:175). The apostle is not comparing the worth of each, but simply lightens the weight of the cross by comparing it with the greatness of glory, in order to confirm the minds of believers in patience”.

4. Calvyn verwerp die skolastici se verklaring - hy skryf dat dit “sleg” deur hulle verstaan is en dat hulle ’n “oppervlakkige” onderskeid tref.

(4) Gronde vir keuse:

1. Weer eens blyk dit dat Calvyn se keuse berus op die kontekstuele verband waarbinne die teks verklaar moet word. Hy beskou die woorde van vers 18 as ’n manier van Paulus “om die aansporing te versterk”. Hiermee verwys hy, sonder om dit uitdruklik hoof te sê, terug na die aansporing waarna hy pas in sy verklaring van die voorafgaande vers verwys het, naamlik dat deur die gelykvormigheid aan sy dood, Paulus in hierdie teks besig is om die gelowiges te midde van swaarkry en beproewing aan te spoor en te bemoedig. Hieruit blyk die noodsaaklikheid van die inagneming van die kontekstuele verband waarbinne ’n verklaring moet geskied.
2. As Calvyn daarop wys dat “ die apostel vergelyk immers nie die waardigheid van albei (soorte verdienste) nie, maar hy verlig slegs die swaare gewig van die kruis deur ’n vergelyking met die grootsheid van die heerlikheid,” is dit duidelik dat hy in sy verklaring die bedoeling van die skrywer volgens die verloop van sy argument in die perikoop in verrekening bring. Daaruit blyk dat Calvyn weer eens die kontekstuele verband van die teks as verklaringsgrond neem.

4.1.14 Romeine 8:26:

- (1) Teks: “ want ons weet nie reg wat ons moet bid nie”

- (2) Calvyn skryf:

“Maar alhoewel ek weet dat daar verskillende verklarings van hierdie deel gegee word, lyk dit tog vir my of Paulus hier eenvoudig wil aandui dat ons blind is in ons aanroeping van God, want hoewel ons die ewels in ons aanvoel tog is ons gemoedere te verontrus en te verward om reg te kies wat paslik of nuttig is. As iemand so teenwerp dat die reël daarvoor in die Woord van God voorgeskryf word, antwoord ek dat ons neiginge desondanks in duisternis opgesluit bly totdat die Gees dit deur sy lig voortlei.” (Postma, 2008:208, vgl. MacKenzie, 1961:177-178; Owen, 1979:312)

- (3) Samevatting:

1. Calvyn wys daarop dat daar verskillende verklarings vir hierdie teks is, maar hy gee geen aanduiding van wat die aard daarvan is nie.
2. Hy wys op sommige verklaarders wat redeneer dat, aangesien voorskrifte vir gebed in die Skrif gegee word, vers 26 nie verstaan moet word as dat daar by ons onsekerheid is oor wat om te bid nie.
3. Calvyn se teenargument is dat ons oorleggings (“neigings”) ten spyte van die duidelike gebedsvoorskrifte wat God in sy Woord gee, steeds “in duisternis opgesluit bly totdat die Gees dit deur sy lig voortlei.” Uit hierdie opmerking kan daar afgelei word hoe belangrik Calvyn die rol van die Heilige Gees ag, nie net by Skrifuitleg nie, maar ook in gebed – een van Calvyn se hermeneutiese beginsels (Hoofstuk 2, 4.2.3).
4. Calvyn verklaar dat die gedeelte eenvoudig daarop wil wys dat ons blind is in ons aanroeping van God en dat sy Heilige Gees ons lei in ons gebede.

(4) Gronde vir keuse:

1. Uit Calvyn se opmerking dat “Paulus hier eenvoudig wil aandui”, kan daar twee afleidings gemaak word:
 - in sy keuse van ’n verklaring gee hy voorkeur aan die eenvoudiger, heldere verklaring;
 - hy neem die bedoeling van die skrywer in ag.
2. Calvyn verdedig sy verklaring deur te wys op die mens se oorleggings wat “in duisternis opgesluit bly totdat die Gees dit deur sy lig voortlei.” Daaruit blyk dat hy die Skrifleer van die Heilige Gees asook die verdorwenheid van die mens gebruik as grond vir die verklaring wat hy volg.

4.1.15 Romeine 9:18:

(1) Teks: “So is Hy dan barmhartig oor wie Hy wil en Hy verhard wie Hy wil.”

(2) Calvyn skryf:

“Uit albei dele (wat behandel is) volg nou die gevolgtrekking wat op geen manier aanvaar kan word dat dit van iemand anders as die apostel afkomstig is nie, omdat hy terstond gesprek met ’n teenstander aanknoop, wanneer hy begin om die sake na vore te bring wat vanuit die teenoorgestelde standpunt teengewerk kan word. Dus is daar nie die minste twyfel nie dat Paulus hier, soos ons kort gelede vermeld het, sy mening uitspreek, naamlik dat God ooreenkomstig sy oordeel hulle wat hy aangesien het, met barmhartigheid verwerdig en aan wie

Hy ook wil die gestrengheid van sy oordeel voltrek. Sodat ons verstand tevrede sal wees met die verskil wat na vore tree tussen die uitverkorenes en die verworpenes, en sodat ons verstand na geen hoër oorsaak as sy wil sal vra nie, wil hy by ons tuisbring dat dit deur God voorsien was om sommige te verlig tot saligheid en ander te verblind tot die dood. Ons moet naamlik aandring op hierdie woorde *oor wie Hy wil* en *wie Hy wil* – om verder as dit te gaan, laat Hy ons nie toe nie. Verder, die woord *verhard*, wanneer dit in die Skrif aan God toegeskryf word, beteken nie alleen toelating (soos sommige redenaars dit wil versag), maar ook die uitvoering van die goddelike toorn; want al die uiterlike sake wat die verblinding van die verworpenes veroorsaak, is werktuie van sy toorn. Maar Satan self, wat inwendig kragtig werksaam is, is in so 'n mate sy dienskneg dat hy niks doen behalwe op God se bevel nie. Daarom stort daardie ydele uitvlug wat die skolastici oor die voorsienigheid handhaaf, terneer. En Paulus sê immers nie dat die ondergang van die goddelose deur die Here vooruit gesien is nie, maar dat dit deur sy Raad en wil verorden is. Ook Salomo leer dieselfde, naamlik dat die verderf van die goddelose nie alleen voorsien was nie, maar dat hulle self geskape is met die doel om ten onder te gaan” (Postma, 2008:239, 240). MacKenzie (1961:207) vertaal die gedeelte soos volg: “The consequence in regard both to the elect and the reprobate is here given. We are to understand this as being the conclusion of the apostle alone, for he promptly enters into discussion with his opponent, and begins to bring forward the objections which might have been offered on the other side.” (Vgl. Owen, 1979:361-362)

(3) Samevatting:

1. Hierdie teks vorm deel van Paulus se uiteensetting van die uitverkiesing. Onvermelde redenaars wil die felheid van die uitspraak versag deur te verduidelik dat die woord *verhard* eintlik *toelating* beteken.
2. As Calvyn skryf dat die woord *verhard* “nie alleen *toelating* beteken nie, maar ook die uitvoering van die goddelike toorn”, is dit duidelik dat hy hierdie verklaring verwerp en bestempel hy die verklaring van die skolastici as 'n “ydele uitvlug” wat “terneerstort”.
3. Uit sy verdere bespreking lyk dit of hierdie verklaring van die skolastici iets van die latere Remonstrantse beskouings bevat het, deur te leer dat die uitverkiesing op grond van God se voorsienigheid geskied, so asof die verwerping plaasvind op grond daarvan - dat God vooruit weet wie goddeloos sal word.
4. Calvyn verklaar dat Paulus in hierdie teks daarop wil wys dat die uitverkiesing en verwerping deur God se Raad en wil verorden is. Ter motivering verwys hy na Paulus se woorde: *oor wie Hy wil* en *wie Hy wil*.

(4) Gronde vir Keuse:

1. In sy bespreking van die woord *verhard* verwys Calvin na wat “in die Skrif aan God toegeskryf word”. Met ander woorde, hy neem die openbaring oor God soos wat dit in die Skrif (in die Ou - sowel as die Nuwe Testament) gevind word, in ag. So verwys hy byvoorbeeld na Salomo se lering oor die uiteindelijke lot van die goddeloses. Hy verskaf egter nie ’n spesifieke Skrifverwysing nie, waarskynlik omdat hy veronderstel dat sy lesers kennis daarvan sal dra. Calvin verkies daarmee die verklaring wat ten beste in die breë openbaringslyne van die Skrif inpas, wat ook deur Skrif-met-Skrif-vergelyking bevestig kan word.
2. Hierbenewens gee Calvin weereens ernstige oorweging aan die bedoeling van die skrywer as hy sy verklaring oor die teks maak. Dit kan afgelei word uit sy opmerking “dat Paulus hier, soos kort gelede vermeld is, sy eie mening uitspreek”. En soos die Engelse vertaling lui: “We are to understand this as being the conclusion of the apostle alone, ...”(Owen:1979:363-362)
3. Deur sy opmerking: “Uit albei dele (wat behandel is) volg nou die gevolgtrekking”, toon Calvin dat hy die tekstuele konteks in ag neem by die verklaring van ’n teks.

4.1.16 Romeine 9:28:

1. Teks: “ want Hy volbring ’n saak en verkort dit in geregtigheid, omdat die Here ’n saak wat verkort is, op die aarde sal doen.”
2. Calvin skryf:

“Met weglating van die verskeidenheid verklaringe (van hierdie deel) lyk dit vir my of die volgende die eintlike betekenis is: Die Here sal sy volk so inkort en afsny dat dit wat oorblywend sal wees, sal kan lyk of dit as’t ware verslind is; dit wil sê, dit sal die aangesig en beeld van ’n ontsaglike bouval hê. Tog sal hierdie armoedigheid wat uit die verdelging oorbly, die werk van God se geregtigheid wees of, wat meer aanvaarbaar is, dit sal oor die ganse aarde dien as getuigenis van God se geregtigheid. Omdat *woord* in die Skrif oor die algemeen ’n saak aandui, word *voleindigde woord* gebruik in die plek van *voleindig*. Baie verklaarders was hier erg in die war deurdat hulle alte skerpinnig wou redeneer. Hulle het hulle immers verbeel dat die leer van die evangelie so genoem word omdat dit, nadat die seremonies afgeskaf is, ’n kort samevatting van die wet is, omdat dit meer gepas sou wees om die woord *vernietiging* te gebruik. Ook is daar nie alleen hier ’n fout begaan deur die vertaler nie, maar ook Jesaja 10:22 en 23; Jesaja 28:22, en Esegïël 11:13 waar gesê word: *Ag, ag, Here God, wil U ’n einde maak aan die oorblyfsel van Israel?* Die profeet wou sê: Wil U die oorblyfsel tot die uiterste vernietiging ten

gronde rig? En dit het gebeur weens die dubbelsinnigheid van die Hebreeuse woord. Omdat die woord כָּלָה immers sowel *om te beëindig* en *om te voltooi* as *om te vernietig* beteken, is hierdie verskil op die aangehaalde plekke nie genoegsaam in ag geneem nie. En Jesaja het ook nie woordeliks so gesê nie, maar hy het twee selfstandige naamwoorde gebruik, naamlik *vernietiging* en *bepaling* of *beskikking*, sodat die gekunsteldheid van die Hebreeuse taaleie in die Griekse vertaling buitengewoon onvanpas is. MacKenzie (1961:215) se vertaling lui soos volg: “Isiah did not use this single verb, but two substantives [‘consumption’, and ‘consummation, and that determined’], so that the mistranlation of the Hebrew in the Septuagint is strikingly inept.” Tot watter nut was dit om ’n uitspraak wat op sigself duidelik is, te betrek in ’n duistere manier van uitdrukking? Voeg daarby dat Jesaja hier by wyse van oordrywing praat, wanneer hy ’n vermindering ’n verdelging noem, soos wat gewoonlik deur een of ander onheil gebeur.” (Postma, 2008: 247-248; vgl. Owen, 1979:374-375)

(5) Samevatting:

- (1) Calvyn maak melding van ’n “ verskeidenheid verklaringe” van hierdie vers, maar het besluit om dit nie te bespreek nie. Die rede waarom hy die ander verklarings weglaat, dui hy nie aan nie.
- (2) Sy opmerking, “ (dit) lyk vir my of die volgende die volgende die eintlike betekenis is”, is ’n bevestiging van sy eie nederigheid en vind aansluiting by sy opmerking in sy brief aan Grynaeus naamlik dat daar baie ander manne van besondere geleerdheid reeds voorheen aan die verklaring van Romeine gewerk het en dat hy toegee dat om met sodanige manne te wil kompeteer alte veel na onbehoorlike wedywering sou lyk. (Postma, 2008:26-27)
- (3) Waar Calvyn van die “eintlike betekenis” praat, probeer hy nie daarmee om die teks in Romeine 9:28 te amendeer of om op allegoriese wyse ’n “verborge betekenis” agter die teks te fabriseer nie. Inteendeel, met “eintlike betekenis” bedoel hy dié betekenis wat nie op ’n oppervlakkige lees van die teks nie maar op ’n deeglike eksegeese daarvan berus. In sy eksegeese wys Calvyn inderwaarheid ’n dubbele dubbelsinnigheid aan, wat die gevolg is van die feit dat die apostel in sy teks Jesaja 10:22,23 aanhaal:
 - Dit blyk dat die Griekse vertaling wat Paulus (uit die LXX) aanhaal, op sigself ’n dubbelsinnigheid bevat. Die woorde λόγον συντελῶν, sê Calvyn, kan óf as “voleindigde woord” vertaal word óf as “voleindigde saak”. Hierdie dubbelsinnigheid het sommige verklaarders dan verwar, sodat hulle dit as “voleindigde woord” opgeneem het en daaruit afgelei het dat dit verwys na die *seremoniële wet* wat vernietig, oftewelafgeskaf is. Calvyn

verduidelik dat hierdie verwarring toegeskryf kan word aan 'n swak (foutiewe) vertaling (deur die LXX-vertaler) van die Hebreeuse teks van Jesaja 10:22,23.

- Calvyn wys daarop dat Jesaja 10:22,23 in sy oorspronklike vorm die Hebreeuse woord הַלְבֵּט bevat, wat sigself reeds 'n dubbelsinnigheid inhou: dit kan óf *beëindiging* óf *voltooiing* óf *vernietiging* beteken. Calvyn se eksegeese van die oorspronklike Hebreeuse teks bring dan aan die lig dat die woord op *vernietiging* dui. Hieruit is dit duidelik dat die Griekse weergawe $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\ \sigma\upsilon\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\omega}\nu$ bedoel is om op “voleindigde saak” (“vernietiging”) te dui en nie op “voleindigde woord” nie.

(4) Gronde vir Keuse:

1. Die nederigheid waarmee Calvyn sy eie verstaan van die teks (“dit lyk vir my of die volgende die eintlike betekenis is”) aanbied, is 'n aanduiding daarvan dat hy nie die eksegeet se (in hierdie geval sy eie) insig as grond beskou waarom 'n verklaring gevolg moet word nie. Intendeel, hy maak dit baie duidelik dat slegs die verklaring wat op deeglike eksegeese van die teks berus, gevolg moet word.
2. Verder dui Calvyn se hantering van Romeine 9:28 se aanhaling van Jesaja 10:22,23 aan dat eksegeese van Nuwe-Testamentiese aanhalings van Ou-Testamentiese tekste volgens hom onder meer inhou dat die teks ook in sy oorspronklike vorm in die Ou Testament geëksegetiseer moet word. Die verklaring wat op sodanige eksegeese berus, moet gevolg word.

4.1.17 Romeine 11:15:

(1) Teks: “ Want as hulle verwerping die versoening van die wêreld is, wat sal hulle aanneming anders wees as lewe uit die dode?”

(2) Calvyn skryf:

”Hierdie vers, wat menigeen as duister beskou en sommige op die slegste manier vermink, moet volgens my oordeel so verstaan word, (naamlik) dat hier 'n ander argument is, ontleen uit 'n vergelyking van die mindere en die meerdere, in hierdie sin: As die verwerping van die Jode soveel kon vermag dat dit aanleiding gegee het tot die versoening van die heidene, hoeveel sterker sal dan hul aanneming wees? Of sal dit hulle nie uit die dood moet opwek nie? Paulus dring steeds daarop aan dat daar vir die heidene geen rede tot afguns is nie, asof hul toestand agteruit sou gegaan het as die Jode in genade ontvang word. Aangesien God derhalwe op wonderbaarlike wyse lewe uit die dood en lig uit die duisternis voorgebring het, redeneer hy dat daar veel meer gehoop moet word dat die wederopstanding van 'n volk wat as't ware dood was,

die heidene lewend maak. En dit wat sommige aanvoer is geen hindernis nie, naamlik dat die versoening nie van die wederopstanding verskil nie, soos wat ons inderdaad die wederopstanding in die huidige geval verstaan, naamlik as dit waardeur ons uit die ryk van die dood oorgeplaas word na die ryk van die lewe. Want hoewel dit dieselfde saak betref, is daar tog meer gewig in een woord en minder in 'n ander; dit is genoegsaam om die argument te besleg.” (Postma, 2008:280-281, vgl. MacKenzie, 1961:248; Owen, 1979:424-425)

(3) Samevatting:

1. Calvyn wys daarop dat hierdie teks vir menige verklaarders “duister” is om te verstaan.
2. Volgens hom “vermink” ander verklaarders op hulle beurt weer die vers, maar hy bied geen voorbeeld van sodanige verminkte verklarings aan nie.
3. Net soos in sy verklaring van Romeine 2:24, is Calvyn van oordeel dat Paulus in sy argument van die mindere na die meerdere redeneer, in dié sin dat, indien die Jode se verwerping van die evangelie tot gevolg gehad het dat die heidene met God versoen het, watter groter gevolge sal dit nie inhou indien die Jode die evangelie aanneem nie.
4. Vir sommige verklaarders verskil die betekenis van die woord “versoening” nie van die woord “wederopstanding” nie. Calvyn is van mening dat albei woorde in hierdie besondere tekstuele verband inderdaad verwys na die mens wat vanuit die dood na die ryk van die lewe oorgeplaas word. Op grond hiervan is verklarings wat van die sinonieme betekenis van die twee woorde uitgaan, vir hom aanvaarbaar. Tog noem hy, om die argument af te sluit, dat daar wel 'n “gewigs”-verskil in die betekenis van die twee sinonieme bestaan. Daarmee bedoel hy waarskynlik dat *wederopstanding* die oorgang van die dood na die lewe op 'n meer aangrypende manier beskryf as *versoening*.

(4) Gronde vir keuse:

1. In antwoord op verklaarders wat hierdie teksgedeelte as “duister” beskou, wys Calvyn daarop dat Paulus in hierdie vers vanuit die mindere na die meerdere redeneer – 'n argumenteringswyse wat algemeen in die Rabbynse Skrifuitleg voorgekom het (vgl. Kaiser & Silva, 1994:213) as die Jode se verwerping van die evangelie daartoe gelei het dat soveel Jode met God versoen het, hoeveel te meer sal hul aanvaarding van die evangelie tot gevolg hê. Hiermee dui Calvyn aan dat hy 'n verklaring volg wat duidelik aansluit by die kultuurhistoriese agtergrond (*in casu* die hermeneutiese denkklimaat) waarbinne Paulus sy brief geskryf het.

2. By hierdie verduideliking wat hy aanbied, sê Calvin uitdruklik: “Hierdie vers moet volgens my oordeel so verstaan word “. Weer eens, soos by Romeine 9:28 is hierdie woorde ’n bevestiging van sy nederigheid in die eksegeese, en ’n aanduiding dat hy nie die eksegeet se eie insig as grond beskou waarom ’n verklaring gevolg moet word nie.
3. Calvin is bereid om ’n alternatiewe verklaring te aanvaar (*in casu* dat *versoening* en *wedergeboorte* as sinonieme optree) op voorwaarde dat die verklaring ’n betekenis aan die woorde van die teks heg wat binne die kontekstuele verband (“in die huidige geval”) gepas is..

4.1.18 Romeine 12:7:

(1) Teks: “ is dit profesie, na die maat van die geloof; ...”.

(2) Calvin skryf:

“Origens word hierdie vers op verskillende maniere aanvaar; want daar is hulle wat onder *profesie* die vermoë om te voorspel verstaan, wat omstreeks die begin van die evangelieverkondiging van krag was, omdat die Here toe die waardigheid en voortreflikheid van sy koninkryk op alle maniere wou aanbeveel. En dit wat bygevoeg word – *na die maat van die geloof* – meen hulle moet verwys na al die dele. Ek verkies egter om diegene te volg wat hierdie woord breër uitbrei tot die besondere gawe van openbaring, waardeur iemand op kundige en bekwame wyse die funksie van uitlegger vervul by die bekendmaking van die wil van God. Dus is profesie vandag in die Christelike kerk kwalik iets anders as die regte verstaan van die Skrif en die besondere vermoë om dit te verduidelik, in soverre al die ou profesieë en alle uitsprake van God in Christus en sy evangelie beslote is. In hierdie sin stel Paulus dit immers, wanneer hy sê: *Ek wens dat julle almal in tale spreek, maar nog liever dat julle profeteer* (I Kor. 14:5) (en:) *Want ons ken ten dele en ons profeteer ten dele* (I Kor. 13:9). Maar dit lyk nie asof Paulus hier slegs van die merkwaardige genadegawes, waardeur Christus in die begin sy evangelie bekend gemaak het, melding wou maak nie; ons sien eerder dat hy slegs na die gewone genadegawes, wat voortdurend in die kerk lewe, verwys” (Postma, 2008:304, vgl. MacKenzie, 1961:269; Owen, 1979:460).

(3) Samevatting

In die verklaring van hierdie vers word daar gelet op die betekenis van die woord *profesie*.

1. Calvin maak melding van “verskillende maniere” waarop die vers verstaan en aanvaar word.

2. Daar is onvermelde verklaarders wat onder die begrip *profesie* die vermoë om die toekoms te kan voorspel, verstaan, waarskynlik omdat hierdie verskynsel tog aan die begin van die evangelieverkondiging plaas gevind het. Volgens Calvyn wou Christus op daardie stadium op hierdie wyse die waardigheid en voortreflikheid van sy koninkryk aanbeveel.
3. Aan die hand van vergelyking met ander Skrifdele, by name met Korintiërs 13:9 en I Korintiërs 14:5, waarin dieselfde onderwerp, naamlik die algemene en alledaagse genadegawes, bespreek word, verklaar Calvyn dat Paulus in die konteks van Romeine 12: 7 na die gewone genadegawes wat in die kerk beoefen word, verwys. Hy wys voorts daarop dat al die “ou profesieë en alle uitsprake van God” in Christus en sy evangelie vervul is.
4. Calvyn verkies en voeg hom by dié verklaarders wat onder *profesie*, die gawe van openbaring om op ’n kundige en bekwame wyse die funksie van uitleggers te vervul, verstaan. Dit beteken dus dat sommige mense die profetiese gawe ontvang het om die Skrif reg te verstaan en om dit aan die kerk te verduidelik.

(4) Gronde vir keuse:

1. Calvyn maak melding van die bedoeling van Paulus as hy skryf dat “dit lyk nie asof Paulus hier slegs van die merkwaardige genadegawes ... melding wou maak nie”. Hiermee gee Calvyn op implisiete wyse die bedoeling van die skrywer as grond vir sy keuse aan.
2. ’n Duidelike en eksplisiete rede wat Calvyn vir sy keuse van verklaring aanbied, is die lig wat ander Skrifgedeeltes op die onderwerp bied. In hierdie geval verwys hy na I Korintiërs 14:5 en I Korintiërs 13:9 waaruit dit duidelik is dat Paulus met die gawe van profesie eintlik niks anders bedoel het nie as die gawe om die boodskap van God te uit te lê en te verkondig.

4.1.19 Romeine 13:8:

(1) Teks: “Wees aan niemand iets skuldig nie, behalwe om mekaar lief te hê; ...”

(2) Calvyn skryf:

“Daar is sommige wat dink dat dit nie sonder ironie gesê is nie, asof Paulus sou geantwoord het op die beswaar van hulle wat aanvoer dat Christene ’n las opgelê word, omdat aan hulle ander voorskrifte as dié van die liefde opgelê word. Ek ontken sekerlik nie dat dit ironies opgevat kan word nie, sodat hy aan hulle wat geen ander wet as dié van die liefde erken nie, hul eis toegee, maar in ’n ander sin. Ek verkies om dit eenvoudig op te vat, aangesien ek dink dat Paulus hierdie voorskrif aangaande die mag van die owerhede wou betrek op die wet van die liefde, sodat dit nie vir iemand swak sal voorkom nie, asof hy wou gesê het: Wanneer ek van julle eis om die heersers te gehoorsaam, vra ek niks anders as dit wat alle gelowiges kragtens die wet

van die liefde behoort te volvoer nie. Want as julle wil hê dat dit met die goeies goed gaan (en om dit nie te wens nie, is onmenslik), moet julle daarvoor ywer, sodat die wette en die oordele van krag mag wees, en dat die uitvoerders van die wette 'n gehoorsame volk mag hê wie se diens vir almal vrede verseker. As iemand *dus άναρχία* (anargie) invoer, skend hy die liefde, wat dadelik 'n verwarring van alle sake tot gevolg het" (Postma, 2008:321, vgl. MacKenzie, 1961:284; Owen, 1979:484).

(3) Samevatting:

1. Sommige verklaarders is van mening dat hierdie opmerking van Paulus ironies bedoel is, gerig op diegene wat geen ander wet as dié van die liefde erken nie.
2. Hoewel Calvyn aanvaar dat die opmerking van Paulus as ironie verstaan kan word, verkies hy egter 'n ander "eenvoudige" verklaring wat na sy oortuiging inpas by die onderwerp wat die apostel besig is om in Romeine 13 te bespreek, naamlik die verpligtinge teenoor die owerheid.
3. Ter verduideliking maak hy weer gebruik van 'n parafrase en die merker wat hy gebruik om die parafrase te begin is: "... asof hy (Paulus) wou gesê het: Wanneer ek van julle eis om die heersers te gehoorsaam, vra ek niks anders as dit wat alle gelowiges kragtens die wet van die liefde behoort te volvoer nie." Daarmee kom hy tot die gevolgtrekking: "As iemand *dus άναρχία* (anargie) invoer, skend hy die liefde, wat dadelik 'n verwarring van alle sake tot gevolg het."

(4) Gronde vir keuse:

1. Calvyn se Skrifverklaring is die eenvoudiger verklaring. Dit blyk uit sy opmerking: "Ek verkies om dit eenvoudig op te vat". Die hermeneutiese beginsel wat hier geld is dat die eenvoudige, helder verklaring voorkeur geniet bo die ingewikkelde, omslagtige, duistere verklaring.
2. In sy verklaring oorweeg hy die konteks van die Skrifgedeelte. Die bepaalde tema wat in Romeine 13 aan die orde is, is die gelowige se verpligtinge teenoor die owerhede. Wanneer die apostel skryf dat die gelowiges aan mekaar liefde verskuldig moet wees, bring hy dit by sy lesers tuis dat die liefdesgebod ondermeer beteken dat die gelowige hom sal onderwerp aan die aan die gesag wat oor hom aangestel is.(3) Met die woorde "aangesien ek dink dat Paulus hier die voorskrif aangaande die mag van die owerhede wou betrek" wys Calvyn dat hy die verklaring kies wat na sy oortuiging die beste by die bedoeling van die skrywer inpas.

4.1.20 Romeine 15:29:

(1) Teks: “En ek weet dat as ek na julle kom, ek met die volle seën van die evangelie van Christus sal kom.”

(2) Calvyn skryf:

“Hierdie woorde kan op twee maniere uitgelê word: Die eerste betekenis is dan dat hy te Rome ’n oorfloedige vrug van die evangelie sal terugvind, want dit is tog die seën van die evangelie as dit vrugte dra by wyse van goeie werke. Dat sommige dit beperk tot aalmoese, vind ek nie aanvaarbaar nie. Die tweede is dat hy, om sy koms na hulle meer begeerlik te maak, sê dat hy hoop dat dit nie sonder vrug sal wees nie, maar aan die evangelie ’n groot toeganklikheid sal besorg. Hy noem dit *die volle seën* in die plek van *volle seëning*, en hy dui met hierdie woorde ’n gunstige resultaat en uitbreiding aan. Maar hierdie seëning het deels afgehang van sy bediening en deels van hulle geloof. Daarom stel hy dit in die vooruitsig dat sy koms na hulle nie vrugteloos sal wees nie, omdat hulle met ’n vurigheid van gees vervul was om die evangelie te ontvang.

Die eerste verklaring is algemeen aanvaar en word ook deur my goedgekeur; naamlik dat hy gehoop het om by sy aankoms te vind wat hy allermees begeer het, te wete dat die evangelie by hulle met die gunstigste gevolge sal groei en bloei, omdat hulle uitblink in heiligheid en alle soorte deugde. Hy vermeld immers die rede vir sy begeerte, naamlik omdat hy geen gewone vreugde verwag om hulle te aanskou nie, van wie hy sal sien dat hulle met die geestelike rykdom van die evangelie oorloop” (Postma, 2008:355, vgl. MacKenzie, 1961:316; Owen, 1979:537).

(3) Samevatting:

In die verklaring van die woorde “*volle seën van die evangelie*” noem Calvyn twee alternatiewe verklarings aan waarvan hy die een verkies, en dan verwys hy ook na ’n derde verklaring wat hy verwerp.

1. Die eerste verklaring wat algemeen aanvaar word, is dat Paulus gehoop het om by sy aankoms in Rome te vind dat die evangelie daar met gunstige gevolge gegroei het en dat die gelowiges in heiligheid en alle soorte deugde uitblink. As die rede waarom hy die verklaring verkies skryf Calvyn, “Hy (Paulus) vermeld immers die rede vir sy begeerte, naamlik omdat hy geen gewone vreugde verwag om hulle te aanskou nie, van wie hy sal sien dat hulle met die geestelike rykdom van die evangelie oorloop”.

2. Die alternatiewe verklaring wat Calvyn noem maar tog verkies om nie na te volg nie, is dat Paulus met hierdie woorde bedoel dat sy koms na Rome tot 'n nog groter uitbreidingsgeleentheid vir die evangelie sal lei, 'n seëning wat van twee faktore sou afhang: enersyds sy bediening en andersyds die gemeente se geloof.
3. Die verklaring van sommige verklaarders dat Paulus met “seën” niks anders nie as gewone aalmoese bedoel, vind Calvyn bloot onaanvaarbaar.

(4) Gronde vir keuse:

Calvyn verkies die eerste verklaring op grond van die feit dat Paulus “die rede vir sy begeerte vermeld, naamlik omdat hy geen gewone vreugde verwag om hulle te aanskou nie, van wie hy sal sien dat hulle met die geestelike rykdom van die evangelie oorloop”. Calvyn dui nie aan waar Paulus hierdie rede vir sy begeerte vermeld nie. In die onmiddellike ko-teks van Romeine 15 word daar geen vermelding van die aard gevind nie. In die inleiding van die brief, by name in Romeine 1:11-15, skryf Paulus wel dat hy al lankal begeer om ook aan hulle in Rome die evangelie te verkondig “sodat ek ook onder julle een of ander vrug kan insamel” (Rom. 1:13). Dit is moontlik dat Calvyn, gedagtig aan hierdie breër gedagte-konteks van Paulus se brief, die grond vir sy keuse vind.

Dit lyk dus of Calvyn in hierdie geval die verklaring volg wat die duidelikste in die ko-teks inpas. In hierdie geval gaan dit egter nie, soos in die meeste ander gevalle, oor die onmiddellike ko-teks nie, maar oor die konteks van die briefgeheel – deur die laaste hoofstukke van die brief in samehang met die eerste hoofstuk te lees. Of dit egter die samehang is wat Calvyn in gedagte gehad het, is onmoontlik om met sekerheid vas te stel.

4.1.21 Romeine 15:30

(1) Teks: “ om saam met my in die gebede te stry vir my by God.”

(2) Calvyn skryf:

“Erasmus het dit nie sleg weergegee nie: *Sodat julle my, terwyl ek in stryd verkeer, help*; maar omdat die Griekse spreekwyse van Paulus 'n sterker betekenis het, verkies ek om dit woordeliks weer te gee. Want met die woord *stry* dui hy aan deur watter benoudhede hy gekwel was, en wanneer hy beveel dat hulle hom moet bystaan in hierdie stryd, leer hy watter gevoel die gebede van die vromes teenoor hul broeders behoort te hê. Hulle moet naamlik die persoon van die ander in hulself opneem, asof hulle in dieselfde noodtoestand geplaas is. Ten slotte dui hy ook aan watter uitwerking dit het; want hy wat sy broeder aan die Here opdra, neem 'n deel van sy nood op hom en verlig sy nood in gelyke mate. En sekerlik, as ons krag geleë is in die

aanroeping van die Naam van God, kan ons ons broeders nie beter versterk as om die Naam van God oor hulle aan te roep nie” (Postma, 2008:357, vgl. MacKenzie, 1961:318; Owen, 1979:539-540).

(3) Samevatting:

Calvyn noem twee verklarings vir die sinsnede “*om saam met my in die gebede te stry.*”

1. Die eerste verklaring word in Erasmus se vertaling aangetref: “sodat julle my, terwyl ek in stryd verkeer, help.” Calvyn beskou dit as nie ’n slegte” weergawe van die teksgedeelte nie. Volgens hierdie vertaling van Erasmus ondergaan Paulus die stryd op sy eie, en vra hy bloot sy lesers om hom te help deur te bid.
2. Alhoewel Erasmus se verklaring houdbaar is, wys Calvyn daarop dat Paulus se woorde in die teks letterlik vra dat die lesers “saam met hom sal stry in hulle gebede” Grieks: Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί,... συναγωνίσασθαι μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑπὲρ ἐμοῦ. Calvyn is van mening dat die Griekse spreekwyse wat deur Paulus gebruik is, ’n “sterker betekenis” het omdat dit aandui dat gelowiges in hulle gebede tot so ’n mate meegevoel en empatie met hul medegelowiges moet hê, dat dit vir hulle moet voel asof hulle hulself in dieselfde omstandighede bevind.

(4) Gronde vir keuse:

1. Calvyn verkies die verklaring wat op die beste manier reg laat geskied aan die woorde wat in die oorspronklike teks gebruik word.

4.1.22 Voorlopige konklusie: Kategorie 4

Daar is 20 Skrifgedeeltes geïdentifiseer waar Calvyn verskillende verklarings oorweeg het en een verkies het naamlik: Romeine 1:1; 1:5; 1:7; 1:9; 2:24; 3:21; 3:25 (2 frases van die teks is afsonderlik bespreek); 4:1; 7:1; 7:14; 8:17; 8:18; 8:26; 9:18; 9:28; 11:15; 12:7; 13:8; 15:29 en 15:30.

Calvyn motiveer sy verklaringskeuses op die volgende gronde:

By 11 Skrifgedeeltes naamlik, Romeine 1:7; 3:21; 3:25; 4:1; 7:1; 8:17; 8:18; 8:26; 9:18; 12:7 en 13:8 voer hy aan dat die bedoeling van die skrywer (Paulus) deurslaggewend vir sy verklaringskeuse is.

Die bedoeling van die skrywer hang dikwels ten nouste saam met die Skriftuurlike konteks waarbinne die verklaring geskied en in hierdie geval is daar 13 teksverse geïdentifiseer waar

Calvyn die konteks van 'n Skrifgedeelte aanvoer as bepalend vir sy verklaringskeuse naamlik Romeine 1:5; 1:7; 1:9; 3:25; 4:1; 7:1; 7:14; 8:17; 8:18; 9:18; 11:15; 13:8 en 15:29.

Calvyn maak in sy verklaringskeuses by 7 Skrifgedeeltes gebruik van Skrif-met-Skrif vergelykings naamlik by Romeine 1:5; 2:24; 3:21; 3:25; 4:1; 9:28 en 12:7. By die vergelyking van Skrifgedeeltes vanuit die Ou Testament met die Nuwe Testament soos byvoorbeeld by sy verklaring van Romeine 2:24, is dit belangrik dat die historiese konteks asook die eksegetiese van die gedeelte in die Ou Testament verreken moet voordat dit in die Nuwe Testamentiese eksegetiese toegepas word.

Calvyn se verklaringskeuses geskied by 4 Skrifgedeeltes binne die breë Openbaringslyne of – raamwerk van die Skrif is sy geheel naamlik by Romeine 3:21; 3:25; 8:17 en 9:18.

Ander redes vir sy verklaringskeuses wat ten nouste saamhang met die breë Openbaringslyne van die Skrif is die inagneming van die kultuur-historiese konteks waar daar 5 Skrifgedeeltes onderskei is naamlik, Romeine 1:1; 2:24; 7:1; 11:15 en 12:7 en die algemene Gereformeerde lering waar daar 6 skrifgedeeltes geïdentifiseer is naamlik, Romeine 3:21; 3:25; 4:1; 7:14; 8:17 en 8:26.

By 3 Skrifgedeeltes het Calvyn sy keuse begrond op Paulus se gedagte-opbou of argumentslyn naamlik by Romeine 8:17; 11:15 (waar daar vanuit die mindere na die meerdere geargumenteer word) en 15:29.

Calvyn voer as rede vir sy verklaringskeuses van Romeine 2:24; 7:1; 8:26 en 13:8, dus by 4 Skrifgedeeltes, die mees eenvoudige en duidelike verklaring aan.

Ten slotte het hy by 2 Skrifgedeeltes naamlik, Romeine 4:1 en 15:30 die verklaring verkies wat die naaste aan die Griekse lesing is.

In die volgende Hoofstuk word daar aandag gegee aan die gedeeltes waar Calvyn meervoudige verklarings oorweeg en nie een daarvan aanvaar nie, maar 'n eie verklaring daarstel.

4.2 Verklarings wat Calvyn nie aanvaar vind nie, maar 'n eie verklaring aanbied.

In die vorige Hoofstuk is die plekke in Calvyn se Romeine-kommentaar ondersoek waar hy meervoudige verklarings oorweeg en uiteindelik een of meer daarvan aanvaarbaar vind (Kategorie 1,2,3 en 4). In hierdie Hoofstuk word die gevalle ondersoek waarin hy nie een van die meervoudige verklarings aanvaarbaar vind nie, maar in die plek daarvan 'n eie verklaring aanbied (Kategorie 5). Hierdie kategorie word onderskei van die kategorie verklarings wat nie net deur Calvyn verwerp word nie, maar ook deur hom weerlê word, wat in Hoofstuk 5 bespreek word.

By die volgende tekste in Romeine maak Calvyn melding van een of meer verklarings van 'n teks. Nie een van die verklarings is egter vir hom aanvaarbaar nie en in die plek daarvan bied hy sy eie verklaring aan.

4.2.1 Romeine 1:1:

(1) Teks: “ ...’n dienskneg van Jesus Christus, ’n geroepe apostel, afgesonder tot die evangelie van God.”

(2) Calvyn skryf:

“Hy dui homself met hierdie titels aan om gesag aan die leer te verleen.....Waar hy dus van homself verklaar dat hy ’n dienaar van Christus is, het hy dit in gemeen gehad met alle ander leraars. Deur homself die titel van apostel toe te eien, plaas hy homself bo die ander; maar aangesien geen gesag verwerf word deur hom wat dit uit eie beweging aanmatig nie, wys hy daarop dat hy deur God ingestel is. Die sin daarvan was dit: dat Paulus ’n dienaar van Christus is, en nie sommer enige dienaar nie, maar ’n apostel en dit deur die roeping van God en nie deur ’n vermetele poging nie. Dan volg ’n duideliker uiteensetting van die amp van die apostels; dit is naamlik ingestel vir die verkondiging van die evangelie. Ek stem nie saam met hulle wat van mening is dat die roeping waaroor hy praat, verwys na die ewige uitverkiesing van God nie, en met hulle wat daaronder verstaan óf die afsondering van die skoot van sy moeder af, waarvan hy in die brief aan die Galasiërs melding maak (Gal. 1:15) óf die ander afsondering, waardeur hy vir die heidene bestem is, waarna Lukas verwys. Immers, hy beroem hom eenvoudig daarop dat hy sy gesag van God het, sodat iemand nie mag dink dat hy hierdie eer uit eie vermetelheid vir homself toegeëien het nie ”. (Postma, 2008:38, vgl. MacKenzie, 1961:14; Owen, 1979:40-41)

(3) Samevatting:

Die verskillende verklarings vir die “roeping” wat Calvyn uitwys, is:

1. Onvermelde verklaarders verklaar dat Paulus in hierdie teks daarop wil wys dat sy roeping as apostel op die ewige uitverkiesing van God berus. Calvyn het egter nie met hierdie verklaring saamgestem nie.
2. Hy hierdie verklaring nie nagevolg nie, maar die verklaring van die vers eerder só verstaan dat Paulus hier, soos in Galasiërs 1:15 en Handeling 13:2, verwys na sy afsondering en die roeping deur God nog voor sy geboorte, om die evangelie aan die heidene te verkondig.
3. Ten spyte daarvan dat die onvermelde verklaarders hul verklarings aan Skrifverwysings verbind (Galasiërs 1:15 en Handeling 13:2) en dat sommige verklaarders dit wat die Skrif

elders oor God se uitverkiesing openbaar in ag neem, aanvaar Calvyn nie een van die verklarings nie.

4. Hy bied 'n eie verklaring aan naamlik dat Paulus hom eenvoudig daarop beroem dat hy sy gesag van God af ontvang het sodat niemand mag dink dat hy die eer uit vermetelheid aan homself toegeeën het nie.

(4) Gronde vir die keuse:

1. Ter motivering van die verklaring wat Calvyn bied, skryf hy: “Immers, hy (Paulus) beroem hom eenvoudig daarop dat hy sy gesag van God het, sodat iemand nie mag dink dat hy hierdie eer uit eie vermetelheid vir homself toegeeën het nie.” Uit Calvyn se woorde “immers” en “eenvoudig” (Lat. *simpliciter enim*) kan afgelei word dat die verklaring vir hom eenvoudig sonder enige verdere vertolking intrinsiek aan die teks self is.
2. Hieruit kan die afleiding gemaak word dat al word daar van toepaslike Skrifverwysing
3. gebruik gemaak, die norm wat voorkeur geniet, die eenvoudige, voor-die-handliggende verklaring binne die besondere konteks en met inagneming van die bedoeling van die skrywer, voorkeur moet geniet.

4.2.2 Romeine 1:4:

- (1) Teks: “....En na die Gees van heiligheid met krag verklaar is as die Seun van God deur die opstanding uit die dode, Jesus Christus, onse Here,”

(2) Calvyn skryf:

“Of as u wil, *bepaal* is (*definitus*). Asof hy wil sê dat die krag van die opstanding iets soos 'n dekreet is, waardeur Hy as Seun van God plegtig uitgeroep is, soos Psalm 2:7 dit uitdruk: *Vandag het Ek self U gegenereer*. Hierdie verwekking verwys na die bekendmaking. Sommige aanvaar hier drie afsonderlike bewyse van die goddelikheid van Christus – Onder *krag* verstaan hulle die *wonders*, tweedens die *getuienis* van die Gees en laastens die *opstanding* uit die dood. Ek verkies liever om dit saam te verbind en die drie sake na een te laat verwys, naamlik so dat Christus as die Seun van God verklaar is deur 'n werklike hemelse krag openlik uit te oefen uit die krag van dieselfde Gees, toe Hy uit die dood opgestaan het, maar om daardie krag te verstaan, moet dit in die harte deur dieselfde Gees verseël word. Die taal van die apostel stem goed ooreen met hierdie interpretasie; hy sê immers dat Hy verklaar was deur krag omdat die krag wat eie is aan God, in Hom uitgestraal het, en ontwyfelbaar bewys het dat Hy self God is. Dit kom skitterend aan die lig in sy opstanding. Paulus sê dieselfde op 'n ander plek, waar hy verklaar dat die swakheid van die vlees geblyk het in die dood om dan te roem in die krag van

die Gees in die opstanding (II Korintiërs 13:4). Tog word hierdie heerlijkheid nie aan ons bekend totdat dieselfde Gees dit in ons harte verseël het nie. Vervolgens word gesê dat die goddelike krag duidelik uitgestraal het uit die wederopstanding van Christus, omdat Hy uit eie krag opgestaan het, soos daar meer as een maal verklaar is: “Breek hierdie tempel af, en in drie dae sal Ek dit oprig “ (Joh. 2:19). “Niemand neem dit van My af nie, maar Ek lê dit uit Myself af” (Joh. 10:18). Want die oorwinning oor die dood (waaraan Hy deur die swakheid van die vlees ten prooi geval het) het Hy nie verkry deur die hulp van ander nie, maar deur die werking van sy hemelse Gees ”. (Postma,2008:40- 41, vgl. MacKenzie, 1961:16-17; Owen, 1979:45-46)

(3) Samevatting:

Calvyn wys daarop dat 'n groep verklaarders 1:4 so verstaan dat dit na drie afsonderlike handele van Christus/die Gees/God verwys; drie afsonderlike “bewyse van die goddelikheid” van Christus. Calvyn sê dat die drie nie van mekaar losgemaak kan word nie. Die drie “bewyse van goddelikheid waarna hier verwys word, kan eerder soos volg saamgevat word:

1. *Krag (wonders)*: Christus het deur sy wondertekens (tydens sy aardse optrede) bewys dat Hy in goddelike krag optree.
2. *Getuigenis van die Gees*: By Jesus se opstanding het die Gees getuig dat Hy die Seun van God is.
3. *Opstanding uit die dood*: Deur sy opstanding uit die dood het Christus bewys dat hy Goddelik (die Seun van God is.
4. In sy verklaring verkies Calvyn (“ek verkies liever”) om hierdie drie afsonderlike verklarings as 'n eenheid te aanvaar. Hy aanvaar dat die krag van die Gees waardeur Christus wondertekens gedoen het dieselfde krag van die Gees is waarin Hy opgestaan het, en ook dieselfde krag waardeur die Gees in mense harte getuig en die geloof in ons harte verseël. Ter motivering vir sy keuse maak hy van verskeie Skrifverwysings gebruik naamlik Psalm 2:7, II Korintiërs 13:4, Johannes 2:19 en 10:18.

Hierdie opmerking van Calvyn, “Tog word hierdie heerlijkheid nie aan ons bekend totdat dieselfde Gees dit in ons harte verseël het nie”, bevestig die aanvaarding van een van sy hermeneutiese beginsels, naamlik die sentrale rol wat die Heilige Gees speel in die verstaan en aanvaarding van die Goddelike waarhede.

(4) Gronde vir Calvyn se verklaring:

1. As Calvyn opmerk dat, “Die taal van die apostel (Paulus) stem goed ooreen met hierdie interpretasie (Calvynse verklaring); hy sê immers dat Hy verklaar was deur krag omdat die

krag wat eie is aan God, in Hom uitgestraal het, en ontwyfelbaar bewys het dat Hy self God is”, wys hy daarop dat dit wat daar geskrywe staan die vertrekpunt van die verstaan moet wees. Hiermee bevestig Calvin die grammatiese invalshoek van sy eksegeese.

2. Ter bevestiging van sy verklaring, maak Calvin mildelik van Skrifverwysing gebruik: II Korintiërs 13:4; Johannes 2:19; Johannes 10:18 en Psalm 2:7. Hieruit blyk dit weereens dat Skrif-met-Skrifvergelyking ’n belangrike beginsel is waarvolgens Calvin sy verklarings maak en verklaringskeuses uitoefen: Die feit dat hy Romeine 1:4 verstaan nie net in die lig van wat Paulus self elders skryf (II Kor. 13:4) nie maar ook in die lig van een van die Psalms (Ps. 2:7) en die Johannes Evangelie (Joh. 2:19; 10:18) bevestig dat die eenheid van die Skrif een van die grondbeginsels van Calvin se Skrifverklaring is.

4.2.3 Romeine 1:18:

- (1) Teks: “Want die toorn van God word van die hemel af geopenbaar oor al die goddeloosheid en ongeregtigheid van die mense wat in ongeregtigheid die waarheid onderdruk.”

- (2) Calvin skryf:

“Baie mense onderskei so tussen goddeloosheid en ongeregtigheid dat hulle meen dat met die eerste woord die vergryp aan die diens van God aangedui word en met die tweede ’n vergryp aan die gelykheid tussen mense. Maar aangesien die apostel dit dadelik verbind met die verwaarlosing van die godsdiens, sal ons dit so verklaar dat albei dui op dieselfde saak. Vervolgens *alle goddeloosheid van mense* is ’n *hipallage* vir die *goddeloosheid van alle mense* of waaraan alle mense skuldig is. Hier word een saak met twee benamings aangedui, naamlik ondankbaarheid teen God, omdat op tweeërlei maniere gesondig word. Dit word ἀσέβεια (*goddeloosheid*) genoem as ’n ontering van God; en ἀδικία (*ongeregtigheid*) omdat die mens deur aan homself toe te bedeel wat aan God toegekom het, onregverdiglik die eer van God ontroof het”. (Postma, 208:54, vgl. MacKenzie, 1961:30; Owen, 1979:68).

- (3) Samevatting:

In sy verklaring van hierdie teksgedeelte, verskil Calvin van die wyse waarop ander verklaarders die begrippe *goddeloosheid* en *ongeregtigheid* hanteer.

1. Sommige onvermelde verklaarders tref ’n duidelike onderskeid tussen die begrippe *goddeloosheid* en *ongeregtigheid*. Wat die eerste begrip, *goddeloosheid* aanbetref, verstaan hulle ’n vergrype aan die diens van God. *Ongeregtigheid* dui weer op ’n vergryp aan

gelykheid tussen mense. Daar word geen gronde verskaf vir die onderskeid wat getref word nie.

2. Calvin bied egter 'n eie verklaring aan, naamlik dat albei hierdie terme op dieselfde saak dui, naamlik ondankbaarheid teen God. Die wyse waarop dit geskied is tweërlei van aard: ontering van God en omdat die mens aan homself toebedeel wat aan God toegekom het.

(4) Gronde vir keuse:

1. Deur die maak van 'n enkele opmerking onderskei Calvin twee gronde vir sy verklaring. Hy skryf: "Maar aangesien die apostel dadelik dit verbind met die verwaarlosing van die godsdienst, ..." (waarskynlik verwys hy na vers 21 en verder). Hieruit is dit duidelik dat Calvin in sy Skrifverklaring die konteks waarin die teks geskryf word, in ag neem.
2. As hy skryf dat die apostel "dit verbind" dui dit daarop dat die bedoeling en die doel van die skrywer ook in ag geneem moet word. Dan nie net sy bedoeling met die skrywe van die vers op sigself nie, maar van die eenheid van die konteks as 'n geheel, die gedagtegang van die skrywer en die tema van die konteks. Die hermeneutiese beginsel wat hier van toepassing is, is die van die hermeneutiese sirkel waarna daar in hoofstuk 2, 4.2.10 verwys word.
3. In sy verklaring maak Calvin gebruik van 'n *hipallage* (dit is 'n grammatikale figuur waarin 'n woord in 'n ander vorm of naamval as die gebruikelike geplaas word.). Hieruit blyk dit dat Calvin in sy verklaring die stylpatrone in die teks ontleed en in verrekening bring.

4.2.4 Romeine 1:18:

- (1) Teks: "Want die toorn van God word van die hemel af geopenbaar oor al die goddeloosheid en ongeregtigheid van die mense wat in ongeregtigheid die waarheid onderdruk,"

(2) Calvin skryf:

"Hy redeneer nou vanuit 'n vergelyking van teenoorgesteltes, waarmee hy wil bewys dat die geregtigheid nie anders as deur die evangelie verleen of verkry word nie. Want hy toon aan dat hier sonder almal verdoem is. Daarom sal die saligheid alleen daarin gevind word. En hy voer sekerlik die eerste bewys van die verdoemenis aan, naamlik dat, terwyl die struktuur van die wêreld en die mooiste samestelling van die elemente die mens moes aangespoor het tot die verheerliking van God, daar niemand is wat sy plig vervul nie. Vandaar staan dit vas dat almal skuldig is aan heiligskenning en goddelose en misdadige ondankbaarheid. Vir sommiges skyn dit die belangrikste onderwerp te wees dat Paulus sy betoog uit boetvaardigheid aanvoer. Maar ek

meen dat die strydvoering hier begin en dat die stand van sake reeds in die vorige stelling gestel was. Dit is immers die bedoeling van Paulus om te leer waar die saligheid gesoek moet word. Hy het reeds bekend gemaak dat ons dit nie anders as deur die evangelie verkry nie “. (Postma, 2008:54-55, vgl. MacKenzie, 1961:29; Owen, 1979:67-68)

(3) Samevatting:

1. Sommige verklaarders verstaan dat Paulus in hierdie teks sy betoog vanuit boetvaardigheid (berouvolheid) doen, maar die motivering vir hierdie argument word nie aangetoon nie.
2. In sy eie verklaring, daarenteen, is Calvyn van mening dat Paulus, deur daarop te wys dat almal verdoem is, net wil leer waar die saligheid gesoek moet word, naamlik in die evangelie. Sy verwysing na die toorn van God, is 'n tegniek van vergelyking van teenoorgesteldes: die toorn van God oor al die ongeregtigheid, “heligskennis en goddelose en misdadige ondankbaarheid”, teenoor die saligheid wat in die evangelie te vinde is.

(4) Gronde vir keuse:

1. Calvyn stel dit duidelik dat dit “die bedoeling van Paulus is....” om met hierdie teks vir die lesers te leer waar die saligheid gesoek moet word, naamlik in die evangelie. Hieruit is dit duidelik dat Calvyn in sy oorweging van 'n verklaring, die bedoeling van die skrywer van die teks in ag neem.
2. Calvyn se verdere opmerking, naamlik dat “die strydvoering hier begin” en dat “die stand van sake reeds in die vorige stelling gestel was”, dui daarop dat hy die teks binne die konteks van die Skrifgedeelte (waarskynlik in verwysing na die twee direk voorafgaande verse 16 en 17) lees en die verklaring daarop grond.
3. Die bepaalde tema waarmee die apostel (in die onmiddellike konteks van Romeine 1:16 – 3:20) besig is, naamlik die sondige natuur van die mens en die verlossing wat deur die Evangelie verkondig word, vorm die basis vir Calvyn se verklaring.

Ten opsigte van dieselfde Skrifgedeelte, Romeine 1:18, maar met besondere verwysing na die sinsnede *vanaf die hemel geopenbaar*, skryf Calvyn:“ Waar hy sê *vanaf die hemel geopenbaar*, word die deel *vanaf die hemel* deur sommige opgeneem as 'n byvoeglike naamwoord, asof gepraat word van die hemelse God. Ek meen dat daar meer krag in die sin skuil: 'Waar ook al 'n mens om hom kyk, hy sal geen heil vind nie, omdat die toorn van God so ver en so wyd as wat die hemel uitstrek, uitgestort word oor die hele wêreld'”. (Postma, 2008:55, vgl. MacKenzie, 1961:30; Owen, 1979:68-69)

(5) Samevatting:

1. Onvermelde verklaarders hanteer die begrip as 'n byvoeglike naamwoord vir God en verstaan met die uitdrukking *die hemelse God*. Op watter gronde die verklaarders besluit het om die woord as 'n byvoeglike naamwoord te lees, word nie deur Calvyn vermeld nie. Hy beskou dit waarskynlik onnodig om te verduidelik omdat die funksie van die voorsetselfrase ἀπ' οὐρανοῦ in die sin ἀποκαλύπτεται γὰρ ὁργὴ θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ sonder twyfel op twee maniere beskou kan word: óf as 'n byvoeglike bepaling by θεοῦ (d.w.s. "die God van die hemel") óf as 'n bywoordelike bepaling by ἀποκαλύπτεται ("openbaar vanaf die hemel"). Die eerste opsie word deur die onvermelde verklaarders gevolg.
2. Daarteenoor verkies Calvyn die tweede opsie, nl. dat die voorsetselfrase bywoordelik opgeneem moet word. As motivering hiervoor maak hy van parafrase gebruik waardeur hy probeer om die bedoeling van die skrywer waarskynlik duideliker gestel word. Hy skryfdat daar meer "krag in hierdie sin skuil" as daaronder verstaan word dat die toorn van God so ver en so wyd as wat die hemel uitstrek, uitgestort word.

(6) Gronde vir sy keuse:

1. Calvyn maak van 'n alternatiewe grammatikale keuse in sy verklaring gebruik: Hy lees *hemelse* nie as 'n byvoeglike naamwoord van God nie. Hiermee word die rol van grammatikale ontleding by die verklaring van 'n teks, aangedui.
2. Voorts maak hy van 'n parafrase gebruik om sy verklaring op 'n duideliker en eenvoudiger wyse aan te bied. Die merker waarmee hy die parafrase begin is, "Ek meen dat daar meer krag in die sin skuil".
3. Geen duidelike rede word vir sy verklaringskeuse word aangebied nie, behalwe, "Ek meen dat daar meer krag in die sin skuil,". Die verklaring vind aanklank by die geheelopenbaring oor God se regverdige oordeel oor die wêreld.

4.2.5 Romeine 1:22:

(1) Teks: "Terwyl hulle voorgee dat hulle wys is, het hulle dwaas geword."

(2) Calvyn skryf:

"Uit hierdie plek aanvaar baie die argument dat Paulus hier handel oor die wysgere wat hul besonderlik die eer van wysheid aangematig het. En hulle dink dat die redenering so voortgaan dat uit die neergeworpe verhewenheid van die grotes volg dat die breë massa van die volk in sigself ook nie enige lof verdien nie. Maar vir my lyk dit asof hulle deur 'n baie swak redenasie gelei is. Dat hulle sou meen dat hulle wys is in die kennis van God, is nie net van toepassing op die wysgere nie, maar is in gelyke mate gemeen aan alle volke en alle soorte mense. Want daar

is niemand wat nie die majesteit van God onder sy eie begrip wou insluit nie en 'n sodanige god skep wat hy met sy verstand deurgrond. Hierdie vermetelheid, beweer ek, word nie in die skole aangeleer nie, maar is ingeskape en kom, as ek so mag sê, uit die moederskoot voort". (Postma, 2008:57, vgl. MacKenzie, 1961:33; Owen, 1979:73)

(3) Samevatting:

Calvyn bespreek by hierdie teks die verklaring van die begrip "hulle (wat) voorgee dat hulle wys is"

1. Onvermelde verklaarders redeneer dat Paulus na die wysgere verwys wat dink dat hulle in wysheid bo ander mense uitstyg. Hulle verstaan dat Paulus redeneer dat as daardie vooraanstaande "wyses" se wysheid eintlik dwaasheid is, dit beteken dat ook die algemene bevolking oor geen wysheid beskik nie.
2. Volgens Calvyn is hierdie redenasie swak begrond.
3. Hierteenoor stel Calvyn dat dit in hierdie teks gaan oor gewaande wysheid "in die kennis van God", dit wil sê die vermetele dwaasheid om te dink dat 'n mens God kan verstaan en kan deurgrond. Hierdie vermetelheid is nie tot wysgere beperk nie maar is by alle soorte mense aanwesig, en lei daartoe dat elkeen vir homself 'n god wil skep wat hy met sy verstand kan deurgrond. Hierdie vermetelheid, sê Calvyn, word nie aangeleer nie maar is inderdaad by die mens ingebore. Met hierdie opmerking verwys hy na die erfsonde.

(4) Gronde vir Calvyn se keuse:

1. Calvyn sê nie uitdruklik waarom die onverwysde verklaarders se verklaring na sy oortuiging swak begrond is nie. Tog blyk sy redes uit die res van sy argument. Uit sy beredenering blyk dit dat die verklaarders sonder enige begronding in die teks aanvaar dat die apostel met sy verwysing na "hulle wat voorgee dat hulle wys is" die wysgere in gedagte gehad het. Daarmee wys Calvyn per implikasie 'n verklaring af wat bloot op die klank van woorde af afleidings maak sonder om die woorde binne die verband waarin hulle staan, te verklaar. Die verklaarder moet dus waak om nie in die teks te lees wat nie daar staan nie.
2. Calvyn volg die verklaring wat reg laat geskied aan die onmiddellike konteks van die woorde. Hoewel vers 22 slegs verwys na mense wat voorgee dat hulle wys is, is dit uit die direk voorafgaande vers ("omdat hulle, alhoewel hulle God geken het, Hom nie as God verheerlik of gedank het nie") duidelik dat "wysheid" in vers 22 na gewaande kennis *van God* verwys. Calvyn verwys nie spesifiek na vers 21 of enige ander woorde in die konteks nie, maar verklaar vers 22 duidelik in aansluiting by die onmiddellike konteks.

3. Verder begrond Calvyn se verstaan van vers 22 op die leerstelling van die erfsonde. Hy skryf, “Hierdie vermetelheid, beweer ek, word nie in die skole aangeleer nie, maar is ingeskape en kom, as ek so mag sê, uit die moederskoot.” In sy verklaring van die teks plaas hy die teks dus binne die breë openbaringslyne van die Skrif.

4.2.6 Romeine 2:16 :

- (1) Teks: “ En in die dag wanneer God die verborge dinge van die mense deur *Jesus Christus sal oordeel*, volgens my evangelie.”

- (2) Calvyn skryf:

“Die gedeelte *deur Jesus Christus* pas ek tog toe op die oordeel, hoewel dit vir sekere anders lyk, in die sin dat die Here deur Christus sy oordeel uitvoer. Hy is immers deur die Vader aangestel as Regter oor die lewendes en die dooies, wat die apostel altyd reken tot die vernaamste leerstukke van die evangelie. So sal die uitspraak ryker wees, wat andersins verskil sal wees”. (Postma, 2008:74) MacKenzie (1961:50) se vertaling van die onderstreepte gedeelte lui soos volg: “ If we adopt this interpretation, the sentence, which would otherwise be inadequate, will gain in depth”. Owen se verklaring van die onderstreepte gedeelte is soos volg: “Thus the sentence will be full and complete, which would otherwise be defective.” (Owen, 1979:100)

- (3) Samevatting:

Verskillende verklarings oor die oordeel en Jesus se rol daarin word aangebied.

1. Calvyn verstaan die woorde *deur Jesus Christus* in Romeine 2:16 as 'n heenwysing na die oordeel wat deur Jesus Christus self op die dag van oordeel uitgeoefen sal word, omdat Hy deur God as Regter aangestel is.
2. Onvermelde verklaarders is van mening dat God sy oordeel *deur Christus* uitvoer in die sin dat Christus die spreekbuis vir of die instrument is deur wie God sal optree.

- (4) Gronde vir Calvyn se keuse:

1. Calvyn motiveer sy verklaring op grond van die feit dat Jesus Christus deur God as Regter aangestel is. Volgens hom berus hierdie feit daarop dat dit vir Paulus “een van die vernaamste leerstukke van die evangelie” is. In die oorweging van sy verklaring neem hy die leerstuk van die evangelie in ag. Dit beteken dat Calvyn inderwaarheid sy keuse begrond op die geheelprediking van Paulus oor die evangelie van Christus, soos dit uit 'n openbaringshistoriese geheelondersoek van die apostel se prediking blyk.

2. Hy verwerp die ander verklaring met die opmerking dat sy verklaring “ryker sal wees, wat andersins verskil sal wees”. Calvyn se bedoeling met hierdie opmerking, naamlik dat hierdie uitspraak “ryker sal wees, wat andersins verskil sal wees”, is egter vaag en onduidelik.

4.2.7 Romeine 2:17:

(1) Teks: “ Kyk jy dra die naam van Jood en steun op die wet

(2) Calvyn skryf:

“Onder die naam van *Jood* vat hy alle voorregte van hierdie volk saam, wat hulle valslik voorgegee het dat hulle dit uit die wet en die profete verkry het, en so sluit hy alle Israeliete in, wat toe sonder uitsondering Jode genoem was. Dit is origens onseker op watter tydstip hierdie benaming vir die eerste keer begin gebruik is, behalwe dat dit ongetwyfeld na die verstrooiing begin is. Josefus meen in die elfde boek van *Oudhede* dat dit geneem is van Judas Makkabeus, onder wie se leiding die vryheid en waardigheid van die volk, wat ’n tyd lank verval en byna begrawe was, herlewe het. Hoewel ek hierdie siening as waarskynlik beskou, maar daar tog diegene is wat nie daardeur tevrede gestel word nie, bied ek ook ’n ander veronderstelling van my eie aan. Dit lyk vir my inderdaad baie waarskynlik dat hulle toe deur soveel rampe verneder en uiteengedryf is dat hulle nie in staat was om ’n bepaalde onderskeid van die stamme te behou nie. ’n Volkstelling kon immers nie op sy bepaalde tyd gedoen word nie, en daar was ook nie ’n staatkundige struktuur staande wat noodsaaklik was vir die instandhouding van hierdie soort orde nie. Hulle het verspreid en rondwalend gelewe, en uitgemergel deur teenspoede, was hulle ongetwyfeld minder noulettend in die registrasie van hul geslag. Indien jy werklik hierdie siening nie teenoor my toegee nie, sal jy tog nie ontken dat gevaar van hierdie aard uit soveel verwardheid van sake bly dreig het nie. Daarom dink ek dat hulle, óf omdat hulle in die toekoms wou inkyk , óf omdat hulle met die kwaad wat hulle reeds oorgekom het, wou saamleef, almal tesame die naam van daardie stam aanvaar het, waarin die suiwerheid van die godsdienst die langste staande gebly het, en wat kragtens ’n besondere voorreg bo al die ander uitgemunt het, en uit wie die Verlosser verwag was om te voorskyn te kom. Hoe dit ook al mag wees, deur die naam van Jode het hulle hulself openlik as erfgename van die verbond verklaar wat die Here met Abraham en sy nageslagopgerig het”. (Postma, 2008:75, vgl. MacKenzie, 1961:50-51; Owen, 1979: 101-102)

(3) Samevatting:

Dit blyk uit Calvyn se kommentaar dat daar meningsverskil is oor wie die *Jode* is waarna in hierdie teks verwys word.

1. Die eerste-eeuse historikus, Josefus, spreek in sy geskiedskrywing oor die Makkabese Oorloë die mening uit dat die hele volk (al die Israeliete) “Jode” genoem word omdat hulle vernoem is na die volksleier Judas Makkabeus wat die volk destyds na vryheid en waardigheid gelei het.
2. Volgens Calvyn is daar “diegene” wat nie met Josefus se verduideliking tevrede is nie. Hy sê nie wie hulle is en maak geen melding van die rede waarom hulle nie Josefus se verklaring aanvaarbaar vind nie en watter alternatiewe verklaring hulle voorstel nie. Uit sy verdere beredenering lyk dit of hierdie anonieme verklaarders waarskynlik meen dat die benaming “Jode” (Grieks: Ἰουδαῖοι) nie na alle Israeliete nie maar slegs na die stam van *Juda* verwys.
3. Uit sy beredenering blyk dit dat Calvyn oortuig is dat die benaming “Jood” in Romeine 2:17 op elkeen wat uit Israel kom (d.w.s. alle Jode) van toepassing is. Hoewel hy Josefus se verduideliking nie as onwaarskynlik beskou nie, bied hy self ’n ander verduideliking aan waarom hy oortuig is dat al die Israeliete, sonder uitsondering destyds Jode genoem is. Hiervoor maak hy van kultuur-historiese-inligting gebruik. Hy is van mening dat aangesien die volk Israel in die Nuwe-Testamentiese tyd verstrooid was, daar nie meer stamtellings plaasgevind het nie. Die gevolg hiervan was dat almal uit Israel die stamnaam van *Juda* mettertyd aanvaar het. Dit het volgens Calvyn gebeur omdat *Juda* die stam was waarin die suiwerheid van die godsdienst die langste staande gebly het en omdat *Juda* bevoorreg was om die stam te wees vanuit wie die Verlosser verwag was om te voorskyn te kom.

(4) Gronde vir keuse:

1. Calvyn motiveer die keuse vir sy verklaring op kultuur-historiese inligting.
2. In die oorweging van kultuur-historiese inligting neem hy die inligting van buite-Bybelse geskrifte, in hierdie geval die boek *Oudhede* van die antieke geskiedskrywer Josefus ernstig op. Hy beskou Josefus se verduideliking as ’n waarskynlikheid, maar wys daarop dat die
3. kultuur-historiese gegewens ook anders vertolk kan word.

4.2.8 Romeine 3:4:

(1) Teks: “ Maar God moet waaragtig wees en elke mens leuenagtig, ...”

(2) Calvyn skryf:

“Wat ander ook al mag dink, meen ek dat dit ’n redenering uit ’n noodsaaklike posisie van ’n teenstelling is, waardeur Paulus die voorgaande beswaar ontkrag. Want as hierdie twee sake

tegelykertyd staande bly en selfs noodsaaklikerwys ooreenstem, naamlik dat God waaragtig is en die mens leuenagtig, dan volg dit dat die waarheid van God nie deur die leuenagtigheid van mense verhinder word nie. Want as hy hierdie twee grondwaarhede nie teenoor mekaar sou gestel het nie, sou hy 'n bietjie later tevergeefs en sonder rede gesweet het om die ongerymdheid te weerlê, naamlik dat God regverdig sou wees, as Hy sy geregtigheid uit ons ongeregtheid aanvaarbaar wil maak. Daarom is die betekenis geensins onduidelik nie. Dit is heeltemal onmoontlik dat die getrouheid van God deur die troueloosheid en afvalligheid van mense omvergewerp sou word. Hy sê God *is waaragtig*, nie alleen omdat Hy bereid is om getrou by sy beloftes te staan nie, maak ook omdat Hy deur sy werk vervul wat Hy sê : Hy spreek naamlik so sodat sy bevel tot uitwerking mag kom. Aan die anderkant: *die mens is leuenagtig*, nie alleen omdat hy dikwels die gegewe belofte verbreek nie, maar ook omdat hy van nature die leuenagtigheid nastreef en die waarheid ontvlug. Die eerste deel bevat die vernaamste grondwaarheid van die ganse Christelike filosofie. Die tweede is geneem uit Psalm 116:11 waar Dawid getuig dat daar niks seker is uit en in die mens nie". (Postma, 2008:84, vgl. MacKenzie, 1961:60; Owen, 1979:115-116)

(3) Samevatting:

1. Uit sy opmerking "wat ander ook al mag dink, ..." blyk dit dat daar ander verklarings vir hierdie teks is, maar Calvyn sê nie wat sulke ander verklarings behels nie. Hy bied bloot die verklaring aan wat na sy oortuiging gevolg moet word.
2. Calvyn verklaar die teks as 'n teenstelling – twee grondwaarhede word teenoor mekaar gestel naamlik dat God waaragtig is en die mens leuenagtig. Die feit dat God waaragtig is, is volgens Calvyn 'n grondwaarheid wat onder woorde gebring word in die Christelike filosofie en dat die mens leuenagtig is, 'n grondwaarheid wat hy na Psalm 116:11 terugvoer.
3. Calvyn verklaar die teks aan die hand van Paulus se voorafgaande en daaropvolgende argumentasie:
 - In die voorafgaande vers (Rom. 3:3) stel Paulus die beswaarde vraag wat in die mens se sondige gedagtes opkom: "Want wat maak dit as sommige ontrou geword het? Sal hulle ontrou miskien die getrouheid van God vernietig?" waardeur Paulus die voorgaande beswaar ontkrag. Vers 4 moet dus verstaan word as 'n weerlegging van die beswaar in die vorige vers.
 - Die oënskynde ongerymdheid van vers 4, naamlik dat dit lyk of God die mens se ongeregtheid (leuenagtigheid) nodig het om sy geregtigheid (waaragtigheid) na vore te bring, word volgens Calvyn opgelos deur Paulus se verdere argumentasie . Calvyn skryf: "(Anders) sou

hy (Paulus) 'n bietjie later tevergeefs en sonder rede gesweet het om die ongerymdheid te weerlê, naamlik dat God regverdig sou wees, as Hy sy geregtigheid uit ons ongeregtigheid aanvaarbaar wil maak.” Die “bietjie later” verwys waarskynlik na die daaropvolgende verse 5-8 waarin Paulus argumenteer dat die heerlikheid van God se geregtigheid (waaragtigheid) duidelik blyk wanneer dit met die mens se ongeregtigheid (leuenagtigheid) vergelyk word; en tog bied dit geen verskoning of regverdiging vir die mens se ongeregtigheid (leuenagtigheid) nie.

(4) Gronde vir keuse:

1. In sy verklaring neem Calvyn die vraag wat in die voorafgaande vers gevra word in aanmerking. Sy maatstaf is dus die tekstuele konteks waarbinne die vers geskryf is.
2. Hy wys daarop dat die eerste gedeelte naamlik dat God waaragtig is die vernaamste grondwaarheid van die ganse Christelike filosofie is. In sy verklaring word die Christelike filosofie in aanmerking geneem – intendeel, dit is 'n hermeneutiese beginsel waarop Skrifverklaring geskied. Hierdie “Christelike filosofie” waarna Calvyn verwys kan waarskynlik as die “kerklike dogma” van vandag beskou word.
3. Die tweede waarheid, naamlik dat die mens leuenagtig is, begrond hy op 'n uitspraak oor die mens in Psalm 116:11 (“Ek het in my angs gesê: Alle mense is leuenaars.”). Hieruit kan afgelei word dat Calvyn in sy Skrifverklaring voorkeur gee aan 'n verklaring wat deur uitsprake elders in die Skrif gerugsteun word. Die verklaringstegniek van Skrif-met-Skrifvergelyking lê klaarblyklik ten grondslag van hierdie norm wat Calvyn gebruik.

4.2.9 Romeine 3:8:

- (1) Teks: “ En moet ons nie liever sê nie, soos ons belaster word en soos sommige beweer dat ons sê: Laat ons kwaad doen, sodat die goeie daaruit kan voortkom? Hulle veroordeling is regverdig.”

(2) Calvyn skryf:

“Hulle veroordeling is regverdig.” Sommige neem dit in 'n aktiewe sin op, (naamlik) dat Paulus soveel aan hulle toegegee het dat dit wat hulle teenwerp ongerymd is, sodat nie gedink mag word dat die leer van die evangelie met sodanige teenstrydighede verbind is nie. Maar vir my bevredig die passiewe betekenis beter. Dit verdien eerder om skerp veroordeel te word, en dit lyk vir my dat dit is wat Paulus doen. Maar die verdorwenheid was om twee redes verdoemlik: Ten eerste omdat hierdie goddeloosheid in die gedagte kon opkom, soos deur hulself erken is;

vervolgens omdat hulle gewaag het om uit die verkondigde evangelie laster op te bou". (Postma, 2008: 88-89)

Aangesien hierdie sin van Paulus moeilik verstaanbaar is, is dit die moeite werd om 'n ander vertaler te raadpleeg. MacKenzie (1961:64) se vertaling is soos volg:

"Whose condemnation is just." Some take this in an active sense, to mean that Paul agreed with them that their objection was absurd, in order that no one should think that the doctrine of the Gospel was connected with such paradoxes. I prefer the passive sense, however. It would have been inconsistent simply to express approval of such wickedness, which merited rather severe condemnation, and this, I think, is what Paul has done. Their perversity was to be condemned on two accounts: first, because this impiety had been able to gain their mental assent and second, because in slandering the Gospel, they dared to draw their calumny from that source."

Owen (1979:123) vertaal die gedeelte soos volg: "Some take this in an active sense, as signifying that Paul so far assents to them, that what they objected was absurd, in order that the doctrine of the gospel might not have thought to be connected with such paradoxes: but I approve more of the passive meaning; for it would not have been suitable simply to express an approval of such a wickedness, which, on the contrary, deserved to be severely condemned; and this is what Paul seems to me to have done. And their perverseness was, on two accounts, to be condemned, - first, because this impiety had gained the assent of their minds; and secondly, because, in traducing the gospel, they dared to draw from it their calumny."

(3) Samevatting:

1. Met "sommige neem dit in aktiewe sin op" bedoel Paulus dat sommige Paulus se woorde, "Hulle veroordeling is regverdig" as 'n positiewe uitspraak opneem, so asof hy sê: "Hulle (die sondaar) se sonde en gevolglike veroordeling is eintlik 'n goeie ding omdat dit die geregtigheid (is regverdigbaar) van God skerper belig.
2. Calvyn stel daarteenoor dat Paulus se woorde eerder passief verstaan word: enige gedagte wat die sonde wil goedpraat verdien met reg (regverdiglik) om veroordeel te word. .

(4) Gronde vir die keuse

1. As hy skryf, " en dit lyk vir my dit is wat Paulus doen", mag dit enersyds lyk of Calvyn hiermee sy keuse bloot subjektief begrond ("soos dit vir my lyk", m.a.w. vir ander kan dit anders lyk!). Tog blyk dit uit Calvyn se gebruik van die uitdrukking elders dat sy woorde "Dit lyk vir my of Paulus"eintlik opgeneem moet word as 'n verwysing na die bedoeling van Paulus soos dit uit sy algemene argumentasielyn in die omliggende konteks blyk. Met ": dit

lyk vir my “ sê Calvyn as’t ware: ek kan nou wel nie ’n direkte uitspraak van Paulus in die onmiddellike konteks uitwys nie, maar uit sy algemene beredenering in die konteks kan ’n mens met reg aflei wat sy bedoeling is.”

4.2.10 Romeine 3:20:

(1) Teks: “ aangesien uit die werke van die wet geen vlees voor Hom geregverdig sal word nie”

(2) Calvyn skryf:

“Wat onder *die werke van die wet* verstaan moet word, is ook onder die geleerdes onseker. Terwyl sommige dit uitbrei tot die onderhouding van die ganse wet, beperk andere dit tot die seremonies alleen. Die byvoeging van die woord “wet” het Chrysostomos, Origenes en Hiëronimus beweeg om die laaste opinie te steun. Hulle het immers gedink dat in hierdie invoeging ’n besondere aanduiding (geleë) is dat die uitdrukking nie verstaan moet word om alle soorte van werke in te sluit nie. Maar die oplossing van hierdie probleem is uiters maklik. Omdat naamlik die werke in soverre voor die Here geregverdig is as wat ons deur daardie werke daarna streef om diens en gehoorsaamheid te betoon, vermeld hy (Paulus), om meer uitdruklik die krag van regverdigmaking aan alle werke te ontnem, juis daardie werke wat allermees sou kon regverdig maak, indien daar enige sou wees. Dit is die wet wat naamlik beloftes bevat waarbuite daar vir ons werke geen beloning voor God is nie. Hy sien derhalwe om welke rede Paulus die werke van die wet genoem het, te wete omdat deur die wet ’n beloning vir die werke gestel word. En dit was inderdaad ook nie verborge vir die skolastici nie, by wie dit genoegsaam algemeen bekend en verbreid was dat die werke nie deur intrinsieke waardigheid nie maar kragtens ’n verbond verdienstelik is. Maar hoewel hulle hul vergis, omdat hulle nie insien nie dat die werke altyd besmet is met sondes, wat (alle) verdienste daaraan ontnem, is hierdie grondgedagte tog waar, dat die loon van die werke afhang van die vrywillige belofte van die wet. Paulus redeneer derhalwe verstandiglik en tereg nie oor die blote werke nie, maar plaas uitdruklik en by name die onderhouding van die wet in die midde, waaroor die vraagstuk na regte gehandel het. Maar dit wat deur ander geleerdes ter verdediging van hierdie bewering aangevoer word, is swakker as wat dit behoort te wees. Hulle dink dat met die vermelding van die besnydenis, hy (Paulus) ’n voorbeeld gestel wat alleen op die seremonies betrekking het. Maar ons het reeds uiteengesit waarom Paulus die besnydenis genoem het (Calvyn verwys na sy bespreking van Rom. 2:25).(Postma, 2008:79).... En niemand anders as die huigelaars is geswolle van vertroue in die werke nie. Maar dit wat hulle in die stryd werp uit die brief aan Galasiërs, waar Paulus dieselfde saak behandel, en tog die pen rig op die seremonies alleen, is nie sterk genoeg vir dit wat hulle wens te bereik nie. Dit is seker dat Paulus in ’n stryd gewikkel was met hulle wat die volk met ’n valse vertroue op die seremonies geïnspireer het. Om hierdie

saak te besleg bepaal hy hom nie tot die seremonies nie en bespreek hy nie besonderlik die waarde wat dit het nie, maar omvat hy die wet as geheel, soos blyk uit die plekke wat almal uit daardie bron voorspruit. Maar ons handhaaf, nie sonder rede nie, dat Paulus hier praat oor die hele wet. Want die gang van die redenering wat hy tot dusver gevolg het en ook verder volg, verleen oorvloedig steun aan ons en 'n magdom plekke laat ons nie toe om anders te dink nie. Dit is derhalwe 'n uitspraak van primêre vermeldingswaardigheid, dat niemand deur die onderhouding van die wet geregtigheid verkry nie. Hy het voorheen die rede aangedui en sal dit spoedig weer herhaal, naamlik, dat alle mense, tot die laaste een toe, skuldig is aan oortreding en deur die wet van ongeregtigheid beskuldig word.” (Postma, 2008:93- 94, vgl. MacKenzie, 1961:69; Owen, 1979:130-133)

(3) Samevatting:

Die verklaring van hierdie vers is belangrik in die beredenering van 'n reformatoriese leerstelling, naamlik dat die werke die mens (en dan in besonder die onderhouding van die wet) nie kan regverdig nie.

1. Calvyn wys daarop dat daar onder die geleerdes onsekerheid bestaan oor wat onder die begrip “die werke van die wet” verstaan moet word. Sommige verklaarders – waaronder Chrysostomos, Origenes en Hiëronimus – beperk die uitdrukking “die werke van die wet” net tot die seremoniële wette. Hulle motiveer hierdie verklaring op grond van die byvoeging van die woord “wet”. Volgens hulle dui die woorde “van die wet” daarop dat Paulus met sy stelling nie *alle* soorte werke in gedagte gehad het, maar slegs dié werke wat deur die seremoniële wette in die Ou Testament voorgeskryf is.
2. In aansluiting hierby is daar ander geleerdes wat die siening het dat die werke van die wet slegs na die seremoniële wette verwys. Hierdie geleerdes begrond hulle siening op Paulus se verwysing na die besnydenis elders in die Skrif (die teksverwysing word nie deur Calvyn gemeld nie). Hulle verwys ook na Galasiërs (3) waar Paulus dieselfde saak behandel (naamlik die wet en die geloof) en maak ook uit hierdie gedeelte die afleiding dat die “wet” na die seremoniële wette verwys.
3. Calvyn verwerp bostaande verklaringsen verwys na sy bespreking oor die besnydenis in sy verklaring van Romeine 2:25.(4) Calvyn verwys, sonder name, na ander verklaarders wat tereg verstaan dat Paulus met “die onderhouding van die wet” in hierdie vers die wet in sy geheel bedoel. By hierdie anonieme verklaarders sluit hy ook die skolastici in. Calvyn stem saam met die grondgedagte van die skolastici dat die werke van die wet nie op grond van die intrinsieke waardigheid daarvan nie, maar wel op grond van die verbond, verdienstelik is. Die loon van die werke hang dus af van die vrywillige belofte van die wet. Calvyn wys

egter daarop dat die vraagstuk wat hier onder bespreking is, is die regverdigmaking deur onderhouding van die wet. Wat dit aanbetref, herinner hy die lesers daaraan dat, anders as wat die skolastici verkondig, “die werke altyd met die sonde besmet is.”

4. Calvin handhaaf die siening dat Paulus in die onderhawige teks na die onderhouding van die hele wet en dus na alle werke, verwys. Hy verstaan Paulus se woorde as ’n lering dat niemand deur die onderhouding van die wet of enige werke geregtigheid verkry nie. Hy beskryf dit as “’n uitspraak van primêre vermeldenswaardigheid” en dat hierdie leerstelling nie sonder rede gehandhaaf word nie, omdat die gang van Paulus se redenering tot op daardie stadium, asook die argumente wat volg en “’n magdom van ander plekke” waar hy die saak bespreek die uitspraak ondersteun. Hy (Paulus) wil juis leer dat die krag van regverdigmaking van enige werke ontnem is.

(4) Gronde vir keuse:

1. Vir Calvin is die “oplossing maklik” – dus eenvoudig. Ter motivering wys hy daarop dat die skrywer se voorafgaande en voortgesette beredenering binne die konteks van die Skrifgedeelte daarop dui dat niemand deur die onderhouding van die wet geregtigheid verkry nie. Intendeel, alle mense is skuldig aan die oortreding van die wet en word deur die wet van ongeregtigheid beskuldig. Calvin begrond sy keuse dus in die skrywer se bedoeling soos dit uit die beredenering in die onmiddellike tekstuele ko-teks blyk.
2. Sy verklaring word verder gegrond op die Openbaringslyne van die Skrif wat gedra word deur talle ander Skrifuitsprake elders. Calvin skryf: “... en ’n magdom plekke laat ons nie toe om anders te dink nie. Dit is derhalwe ’n uitspraak van primêre vermeldingswaardigheid, dat niemand deur die onderhouding van die wet geregtigheid verkry nie.”
3. As hy na Galasiërs verwys, maak hy nie net van Skrifverwysing gebruik nie, maar vanuit die bespreking in Galasiërs is dit duidelik dat hy sy verklaring binne die hermeneutiese sirkel van die Nuwe Testament en die Ou Testament maak. Ten opsigte van laasgenoemde is daar verwysings na Abraham, Moses en die wet.

4.2.11 Romeine 4:9:

(1) Teks: “Hierdie saligspreking dan, sien dit op die besnedenes of ook op die onbesnedenes? Want ons sê: Abraham is die geloof tot geregtigheid gereken.

(2) Calvin skryf:

“Omdat hier net melding gemaak word van die besnede en onbesnede, lei baie onwyslik daaruit af dat hier niks anders ter sprake kom as dat die geregtigheid nie uit die wetlike

seremonies verkry word nie. Maar dit moet in ag geneem word met watter soort mense Paulus redeneer. Ons weet immers dat die geveinsdes, terwyl hulle oor die algemeen op die verdienstelike werke roem, tog skuil agter uitwendige maskers. Ook was daar die besondere manier van die Jode, wat deur 'n growwe misbruik van die wet vervreemd geraak het van die ware en vasstaande geregtigheid. Paulus het gesê dat niemand salig is nie, tensy God hom deur onverdiend guns versoen het. Hieruit volg dat almal vervloek is wie se werke onder die oordeel kom. Hierdie hoofwaarheid moet vasgehou word, dat mense geregverdig word, nie deur eie waardigheid nie, maar deur die barmhartigheid van God. Maar dit is geensins genoeg, indien die vergewing van sondes nie al die werke vooraf gaan nie, waarvan die besnydenis, wat die Joodse volk ingelei het in die gehoorsaamheid aan God, eerste was. Hy gaan dus voort om dit ook aan te toon. Ons moet altyd onthou dat die besnydenis hier vermeld word as die aanvanklike werk (om so te sê van die geregtigheid van die wet). En die Jode het immers nie daarvoor geroem as 'n simbool van die genade van God nie, maar as 'n verdienstelike nakoming van die wet. Daarom het hulle hulself bo ander gestel, asof hulle voor God 'n groter uitnemendheid verwerf het. Ons sien nou dat hier nie 'n geskil gevoer word oor een godsdienstige gebruik nie, maar dat onder die een soort elke werk van die wet verstaan word, dit wil sê, elke werk waaraan loon verskuldig kan wees; maar die besnydenis word besonderlik genoem omdat dit die fondament van die geregtigheid van die wet was. Verder handhaaf hy die teenoorgestelde, naamlik as die geregtigheid van Abraham die vergewing van sondes was (wat hy sonder vrees as bewese aanvaar), en Abraham dit voor die besnydenis verkry het, dan volg dit derhalwe dat die vergewing van sondes nie gegee is vir voorafgaande verdienstes nie. Hy sien dus dat die argument geleë is in die volgordevan oorsake en gevolg. Want die oorsaak is altyd voor die gevolg daarvan, en dat die geregtigheid veel eerder in Abraham as in die besnydenis was.” (Postma, 2008:114-115, vgl. MacKenzie, 1961:88; Owen, 1979:163-164)

(3) Samevatting:

In hierdie gedeelte maak Paulus dit duidelik dat God die saligheid van vryspraak van sonde skenk nie net aan die besnedenes nie maar ook aan die onbesnedenes. Hierdie uitspraak van Paulus word verskillende vertolk:

1. Daar is anonieme verklaarders wat Paulus se woorde so verstaan dat dit net op die seremoniële wette van die Jode betrekking het. Hierdie verklaarders redeneer “onwyslik”, volgens Calvyn, dat alhoewel regverdigmaking nie deur die onderhouding van die seremoniële verkry kan word nie, dit tog verkry kan word deur verdienstelike werke wat die onderhouding van die wet insluit.

2. Calvin is egter van mening dat Paulus nie net die seremoniële wet nie, maar die hele wet, en trouens alle werke van die mens, in gedagte het. In sy beredenering verwys Calvin na die volgende:
 - Die brief is gerig aan Jode vir wie die besnydenis die simbool van die verdienstelike nakoming van die wet is;
 - Die besnydenis word hier deur Paulus vermeld as die aanvanklike werk van die geregtigheid van die wet – die fondament van die geregtigheid van die wet;
 - Paulus se redenasie gaan nie oor 'n godsdienstige gebruik nie, maar hoewel hy slegs na die besnydenis verwys, is sy bedoeling dat onder die enkele verwysing die hele wet verstaan moet word. Dit beteken dat Paulus die *besnydenis* hier as sinekdogee vir die hele wet gebruik.
3. Bogenoemde verklaring laat volgens Calvin reg geskied aan die *hoofwaarheid* van Paulus se argument tot op hierdie punt van sy skrywe, naamlik dat die mens geregverdig word deur die barmhartigheid en genade van God. Calvin skryf: “Paulus het gesê dat niemand salig is nie, tensy God hom deur onverdiende guns versoen het.”
4. Verder begrond Calvin sy argument deur te verwys na Abraham wat sy geregtigheid verkry het deur die vergiffenis van sy sonde en sy geloof. Dit het plaasgevind vóór sy besnydenis. Die besnydenis is dus die gevolg van die vergiffenis en nie die oorsaak daarvan nie. Deur hierdie redenasiewys Calvin daarop dat sy argument geleë is in die “volgorde van oorsake en gevolge.”

(4) Gronde vir keuse:

1. Deur te argumenteer dat Paulus sy brief aan onder andere die Romeinse Jode gerig het, laat Calvin sy verklaring onder meer op 'n kultuur-historiese oorweging berus: omdat die Joodse lesers van sy brief 'n bepaalde waarde aan die besnydenis geheg het, gebruik Paulus juis die besnydenis/onbesnydenis as invalshoek van sy argument
2. Deur die teks te verklaar binne die raamwerk van die “hoofwaarheid” van dit waaroor Paulus in hierdie brief deel skryf (naamlik dat mense nie deur hul eie waardigheid regverdig verklaar word nie, maar alleen deur die barmhartigheid van God), begrond Calvin sy verklaring op die skrywer se bedoeling soos dit uit die tekstuele konteks blyk.
3. Verder neem Calvin in sy verklaring Paulus se verwysing na Abraham deeglik in ag deur te benadruk dat in die geskiedenis van Abraham die besnydenis nie die oorsaak van Abraham

se regverdiging was nie maar die gevolg daarvan. Calvyn begrond sy verklaring dus in openbaringshistoriese oorwegings.

4.2.12 Romeine 4:15:

(1) Teks: “ Want die wet werk toorn; maar waar geen wet is nie, daar is ook geen oortreding nie.”

(2) Calvyn skryf:

“Dit is ’n bevestiging van die voorafgaande uitspraak. Aangesien die wet niks anders as wraak voortbring nie, kan dit nie genade bring nie. Aan die goeie en ongeskonde mense kan dit die weg van die lewe aanwys, maar aangesien dit aan die sondige en verdorwe mense voorskryf wat hulle behoort te doen, maar aan hulle nie die krag verleen om dit te volvoer nie, maak dit hulle aangeklaagdes voor die regterstoel van God. Die verdorwenheid van ons natuur is immers so, dat hoe meer ons geleer word wat reg en billik is, hoe meer word ons ongeregtigheid en bowe al ons halsstarrigheid ontbloot, en op hierdie manier word ’n swaarder oordeel van God verkry. Verstaan onder *toorn* die oordeel van God, in welke betekenis dit orals voorkom. Hulle wat dit uitlê dat die toorn van die sondaar deur die wet ontsteek word, omdat hy die wetgewer haat en vervloek, van wie hy sien dat hy Hom teenstaan met sy begeertes, sê dit wel skerpsinnig, maar is op die huidige plek nie bepaald gepas nie. Want Paulus wou niks anders sê nie as dat uit die wet daar vir ons almal alleen veroordeling volg, wat duidelik is uit die gewone gebruik van die woord, sowel as die redenering wat hy terstond toevoeg.” (Postma, 2008:120, vgl. MacKenzie, 1961:93; Owen, 1979:171)

(3) Samevatting:

In hierdie geval gaan die verklaringsverskille oor die vraag na wie se toorn hierdie vers verwys – na die toorn van die sondaars of na die toorn van God?

1. Onvermelde verklaarders verklaar dat die *toorn* waarna Paulus verwys, dié van die sondaar is omdat die sondaar die wetgewer haat aangesien die wetgewer hom in sy begeertes teenstaan. Calvyn verwerp hierdie verklaring. Hy skryf dat die verklaring wel “skerpsinnig” is, maar wys daarop dat dit glad nie binne die konteks van die Skrifgedeelte pas nie.
2. Hierteenoor verstaan Calvyn die woord *toorn* in hierdie vers as verwysing na die oordeel van God. Hy wys daarop dat hierdie betekenis ’n “bevestiging van die voorafgaande uitspraak (van Paulus is)” en dat dit ooreenstem met die betekenis van *toorn* wat oral (in die Skrif) voorkom.

3. Die verstaan van die woord *toorn* as verwysing na die toorn van God is volgens Calvyn in ooreenstemming met die gewone gebruik van die woord; verder pas dit in die bedoeling van die apostel se uitspraak (“Paulus wou niks anders sê nie”) en in die apostel se hele argument (“die beredenering wat hy terstond toevoeg”).

(4) Gronde vir keuse:

1. Calvyn verwerp enige verklaring wat nie in die konteks van die Skrifuitspraak pas nie. Hy neem dus die tekstuele konteks in ag.
2. Calvyn volg die verklaring wat by die apostel se bedoeling in die onderhawige teks inpas en ook by die argumentasielyn in die perikoop.
3. Calvyn verkies die verklaring wat ooreenstem met Skrifuitsprake (“orals”) elders in die Skrif. Dit blyk dus dat hy die openbaringshistoriese Skriflyne van Skrif-met-Skrif-vergelyking as uitgangspunt vir sy verklaring neem.

4.2.13 Romeine 4:19:

- (1) Teks: “ En sonder om te verswak in die geloof het hy, al was hy omtrent honderd jaar oud, nie gelet op sy eie liggaam wat alreeds verstorwe was, en op die verstorwe toestand van die moederskoot van Sara nie.”

(2) Calvyn skryf:

“Verder, dat die liggaam van Abraham weens sy ouderdom uitgemergel was voor die seën van die Here, word hier en in Génesis 17 en 18 genoegsaam duidelik bewys, sodat die mening van Augustinus wat êrens dink dat die belemmering in Sara alleen geleë was, nie onderskryf moet word nie. En hierdie belaglike beswaar wat hom gedwing het om tot hierdie oplossing te vlug, behoort ons nie te beïnvloed nie. Hy dink dis belaglik dat Abraham in sy honderdste jaar impotent genoem word, omdat hy weinige tyd later verskeie kinders verwek het. Want daardeur het God sy mag sigbaar gemaak, sodat hy wat vroeër soos ’n verwelkte en droë boomstomp was, toe hy deur die hemelse seën weer kragtig gemaak was, nie alleen Isak kon verwek nie, maar ook asof herstel in die fleur van sy lewe, daarna die kragte gehad het om ander kinders te verwek. En niemand mag beweer dat dit nie buite die gang van die natuur is dat ’n man van daardie ouderdom kinders verwek nie. Ek stem toe dat dit nie buitengewoon is nie, maar dit is tog nie ver verwyderd van ’n wonder nie. Ten slotte, sy liggaam word nie eenvoudig maar by wyse van vergelyking onvrugbaar genoem nie. Want dit was nie waarskynlik dat hy, wat in die fleur en krag van die lewe nie kinders kon verwek nie, nou eers sou begin nadat hy van sy krag ontnem is.” (Postma, 2008: 124, vgl. MacKenzie, 1961:97; Owen, 1979:178)

(3) Samevatting:

In die verklaring van hierdie teks is daar meningsverskil oor die vraag of nie net Sara se onvrugbaarheid, maar ook dié van Abraham op wonderbaarlike wyse oorkom moes word in die uiteindelijke vervulling van die belofte van 'n nageslag.

1. Augustinus verklaar dat die belemmering vir die vervulling van God se belofte vir 'n nageslag in Sara alleen was, omdat Abraham na haar dood nog verskeie ander kinders verwek het.
2. Calvyn verwerp Augustinus se verklaring. Hy (Calvyn) wys daarop dat Abraham se liggaam "onvrugbaar" genoem is (liggaam wat alreeds verstorwe is); dat hy in die fleur en krag van die lewe nie kinders kon verwek nie en ten slotte verwys hy na Genesis 17 en 18 waar daar geskryf is dat "Abraham weens sy ouderdom uitgemergel was voor die seën van die Here". Gevolglik is Calvyn van mening dat dit inderdaad 'n wonderwerk van God is dat beide Abraham en Sara op so 'n hoë ouderdom vrugbaar geraak het en Abraham daarna nog meer kinders kon verwek. Daardeur het God sy mag sigbaar gemaak en sy belofte vervul.

(4) Gronde vir keuse:

1. Ten einde Augustinus te weerlê, maak Calvyn van Skrif-met-Skrif-vergelyking gebruik (Gen. 17 en 18). Hy volg die verklaring wat gerugsteun word deur ander gedeeltes elders in die Skrif wat oor dieselfde saak gaan.
2. Verder gebruik Calvyn 'n argument uit die natuurlike fisiese verskynsels in 'n menslike lewe. Hy skryf dat dit onwaarskynlik is dat Abraham wat in die fleur en krag van die lewe nie kinders kon verwek nie, nou op hoë ouderdom eers natuurlikerwys daartoe in staat wou raak.
3. Dit blyk ook vanuit die konteks van die gedeelte dat Calvyn die bedoeling van die skrywer in ag neem. In sy verklaring neem hy immers in ag dat die apostel juis besig is om te benadruk dat Abraham aan niks anders nie as die geloof vasgehou het – iets wat onnodig sou wees as Abraham vanself in staat was om 'n nageslag te verwek.

4.2.14 Romeine 4:23:

(1) Teks: "Maar dit is nie alleen om sy ontwil geskrywe dat dit hom toegereken is nie,"

(2) Calvyn skryf:

"Maar wat hy sê *nie alleen om sy (Abraham se) ontwil*, lyk of hy daarmee ook aandui dat dit wel deels om sy ontwil geskryf is. Vandaar dink sommige dat dit wat hy deur geloof verkry het, tot

lof van Abraham in gedagte geroep word, omdat die Here wil dat sy diensknegte in ewige gedagtenis gehou word, soos Salomo sê (Spreuke 10:7) dat hulle naam geseën sal wees. Maar wat as hy dit eenvoudiger opvat? Nie om sy ontwil alleen nie, asof dit 'n besondere voorreg was wat nie as voorbeeld geskik is nie, maar tog van toepassing is om ons te leer, wat op dieselfde manier geregverdig moet word. Hierdie betekenis sal sekerlik meer gepas wees.” (Postma, 2008:127- 128, vgl. MacKenzie, 1961:101; Owen, 1979:183-184)

(3) Samevatting

Die verklaringsverskil gaan oor die vraag: Om wie se ontwil is die geloofsoptrede van Abraham beskryf?

1. Sommige onvermelde verklaarders reken dat die gedeelte ter nagedagtenis van Abraham geskryf is en op grond van Spreuke 10:17, is hulle van mening dat Abraham se naam seën ontvang deur sodanige nagedagtenis.
2. Calvyn verkies 'n eenvoudiger verklaring: naamlik dat die verhaal van Abraham se regverdigmaking opgeteken is met die oog daarop dat dit vir alle gelowiges 'n voorbeeld sal wees en dat ons uit die voorbeeld van Abraham sal leer op welke wyse ons geregverdig word.

(4) Gronde vir keuse

1. Alhoewel hierdie verklaarders van 'n Skrifverwysing (Spr. 10:7) gebruik maak, stel Calvyn 'n ander verklaring voor wat, volgens sy mening, eenvoudiger is. Hieruit blyk dat Calvyn by sy Skrifverklaring voorkeur gee aan 'n eenvoudige verklaring wat volgens die teks voor-die-hand-liggend is.
2. As hy opmerk dat sy verklaring “meer van pas is” is dit 'n aanduiding daarvan dat hy voorkeur gee aan 'n verklaring wat ten beste inpas in die konteks van die betrokke Skrifgedeelte.

4.2.15 Romeine 4:25:

- (1) Teks: “wat oorgelewer is ter wille van ons misdade en opgewek is ter wille van ons regverdigmaking.”
- (2) Calvyn skryf:

“Verder kan ek nie saamstem met hulle wat hierdie tweede deel van die vers betrek op die nuutheid van die lewe nie, want die apostel het nog nie begin om daaroor te handel nie, en

bowendien is dit seker dat albei die dele van die vers betrekking het op dieselfde saak. Immers, as regverdigmaking vernuwing beteken, sal dat Hy vir ons sondes gesterf het, in hierdie sin gestel moet word, naamlik dat Hy vir ons die genade verwerf het om die vlees te dood, en dit sal niemand toegee nie. Daarom, soos hy gesê het dat Hy gesterf het weens ons sondes, omdat Hy deur in die dood die straf van die sondes te betaal, ons van die onheil van die dood bevry het, so word nou gesê dat Hy opgewek is tot ons regverdigmaking, omdat Hy deur sy opstanding ten volle die lewe vir ons herstel het, want eers is Hy deur die hand van God geslaan, sodat Hy in die gestalte van 'n sondaar die ellende van die sonde sou volbring. Daarna is Hy tot die ryk van die lewe verhoog, sodat Hy geregtigheid en die lewe aan sy eie sou skenk. Hy praat dus tot dusver oor toegerekende regverdigmaking en dat sal bevestig word deur dit wat terstond in die volgende hoofstuk volg.” (Postma, 2008:129, vgl. MacKenzie, 1961:103; Owen, 1979:186)

(3) Samevatting:

By hierdie vers is daar meningsverskil onder verklaarders oor die doel van Christus se opwekking.

1. Onvermelde verklaarders verbind in hierdie vers die opwekking van Christus uit die dood met die nuwe lewe wat vir die gelowiges bestem is.
2. Calvyn stem nie met hierdie verklaring saam nie, want dit sou impliseer dat die regverdigmaking vernuwing beteken, met ander woorde, dat Christus deur sy opstanding uit die dood aan ons die genade gegee het om die vlees te dood.
3. Vanuit die voorafgaande bespreking en die daaropvolgende verse (“deur dit wat terstond in die volgende hoofstuk volg”), verklaar Calvyn die woorde van die apostel in hierdie vers. Hy wys daarop dat die apostel op daardie stadium van sy skrywe nog nie die nuwe lewe ná regverdigmaking begin behandel het nie. Die Skrifgedeelte handel oor toegerekende regverdigmaking.

(4) Gronde vir keuse:

1. Die gronde vir die onvermelde verklaarders se verklaring word nie gemeld nie. Calvyn plaas sy verklaring van die vers binne die konteks van die Skrifgedeelte. Hy verklaar sy tekste dus nie in isolasie nie, maar verkies die verklaring wat by die apostel se voorafgaande bespreking en die daaropvolgende mededeling inpas.

4.2.16 Romeine 5:5:

- (1) Teks: “en die hoop beskaam nie omdat die liefde van God in ons harte uitgestort is”

(2) Calvyn skryf:

“Hierdie kennis van God se liefde teenoor ons is in ons harte ingeprent deur die Gees van God. Immers, die goeie dinge wat God vir sy diensknegte voorberei het, is verborge vir die ore en oë en harte van mense; dit is net die Gees wat dit openbaar kan maak. En die woord *uitgestort* het besondere nadruk, want dit dui aan dat die openbaring van die goddelike liefde teenoor ons so oorvloedig is dat dit ons harte vervul. Maar waar dit so versprei is oor al die dele, versag dit nie alleen die droefheid in die teenspoede nie, maar maak ook, asof dit ’n soete spesery is, die verdrukking tot iets beminliks. Hy sê verder dat hierdie Gees *gegee* is, dit is, geskenk deur die onverdiende goedheid van God, maar nie as betaling vir ons verdienste nie. Soos Augustinus tereg opgemerk het, wat, hoewel hy tog in die uiteensetting van die liefde van God gedroom het, dit so uitlê, dat ons standvastig die teenspoede verdra en op hierdie manier bevestig word in die hoop, aangesien ons, wedergebore deur die Gees, God liefhet. Hoewel dit ’n vroom uitspraak is, is dit geensins in ooreenstemming met Paulus se bedoeling nie. Want die liefde word hier nie aktief nie, maar passief opgevat, en dit is seker dat niks anders deur Paulus geleer word nie as dat dit die ware bron van liefde is, dat die gelowiges oortuig is dat hulle deur God bemin word, en dat hulle nie ligweg deur hierdie oortuiging bestryk is nie, maar dat hul siele heeltemal daarmee deurdrenk is.” (Postma, 2008:134, vgl. MacKenzie, 1961:107-108; Owen, 1979:193-194)

(3) Samevatting:

Die meningsverskil by hierdie verklaring gaan oor wat bedoel word met die *liefde van God*.

1. Hoewel Calvyn Augustinus se verklaring aanvaar dat ons die teenspoede standvastig verdra en op hierdie wyse in die hoop bevestig word, verskil hy tog van Augustinus se verklaring van wat hier met die *liefde van God* bedoel word .
2. Volgens Augustinus se beskouing bevat die frase *liefde van God* blykbaar ’n objektiewe genitief, sodat hy die liefde in hierdie gedeelte aktief verklaar, naamlik dat die gelowiges na hul wedergeboorte *God lief het* en daarom die teenspoede kan verdra en in die hoop bevestig kan word. Calvyn gewerp hierdie siening.
3. Calvyn beskou die frase *liefde van God* blykbaar ’n subjektiewe genitief, naamlik die liefde wat deur God bewys word. Na sy oortuiging verduidelik Paulus sodoende aan die gelowiges dat God die bron van die liefde is, sodat hulle sekerheid kan hê dat hulle deur God bemin word.

(4) Gronde vir keuse:

Calvyn skryf, nadat hy Augustinus se verklaring gelees het, dat dit “geensins in ooreenstemming met Paulus se bedoeling (is) nie.” Hy neem dus in sy verklaring van teksgedeeltes die bedoeling van skrywer in ag. Hoewel die frase *liefde van God* die grammatikaal dubbelsinnig is en óf aktief óf passief verklaar kan word, kies Calvyn die verklaring wat volgens die konteks die beste by die bedoeling van die skrywer inpas.

4.2.17 Romeine 5:6:

(1) Teks: “Want toe ons nog swak was, het Christus op die regte tyd vir die goddelose gesterwe.”

(2) Calvyn skryf:

“Onder die tyd van swakheid verstaan sommige die tyd waarin Christus vir die eerste keer begin openbaar is aan die wêreld, en hulle dink dat die mense swak genoem word, wat onder die lering van die wet soortgelyk aan kinders was. (Maar) ek pas dit toe op almal van ons, en ek sê dat hier die tyd aangewys word wat die versoening van elkeen met God voorafgaan. Net soos almal gebore word as kinders van die toorn, so word ons onder die vervloeking vasgehou, totdat ons deelgenote van Christus gemaak word. En hy noem hulle swak wat in hulself niks het behalwe dit wat gebrekkig is nie, want dieselfde mense noem hy onmiddellik hierna *goddelose*. Dit is waarlik nie iets nuuts om die woord *swak* in hierdie sin op te vat nie. So noem hy in I Korintiërs 12:22 die dele van die liggaam, waarvoor geskaam moet word, swak; en noem hy die teenwoordigheid van die liggaam swak, omdat dit geen waardigheid het nie (II Korintiërs 10:10). En hierdie betekenis sal weinig later meer dikwels voorkom.” (Postma, 2008:135, vgl. MacKenzie, 1961: 108-109; Owen, 1979:194-195)

(3) Samevatting:

In hierdie gedeelte word daar besin oor die verklaring van die uitdrukking *toe ons nog swak was*.

1. Sommige onvermelde verklaarders is van mening dat woorde “toe ons nog swak was” verwys na die tydperk toe die mens onder die wet gestaan het en Christus vir die eerste keer openbaar is, d.w.s. na die tyd van Christus se koms in die wêreld. Die gronde vir hul verklaringskeuse word nie aangedui nie.
2. Calvyn stel ’n ander verklaring voor, naamlik dat die uitspraak “toe ons nog swak was” verwys na alle gelowiges in dié tydperk voordat hulle deelgenote van Christus geword het en sodoende met God versoen is. In hierdie verband skryf hy: “Net soos almal gebore word

as kinders van die toorn, so word ons onder die vervloeking vasgehou, totdat ons deelgenote van Christus gemaak word.”

3. Volgens Calvyn verwys die woorde “toe ons nog swak was” na die feit dat “almal gebore word as kinders van die toorn.” Hy wys voorts daarop dat die begrip die “swak” mense as sinoniem met die begrip die “goddelose” verder in die teks aangebied word. Hy skryf: “En hierdie betekenis sal ’n weinig later meer dikwels voorkom”.
4. Calvyn noem dat dit nie by Paulus iets nuut is om met die woord *swak* na gebrekkiges of goddeloses te verwys nie. Ter staving van sy argument verwys hy na I Korintiërs 12:22 en II Korintiërs 10:10 waar die “swak” liggaamsdele verwys na die liggaamsdele sonder enige waardigheid waarvoor daar geskaam moet word is.

(4) Gronde vir keuse:

1. Soos uit opmerking (3) hierbo blyk, verkies Calvyn die verklaring wat die beste by die bedoeling van die skrywer inpas, soos blyk uit dit wat die skrywer verderaan in die onmiddellike konteks skryf.
2. Verder verkies Calvyn die verklaring wat die duidelikste ooreenstem met wat die Skrif elders oor die saak sê. Dit beteken dat Skrif-met-Skrif-vergelyking deur hom as maatstaf gebruik word.
3. Sy opmerking dat ons almal as “kinders van die toorn gebore word” dui daarop dat die Bybelse leer (in hierdie geval oor die erfsonde) ’n belangrike oorweging is in sy verklaring van die Skrif. Dit kom neer op ’n openbaringshistoriese benadering.

4.2.18 Romeine 5:14:

- (1) Teks: “Tog het die dood geheers van Adam af tot op Moses, ook oor hulle wat nie gesondig het in die gelykheid van die oortreding van Adam nie, wat ’n voorbeeld is van Hom wat sou kom.”

(2) Calvyn skryf:

“Hoewel hierdie deel gewoonlik verstaan word om te verwys na suigelinge wat aan geen dadelike sonde skuldig is nie en wat weens die erfsonde vergaan, verkies ek tog dat dit oor die algemeen uitgelê word om te verwys na hulle wat sonder die wet gesondig het. Hierdie uitspraak moet immers verbind word aan die voorafgaande woorde, waar gesê is dat hulle wat die wet ontbeer het, die sonde nie aan hulleself toegereken het nie. Derhalwe het hulle nie gesondig in die gelykheid van die oortreding van Adam nie, omdat hulle nie soos hy, deur ’n

sekere godspraak die geopenbaarde wil van God besit het nie. Die Here het naamlik Adam belet om die vrugte van die boom van kennis van goed en kwaad aan te raak, maar aan hulle het Hy geen opdrag gegee buite die getuienis van hul gewete nie. Gevolglik wou die apostel stilswyend te kenne gee dat met hierdie verskil tussen Adam en sy nageslag nie veroorsaak word dat hulle van veroordeling bevry word nie. Origens moet onder hierdie algemene kategorie ook die suigeling verstaan word.” (Postma, 2008:140, vgl. MacKenzie, 1961:113; Owen, 1979:204)

(3) Samevatting:

In die verklaring van hierdie Skrifgedeelte gaan dit oor die bedoeling van die verwysing na “hulle wat nie gesondig het in die gelykheid van die oortreding van Adam nie”.

1. Die gewone verklaring, sê Calvyn, is dat die Skrifgedeelte na suigeling verwys wat self geen sonde gedoen het nie maar weens die erfsonde verdoem word.
2. Calvyn verkies om dit nog breër en oor die algemeen uit te lê, naamlik dat dit verwys na diegene wat sonder die wet gesondig het. Anders as Adam het sulke mense nie ’n godspraak ontvang waardeur hulle die openbaarde wil van God geken het nie, maar was slegs op die getuienis van hul gewete aangewese. Hulle het ook gesondig, maar anders as Adam sonder om die geopenbaarde wil van God te ken.
3. Hy wys verder daarop dat Paulus deur hierdie opmerking stilswyend te kenne wou gee dat daar ten opsigte van veroordeling, geen verskil is tussen diegene wat die wet geken het en diegene wat onder geen wet gestaan het nie, is nie. Die teksgedeelte sluit dus ook diegene in wat sonder die kennis van die wet gesondig het.

(4) Gronde vir keuse:

1. In sy verklaring verwys Calvyn daarna dat die “voorafgaande woorde” ’n bepalende rol in die verklaring speel. Die belangrikheid van die konteks waarbinne die uitspraak aangebied word, word weer aangedui en dit is op grond daarvan dat hy verkies om ’n meer algemene uitleg van die begrip “....oor hulle wat nie gesondig het nie” aan te bied.
2. Die alternatiewe verkaring, naamlik dat die teks slegs na die suigeling verwys, probeer om reg te laat geskied aan die Bybelse lering oor die erfsonde. In sy meer omvangryke verklaring sluit Calvyn ook die suigeling in as diegene wat sonder die kennis van die wet veroordeel word. Hy volg dus ’n verklaring wat steeds reg laat geskied aan dit wat die Skrif – openbaringshistories beskou – elders leer.

3. Sy opmerking, “ die apostel (wou) stilswyend te kenne gee” is ’n aanduiding daarvan dat hy die bedoeling van die skrywer in ag neem as hy ’n Skrifgedeelte verklaar.

4.2.19 Romeine 5:14:

- (1) Teks: “Tog het die dood geheers van Adam af tot op Moses, ook oor hulle wat nie gesondig het in die gelykheid van die oortreding van Adam nie, wat ’n voorbeeld is van Hom wat sou kom.”

- (2) Calvyn skryf:

“Hierdie deel (*....wat ’n voorbeeld is van hom wat sou kom*) is geplaas in die plek van ’n ander deel (van die sin). Ons sien immers dat een deel van die vergelyking uitgedruk is, en die ander deel is weggelaat deur ’n *anacoluthon*. Jy moet dit dus opvat asof daar geskryf is: soos deur een mens die sonde in die hele wêreld ingekom het, en deur die sonde die dood, so het deur een mens die geregtigheid teruggekeer, en deur die geregtigheid die lewe. Maar dat hy sê dat Adam as ’n voorbeeld van Christus opgetree het, is geen wonder nie, want ook in sake wat totaal verskillend lyk, is daar altyd een of ander ooreenkoms. Omdat soos ons deur die sonde van Adam verlore is, en net so deur die geregtigheid van Christus herstel is, het hy Adam nie ontoepaslik ’n voorbeeld van Christus genoem nie. Let egter daarop dat Adam nie ’n voorbeeld van die sonde en Christus ook nie ’n voorbeeld van die geregtigheid genoem word nie, asof hulle ons net deur hul voorbeeld voorgedaan het nie, maar dat die een met die ander vergelyk word sodat jy nie saam met Origenes valslik droom en jou aan ’n verderflike dwaling oorgee nie; want hy redeneer filosofies en onheilig oor die verdorwenheid van die menslike geslag en hy ontkrag nie alleen die genade van Christus nie, maar hy wis dit byna totaal uit. Minder verskoonbaar is Erasmus wat moeite doen om so ’n kras waansinnige verontskuldiging te gee.” (Postma, 2008:140-141, vgl. MacKenzie, 1961:114; Owen, 1979:205-205)

- (3) Samevatting:

1. Uit die gedeelte kan afgelei word dat Origenes verklaar dat Adam as ’n voorbeeld van die sonde en Christus as voorbeeld van geregtigheid aan ons voorgedra word. Calvyn beskuldig hom daarvan dat hy “filosofies en onheilig oor die verdorwenheid van die menslike geslag” redeneer. Hy “ontkrag” die genade van Christus as hy van mening is dat ons slegs deur sy voorbeeld na te volg, gered sal word.
2. Hy verwys ook na Erasmus wat Origenes se verklaring navolg, en sê dat hy sodoende ’n “kras, waansinnige verontskuldiging gee”.

3. Origenes (en Erasmus) verklaar die “voorbeeld van Adam” in Romeine 5:14 vanuit sy allegoriese benadering (vgl. Bruce in Marshall, 1977:24) waarskynlik tipologies, asof Adam as toonbeeld van die sonde opgeneem moet word en Christus desgelyks as toonbeeld van geregtigheid. Hierdie verklaring word deur Calvyn verwerp.
4. Calvyn bied ’n ander eie verklaring naamlik, dat Adam en Christus nie in hierdie teks as voorbeelde van die sonde en geregtigheid voorgelê word nie, maar dat daar ’n vergelyking tussen die twee aangebied word. Die vergelyking bestaan daarin dat soos ons deur die sonde van Adam verlore is, ons net so deur die geregtigheid van Christus herstel is. Hy wys daarop dat die verklaring van Origenes en Erasmus nie rekening hou met die taalverskynsel van *anacoluthon* wat in Romeine 5:14 voorkom nie. Ten einde die veronderstelde gedeelte van die *anacoluthon* na vore te bring, maak Calvyn van parafrase gebruik.

(4) Gronde vir keuse:

1. Die feit dat Calvyn die gebruik van *anacoluthon* in Romeine 5:14 as deel van sy verklaring van die vers gebruik, is ’n aanduiding dat hy in sy verklarings die grammatikale styl van die gegewe Skrifgedeelte in ag neem en oorweeg.
2. Hy maak van parafrase gebruik om die betekenis van die teks duideliker uiteen te sit.
3. Die verklaring wat Calvyn volg, berus op die breë openbaringslyne in die Skrif vanaf Adam na Christus: “soos deur een mens die sonde in die hele wêreld ingekom het, en deur die sonde die dood, so het deur een mens die geregtigheid teruggekeer, en deur die geregtigheid die lewe.” Hierdie openbaringslyn is ook die grondslag van die leerstelling van die Christelike kerk oor die verdorwenheid van die mens en die verlossing deur Jesus Christus.
4. Calvyn se verklaringskeuse bevestig dat dit wat in die teks geskryf staan (die grammatikale gegewene) vir hom die uitgangspunt bly. In hierdie gevolg stel hy sy uitgangspunt op negatiewe wyse (dit wat nie geskryf is nie): “Let egter daarop dat Adam nie ’n voorbeeld van die sonde en Christus ook nie ’n voorbeeld van die geregtigheid genoem word nie.”

4.2.20 Romeine 5:20:

- (1) Teks: “Maar die wet het daar bygekom, sodat die misdaad meer sou word; en waar die sonde meer geword het, het die genade nog meer oorvloedig geword;”
- (2) Calvyn skryf:

“Dit is bekend hoe sommige na Augustinus gewoon was om hierdie deel uit te lê, naamlik dat begeerlikheid des te meer geprikkel word wanneer dit deur die begrensing van die wet ingeperk word, omdat dit eie aan die aard van die mens is om te streef na wat verbode is. Maar ek dink dat hier geen ander vermeerdering aangedui word as dié van kennis en van hardnekkigheid nie. Die sonde word tog deur die wet onder die oë van die mens gestel sodat hy voortdurend gedwing word om die verdoemenis wat vir hom berei is, te bemerk. So beswaar die verdoemenis die gewete, wat die mense andersins as agter die rug gewerp, sal verontagsaam. Verder, hy wat vroeër die grense van die geregtigheid eenvoudig oortree het, word nou – nadat die wet ingestel is – ’n veragter van die goddelike bevel; want uit die wet word die wil van God aan hom bekend gemaak en hy vertrap dit met sy begeerlikheid. Hieruit volg dan dat die sonde deur die wet vermeerder word, omdat die gesag van die Wetgewer toe verag is en sy majesteit gekrenk is.” (Postma, 2008:146) MacKenzie (1961:119) vertaal die eerste twee sinne soos volg: “The general method of interpreting this passage *since* the time of Augustine is well known. When lust is checked by the restraints of the law, it is all the more stimulated.” Owen (1979:214) se vertaling lui soos volg: “It is well known how some, following Augustine, usually explain this passage, - that lust is irritated the more, while it is checked by the restraints of the law;”

Postma en Owen se vertalings van “na Augustinus” kan verstaan word as “in navolging van Augustinus”, maar uit Torrance en Torrance se vertaling blyk dit dat die bedoeling is dat “sedert die tyd van Augustinus” die algemene verklaring van die gedeelte was dat “begeerlikhede des te meer geprikkel word.”

(3) Samevatting:

Of dit in navolging van Augustinus is of sedert sy bestaan, in hierdie gedeelte word daar besin oor waarom en op watter wyse die sonde meer word vandat die wet ingestel is.

1. Onvermelde verklaarders na (sedert) Augustinus se era, verduidelik dat die mens, vanweë sy sondige aard juis meer tot die sonde geprikkel word indien hulle met die beperkinge van die wet gekonfronteer word.
2. Calvin, daarenteen, stel ’n ander verklaring voor: deur die wet word die mens juis meer daarvan bewus dat dinge wat hy doen sonde is en dat die verdoemenis die uiteinde daarvan is. Die “vermeerdering” waarna daar verwys word, is dus nie ’n vermeerdering van die sonde nie, maar eerder ’n vermeerdering van die kennis van hul eie sonde en van hul hardnekkigheid.

3. 'n Verdere verklaring wat uit die eerste voortvloei, is dat die mens nadat die wet ingestel is dit bewustelik oortree. Daarom is elke oortreding daarna 'n daad waardeur hy God as Wetgewer verag en sy majesteit krenk. Sodoende word die sonde deur die wet vermeerder.
4. Calvyn verskil dus van Augustinus se verklaring van “die sonde wat meer word” in die sin dat hy van mening is dat die kennis van die sonde elke sonde wat die mens doen 'n nog groter sonde maak omdat hy dit willens en wetens doen, terwyl Augustinus verklaar dat dit die kennis van die sonde vir die sondaarmens 'n aansporing word om nog meer sonde te doen.

(4) Gronde vir keuse:

In hierdie gedeelte gee Calvyn nie duidelik blyke van die gronde waarop hy sy keuse maak nie. Die volgende kon wel as onderliggende gronde gedien het:

1. Alhoewel Calvyn dit nie eksplisiet so aandui nie, is sy verklaring van hierdie teks in ooreenstemming met die apostel Paulus se lering oor die sonde en die wet, naamlik “deur die wet leer 'n mens wat sonde is” (Rom.3:20). Waarskynlik berus Calvyn se keuse van verklaring dus op ooreenstemming met wat die apostel elders in die brief leer.
2. As Calvyn opmerk: “Maar ek *dink* dat hier geen ander vermeerdering aangedui word” kan dit 'n aanduiding wees dat hy hom nie te sterk teen Augustinus se verklaring wil uitspreek nie.

4.2.21 Romeine 6:1-2:

(1) Teks: “Wat sal ons dan sê? Sal ons in die sonde bly, dat die genade meer kan word? Nee, stellig nie! Ons wat die sonde afgesterf het, hoe kan ons nog daarin lewe?”

(2) Calvyn skryf:

“Vir sommige lyk dit asof die apostel op verontwaardigde wyse so 'n onbetaamlike gekheid wou bestraf. Maar dit is duidelik uit ander plekke hoe algemeen hierdie soort antwoord, selfs in 'n lang beredenering, by hom is, op welke wyse hy ook 'n bietjie later die aangevoerde laster met ywer sal bestry. Maar eers verwerp hy dit met 'n woord van afsku, waardeur hy lesers waarsku dat daar niks minder aanvaarbaar is nie as dat die genade van Christus, as hersteller van ons geregtigheid, ons sondes sou voed .” (Postma, 2008:148, vgl. MacKenzie, 1961:121; Owen, 1979:218)

(3) Samevatting:

Die gebruik van die uitroep in vers 2 word bespreek.

1. Sommige onvermelde verklaarders verklaar dat die apostel deur sy uitroep, “Nee, stellig nie!” diegene wil bestraf wat van mening is dat ’n mens in die sonde moet bly sodat die genade meer kan word.
2. Calvin wys daarop dat hierdie uitroep deel van Paulus se skryfstyl is (“ dit is uit ander plekke duidelik hoe algemeen hierdie antwoord by hom is”) en dat hy deur hierdie opmerking die voorafgaande stelling bloot met afsku verwerp. In hedendaagse terme kom Calvin se verduideliking daarop neer dat Paulus se vraag en uitroep ’n retoriese tegniek is waarmee hy ’n saak ten sterkste afwys.

(4) Gronde vir keuse:

1. Met sy verwysing na die apostel se skryfstyl, dui Calvin aan dat hy in sy verklaring die grammatiese inligting oor die skrywer se skryfstyl in ag neem.
2. Benewens die skryfstyl van die apostel, oorweeg Calvin ook vanuit die konteks die apostel se bedoeling met die uitroep, “Nee, stellig nie!”

4.2.22 Romeine 6:5:

(1) Teks: “Want as ons met Hom saamgegroe het deur die gelykvormigheid aan sy dood,”

(2) Calvin skryf:

“Derhalwe, soos ’n steggie met die boom waarop dit ingeplant is, deel het aan die toestand van lewe en dood daarvan, so is dit paslik dat ons nie minder deelgenote is aan die lewe van Christus as aan sy dood nie. Chrysostomus oordeel dat Paulus gesê het *in die gelykvormigheid van die dood* in plaas van *in die dood*, soos hy ook elders sê: dat Hy aan mense gelyk geword het (Fil. 2:7). Maar dit lyk vir my of daar iets meer beduidend in die uitdrukking te bemerk is. Afgesien daarvan dat dit dien om die wederopstanding aan te dui, skyn dit die volgende in te hou – dat ons nie op dieselfde manier as Christus ’n natuurlike dood sterf nie, maar dat daar tussen ons en sy dood hierdie ooreenkoms is, dat soos Hy die dood gesterf het in die vlees, wat Hy namens ons aangeneem het, so sterf ons in onself sodat ons in Hom kan lewe. Derhalwe is dit nie dieselfde dood nie, maar ’n soortgelyke dood, omdat die ooreenkoms tussen die afsterwe van die teenwoordige lewe en die geestelike vernuwing in gedagte gehou moet word.” (Postma, 2008: 151-153, vgl. MacKenzie, 1961:124; Owen, 1979:222-223)

(3) Samevatting:

1. Chrysostomus beskou die verwysing na Christus se dood in hierdie vers blykbaar letterlik op, as 'n verwysing na sy fisiese dood. Hy verklaar die uitdrukking *gelykvormigheid aan sy dood* dan aan die hand van 'n Skrifverwysing (Fil. 2:7), naamlik dat Christus aan mense gelyk geword het – ook ten opsigte van die dood. Dit kom daarop neer dat Christus se dood net sy eie menslikheid bevestig. Hy neem die verwysing na Christus se dood dus hier bloot letterlik op. Calvyn verwerp nie hierdie verklaring in sy geheel nie maar is van mening dat “daar iets meer beduidend in die uitdrukking te bemerk is”.
2. Die “meer beduidende” verklaring wat Calvyn voorstel (“(dit) skyn die volgende in te hou –”), is dat die uitdrukking *gelykvormigheid aan sy dood* verwys na die ooreenkoms tussen Christus se afsterwe in die vlees en die mens se afsterwe van homself (die ou sondige mens, vgl. Rom. 6:6) sodat hy in Christus kan lewe.
3. Bogenoemde noem Calvyn as oorwegings bykomstig by die feit dat Romeine 6:5 binne die konteks van die wedergeboorte (vgl. veral Rom. 6:8) gestel is (“Afgesien daarvan dat dit dien om die wederopstanding aan te dui”). Vanuit die konteks wys Calvyn daarop dat die ooreenkoms tussen die afsterwe van die vlees in die teenwoordige lewe en die geestelike vernuwing in gedagte gehou moet word.

(4) Gronde vir keuse:

1. Calvyn se verklaring dat die dood van Christus in vers 6 op méér as net sy letterlike, fisiese dood dui, geskied binne die konteks van die voorafgaande teksverse en die daaropvolgende verse, naamlik dat ons met die afsterwe van die ou sondige mens (Rom. 6:6) in Christus dood is vir die sonde, maar lewend vir God is (Rom. 6:11). Hieruit blyk dit dat Calvyn die verklaring volg wat met die onmiddellike ko-tekste ten beste ooreenstem.

4.2.23 Romeine 6:6:

- (1) Tekste: “aangesien ons dit weet dat ons oue mens saam gekruisig is, sodat die liggaam van die sonde tot niet gemaak sou word en ons nie meer die sonde sou dien nie.”

- (2) Calvyn skryf:

“En hy sinspeel met name op die kruis waardeur hy meer uitdruklik wil aandui dat ons nie afgestorwe kan word nie anders as deur deel te hê aan sy dood. En ek stem naamlik nie saam met hulle wat aanvoer dat hy *gekruisig* eerder as *gesterwe* gebruik het nie, omdat Hy nou nog lewe en in sommige opsigte krag uitoefen. Dit is inderdaad 'n korrekte uitspraak, maar nie gepas by die huidige passasie nie” (Postma, 2008:152, vgl. MacKenzie, 1961:125 en Owen, 1979:224)

(3) Samevatting:

1. Onvermelde verklaarders is van mening dat Paulus Jesus as die *gekruisigde* (en nie as *gestorwe* nie) voorhou, om daarmee te kenne te gee dat Jesus inderdaad nie meer dood is nie, maar lewe en krag uitoefen.
2. Alhoewel Calvyn aanvaar dat bogenoemde uitspraak op sigself korrek is, is dit vir hom nie in die konteks waarbinne dit gestel is, van toepassing nie. Volgens Calvyn bespreek Paulus binne die konteks van hierdie Skrifgedeelte slegs die feit dat die mens die sonde op geen ander manier kan afsterf nie as deur deel te hê aan Jesus se dood (aan die kruis). Die apostel beklemtoon dus met hierdie teks die gelowige se deelgenootskap aan Jesus se kruisdood. Die gebruik van die woord *gekruisigde* in plaas van *gestorwe* in die teks bied dus volgens Calvyn nie genoegsame grond om (soos die ander verklaarders) te vermoed dat die apostel daarmee 'n verskuilde motief (van voortgaande lewe) in die teks wil aandui nie..

(4) Gronde vir die keuse:

1. Calvyn se eie opmerking dat “(d)it ...inderdaad 'n korrekte uitspraak (is), maar nie gepas by die huidige passasie nie”, dui die gronde vir sy keuse van verklaring aan, naamlik dat die onmiddellike ko-tekstuele konteks deurslaggewend is.

4.2.24 Romeine 6:14:

- (1) Teks: “Want die sonde sal oor julle nie heers nie; want julle is nie onder die wet nie, maar onder die genade.”

(2) Calvyn skryf:

“Dit is nie nodig om te vertoef by die opsom en weerlegging van verklaringe wat geen of weinig skyn van waarheid het nie. Daar is wel een wat met meer waarskynlikheid as die ander gehandhaaf kan word, naamlik (die een) wat die lesing *onder die wet* aanneem vir *onderworpe aan die letter van die wet*, wat die hart nie vernuwe nie, en weer *onder die genade* sou beteken *die genade van die Gees wat ons bevry van die bose begeerlikhede*. Maar dit bevredig my eenvoudig nie. Want as ons dit in hierdie sin opvat, waartoe sal die vraag wat dadelik hierop volg, dan strek? *Sal ons sonde doen, omdat ons nie onder die wet is nie?* Die apostel sou sekerlik nooit sodanige vraag bygevoeg het as hy nie verstaan het dat ons van die gestrengheid van die wet bevry is nie, sodat God nie langer met ons handel volgens die uiterste reg nie. Daarom ly dit geen twyfel nie dat hy hier een of ander vrylating van die wet van die Here wou aandui. Maar ter vermyding van 'n twisgesprek, sit ek kortliks uiteen wat my gevoelens is. Dit lyk vir my of hier 'n vertroosting is waardeur die gelowiges versterk word, sodat hulle in die

nastrewing van heiligheid nie te kort sal skiet weens 'n gevoel van eie swakheid nie. Hy het hulle aangespoor om al hulle vermoëns aan te wend in diens van geregtigheid. En omdat hulle die oorblyfsels van die vlees nog in hul omdra, is dit nodig om enigsins strompelend te beweeg. Gevolglik, sodat hulle nie gebroke deur die bewussyn van hul eie swakheid sou wanhoop nie, kom hy hulle op die regte tyd tegemoet deur 'n vertroosting in te voeg, wat daaraan ontleen is dat hul werke nou nie beoordeel word volgens die streng toets van die wet nie, maar dat God dit goedgeunstiglik en verdraagsaam as aanvaarbaar hou, nadat Hy die onreinheid (daarvan) buite rekening gelaat het. Die juk van die wet kan nie gedra word sonder dat dit die draers verbrysel en vermorsel nie. Daar bly derhalwe slegs oor dat die gelowiges hul toevlug tot Christus neem en Hom smeek om borg vir hul vryheid te wees, en Hy betoon Hom as sodanige borg. Want daarom het Hy Hom onderwerp aan die diensbaarheid van die wet. Waarteenoor Hy andersins nie 'n skuldenaar was nie, sodat Hy hulle, wat onder die wet was, sou verlos soos die apostel sê in Galásiërs 4:5".

"Derhalwe beteken *om nie onder die wet te wees* nie net dat ons nie deur die dooie letter van die wet voorgeskryf word, wat ons in beskuldiging plaas nie, aangesien ons nie in staat is om dit te volbring nie. Dit beteken verder ook dat ons nie langer aan die wet onderworpe is nie, in soverre dit (die wet) 'n volkome geregtigheid vereis en die dood aankondig oor almal wat van enige deel daarvan afwyk. Onder die woord *genade* verstaan ons op soortgelyke wyse albei dele van die verlossing, naamlik die vergewing van sondes, waardeur God aan ons geregtigheid toereken, en die heiligmaking van die Gees, waardeur Hy ons hervorm tot die doen van goeie werke. Ek is van mening dat die teenstellende voegwoord *maar* hier geplaas is as redegewend" (Postma, 2008:157-158, vgl. MacKenzie, 1961:130; Owen:232-233)

(3) Samevatting:

By die verklaring van hierdie teks bied Calvyn 'n uitgebreide besinning oor die betekenis daarvan om nie onder die wet te wees nie, maar wel onder die genade.

1. Calvyn noem dat daar verskeie ander verklarings oor die teks is wat hy nie eers waardig ag om te bespreek nie.
2. Hy maak egter melding van een verklaring, naamlik dat *om onder die wet te wees* beteken *om onderworpe aan die letter van die wet te wees*, dit wil sê dat die mens se saligheid daarvan afhang of hy die voorskrifte van die wet nakom of nie. Hiervolgens moet die woorde "julle is nie onder die wet nie" verstaan word as "julle redding is nie daarvan afhanklik dat julle al die voorskrifte van die wet nakom nie." *Om onder die genade te wees* dui volgens hierdie verklaring op *die genade van die Gees wat ons van die bose begeerlikhede bevry*. Hiermee word bedoel dat elkeen wat onder die genade is, die heiligmakende werking van

die Gees in sy lewe ervaar sodat hy hom daaglik al meer van die afkeer en die goeie werke wat by die geloof pas, begin doen. Die gronde vir hierdie verklaring word nie genoem nie.

3. Die stellings wat in hierdie verklaring gemaak word, is op sigself op nie verkeerd nie. Calvyn vind dit egter nie 'n bevredigende verklaring is nie, want dit sou die vraag wat in die volgende teks gevra word, sinloos maak, naamlik Romeine 5:15: "Wat dan? Sal ons sonde doen omdat ons nie onder die wet is nie, maar onder die genade?". Die verklaring van die onvermelde verklaarders pas dus volgens Calvyn nie in die konteks nie.
4. Hy stel 'n ander verklaring voor. Hy aanvaar dat die doel van Paulus met hierdie vers was om die mense te vertroos wat, weens hul eie swakheid en sondige natuur "gebroke" raak vanweë die besef dat hulle nie aan die vereistes van die wet kan voldoen nie. Hul enigste uitkoms is om hul toevlug tot die genade van Christus te neem. Ter motivering vir die verklaring verwys hy na Galasiërs 4:5.

(4) Gronde vir keuse:

1. Calvyn volg die verklaring wat by die onmiddellike tekstuele konteks van die vers inpas. Dit blyk uit sy verwysing na die vraag wat in Romeine 6:15 gevra word en sy stelling dat dié vraag juis in aansluiting by Romeine 6:14 gevra word. Met die vraag "Sal ons sonde doen, omdat ons nie onder die wet is nie maar onder die genade?" en die daaropvolgende uitroep "Beslis nie!" word aangedui dat, soos in vers 14 geleer word, ons deur God uit genade vrygestel is van die uiterste regseis van die wet.
2. Verder maak Calvyn sy verklaringskeuse op grond van Skrif-met-Skrif-vergelyking. Hy verduidelik en motiveer immers sy verklaring deur te verwys na Galasiërs 4:5, waarin die apostel leer dat Christus ons losgekoop het van die onderworpenheid aan die wet.

4.2.25 Romeine 7:1:

(1) Teks: "want ek spreek met mense wat die wet ken –"

(2) Calvyn skryf:

"Hierdie tussensin moet betrek word op dieselfde saak as wat reeds uiteengesit is, so asof hy wou sê dat hy sekerheid het dat hulle nie so onbedrewe in die wet is dat hulle daarvoor sou twyfel nie. Maar hoewel albei verstaan kan word as vewysende na alle wette, is dit tog beter om dit op te vat as verwysende na die wet van God, waaroor die vraagstuk nou handel. Daar is sommige wat dink dat kennis van die wet aan die Romeine toegeskryf word omdat hulle die grootste deel van die wêreld deur hul gesag en reg regeer het. Dit is egter kinderagtig, want hy praat deels met die Jode of ander vreemdelinge (in Rome), deels met mense van gewone en

nederige stand. Ja, hy het veral die Jode op die oog, met wie hy oor die afskaffing van die wet te doen gehad het. Maar sodat hulle nie mag dink dat hy bedrieglik met hulle handel nie, toon hy aan dat hy 'n grondwaarheid aangryp wat aan almal bekend is, en waarmee hulle, wat van kinsbeen in die leer van die wet opgevoed was, geensins onbekend kan wees nie.” (Postma, 2008: 165-166, vgl. MacKenzie, 1961:137-138; Owen, 1979:244-245)

(3) Samevatting:

Daar is verskillende verklarings oor na watter wette Paulus hier verwys.

1. Sommige onvermelde verklaarders is van mening dat Paulus by die skrywe van hierdie teks alle wette of dalk spesifiek net die Romeinse wet in gedagte gehad het. Hierdie verklaring berus op die historiese feit dat die Romeinse reg en wette binne, deur die grootste gedeelte van die destydse wêreld toegepas is en daarom ook aan die gelowiges in Rome goed bekend was. Calvyn verwerp egter hierdie siening.
2. In sy eie verklaring van die Skrifgedeelte neem Calvyn in ag dat die ontvangers en lesers van die brief gewone mense van 'n nederige stand in Rome was, asook Jode en vreemdelinge in Rome. Hy is oortuig dat Paulus met sy uitspraak in Romeine 7:1 veral die Jode in die oog gehad het, omdat hulle van kleinsaf in die leer van die wet van God opgevoed is. Calvyn is oortuig dat Paulus met sy verwysing na die wet 'n saak aanraak wat hy weet vir die Jode (in Rome) 'n grondwaarheid is.
3. Ten slotte verwys Calvyn daarna dat “die vraagstuk” wat in die konteks van Romeine 7:1 onder bespreking is, nie oor die Romeinse wet nie maar juis oor die wet van God handel.

(4) Gronde vir die keuse:

1. Calvyn begrond die verklaring wat hy verkies in die kultuur-historiese situasie van die eerste lesers van die Romeinebrief. Hy wys naamlik daarop dat die gemeente in Rome saamgestel was uit Romeine van nederige stand, asook Jode en vreemdelinge in Rome. Verder verwys hy na die Joodse gebruik dat kinders van kleinsaf in die leer van die wet van God opgevoed is.
2. Verder motiveer Calvyn sy verklaringskeuse in die onmiddellike tekstuele konteks van Romeine 7:1 deur daarop te wys dat Paulus in dié betrokke gedeelte nie oor die Romeinse wet nie maar juis oor die wet van God handel.
3. In samehang met bostaande oorwegings gee Calvyn voorkeur aan die verklaring wat na sy oordeel die beste inpas by die bedoeling van die skrywer.

4.2.26 Romeine 7:2:

(1) Teks: "Want die getroude vrou is deur die wet aan die lewende man gebonde; maar as die man sterwe, is sy ontslae van die wet van die man."

(2) Calvyn skryf:

"Om die gelykenis in die regte orde te stel, moes hy eintlik gesê het: Die getroude vrou is na die dood van die man bevry van die huweliksband. Die wet, wat teenoor ons die plek van die man beklee, is vir ons dood, derhalwe is ons van sy mag bevry. Maar sodat hy nie die Jode met 'n skerp woord aanstoot gee nie, as hy sou gesê het dat die wet dood is, gebruik hy 'n verwysing deur te sê dat ons vir die wet dood is. Vir sommige lyk dit of hy van die mindere na die meerdere redeneer, maar omdat ek vrees dat dit te gedwonge is, verleen ek eerder goedkeuring aan die eerste opvatting, wat eenvoudiger is. Die hele redenering moet dus in hierdie volgorde gestel word: Die getroude vrou is kragtens die wet aan die lewende man onderworpe sodat sy nie na 'n ander kan oorgaan nie; na die dood van die man is sy losgemaak van die wetlike band, sodat sy vry is om wie sy wil as man te neem." (Postma, 2008:166, vgl. MacKenzie, 1961: 138; Owen, 1979:245-246)

(3) Samevatting:

1. Onvermelde verklaarders, aldus Calvyn, aanvaar in hul verklaring van die teks dat Paulus van die mindere na die meerdere redeneer.
2. Vir Calvyn is hierdie verklaring gedwonge en onaanvaarbaar.
3. Hy verkies 'n eenvoudiger verklaring en maak van parafrase gebruik om dit duidelik verstaanbaar aan sy lesers te maak: die vrou is kragtens die wet aan haar man verbonde, maar as die man tot sterwe kom, is sy vry van die wet en kan sy weer trou. Hy noem Paulus se argument 'n *gelykenis*, waarmee hy waarskynlik bedoel dat vers 2 as metafoor bedoel is, waarin die getroude vrou na die mens verwys en haar man metafoories na die wet verwys.
4. As hy daarop wys dat Paulus "eintlik moes gesê het", maar dat hy dit anders gestel het om sodoende nie die Jode aanstoot te gee nie, dui dit daarop dat hy die skrywer se bedoeling in ag geneem het.

(4) Gronde vir keuse:

1. In sy verklaring gee Calvyn voorkeur aan die verklaring wat eenvoudiger is. Die grond vir sy keuse is dus die verklaring wat die naaste bly aan wat daar geskrywe staan en die minste verduideliking nodig het of dan, soos hy dit stel, die minste gedwongenheid tot gevolg het.

2. Hy neem die bedoeling van die skrywer in ag as hy skryf dat hy (Paulus) hierdie vergelyking gebruik omdat hy nie die Jode wou aanstoot gee deur te skryf dat die wet dood is nie.

4.2.27 Romeine 7:8:

- (1) Teks: “Maar die sonde het aanleiding gevind deur die gebod en in my allerhande begeerlikheid gewerk; want sonder die wet is die sonde dood.”

- (2) Calvyn skryf:

“Hier druk hy ten duidelikste uit watter betekenis die voorgaande woorde het. Want dit is dieselfde asof hy sou gesê het: Sonder die wet is die kennis van die sonde begrawe. Dit is ook ’n algemene uitspraak waaraan hy spoedig sy eie voorbeeld knoop. Daarom wonder ek wat in die gedagte van verklaardes opgekom het dat hulle dit in die onvoltooide verlede tyd vertaal het, asof Paulus oor homself gepraat het. Dit is immers maklik om in te sien dat hy met ’n algemene stelling wou begin om vervolgens die saak deur sy eie voorbeeld te verduidelik.” (Postma, 2008:172, vgl. MacKenzie, 1961:143; Owen, 1979:254-255)

- (3) Samevatting:

1. Volgens ander verklaarders verwys Paulus in hierdie teks na homself, asof hy wou skryf dat die sonde (slegs) in hom begeerlikhede wek. Hulle het tot hierdie gevolgtrekking gekom omdat hulle dit (dit wil sê die aoristos werkwoord κατεργάσατο [“het gewerk”]) verkeerdlik as ’n onvoltooide verlede tyd opgeneem het.
2. Calvyn verwerp hierdie verklaring. Hy skryf dat Paulus in die “vooraangaande woorde” ’n algemene stelling gemaak het en homself in hierdie besondere gedeelte as voorbeeld gebruik het.

- (4) Gronde vir keuse:

1. Calvyn wys in sy verklaring van hierdie teksgedeelte weer eens die noodsaaklikheid van die inagneming van die konteks waarbinne die teks aangebied word. Dit blyk uit sy woorde: “Hier druk hy ten duidelikste uit watter betekenis die voorgaande woorde het”.
2. ’n Deurslaggewende faktor in die uitleg van die teks, is vir Calvyn die bedoeling wat Paulus met die skrywe daarvan gehad het. Dit vir Calvyn duidelik dat Paulus bedoel het om ’n algemene stelling te maak oor die sonde wat deur die gebod by die mens bekend raak en dat Paulus daarna vanaf vers 9 homself net as voorbeeld voorhou van hoe die gebod bewustheid van die sonde by die mens wek.

3. Sy opmerking dat sommige verklaarders hul verklaring op 'n verkeerde verstaan van die Griekse teks (as 'n onvoltooide verlede tyd) begrond, is 'n aanduiding dat Calvyn slegs dié verklaring volg wat op korrekte grammatikale uitleg van die Griekse teks berus.

4.2.28 Romeine 7:15:

(1) Teks: "Want wat ek doen, weet ek nie"

(2) Calvyn skryf:

"Nou kom hy tot die meer besondere voorbeeld van 'n mens wat reeds wedergebore is, in wie albei sake wat hy voor oë het, duideliker blyk, naamlik die groot wanverhouding tussen die wet van God en die natuur van die mens, en dat die wet uit sigself geensins op enige manier die dood voortbring nie. Aangesien die vleeslike mens immers met die algehele geneigdheid van sy siel instorm na die lus om te sondig, lyk dit asof hy so uit vrye keuse sondig dat dit in sy mag is om homself te bedwing. Hierdie mees verderflike mening het by byna almal ingang gevind, naamlik dat die mens uit natuurlike aanleg in staat is om sonder die hulp van die goddelike genade na beide kante te kies. Maar wanneer die wil van 'n gelowige mens deur die Gees van God tot die goeie gedryf word, openbaar dit duidelik die verdorwenheid van die natuur, wat met halsstarrigheid weerstand bied en streef na die teenoorgestelde. Daarom is daar in die wedergebore mens 'n uitstekende voorbeeld waaruit jy te wete kom hoe groot die wanverhouding tussen ons natuur en die geregtigheid van die wet is. Dit is die Christelike stryd tussen die vlees en die Gees, waaroor Paulus praat in Galasiërs 5:17. Dit is daarom tereg gesê dat die vleeslike mens met algehele instemming en samespanning van die gemoed in die sonde instorm, maar dat 'n verdeling dan eers terstond begin wanneer hy deur die Here geroep word en deur die Gees geheilig word. Want die wedergeboorte begin net in hierdie lewe; die orige deel van die vlees wat nog oorbly, volg altyd sy verdorwe neiginge en voer 'n stryd teen die Gees. Onervare mense, wat nie die onderwerp waarmee die apostel besig is, of ook die plan van optrede wat hy volg, in ag neem nie, dink dat die natuur van die mens hier beskryf word. En daar is inderdaad sodanige beskrywing van die menslike eie aard by die wysgere te vinde. Maar die Skrif redeneer veel dieper, want dit sien dat vanaf die tyd dat Adam van die beeld van God beroof is, daar niks anders as verdorwenheid in die hart van die mens oorgebly het nie. So staan die sofiste by hierdie vers stil, wanneer hulle die vrye wil wens te omskryf of wil waardeer wat die krag van ons natuur kan vermag. Maar Paulus, soos ek reeds gesê het, behandel hier nie die natuur van die mens sonder meer nie, maar hy beskryf, na aanleiding van sy eie persoon, hoedanig en hoe groot die swakheid van gelowiges is. In hierdie algemene dwaling het ook Augustinus vir 'n tyd lank verkeer, maar nadat hy hierdie passasie noukeuriger ondersoek het, het hy nie alleen teruggetrek wat hy verkeerd geleer het nie, maar in sy eerste boek aan Bonifacius het hy met baie sterk redes aangevoer dat dit nie anders as van die

wedergeborenes gesê kan word nie. En ons sal moeite doen om lesers duidelik te laat verstaan dat dit so is. Hy dui aan dat hy die werke wat hy uit die swakheid van die vlees verrig het, nie as sy eie erken nie, omdat hy die verafsku. Daarom het Erasmus nie heeltemal ten onregte die woord *goedgekeur* gebruik nie. Maar aangesien dit dubbelsinnig kon wees, het ek verkies om die woord *begryp* te behou. Hieruit lei ons af dat die leer van die wet so met die regte oordeel in ooreenstemming is, dat die gelowiges die oortreding van die wet as't ware as 'n onredelike saak afwys. Maar omdat dit lyk of Paulus erken dat hy anders leer as wat die wet voorskryf, was baie verklaarders mislei, wat gedink het dat hy die persoon van 'n ander aangeneem het. Hieruit spruit daardie algemene dwaling voort dat in hierdie hele hoofstuk die aard van die onwedergebore mens beskryf word. Maar Paulus verstaan onder die oortreding van die wet, al die misstappe van die vromes wat nie die vrees van God en ook nie die ywer om goed te doen van hulle afgeskud het nie. Derhalwe ontken hy dat hyself gedoen het wat die wet vereis, omdat hy dit nie in al sy dele volvoer nie, maar op een of ander manier in sy poging aan swakheid toegegee het.” (Postma, 2008:176 -178, vgl. MacKenzie, 1961:148-149; Owen, 1979:261-264)

(3) Samevatting:

1. In die verklaring van hierdie teksgedeelte besin Calvyn oor die volgende kwessies:
 - Is die teks slegs van toepassing op die wedergeborenes of word die natuur van alle mense, ook onwedergeborenes, bespreek?
 - Behandel dit die moontlikheid dat die wedergeborene in sy stryd teen die sonde uit homself (uit natuurlike “aanleg” of “vrye wil”) in staat is om te kies om te sondig al dan nie?
 - Die wanverhouding tussen ons natuur en die geregtigheid.
2. Onvermelde verklaarders (“byna almal”, “onervare mense”) is van mening dat Paulus hier die natuur van die mens beskryf.. Wysgere en die sofiste verstaan onder hierdie vers dat die mens deur sy natuurlike vrye wil en sonder die genade van God en die krag van die Heilige Gees, in staat is om te kies om te sondig of nie. Calvyn wys daarop dat sulke verklaarders nie “die onderwerp waarmee die apostel besig is, of ook die plan van optrede wat hy volg,” in ag neem nie
3. Augustinus het ook aanvanklik gedink dat Paulus in hierdie teksgedeelte die natuur van die mens in die algemeen beskryf. Nadat hy egter die “passasie noukeurig ondersoek het”, het van mening verander en die teks verstaan soos Calvyn dit verklaar.
4. Calvyn verwerp al hierdie verklarings. Hy verklaar dat Paulus die natuur van die *wedergebore* mens beskryf, want

- Die mens wat “aan sy natuur oorgelewer is, word sonder teenstand geheel en al voortgedryf na sy begeerlikhede.” Indien daar tog berou en onderskeid tussen reg en verkeerd is, is dit omdat hulle deur hul eie gewete aangespreek word.
- Die wedergeborene daarenteen, verlang met hul hart om God te behaag. Alhoewel hulle die sonde haat, word hulle deur die oorblyfsels van hul vlees “weer tot die aarde teruggetrek”.
- Hierdie stryd tussen die sondige natuur in die mens en die Gees van God wat die mens tot die goeie dryf, is die Christelike stryd waarna Paulus in Galasiërs 5:17 verwys.

(4) Gronde vir keuse:

1. Calvyn neem in sy verklaring van die teks Paulus se hele betoog, die onderwerp waarmee hy besig is en die plan van optrede van die apostel in ag, dus die konteks waarbinne die Skrifgedeelte geskryf is.
2. As Calvyn verwys na die “plan van optrede van die apostel” is dit duidelik dat hy in die verklaring van ’n Skrifgedeelte die bedoeling van die skrywer oorweeg en verreken.
3. Hy grond sy verklaring oor die rol van die Heilige Gees in die bewusmaking van die mens van die stryd tussen die vlees en die Gees, die sogenaamde Christelike stryd, op Skrifverwysing (Gal. 5:17).

4.2.29 Romeine 7:22 -23:

- (1) Teks: “Want ek verlustig my in die wet van God na die innerlike mens; maar ek sien ’n ander wet in my lede wat stryd voer teen die wet van my gemoed en my gevange neem onder die wet van die sonde wat in my lede is.”

(2) Calvyn skryf:

“Hier sien jy dus hoedanige tweespalt daar in die vrome siele is, waaruit daardie wedywering tussen vlees en Gees voortspruit, en wat Augustinus êrens op elegante wyse die Christelike stryd noem. Daarom sê Paulus dat hy as ’n gevangene deur sy vlees geboei is omdat, siende dat hy deur die bese begeerlikhede nog steeds geprikkel en meegesleur word, dit ten opsigte van die geestelike begeertes ’n dwang is wat hy geheel en al weerstaan. Verder moet sorgvuldig gelet word op die aanvaarde betekenis van die innerlike mens en sy lede omdat baie mense, wat dit verkeerd verstaan, teen hierdie rots vasgeloop het. Met die *innerlike mens* word nie bloot die siel bedoel nie, maar die geestelike deel daarvan wat deur God wedergebore gemaak is; die woord *lede* dui die oorblywende aan; want soos die siel die uitnemender deel van die mens is en die liggaam die mindere, so is die gees verhewe bo die vlees. Om hierdie

rede dus, omdat die gees in die mens die plek van die siel inneem, maar die vlees, dit is die verdorwe en geskonde siel, die plek van die liggaam, verkry eersgenoemde die naam van *innerlike mens* en laasgenoemde dié van *lede*. Die uiterlike mens word ongetwyfeld in II Korinthiërs 4:16 in 'n ander betekenis opgeneem. Maar die omstandigheid in die huidige vers vereis noodsaaklikerwys die verklaring wat ek gegee het.” (Postma, 2008: 183, vgl. MacKenzie, 1961:153; Owen, 1979:2269-271)

(3) Samevatting:

Die onderskeid tussen die *innerlike mens* en *lede* word hier bespreek.

1. Alhoewel Calvyn nie eksplisiet aandui wat onvermelde verklaarders se verklaring is nie, blyk dit dat hulle met die *innerlike mens*, die mens se hele siel in gedagte het, waarmee hulle waarskynlik dan in hierdie vers 'n onderskeid tussen siel (innerlike mens) en liggaam (lede) inlees. Dit lyk ook uit Calvyn se bespreking dat sulke verklaarders hulle verklaring begrond op Skrifverwysing in II Korintiërs:16 waar daar geskrywe staan dat, “Al is ons uiterlik besig om te vergaan, innerlik word ons van dag tot dag vernuwe.”
2. Calvyn se standpunt is dat die *innerlike mens* in Romeine 7:22,3 verwys na die geestelike deel van die siel wat deur God wedergebore is, en dat die woord *lede* op die oorblywende dele dui. Hy aanvaar hiermee dat die uitdrukking *innerlike mens* hier as sinoniem vir *gees*, dit is die wedergebore siel, gebruik word, en die woord *lede* as sinoniem vir *vlees*, dit is die verdorwe en geskonde siel.
3. Hy wys daarop dat hierdie verklaring van die innerlike mens en die lede, die innerlike en uiterlike mens, die gees en die vlees verskil van die gebruik daarvan in II Kor. 4:16. Die verklaring wat hy van die begrippe in Romeine 7:22,23 gee, pas immers binne die konteks van die Skrifgedeelte.

(4) Gronde vir keuse:

1. Alhoewel Paulus elders (II Kor.4:16) wel tussen liggaam en siel onderskei, is Calvyn van mening dat dié onderskeid nie na Romeine 7:22, 23 oorgedra moet word nie omdat dit nie binne “die omstandighede van die huidige vers” pas nie. In sy Skrifverklaring gee hy dus oorweging aan die tekstuele konteks asook ander Skrifuitsprake wat met die vers in verband gebring kan word. Wanneer die inligting van elders in die Skrif egter nie by die onmiddellike tekstuele konteks inpas nie, gee hy voorkeur aan die eise van die tekstuele konteks. In Calvyn se oorwegings word oorwegings vanuit die onmiddellike tekstuele konteks dus gestel bo inligting wat elders uit die Skrif geneem kan word.

4.2.30 Romeine 8:2:

(1) Teks: “Want die wet van die Gees van die lewe in Christus Jesus het my vrygemaak van die wet van die sonde en die dood.”

(2) Calvyn skryf:

“Dit is ’n bevestiging van die vorige uitspraak, en om dit te verstaan moet daar gelet word op die betekenis van die woorde. Hy noem die Gees van God op ongepaste wyse *die wet van die Gees*, wat ons siele met die bloed van Christus besprinkel nie alleen om ons van die smet van die sonde te reinig vir sover dit ons skuld betref nie, maar ook om ons tot ware reinheid te heilig. Die heerskappy van die vlees en die tirannie van die dood wat daaruit volg, noem hy daarenteen *die wet van die sonde en die dood*. Die wet van God word as’t ware in die middel geplaas. Ek waag dit nie om saam met ander *die wet van die sonde en die dood* op te vat as die wet van God nie, omdat hierdie uitdrukking alte skerp voorkom. Hoewel (die wet) immers, deur die sonde vermeerder, die dood voortbring, het Paulus hierbo tog met opset hierdie misnoegdheid vermy. Nietemin stem ek geensins saam met die mening van hulle wat *die wet van die sonde* as die begeerlikhede van die vlees verduidelik nie, so asof Paulus gesê het dat hy dit oorwin het. Dit sal immers (so dink ek) ’n weinig later duidelik blyk dat hy praat oor die onverdiende vryspraak, wat aan ons die ongestoorde vrede met God bring. Ek verkies om die woord *wet* te behou, eerder as om dit met Erasmus te vertaal met *reg* of *mag*, omdat Paulus nie sonder doel op die wet van God gesinspeel het nie.” (Postma, 2008:186, vgl. MacKenzie, 1961:156; Owen, 1979:276-277)

(3) Samevatting:

In hierdie gedeelte word daar besin oor die betekenis van die *wet van die Gees van die lewe* en die *wet van die sonde en dood*.

1. Sommige onvermelde verklaarders verstaan onder die begrip *die wet van die sonde en die dood*, die wet van God. Op grond waarvan hulle hierdie verklaring maak, is onduidelik. Calvyn verwerp hierdie verklaring omdat dit vir hom “alte skerp voorkom.” Wat hy met die uitdrukking “alte skerp voorkom”, bedoel, is ook onduidelik.
2. Ander verklaarders verstaan weer dat *die wet van die sonde en die dood* na die begeerlikhede van die vlees verwys. Die gronde vir hierdie verklaring word nie verduidelik nie. Calvyn verwerp ook hierdie verklaring omdat dit sou impliseer dat Paulus sou gesê het dat hy die begeerlikhede van die vlees oorwin het – iets wat in stryd sou staan met die onverdiende vryspraak waaroor Paulus ’n entjie verder skryf.

3. Calvyn is van mening dat Paulus die Gees van God, hoewel op 'n onvanpaste wyse, *die wet van die Gees* noem. Calvyn verklaar dus dat Paulus met die uitdrukking *die wet van die Gees* na die Heilige Gees verwys het.
4. Wat die vertaling van die woord *wet* aanbetref:

Erasmus het dit met *reg* of *mag* vertaal. Calvyn aanvaar nie hierdie vertaling nie en verkies om die woord *wet* te behou. Hy wys daarop dat Paulus met 'n besliste doel op die wet van God gesinspeel het. Calvyn sê nie wat die doel van die sinspeling was nie, maar waarskynlik is dit bedoel as aanknopingspunt met die daaropvolgende twee verse, waarin die wet van God 'n prominente plek inneem.

(4) Gronde vir keuse:

1. Calvyn begrond sy verklaring in die tekstuele konteks van die teks. Dit kan afgelei word deur die opmerkings wat hy maak soos “Dit is 'n bevestiging van die vorige uitspraak,” en “Dit sal immers weinig later duidelik blyk dat hy praat oor”.
2. In sy verwerping van Erasmus se vertaling, neem hy die bedoeling van Paulus binne die tekstuele konteks in ag.
3. Calvyn verwerp die siening dat *die wet van die sonde en die dood* in hierdie vers op die wet van God dui, omdat dit “alte skerp voorkom.” Hierbo is gestel dat dit nie duidelik is wat hy met “alte skerp” bedoel nie. Nogtans blyk dit dat hy by hierdie beslissing uitkom op grond van die openbaringslyne oor die rol van die wet soos wat dit in die Nuwe Testament aangebied word, naamlik dat ons die sonde uit die wet van God leer ken (die wet wat “deur die sonde vermeerder, die dood voortbring”). Die inagneming van die openbaringslyne van die Skrif speel dus 'n rol in Calvyn se verklaring.

4.2.31 Romeine 8:3:

- (1) Teks: “Want God het – wat vir die wet onmoontlik was, omdat dit kragteloos was deur die vlees – deur sy eie Seun in die gelykheid van die sondige vlees te stuur, en dit ter wille van die sonde, die sonde veroordeel in die vlees.”

(2) Calvyn skryf:

“Ek het kort vantevore gesê dat dit deur sommige verklaar word as die oorsaak of doel waarom God sy Seun gestuur het, naamlik om vir die sonde genoegdoening te gee. Chrysostomos en baie na hom verstaan dit in 'n ietwat strenger sin, dat die sonde veroordeel is vanweë die sonde, omdat dit onregverdiglik en onverdiend Christus geweld aangedoen het. Ek erken wel dat,

aangesien Hy as die regverdige en die onskuldige die straf vir sondaars ondergaan het, die prys vir die verlossing op hierdie manier betaal is, maar ek kan my nie laat oorreed dat die woord *sonde* hier in 'n ander betekenis gebruik word as 'n soenoffer, wat in Hebreeus *אָשָׁם* (*asjem*) genoem word nie, en so dui die Grieke 'n offer waaraan 'n vervloeking gekoppel is, aan as *κάθαρμα*. So sê Paulus dieselfde in II Korintiërs 5:21, (naamlik) dat Christus wat geen sonde geken het nie, vir ons sonde gemaak is, sodat ons die geregtigheid van God in Hom gemaak sou word. Maar die voorsetsel *ὑπὲρ* moet hier oorsaaklik opgevat word, asof hy sou gesê het: Op grond van daardie offerande, of weens die las van die sonde wat aan Christus opgelê is, is die sonde van sy reg beroof, sodat dit ons nie langer onderworpe aan sigself hou nie.” (Postma, 2008:188- 189, vgl. MacKenzie, 1961:159; Owen, 1979:281-282)

(3) Samevatting:

Die verklaring van die uitdrukking *ter wille van die sonde* (Gr. *περὶ ἁμαρτίας*) geniet hier die aandag.

1. Sommige onvermelde verklaarders verklaar dat *περὶ ἁμαρτίας* dui op die doel waarom God vir Christus gestuur het, naamlik om vir die sonde genoegdoening te gee. Op grond waarvan hierdie verklaring gemaak word, word nie deur Calvin vermeld nie.
2. Chrysostomus en ander verklaarders verstaan die frase as aanduiding dat die sonde op sigself deur God veroordeel is, omdat dit juis die sonde is wat Christus onverdiend en onregverdiglik geweld aangedoen het.
3. Alhoewel Calvin bogenoemde verklarings oorweeg, verkies hy 'n ander verklaring naamlik dat die frase *περὶ ἁμαρτίας* gebruik word in die sin van *soenoffer*. Hy verwys na die Hebreeuse woord *asjem* wat “soenoffer” beteken en die Griekse woord *κάθαρμα* wat dui op “'n offer waaraan 'n vervloeking gekoppel is”. Volgens Calvin is die betekenis van hierdie woorde op die teksgedeelte onder bespreking van toepassing. Christus is dus deur God as 'n soenoffer vir die sonde (*περὶ ἁμαρτίας*) gestuur. Ter verdere motivering verwys hy na II Korintiërs 5:21 waarin geleer word dat Christus vir ons tot sonde gemaak is, sodat ons in Hom tot geregtigheid gemaak sou word.

(4) Gronde vir die keuse:

1. In sy oorweging van die betekenis van die woord *ἁμαρτία* binne hierdie enigmatiese frase in Romeine 8:3, kies Calvin vir die betekenis van *soenoffer*, 'n begrip wat elders in die Skrif deur ander Griekse en Hebreeuse woorde aangedui word. Hierdie is 'n lastige argument van Calvin om te verduidelik. Die Griekse en Hebreeuse woorde waarna hy verwys, kom nie in Romeine 8:3 voor nie. Wat hy betoog, is dat die Griekse woord *hamartia* binne hierdie frase

in Romeine 8.3 nie met “sonde” vertaal moet word nie, maar eerder in dieselfde betekenis as daardie ander Griekse en Hebreeuse woorde, naamlik “soenoffer” (G.J.C.J). Die verstaan van die woord saam met die voorsettel περί moet dan volgens Calvyn oorsaaklik opgevat word, “asof hy (Paulus) sou gesê het ...”. Hieraan lyk dit of Calvyn die bedoeling van die skrywer, soos hy dit uit Paulus se argument in Romeine 8 aflei, in sy verklaring navolg.

2. In sy beredenering en motivering maak Calvyn ook van Skrif-met-Skrif vergelyking gebruik, deur II Korintiërs 5:21 aan te haal. In sy Skrifverklaring en oorweging van verskillende verklarings neem Calvyn dus ander Skrifverwysings wat oor dieselfde saak handel, in ag.

4.2.32 Romeine 8:4:

- (1) Teks: “sodat die reg van die wet vervul kon word in ons wat nie na die vlees wandel nie, maar na die Gees.”

- (2) Calvyn skryf:

“Hulle wat dink dat diegene wat deur die Gees van Christus vernuwe is, die wet volbring, kom na vore met ’n versinsel wat geheel en al vreemd is aan die bedoeling van Paulus; want die gelowiges maak, solank hulle op aarde as vreemdelinge vertoef, nooit soveel vordering dat die regverdigmaking van die wet in hulle volkome en ongeskonde is nie. Daarom is dit noodsaaklik om dit op die vergifnis toe te pas, want wanneer die gehoorsaamheid van Christus namens ons aanvaar word, word aan die wet voldoen, sodat ons as regverdig gereken word. Maar omdat Christus sy geregtigheid aan niemand anders meedeel as aan hulle wat Hy deur die band van sy Gees aan Hom verbind het nie, word die wedergeboorte weereens bygevoeg, sodat daar nie gedink word dat Christus ’n dienaar van die sonde is nie; want dit is die neiging van baie om alles wat oor die vaderlike goedgunstigheid geleer word, aan te gryp vir losbandigheid van die vlees.” (Postma, 2008:189, vgl. MacKenzie, 1961:160; Owen, 1979:283)

- (3) Samevatting:

1. Onvermelde verklaarders verstaan onder hierdie teks dat die gelowiges wat deur die Gees vernuwe is, daarin slaag om die wet te volbring. Die gronde vir die verklaring word nie verstrekkend nie, maar dit blyk dat hulle die teks op sigwaarde en buite die konteks van die Skrifgedeelte verklaar.
2. Calvyn verwerp hierdie verklaring omdat dit volgens hom ’n versinsel is wat vreemd is aan die bedoeling van Paulus. Dit is waarskynlik teen die agtergrond van die Skrifleer dat die gelowiges steeds deur sonde besmet is en slegs in Christus regverdiging ontvang dat

Calvyn daarop wys dat die gelowige “nooit soveel vordering (maak) dat die regverdigmaking van die wet in hulle volkome en ongeskonde is nie.”

3. Die verklaring wat deur hom aangebied word, is dat dit vir die mens op aarde onmoontlik is om aan al die eise van die wet te voldoen. Dit is slegs omdat God Christus se gehoorsaamheid aan die wet aanvaar as voldoening vir ons, dat ons regverdig gereken word.

(4) Gronde vir keuse:

1. Die gronde vir sy afwysing van die verklaring dat die gelowige daarin kan slaag om die wet volkome te onderhou, is dat dit vreemd aan die bedoeling van Paulus is. Calvyn verkies dus die verklaring wat in ooreenstemming is met die bedoeling van die skrywer.
2. In sy verklaring van hierdie vers beroep Calvyn hom daarop dat die gelowiges steeds deur sonde besmet is en slegs in Christus regverdiging ontvang. Hierdie insigte bied hy as 'n gegewene aan sonder om dit nodig te vind om dit te motiveer, waarskynlik omdat hy oortuig is dat sy lesers vanuit hulle kennis van die Skrif dit behoort te weet. Daarmee gee Calvyn eintlik te kenne dat hierdie sake duidelik in die breë openbaringslyne van die Skrif na vore kom, en daarom bes moontlik aan sy lesers binne die raamwerk van die gereformeerde tradisie en die kerklike leerstellings bekend is. Hieruit kan afgelei word dat Calvyn verklarings volg wat deur die breëopenbaringslyne van die Skrif ondersteun word.

4.2.33 Romeine 8:29:

- (1) Teks: “Want die wat hy vantevore geken het, dié het Hy vantevore verordineer om gelykvormig te wees aan die beeld van sy Seun, ...”

(2) Calvyn skryf:

”Maar die voorkennis van God, waaraan Paulus hier herinner, is nie 'n blote vooraf wete soos sommige onwyse mense in dwaasheid versin nie, maar die aanneming, waardeur Hy altyd sy kinders van die verworpenes onderskei het. In dieselfde sin sê Petrus dat die gelowiges ooreenkomstig die voorkennis van God uitverkies is tot die heiligmaking van die Gees. Daarom het hulle, van wie ek gepraat het, op geklike manier afgelei dat God niemand anders uitverkies het nie as hulle wat Hy vooruit gesien het dat hulle sy genade waardig sou wees. Want ook Petrus vlei nie die gelowiges asof elkeen volgens sy eie verdienste uitverkies sou word nie; maar terwyl hy hulle terugroep na die ewige raadsplan van God, ontsê hy hulle direk alle waardigheid. In hierdie vers herhaal Paulus ook weer in ander woorde wat hy vroeër aangaande die voorneme aangeraak het. Hieruit volg dat hierdie kennis afhanklik is van die

welbehae van God, omdat God niks buite Homself vooraf geweet het, terwyl Hy hulle wat Hy wou, aangeneem het nie, maar slegs aangedui het wie Hy wil verkies. Die werkwoord προώρισεν, wat sommige vertaal met *praesistinare* (*predestineer* of *voorbeskik*), moet verstaan word ooreenkomstig die verband van hierdie vers, omdat Paulus slegs bedoel dat God dit so bepaal het dat almal wat Hy aangeneem het, die beeld van Christus sou dra.” (Postma, 2008:211, vgl. MacKenzie, 1961:180-181; Owen, 1979:317-318)

(3) Samevatting:

Calvyn se verklaring van vers 29 fokus op die vraag hoe die voorkennis van God, waarvan die woorde: “die wat hy vantevore geken het” getuig, binne die raamwerk van die uitverkiesing verstaan moet word.

1. Sommige onvermelde verklaarders verstaan die voorkennis van God so dat God vooruit weet wie sy genade waardig sal wees en die mens op grond daarvan uitverkies.
2. Hierteenoor verstaan Calvyn God se voorkennis so dat dit die aannemings van God reeds in sy ewige raadsplan vooraf bepaal het wie Hy as kinders uitverkies. Hierdie raadsbesluit berus nie in enige waardigheid of verdienste wat daar by die mens sou wees nie maar berus uitsluitlik in die welbehae van God.
3. Calvyn staan daarop dat die woord προώρισεν (*voorbeskik*) verstaan moet word ooreenkomstig Paulus se bedoeling soos dit uit die verband van hierdie vers blyk. Verder verklaar hy dit wat die apostel hier skryf deur dit te vergelyk met die woorde van die apostel Petrus (I Petrus 1:2).

(4) Gronde vir keuse:

1. Die gronde vir die onvermelde verklaarders se verklaring, naamlik dat God mense vanweë vooruitgesiene waardigheid uitverkies, word nie verskaf nie.
2. Ter staving van sy verklaring, maak Calvyn van Skrifverwysing gebruik uit Petrus (I Petrus 1:2). Op grond van Skrif-met-Skrifvergelyking kom Calvyn dus uit by die verklaring wat hy volg.
3. Die vertaling van die grondteks word in rekening bring in die verklaring van 'n Skrifgedeelte. Die feit dat Calvyn sê dat die werkwoord προώρισεν “ooreenkomstig die verband van hierdie vers” verstaan moet word, dui daarop hy die verklaring begrond in die bedoeling wat uit die onmiddellike tekstuele konteks (die ko-teks) van die teks blyk.

4. Uit die konteks lei Calvyn af dat “...Paulus slegs bedoel het dat God dit so bepaal het”. Hieruit blyk dit weer dat Calvyn in die oorweging van ’n verklaring, aandag gee aan die bedoeling van die skrywer.

4.2.34 Romeine 8:35:

- (1) Teks: “Wie sal ons skei van die liefde van Christus

- (2) Calvyn skryf:

“ Die hoofsaak is die volgende: dat hierdie geloof deur geen teenspoede verswak moet word nie, naamlik dat as God ons goedgesind is, niks teen ons kan wees nie. Sommige vat die liefde van God in ’n passiewe sin op, naamlik dat Hy deur ons bemin word, asof Paulus ons bewapen met onoorwinlike krag; maar hierdie versinsel kan sonder moeite weerlê word deur die hele verband van Paulus se redenering, en Paulus self sal ook weldra elke beswaar wegneem wanneer hy hierdie liefde duideliker omskryf .” (Postma, 2008:218, vgl. MacKenzie, 1961:187; Owen, 1979:327)

- (3) Samevatting:

Die frase *liefde van Christus* in vers 35 kan grammatikaal óf as ’n subjektiewe genitief (= die liefde wat Christus gee) óf as ’n objektiewe genitief (die liefde vir Christus) verstaan word.

1. Sommige onvermelde verklaarders neem dit as ’n objektiewe genitief op (in passiewe sin, soos Calvyn dit noem) en verstaan die frase dan as verwysing na die mens se liefde vir Christus.
2. Calvyn neem dit kennelik as ’n subjektiewe genitief op, want hy verklaar die frase *liefde van Christus* as ’n verwysing na die goedgesindheid wat God vir ons het..

- (4) Gronde vir keuse:

1. In isolasie geneem is die frase *liefde van Christus* (Gr. ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ) dubbelsinnig en is ’n grammatikale keuse na enige kant toe geldig, ook dié van die onvermelde verklaarders na wie Calvyn verwys.
2. Calvyn verwerp hulle verklaring omdat dit nie met die hele verband van Paulus se beredenering rekening hou nie. Vir Calvyn is dit belangrik dat woorde of frases volgens hulle grammatikale aanduiding verstaan word, maar nooit buite hulle tekstuele konteks nie. Calvyn grond sy grammatikale keuse op wat hy die “hoofsaak” van Paulus se mededeling noem, en op “die hele verband van die beredenering”, dit wil sê die gedagtegang en die

uiteensetting van die argument van die skrywer. Selfs dit wat die skrywer later oor dieselfde saak sê (*in casu* “wanneer hy hierdie liefde duideliker omskryf”) moet by die verklaring in ag geneem word. Kortweg gestel: Calvyn begrond sy verklaring enersyds op die grammatika van die teks maar steeds met inagneming van die bedoeling daarvan soos uit die tekstuele konteks blyk.

4.2.35 Romeine 9: 5:

(1) Teks: “aan wie die vaders behoort en uit wie die Christus is na die vlees – Hy wat oor alles is, God, lofwaardig tot in ewigheid.”

(2) Calvyn skryf:

“ Hulle wat hierdie deel op die aartsvaders toepas, asof Paulus wou sê dat Christus uit die aartsvaders afstam, doen dit sonder rede. Want hy wou die uitnemendheid van die Joodse volk saamvat met hierdie lofrede, dat Christus uit hulle voortgekom het. En dit moet naamlik nie as iets van geen waarde geag word dat hulle deur vleeslike verwantskap met die Verlosser van die wêreld verbind is nie; want as Hy die ganse menslike geslag so geëer het dat Hy Homself aan ons verbind het met ’n natuurlike gemeenskaplikheid, soveel te meer het Hy hulle geëer met wie Hy ’n noue band van gemeenskap wou hê. Dit moet egter altyd so opgevat word dat, as hierdie genade van verwantskap van die vroomheid geskei word, dit nie alleen geen voordele inhou nie, maar eerder in groter veroordeling verval. Hulle wat hierdie gedeelte losskeur van die orige sinsverband, sodat hulle Christus van soveel luisterryke getuienis van goddelikheid beroof, poog om alte onbeskaamd duisternis in die helder lig te bring. Die woorde is immers meer as duidelik *en uit wie die Christus is na die vlees – Hy wat oor alles is, God, lofwaardig tot in ewigheid!* En ek twyfel nie daaraan nie dat Paulus, vir wie die stryd met die dringende verwyf (teen hom) moeilik was, sy gedagte met opset na die ewige heerlikheid van Christus verhef het. En dit nie soseer ter wille van homself nie, maar eerder met die bedoeling om deur sy voorbeeld ander aan te moedig om hul gedagtes te verhef.” (Postma, 2008: 227, 228; vgl. MacKenzie, 1961:195; Owen,1997: 341)

(3) Samevatting:

In hierdie gedeelte word daar oor die betekenis van*die vaders (behoort) en uit wie Christus is*, besin.

1. Calvyn verwys na onvermelde verklaarders wat hierdie vers verstaan asof dit wil beklemtoon dat Christus van die aartsvaders afstam. Calvyn verwerp hierdie verklaring en wys daarop dat daar geen rede vir so ’n afleiding is nie.

2. Calvyn verstaan die woord “vaders” in hierdie vers egter as ’n heenwysing na die Joodse volk en is dus oortuig dat Paulus hier bloot sê dat Christus uit hulle, die Joodse volk, stam.
3. Hy wys verder daarop dat God in sy genade aan die hele menslike geslag die eer verleen het dat Christus so mens geword het dat Hy selfs uit ’n menslike volk afgestam het, ’n eer wat spesifiek die Jode te beurt geval het.

(4) Gronde vir keuse:

1. Geen rede word aangebied vir die ander verklaring wat deur die anonieme verklaarders aangebied word nie. Calvyn skryf bloot dat hulle wat sodanige verklaring maak, “doen dit sonder rede.”
2. As Calvyn skryf dat hulle, “..wat hierdie gedeelte losskeur van die orige sinsverband, ... poog om alte onbeskaamd duisternis in die helder lig te bring” wys hy daarop dat die tekstuele konteks belangrik is in die oorweging van ’n verklaring van ’n Skrifgedeelte.
3. Sy verwysing na die “duisternis” en “helder lig” by ’n verklaring, dui op sy hermeneutiese reël dat die verklaring helder en eenvoudig moet wees.

4.2.36 Romeine 9:16

- (1) Teks: “So hang dit dan nie af van die een wat wil of van die een wat loop nie, maar van God wat barmhartig is.”

(2) Calvyn skryf:

“Uit daardie getuienis lei hy ’n gevolgtrekking af, wat buite teenspraak volg, naamlik dat ons uitverkiesing nóg aan ons ywer, nóg aan ons strewe, nóg aan ons pogings toegeskryf moet word, maar geheel en al aan die Raad van God terug gevoer moet word. Maar sodat niemand mag dink dat hulle wat uitverkies is, uitverkies word omdat hulle dit verdien het nie, of op een of ander manier vir hulself die guns van God verwerf het nie of, in kort, dat daar in hulle enige greintjie waardigheid is waardeur God beweeg mag word nie, aanvaar eenvoudig dat die verkiesing nie geleë is in ons wil, ook nie in ons pogings, dat ons gereken word onder die uitverkorene nie (hy het die woord *loop* immers gestel in die plek van *strewe* of *probeer*), maar dat dit uitsluitlik geleë is in die goddelike goedheid wat uit eie beweging mense aanvaar, nie omdat hulle wil of strewe of enigiets bedink nie. Hulle wat egter uit hierdie vers redeneer dat daar in ons enige krag is om te strewe, maar dat dit uit sigself niks teweeg bring tensy dit deur die barmhartigheid van God ondersteun word nie, doen dit dwaaslik. Die apostel toon immers nie aan wat daar in ons is nie, maar hy sluit al ons poginge uit. Dit wat hulle aflei, naamlik dat ons wil en dat ons loop, is derhalwe blote spitsvondigheid, omdat Paulus ontken dat dit afhang

van hulle wat wil of hulle wat loop, aangesien hy niks anders bedoel as dat die wil en die loop niks vermag nie. Pelagius het probeer om met 'n ander sofistiese en waardelose spitsvondigheid die uitspraak van Paulus te ontduik, naamlik dat dit nie alleen afhang van hom wat wil en hom wat loop nie, omdat die barmhartigheid van God hom te hulp kom. Augustinus het hom nie minder grondig as skerpsinnig weerlê nie.: “Aangesien daar ontken word dat die wil van die mens die oorsaak van die uitverkiesing is, omdat dit nie die enigste rede is nie, maar net ten dele die rede is, kan daar ook aan die ander kant gesê word dat dit nie afhang van die barmhartigheid nie, maar van hom wat wil en hom wat loop. Want daar waar daar wedersydse samewerking sal wees, sal daar ook wederkerige lof wees. Maar dit is onteenseglik so dat hierdie laaste uitspraak weens sy belaglikheid ineenstort.” Laat ons derhalwe konstateer dat die saligheid van hulle, vir wie God behaag om te behou, op so 'n wyse toegeskryf word aan die barmhartigheid van God dat daar niks oorbly van die werksaamheid van die mens nie. En die feit dat sommige wil dat hierdie deel in sy samehang gelees word asof dit gesê is in die persoon van die goddelose, het nie veel meer glans nie; want op watter manier sal hy plekke uit die Skrif verdraai, wat duidelik die geregtigheid van God handhaaf, om hom te beskuldig van tirannie? “(Postma. 2008:237, 238; vgl. MacKenzie, 1961:205; Owen, 1979:357)

(3) Samevatting:

1. Onvermelde verklaarders verstaan by die vers dat die mens uit eie krag daarna kan strewe (“loop”, “probeer”) om uitverkies of begenadig te word maar dit slegs kan bereik as God dit verder deur sy barmhartigheid ondersteun. Daar is dus 'n samewerking tussen die mens en God, 'n sinergisme.
2. Pelagius het hierdie sinergisme uit die teks probeer regverdig deur met “sofistiese spitsvondigheid” 'n klein aanpassing aan Paulus se woorde te maak, asof hy sou gesê het dat “dit nie *alleen* afhang van hom wat wil en hom wat loop nie.”.
3. Beide Augustinus en Calvyn verwerp die verklaring van so 'n sinergisme in geheel. Hulle stel dit duidelik dat in hierdie teks geleer word dat die regverdigmaking van die mens geheel en al van God se barmhartigheid afhang en dat dit al die mens se pogings om geregverdig te word, uitsluit. Die apostel toon immers nie aan wat daar in ons is nie, maar hy sluit al ons poginge uit. Hy bedoel niks anders nie as dat die wil en die loop van die mens absoluut niks vermag nie.

(4) Gronde vir die keuse:

1. Die opmerking van Calvyn naamlik dat die apostel met hierdie Skrifgedeelte nie wil aantoon wat daar in die mens geleë is (sy wil, loop en strewe) met die oog op sy verlossing nie,

maar dat hy juis daarop wil wys dat alle poginge van die mens uitgesluit is, is 'n bewys van die deeglike oorweging wat Calvin aan die bedoeling van die skrywer gee in sy Skrifverklaring.

2. Ter ondersteuning van sy eie verklaring wys Calvin daarop dat Augustinus dieselfde verklaring as hy handhaaf. Hy maak ook van Augustinus se beredenering gebruik om die verklaring van sinergisme te verwerp. Augustinus het daarop gewys dat indien daar samewerking tussen die mens en God is, die lof en eer vir die verlossing ook tussen hulle verdeel moet word en daarom is dit 'n onhoubare verklaring.
3. Die agtergrond waarteen hierdie verklaring gemaak word, is die leer oor die uitverkiesing en die alternatiewe verwerping van sinergisme.

4.2.37 Romeine 9:17 :

- (1) Teks: "Want die Skrif sê aan Farao: Juis hiervoor het Ek jou laat optree, dat ek in jou my krag kan toon en dat my Naam verkondig kan word op die hele aarde."
- (2) Calvin skryf:

"Nou kom hy tot die tweede deel, naamlik die verwerping van die goddelose. Aangesien dit lyk of daarin nog iets meer ongerymde is, probeer hy om dit duideliker te maak, hoe God, deur te verwerp wie Hy wil, nie alleen in sy wysheid en billikheid blaamloos is nie, maar ook bewonderenswaardig. Daarom gebruik hy 'n getuienis uit Exodus 9:16, waar die Here verklaar dat dit Hyself was wat Farao aangespoor het tot hierdie doel, dat terwyl hy hardnekkig probeer het om die goddelike mag te weerstaan, hy as oorwonne en onderworpe, 'n bewys mag wees van hoe onoorwinlik die krag van God se arm is, sodat geen menslike krag dit kan verduur, en nog minder dit kan verbreek nie. As hierdie verharding immers van sodanige aard is dat die Naam van God hieroor verdien om verkondig te word, dan is dit goddeloos om Hom van enige onregverdigheid te beskuldig. Maar omdat baie verklaarders hierdie vers, terwyl hulle probeer om dit te versag, inderdaad verdraai, moet ten eerste opgelet word dat in die Hebreeus in die plek van die woord *excitavi* (*ek het opgewek; ek het aangespoor*) staan: *ek het jou gestel*. Hiermee wil God aantoon dat die hardnekkigheid van Farao vir Hom geen struikelblok sal wees om sy volk desondanks te verlos nie en Hy bevestig verder dat sy woede nie alleen deur Hom voorsien is en dat Hy maatreëls voorberei het om dit in bedwang te hou nie, maar dat Hy opsetlik dit so verordineer het en wel met die doel om dit te stel as 'n luisterryke bewys van sy almag. Derhalwe vertaal hulle verkeerd (wat sê) dat Farao vir 'n tyd lank in stand gehou is, want daar word eerder gehandel oor die begin." (Postma, 2008:238, 239; vgl. MacKenzie, 1961:206; Owen, 1979:359)

(3) Samevatting:

Wat die vertaling aanbetref, voeg Postma (2008:239) by dat die verskillende vertalers die vertaling nie eenvormig weergee nie. Calvyn vertaal dit met “opgewek”, die *Authorized Version* met “I have raised thee”, en die 1933/1953 Afrikaanse vertaling met, “Ek het jou laat optree”. In Exodus 9:16 lui die Afrikaanse vertaling egter: “Ek het jou laat bestaan.”

In die verklaring van hierdie vers gee Calvyn aandag aan die verwerping van diegene wat nie uitverkies is nie, die goddeloses.

1. Onvermelde verklaarders, in 'n poging om die betekenis van die vers te versag, gaan selfs sover om die teks te verdraai. Die aard van die verdraaide verklaring word egter nie voorgelê nie.
2. Calvyn verklaar dat God in sy wysheid en billikheid verwerp wie hy wil en dat hy in sy verwerping blaamloos en bewonderingswaardig is. Die verwerping van die goddeloses en die feit dat die hardnekkigheid van die Farao vir Hom geen struikelblok is in die uitvoering van sy reg nie, is 'n getuigenis en bewys van God se almag en onoorwinlike krag. In die argument vir sy verklaring, maak hy gebruik van Paulus se verwysing na die farao (Exodus 9:16) en bestudeer hy die vertaling van die woord *excitavi* (*ek het opgewerk; ek het aangespoor; ek het jou gestel*).

(4) Gronde vir keuse

1. Die anderverklaring wat deur Calvyn verwerp word, word nie weergegee nie. Calvyn se opmerking dat, “baie verklaarders hierdie vers, terwyl hulle probeer om dit te versag, inderdaad verdraai...” is 'n aanduiding dat die verklaarder homself daarvan moet weerhou om vanuit persoonlike gevoelens 'n verklaring te maak. Die teksgedeelte moet aanvaar word soos dit geskrywe staan.
2. Calvyn gee oorweging aan die Skrifverwysing wat deur die apostel as voorbeeld aangebied word naamlik Exodus 9:16, en verreken dit in sy verklaring van die gedeelte. Om die Nuwe-Testamentiese verwysing na die Ou Testament reg te verstaan, moet die betrokke gedeelte uit die Ou Testament volgens sy oorspronklike bedoeling reg begryp word. Daarom doen Calvyn moeite om die betekenis van die oorspronklike Hebreeus in Exodus 9:16 toe te lig. Deur die bedoeling van die Ou Testament en die toepassing daarvan in die Nuwe Testament noukeurig na te gaan, wys Calvyn daarop dat hy die openbaringslyn van God se verlossing soos dit deur die hele kanon loop, in sy verklarings in ag neem.

4.2.38 Romeine 10:18

(1) Teks: “Maar ek sê: het hulle miskien nie gehoor nie? Ja, seker! Oor die hele aarde het hulle stem uitgegaan en tot by die eindes van die wêreld hulle woorde. ”

(2) Calvyn skryf:

“ Aangesien die harte van mense deur die prediking vervul word met die kennis van God, wat uit sigself die aanroeping van dieselfde God voortbring, het hierdie vraag oorgebly, naamlik of die waarheid van God dan nie aan die heidene verkondig was nie; want dat Paulus hom plotseling tot die heidene gewend het, was in die nuutheid daarvan in geen geringe mate 'n ergerlikheid nie. Hy vra daarom of God nie ooit vantevore sy stem tot die heidene gerig het en die amp van leermeester teenoor die hele wêreld vervul het nie. Verder voer hy die getuienis van die profeet aan uit Psalm 19:5, om te leer dat die skool, waarin God vir Hom leerlinge van oraloor vergader het, vir almal gemeenskaplik toeganklik is - hierdie getuienis lyk egter hier slegs weinig toepaslik. Die profeet praat immers daar nie oor die apostels nie, maar oor die sigbare (stomme) werk van God, waarin hy sê dat die eer van God so duidelik skitter dat gesê kan word dat dit 'n soort tong het om die deugde van God te verklaar. Hierdie uitspraak van Paulus het veroorsaak dat die ouer verklaarders die hele Psalm as 'n sinnebeeldige voorstelling uitgelê het; en die nageslag het dit ook nagevolg; naamlik so, dat die son, wat soos 'n bruidegom uit sy kamer kom, ongetwyfeld Christus is, en dat die hemele die apostels is. Hulle wat deur nougesette pligsbetragting vasgegryp is, en wat hulself meer beskeie toegelê het op die verklaring van die Skrif, het gedink dat Paulus dit wat eintlik oor die argitektuur van die hemel gesê is, by wyse van sinspeling op die apostels oorgebring het. Aangesien ek egter meen dat die diensknegte van die Here die Skrifte oral met groter eerbied behandel het, en dat hulle nie so willekeurig hierheen en daarheen gedraai het nie, kan ek nie oortuig word dat Paulus hierdie Skrifgedeelte so misbruik het nie. Ek vat derhalwe die aanhaling op in die eintlike en egte bedoeling van die profeet, sodat die redenering soos volg sal wees; God het reeds vanaf die begin van die wêreld sy Godheid aan die heidene geopenbaar, al is dit nie deur die prediking van mense nie, dan tog deur die getuienis van sy skeppingswerke.” (Postma, 20008:266: verg. MacKenzie, 1961:233; Owen, 1979:402)

(3) Samevatting:

Die aard van die openbaring van God word in hierdie vers verklaar en dan veral met die oog op die vroeëre verklarings van Psalm 19:5.

1. Calvyn wys daarop dat Paulus se verwysing na Psalm 19:5 as bevestiging daarvan dien dat God van die begin af deur sy skeppingswerke tot alle mense “spreek”. Hy noem ook dat

hierdie verwysing op die oog af “weinig toepaslik” is en mag lyk of Paulus in hierdie teks die Psalm as ’n allegorie hanteer.

2. Gevolglik het ouer (anonieme) verklaarders die Psalm in gewaande navolging van Paulus allegories vertolk, naamlik dat die son, wat soos ’n bruidegom uit sy kamer kom, ongetwyfeld Christus is, en dat die hemele die apostels is.
3. Calvyn verwerp hierdie verklaring as ’n “sinnebeeldige voorstelling” en is van mening dat Paulus nie bedoel het om die profeet se uitspraak so te misbruik nie.
4. Hy maak gebruik van ’n parafrase om sy verklaring duideliker te stel naamlik dat God alreeds vanaf die begin van die wêreld sy Godheid aan die heidene geopenbaar het, al was dit nie deur die prediking van mense nie, dan deur die getuienis van skeppingswerke.

(4) Gronde vir keuse

1. Calvyn spreek sy afkeur vir allegoriese verklarings van tekste duidelik uit, omdat die verklaarder daarmee sonder enige gronde ’n geestelike of diepere betekenis aan die teks toedig.
2. Hy stel ’n verklaring voor wat hy as die “eintlike en egte” bedoeling van die profeet (digter van Psalm 19) beskou. Die bedoeling van die skrywer, in hierdie geval die skrywer van die Psalm waarna Paulus verwys, word in oënskyn geneem.
3. Dit is interessant dat in die verklaring van ’n Skrifgedeelte in die Nuwe Testament (Rom. 9:18), Calvyn ook die Skrifgedeelte uit die Ou Testament wat ter getuiens is deur die apostel aangehaal is, verklaar en beoordeel. Dit dui daarop dat die Skrifgedeelte in sy totaal deeglik oorweeg moet word, self die aanhalings en verwysings wat daarin voorkom.

4.2.39 Romein 11:26:

- (1) Teks: “en so sal die hele Israel gered word, soos geskrywe is: Die Verlosser sal uit Sion kom en sal die goddelooshede van Jakob afwend.”
- (2) Calvyn skryf:

“Baie mense verstaan dit van die Joodse volk, asof Paulus gesê het dat die godsdiens weer soos vroeër in hulle herstel moet word, maar ek brei die naam *Israel* uit tot die hele volk van God, in hierdie sin: Wanneer die heidene sou ingegaan het, sal die Jode ook terselfdertyd uit die afvalligheid tot geloofsgehoorsaamheid terugkeer. En so sal die saligheid van God se hele Israel, wat uit albei groepe versamel moet word, voltooi word; maar op so ’n manier dat die Jode

die eerste plek verkry, omdat hulle in die huisgesin van God as't ware die eersgeborenes is. Hierdie interpretasie lyk vir my meer passend, omdat Paulus hier die voleinding van die ryk van Christus wou aandui, wat geensins tot die Jode beperk word nie, maar die hele wêreld omvat. In die brief aan die Galásiërs (Gal. 6:1) noem hy in dieselfde sin die kerk die Israel van God, wat in gelyke mate uit Jode en heidene saamgestel is, en so stel hy die volk wat uit die verstrooiing versamel is teenoor die vleeslike kinders van Abraham, wat van sy geloof af gewyk het.” (Postma, 2008:288, vgl. MacKenzie, 1961:255; Owen, 1979:437)

(3) Samevatting:

Calvyn besin oor die verklaring van *Israel* in die konteks van die Skrifgedeelte.

1. Onvermelde verklaarders beperk die woord *Israel* net tot die Joodse volk en wil daarmee impliseer dat die Joodse godsdiens weer soos vroeër herstel sal word.
2. Hierdie verklaring word nie deur Calvyn aanvaar nie.
3. Die verklaring wat Calvyn volg, is dat daar met die woord *Israel* na die hele volk van God verwys word, dit is beide die heidene en die Jode wat tot geloof in Christus gekom het. Hierdie verklaring lyk vir Calvyn meer gepas omdat hy oortuig is dat Paulus in hierdie vers die voleinding van die ryk van Christus in die oog het. Calvyn motiveer sy verklaring uit Galasiërs 6:1⁴ waar Paulus die Jode en die heidene wat tot geloof gekom het almal in die kerk as Nuwe-Testamentiese Godsvolk insluit.

(4) Gronde vir Keuse

1. Alhoewel die anonieme verklaarders meen dat Paulus *hy na Israel* verwys, net die Jode in gedagte het, word daar geen begroning vir hulle verklaring voorsien nie. Dit kan maar net afgelei word dat hulle die woord *Israel* letterlik vertolk. Calvyn, wys egter daarop dat die apostel se bedoeling, binne die konteks van hierdie Skrifgedeelte, is “om die voleinding van die ryk aan te dui”. In die lig daarvan is hy dus van mening dat dit meer passend is om die woord *Israel* so te verstaan dat dit beide die Jode en die gelowige heidene insluit. Hierdie verklaring neem die gedagtegang en redenasie van die apostel in ag.
2. Hieruit kan afgelei word dat Calvyn die verklaringsreël volg dat 'n teks letterlik opgeneem moet word slegs as die teks en sy konteks self te kenne gee dat dit as letterlik bedoel is.

4 Postma (2008:288) se vertaling haal Galasiërs 6:1 aan terwyl beide MacKenzie (1961:255) en Owen (1979:437) na Galasiërs 6:16 verwys. Galasiërs 6:1 blyk 'n drukkersfout te wees (nav.).

3. Calvyn motiveer sy verklaringskeuse, deur gebruik te maak van 'n toepaslike Skrifverwysing: Galasiërs 6:1. Hiermee sluit hy aan by die verklaringsreël dat die Skrif uit sigself verklaar moet word, op so 'n wyse dat die duideliker Skrifdeel lig werp op die minder duidelike Skrifdeel.

4.2.40 Romeine 11:32:

- (1) Teks: "Want God het hulle almal in die ongehoorsaamheid ingesluit om vir almal barmhartig te kan wees."

- (2) Calvyn skryf:

".... Paulus wil dus twee sake na vore bring, naamlik dat daar niks in enige mens is waarom hy weens verdienste voorkeur sou geniet, behalwe uit God se loutere genade nie; en dat God in die toebedeling van sy genade nie verhinder word dat Hy aan wie Hy wou, in oorvloed gee nie. Daar is sterk nadruk op die woord(e) *barmhartig wees*. Want dit dui aan dat God aan niemand gebonde is nie, en dat Hy almal daarom vrylik bewaar, aangesien hulle in dieselfde mate verlore is. Verder, hulle wat hieruit aflei dat almal sal salig word, maak hul skuldig aan uiters krasse raserny. Paulus bedoel immers eenvoudig dat die Jode sowel as die heidene die saligheid nêrens anders kry as uit die barmhartigheid van God nie, sodat aan niemand 'n rede gelaat word om te kla nie. Dit is wel seker dat hierdie barmhartigheid aan almal sonder onderskeid voor oë gestel is, maar elkeen moet dit deur die geloof soek." (Postma, 2008:292; vgl. MacKenzie, 1961:258; Owen, 1979:443)

- (3) Samevatting:

By die verklaring van hierdie teks, is daar 'n meningsverskil oor die betekenis van die woord *almal*. Wie sluit dit in?

1. Volgens anonieme verklaarders beteken die teks dat *almal* salig sal word, met ander woorde dat Paulus in hierdie teks algemene versoening verkondig.
2. Calvyn verwerp hierdie verklaring en sê dat hierdie verklaarders hulle "skuldig maak aan krasse raserny".
3. Calvyn plaas die klem op die woord *barmhartig wees* en wil daardeur aandui dat inderdaad enige mens, die Jode en die heidene wat gelowig geword het, net uit God se genade gered word en dat verdienste geen rol speel of voorkeur geniet nie. Die konteks van Romeine 11:32 is dan nie wie (*almal*) gered word nie, maar dat God aan *almal*, Jode sowel as die heidene, sy barmhartigheid voor oë stel – die barmhartigheid wat almal in die geloof moet soek.

(4) Gronde vir keuse:

1. Die verskillende verklarings is geleë in die verskillende benaderings tot die teks: die onvermelde verklaarders fokus op die gebruik van die woord *almal* en Calvyn fokus op die *barmhartigheid* van God.
2. Uit die konteks van Romeine 11:32 lei Calvyn af dat die bedoeling van die apostel is dat *almal* – die Jode sowel as die heidene – hul saligheid nêrens anders as uit die barmhartigheid van God kry nie. So seker is hy van hierdie afleiding uit die konteks dat hy diegene wat die woord *almal* anders wil verstaan, van “krasse raserny” beskuldig.
3. Dit lyk verder of Calvyn sy verklaring begrond op die breë openbaringslyne van die Skrif waarin God sy vrymag openbaar om uit loutere genade te verlos en nie op grond van enige mens se verdienste nie.

4.2.41 Romeine 12:20:

(1) Teks: “ want sodoende sal jy op sy hoof vurige kole ophoop.”

(2) Calvyn skryf:

“Aangesien ons nie graag moeite en inspanning wil vermors nie, toon hy aan watter vrugte daaruit volg wanneer ons die pligte van menslikheid teenoor ons vyande vervul. Maar sommige lê kole uit as die verderf wat op die hoof van die vyand teruggebring word, as ons 'n onwaardige persoon met weldade begunstig en ons teenoor hom anders gedra as wat hy van ons verdien; want op hierdie manier word sy skuld verdubbel. Vir ander is dit verkieslik om dit te verstaan dat sy gemoed beweeg word om ons wederkerig lief te hê wanneer hy sien dat hy met welwillendheid behandel word. Ek aanvaar 'n eenvoudiger standpunt, naamlik dat sy gedagte na een of ander kant ontmoedig sal word. Want die vyand word sekerlik deur die weldade óf vermurwe óf as hy so met hardvogtigheid vervul is dat niks hom in toom hou nie, sal hy tog aangevuur en geskroei word deur die getuigenis van sy gewete, wat sal aanvoel dat hy deur ons weldadigheid oorweldig is.” (Postma, 2008:314; vgl. MacKenzie, 1961:278; Owen, 1979:475)

(3) Samevatting:

In hierdie gedeelte word daar aandag gegee aan die verklaring van “vurige kole op die hoof ophoop”.

1. Sommige anonieme verklaarders lê die *vurige kole* uit as verwysing na die verderf wat op die vyand wag omdat hy op die medemenslike optrede van gelowiges so reageer dat sy skuld voor God verdubbel.

2. Ander verklaarders is van mening dat die *vrige kole op sy hoof* op 'n gemoedsverandering van die vyand dui, omdat die welwillendheid wat die gelowige teenoor hom betoon hom tot wederkerige liefde sal dring.
3. Calvyn oorweeg albei die verklarings, maar verkies 'n "eenvoudiger standpunt", naamlik dat die *vrige kole* daarop dui dat die vyand se hardvogtigheid óf deur die gelowige se weldade kan vermurwe óf dat sy gewete daardeur geskroei kan word.

(4) Gronde vir keuse:

1. Calvyn aanvaar sy verklaring as die "eenvoudiger" een en hieruit blyk sy hermeneutiese reël naamlik dat daar voorkeur gegee word aan die eenvoudiger, helder en bondige verklarings.

4.2.42 Romeine 14:2:

(1) Teks: "Die een glo dat 'n mens alles mag eet, maar hy wat swak is eet groente."

(2) Calvyn skryf:

"Watter van die verskillende lesings Erasmus gevolg het, weet ek nie, want hy het die uitspraak vermink gemaak, waar dit in die woorde van Paulus volledig is; en in die plek van die betreklike voornaamwoord het hy onvanpas gestel *die een glo wel*. Dat ek die onbepaalde wyse as gebiedend opvat, behoort nie vreemd of gedwonge voor te kom nie, omdat hierdie manier van spreke veel al gebruiklik is by Paulus. Hy noem diegene wat toegerus is met die sekerheid van die gewete gelowiges, en aan hulle vergun hy die gebruik van alle dinge sonder uitsondering. Intussen eet hy wat swak is groente, en weerhou hom van daardie dinge waarvan hy nie weet of dit vir hom veroorloof is nie. As die gewone lesing meer byval vind, sal die betekenis wees dat dit nie reg is dat hy wat vrymoedig alles eet, omdat hy glo dat dit vir hom toelaatbaar is, van hulle wat nog teer en swak is in die geloof, dieselfde gedragsreël eis nie. Dit is immers belaglik om, soos sommige doen, hieronder die siekes te verstaan." (Postma, 2008:327, vgl. MacKenzie, 1961:290; Owen, 1979:493-494)

(3) Samevatting:

1. Erasmus beskou Paulus se woorde "Die een glo dat 'n mens alles mag eet" klaarblyklik as onvolledig en brei dit uit na "die een glo wel dat 'n mens alles mag eet". Calvyn laat ruimte vir die moontlikheid dat Erasmus 'n ander lesing van die Griekse bronteks gevolg het. Tog is hy van mening dat Paulus se woorde opsigself "volledig" is en bevraagteken hy die lesing wat Erasmus vir sy vertaling gebruik het.

2. In teenstelling met Erasmus beskou Calvyn die gebruik van die betreklike voornaamwoord in die bysin ὃς μὲν πιστεύει φαγεῖν πάντα (“Die een glo dat ’n mens alles mag eet”) as Paulus se “gebruiklike manier van spreke” en vind dit daarom onnodig om ’n ander verklaring daaraan te heg.
3. Sommige anonieme verklaarders verstaan onder “die wat teer en swak is” die siekes. Calvyn verwerp hierdie verklaring as belaglik. Volgens hom verwys “dié wat swak is” duidelik na dié wat nog swak in die geloof is, in teenstelling met dié wat al gevorderd is in die geloof. Dit lei hy af uit Paulus se argument in die res van die perikoop, naamlik dat dieselfde gedragsreël ten opsigte van die verbod op wat geëet en dit wat nie geëet mag word nie, nie op die wat nog swak in die geloof is en die wat al gevorderd is in die geloof, afgedwing kan word nie.

(4) Gronde vir verklaringskeuse:

1. Die gronde vir Erasmus se verklaring word nie verskaf nie. Inteendeel, dit kom vir Calvyn so vreemd voor dat hy die lesing wat Erasmus gebruik het, bevraagteken het.
2. In sy verklaring van ’n teks poog Calvyn om so getrou as moontlik aan die skrywer se spreekswyse en sy gebruik van grammatika te bly. Dit blyk uit sy opmerking dat dit “Paulus se gebruiklike manier van spreke is”. Hy verkies die verklaring wat die skrywer se taalgebruik en grammatikale styl die duidelikste respekteer.

4.2.43 Romeine 14:22:

(1) Teks: “Het jy geloof? Behou dit vir jouself voor die aangesig van God.”

(2) Calvyn skryf:

“Om mee af te sluit, toon hy aan waarin die goeie van die Christelike vryheid geleë is. Hieruit blyk dat hulle wat nie weet om hulself in die gebruik van voedsel te beheers nie, hul valslik op die vryheid beroem. Hy sê derhalwe dat die kennis van die vryheid, omdat dit uit die geloof is, eintlik God voor oë het. Dit is verder maklik om in te sien hoe verkeerdelik hierdie vers deur sommige mense verdraai word, wat hieruit aflei dat dit nie saak maak hoe iemand hom gedra in die onderhouding van hierdie onsinnige en bygelowige seremonies nie, solank sy gewete skoon bly voor God. Paulus wou immers niks minder sê, soos hyself in die verband getuig, naamlik dat die seremonies ook vir die diens van God ingestel is, en ook deel is van ons belydenis. Hy wat vervolgens die geloof losskeur van die belydenis, ontnem aan die son van sy warmte. Paulus handel hier egter oor niks van die aard nie, maar praat oor die vrye gebruik van voedsel en drank.” (Postma, 2008: 338; vgl. MacKenzie, 1961:300; Owen, 1979:510)

(3) Samevatting:

1. Sommige verklaarders verstaan onder die term “Christelike vryheid” dat dit aan gelowiges toestemming gee om homself sleg te gedra en aanstoot te gee by die onderhouding van die seremonies – solank sy gewete voor God skoon is.
2. Calvyn verwerp bogenoemde verklaring en wys daarop dat dit verkeerdelike verdraai is.
3. Uit die verband is dit duidelik dat Paulus in hierdie teksgedeelte niks minder wou sê as dat die seremonies ook vir die diens van God ingestel is en dat dit deel van ons belydenis is en in hierdie spesifieke teks bespreek hy die vrye gebruik van voedsel en drank.

(4) Gronde vir keuse

1. Die gronde vir die onvermelde verklaarders se uitleg oor die vryheid waaroor die Christene beskik, word nie aangedui nie. Calvyn spreek hom ten sterkste teen hul verklaring uit en noem dat dit ’n verkeerde verdraaiing van die betekenis van die Skrifgedeelte is.
2. As hy skryf dat die apostel “handel hier egter oor” dui dit daarop dat hy in sy verklaring Paulus se bedoeling in ag neem.
3. Calvyn se opmerking dat die apostel “niks minder sê, soos hyself in die verband getuig, “ dui daarop dat hy (Calvyn) by die oorweging van ’n verklaring, benewens die bedoeling van die skrywer, ook die tekstuele konteks in ag neem.

4.2.44 Voorlopige konklusie: Kategorie 5

In hierdie afdeling is daar 42 Skrifgedeeltes bespreek waar Calvyn een of meer verklarings van die gedeelte ondersoek en waar hy ’n ander, eie verklaring daarstel. Hulle is soos volg: Romeine 1:1; 1:4; 1:18(a); 1:18(b); 1:22; 2:16; 2:17; 3:4; 3:8; 3:20; 4:9; 4:15; 4:19; 4:23; 4:25; 5:5; 5:6; 5:14; 5:20; 6:1-2; 6:5; 6:6; 6:14; 7:1; 7:2; 7:8; 7:15; 7:22-23; 8:2; 8:3; 8:4; 8:29; 8:35; 9:5; 9:16; 9:17; 10:18; 11:26; 11:32; 12:20; 14:2 en 14:22.

Uit ’n analise van die verklarings van die Skrifgedeeltes, is die volgende gronde vir Calvyn se verklaringskeuses gevind:

By 25 Skrifgedeeltes was die tekstuele konteks en die konteks van die Skrif in sy geheel die deurslaggewende faktor vir Calvyn se verklaringskeuses. Die teksgedeeltes is soos volg: Romeine 1:18(a) en (b); 1:22; 3:4; 3:8; 3:20; 4:9; 4:15; 4:19; 4:23; 4:25; 5:5; 5:6; 5:14; 6:1-2; 6:5; 6:6; 6:14; 7:1; 7:8; 7:15; 7:22-23; 8:2; 8:29; 8:35; 9:5; 10:18; 11:32; 14:22.

Naas die tekstuele konteks, is gevind dat die bedoeling van die skrywer die grootste maatstaf vir sy Skrifverklarings is. Daar is altesaam 22 tekste geïdentifiseer: Romeine 1:18(a) en (b); 3:8; 4:15; 4:19; 5:5; 5:6; 5:14; 7:1; 7:2; 7:8; 7:15; 8:2; 8:3; 8:4; 8:29; 9:16; 10:18; 11:26; 11:32 en 14:22. Net soos by die opsomming van kategorie 4.1 hierbo, is daar weer gevind dat die bedoeling van die skrywer dikwels uit die konteks van die Skrifgedeelte bepaal kan word. Enkele voorbeelde hiervan is Romeine 3:8; 3:20; 11:32 en 14:22.

Skrif-met-Skrif-vergelyking vind by 13 Skrifgedeeltes plaas en dien as grondslag vir Calvyn se verklaringskeuse. Hulle is Romeine 1:1; 1:4; 3:4; 4:15; 4:19; 5:6; 6:14; 7:15; 8:3; 8:29; 9:17; 10:18 en 11:26. In die verwysing na ander Skrifgedeeltes in die verklaring van 'n teks, is dit belangrik dat die historiese konteks van die verwysde teks verreken moet word (vgl. Rom.2:24) en dat daar korrekte eksegeese van die Skrifgedeelte waarna verwys word moet plaasvind (vgl. Rom.1:9).

Calvyn begrond by 12 Skrifgedeeltes sy verklarings op die breë Openbaringslyne van die Skrif en wel by Romeine 1:18(c); 1:22; 3:20; 4:9; 4:15; 5:6; 5:14; 8:2; 8:4; 9:17; 11:32 en 15:4.

By 8 Skrifgedeeltes vorm die grammatikale ontleding as maatstaf 'n deurslaggewende rol in die verklaring van die skrifgedeelte naamlik, Romeine 1:4; 1:18; 1:18(c); 5:14; 6:1-2; 7:8; 8:35 en 14:2.

Die Gereformeerde leringe, in aansluiting met die breë Openbaringslyne van die Skrif, vorm by 10 Skrifgedeeltes die grondslag vir Calvyn se verklarings. Dit is by Romeine 1:18(b); 1:22; 2:16; 3:4; 5:6; 5:20; 8:2; 8:4 en 9:16.

Calvyn se keuse vir die mees eenvoudige, duidelike en bondige verklaring van 'n Skrifgedeelte vind by die verklaring van 6 Skrifgedeeltes plaas naamlik, Romeine 1:1; 4:23; 7:2; 7:11; 9:5 en 12:20.

In hierdie kategorie maak hy by 3 geleenthede gebruik van die histories-kulturele konteks as motivering vir sy Skrifverklaring: Romeine 2:17; 4:9 en 7:1.

Die intrinsieke betekenis van die teks, met antwoorde om dit te lees wat daar staan, word by 4 Skrifgedeeltes as gronde vir Calvyn se verklarings voor gehou naamlik by Romeine 1:22; 4:23; 5:14 en 9:17.

In aansluiting by die oorweging van die tekstuele konteks van 'n Skrifgedeelte in die verklaring daarvan, maak Calvyn by 4 Skrifgedeeltes gebruik van Paulus se argumentslyn en/of gedagtegang en dit vind plaas in Romeine 3:28; 4:15; 8:35 en 11:26.

Calvyn verwerp by 2 Skrifgedeeltes die allegoriese verklarings daarvan en hou 'n letterlike verklaring voor, met ander woorde, dit wat daar in die teks staan. Dit geskied by Romeine 10:18 en 12:26.

By 2 Skrifgedeeltes maak Calvyn van parafrases gebruik om sy verklarings in eenvoudige gebruikerstaal te motiveer naamlik by Romeine 1:18 en 5:14.

Calvyn maak by 6 geleenthede eenmalig gebruik van die volgende gronde om sy verklarings te motiveer:

By Romeine 9:16 onderskryf hy Augustinus se verklaring;

- By Romeine 4:19 maak hy gebruik van 'n natuurlike, fisiese verskynsel (Abraham se ouderdom in die verwekking van 'n nageslag) as motivering in sy verklaring;
- In sy verklaring van Romeine 2:17 verwys hy na buite-Bybelse geskrifte ter motivering van sy verklaring naamlik na Josefus se boek van Oudhede;
- Hy verklaar Romeine 1:18 aan die hand van die konteks van die hermeneutiese sirkel;
- In sy verklaring van Romeine 11:32 wys hy op die rol van die leser se fokus op sekere dele van die Skrif en hoe dit die verklaring kan beïnvloed;
- Die belangrikheid van die vertaling vanuit die Grieks word in Romeine 7:8 as grond vir die verklaring voorgehou.

In hoofstuk 5 word daar ondersoek ingestel na die gronde vir die verklarings wat Calvyn aanbied in die plek van die verklarings van Skrifgedeeltes wat deur hom uitdruklik verwerp en/of weerlê word.

HOOFSTUK 5: VERKLARINGS WAT CALVYN UITDRUKLIK VERWERP EN WEERLÊ EN VERTALINGSKEUSES VAN TEKSTE IN DIE ROMEINEBRIEF

5.1 Verklarings wat Calvyn uitdruklik verwerp en/of weerlê.

In hierdie Hoofstuk word die verklarings deur ander geloofstrominge en verklaarders wat deur Calvyn uitdruklik weerspreek, weerlê en/of verwerp (Kategorie 6) word, bespreek.

5.1.1 Romeine 1:1:

(1) Teks: “Paulus, ’n dienskneg van Jesus Christus, ’n geroepe apostel, afgesonder tot die evangelie van God –“

(2) Calvyn skryf:

“Deur homself die titel van apostel toe te eien, plaas hy homself bo die ander; maar aangesien geen gesag verwerf word deur hom wat dit uit eie beweging aanmatig nie, wys hy daarop dat hy deur God ingestel is. Die sin daarvan was dit: dat Paulus ’n dienaar van Christus is, en nie sommer enige dienaar nie, maar ’n apostel en dit deur die roeping van God en nie deur ’n eie vermetele poging nie. Dan volg ’n duideliker uiteensetting van die amp van die apostels; dit is naamlik ingestel vir die verkondiging van die evangelie. Ek stem dus nie saam met hulle wat van mening is dat die roeping waaroor hy praat, verwys na die ewige uitverkiesing van God nie, en met hulle wat daaronder verstaan óf die afsondering van die skoot van sy moeder af, waarvan hy in die brief aan die Galasiërs melding maak (Gal. 1:15) óf die ander afsondering, waardeur hy vir die heidene bestem is, waarna Lukas verwys. Immers, hy beroem hom eenvoudig daarop dat hy sy gesag van God het, sodat iemand nie mag dink dat hy hierdie eer uit eie vermetelheid vir homself toegeëin het nie. Hier moet opgemerk word dat nie almal geskik is vir die bediening van die Woord nie; daarvoor word ’n besondere roeping vereis. Inteendeel, hulle wat self allermees geskik skyn te wees, moet sorg dra dat hulle nie sonder roeping hulle daarop toelê nie. Verder, van hoedanige aard die roeping van die apostels en die opsieners is, sal elders blyk. Maar dit moet opgemerk word dat die amp van apostel daar gestel is om die evangelie te verkondig. Hieruit blyk hoe belaglik daardie stomme honde is, wat hulself opsigtelik maak met myter, kromstaf en soortgelyke maskers, en tog dit uitgalm dat hulle die opvolgers van die apostels is. Die naam *dienskneg* beteken niks anders as *bedienaar* nie (vgl. MacKenzie, 1961:15 en Owen, 1979:42 wat *dienaar* met die woord *minister* vertaal), want dit verwys na die amp. Ek sê dit om ’n einde te maak aan die drogbeeld van hulle wat sonder rede oor die woord *dienskneg* bespiegel, terwyl hulle meen dat ’n teenstelling tussen die

diensbaarheid van Moses en Christus onderliggend is.” (Postma, 2008:39; vgl. MacKenzie, 1961:14 -15; Owen, 1979:42). In ’n voetnota verduidelik Owen dat Moses, Joshua, Dawid en onder andere Nehemia almal, op dieselfde wyse as Paulus, geroepe diensknegte was; so ook ons Verlosser. Hulle was amptelike diensknegte.

(3) Samevatting

1. Die *myter* waarna Calvyn verwys is die Rooms-Katolieke biskophoed (Postma, 2008:39 voetnota 2) en daaruit kan afgelei word dat hy na die Rooms-Katolieke interpretasie van die amp verwys naamlik dat die (biskop) amp die opvolgers van die apostels is. Die gronde vir hul verklaring word nie aangebied nie.
2. Anonieme verklaarders skep verwarring oor die begrip *dienskneg* deur’n onderliggende kontras tussen die diensbaarheid van Moses en dié van Christus te tref. Die presiese aard van die kontras word egter nie beskryf nie.
3. Calvyn verwerp albei die verklarings. Hy verklaar dat die naam *dienskneg* in hierdie vers niks anders as “bedienaar” beteken nie en dit ’n verwysing na die amp van die apostel is en dat die taak van die apostel of dienskneg dan is om die evangelie te verkondig.

(4) Gronde vir die keuse:

1. In sy verklaring maak hy die opmerking dat naam *dienskneg* niks anders as *bedienaar* beteken nie, en dat die taak van die dienskneg of apostel is om die evangelie te verkondig. Hy grond sy verklaring waarskynlik op die standpunte oor die taak en rol van die ampsdraers soos dit in sy *Institusie* verwoord is, want sy verklaring van die woord (dienskneg) is vir hom eenvoudig en voor die handliggend.
2. Sy opmerking dat die hoedanige aard van die ampte “elders (sal) blyk”, is ’n aanduiding dat die verklaring van ’n besondere taak (in hierdie geval dié van die amp en taak van die dienskneg) nie in isolasie geskied nie, maar plaasvind teen die agtergrond van wat die Skrif in sy geheel oor die onderwerp sê.

5.1.2 Romeine 1:9:

(1) Teks: “Want God is my getuie....”

(2) Calvyn skryf:

“Aangesien die eed niks anders is nie as die (inroep van die) getuienis van God om ons woord te bevestig, sou enigiemand met die grootste dwaasheid ontken dat die apostel ’n eed gesweer

het. Tog het hy die gebod van Christus nie oortree nie. Hieruit staan dit vas dat dit nie Christus se bedoeling was om (soos die bygelowige Anabaptiste droom) ede geheel en al af te skaf nie, maar eerder om tot die ware nakoming van die wet terug te roep. Maar deur toelating van die eed veroordeel die wet slegs meened en die onnodige eedswering. As ons derhalwe op die regte manier die eed wil aflê, laat ons in die eedswering soberheid en godsvrug navolg, soos dit by die apostels na vore kom. Maar sodat jy hierdie eedsformule verstaan, moet jy weet dat as God so as getuie aangeroep word Hy tegelykertyd as wreker ingeroep word indien ons bedrieglik handel. Op 'n ander plek druk Paulus dit uit met hierdie woorde: *Maar ek roep God as getuie aan oor my siel ...*”(Postma, 2008:45; vgl. MacKenzie, 1961:21; Owen,1997:53)

(3) Samevatting:

Die Anabaptiste se beskouing dat Paulus met sy woorde in hierdie vers NIE 'n eed aflê nie, word deur Calvyn weerlê. In sy argument wys Calvyn daarop dat die Anabaptiste Paulus se inroep van God as getuie in Romeine 1:9 verkeerd verklaar omdat hulle Christus se verbod op valse en onnodige eedswering verkeerd verstaan, so asof hy alle eedswering, ook regsinnige eedswering, sou afwys. Die grond vir afwysing van hulle verklaring is dat hulle vanuit die raamwerk van 'n verkeerde Skrifverstaan ook hierdie teks wanverstaan. Omgekeerd: Binne die raamwerk van 'n korrekte verstaan van die breë Skrifverband kan ook individuele tekste Skriftuurlik korrek verklaar word.

1. Die Anabaptiste het die aflegging van 'n eed heeltemal verbied. Hulle grond hierdie verbod op die aflegging van die eed op wat hulle glo die bedoeling van Christus was (waarskynlik in Matteus 5:33-37).
2. Calvyn verwerp die Anabaptiste se lering oor eed-aflegging.
3. Calvyn verduidelik dat die aflegging van die eed niks anders is “as die inroep van die getuie van God” nie. As Paulus in hierdie teks en elders (waarskynlik in II Korintiërs 1:23), God as getuie inroep, dan oortree hy nie die wet nie.
4. Calvyn leer dat in die aflegging van 'n eed, dit Christus se bedoeling was om meened en onnodige eedswering te veroordeel en dat ons in die eedswering soberheid en godsvrug moet navolg.

(4) Gronde vir weerlegging:

1. Calvyn wys daarop dat die Anabaptiste Romeine 1:9 verkeerd verstaan omdat hulle Christus se verbod op eedaflegging (in Matt. 5:33-37) verkeerd verstaan. Binne die raamwerk van 'n verkeerde verstaan van die breë Skrifverband kan ook individuele tekste

Skriftuurlik foutief verklaar word. In die verklaring van 'n Skrifgedeelte binne die breë Skrifverband, is dit dus belangrik dat die verklaring van die tekste waarna daar verwys word, Skriftuurlik korrek moet wees.

5.1.3 Romeine 2:25:

(1) Teks: “Want die besnydenis is wel nuttig as jy die wet onderhou”

(2) Calvyn skryf:

“En dit is juis wat jy opmerk by Paulus: waar hy oor die tekens by die gelowiges praat en, sonder vittery, verbind hy dit met die uitwerking en vervulling van die beloftes, maar waar hy gesprek voer met die aweregse en onbedrewe uitlêers van die tekens, laat hy die vermelding van die eintlike en ware aard van die tekens na, maar rig die hele skrywe teen hulle verdorwe uitleg. Maar baie, omdat hulle sien dat Paulus die besnydenis eerder as enige ander werk van die wet aanvoer, meen dat hy alleen die geregtigheid aan die seremonies ontnem. Maar die saak staan heeltemal anders; want dit gebeur altyd dat hulle wat waag om hul eie verdienste teen die geregtigheid van God op te werp, meer roem op die uitwendige nalewing as op die egte regskaapheid. Elkeen, immers, wat deur 'n ernstige vrees voor God aangeraak en vervul is, sal nooit waag om die oë na die hemel te rig nie, want hoe meer hy streef na ware geregtigheid, hoe duideliker bemark hy watter afstand hy daarvandaan verwyder is.” (Postma, 2008:79; vgl. MacKenzie, 1961:55; Owen, 1979:109)

(3) Samevatting:

Dit is onseker of Calvyn met sy opmerking *maar baie meen* na die Joodse Christene in Paulus se tyd verwys of na onvermelde verklaarders in sy (Calvyn) se tyd. Indien dit laasgenoemde is, kan daar soos volg besin word:

1. Onvermelde verklaarders, omdat Paulus so dikwels na die besnydenis verwys, wil daaruit aflei dat hy van mening is dat die verkryging van die geregtigheid slegs aan die seremoniële wette ontnem is, maar dat die onderhouding van die wet tog nog nodig is; met ander woorde vryspraak deur geloof *en* werke.
2. Calvyn verwerp hierdie verklaring en wys daarop dat geen mens op eie verdienste die geregtigheid van God kan bekom nie; intendeel, hoe meer hy streef na ware geregtigheid, hoe duideliker bemark hy “watter afstand hy daarvan verwyder is.”

(4) Gronde vir die verwerping:

1. Die vernaamste tema van die hele brief is juis dat ons deur die geloof geregverdig word en dat die onderhouding van die wet, die Tien Gebooie, die seremoniële wette of die goeie werke ons nie kan regverdig nie. Calvyn verwerp dus anonieme verklaarders se verklaring en handhaaf sy eie verklaring op grond van die verlossingsleer wat in die res van die Romeinebrief en elders in Paulus se prediking geopenbaar word. Hiermee handhaaf hy die hermeneutiese reël dat 'n teks binne die konteks van die geheel van die geskrif verklaar moet word.

5.1.4 Romeine 3:28:

- (1) Teks: “Ons neem dus aan dat die mens geregverdig word deur die geloof sonder die werke van die wet.”
- (2) Calvyn skryf:

“Nou oordink hy die vernaamste tema asof dit reeds sonder twyfel is, en voeg 'n verklaring by. Die geregtigheid van die geloof kom immers duidelik aan die lig wanneer die werke by name uitgesluit word. Daarom arbeid ons teenstanders vandag in geen saak harder as om die geloof met die verdienstelikhede van die werke te verstrengel nie. Hulle gee wel toe dat die mens deur die geloof geregverdig word, maar nie deur die geloof *alleen* nie. Ja, as dit op die saak self aankom plaas hulle die krag van die regverdigmaking in die liefde, hoewel slegs met woorde wat hulle aan die geloof toeskryf. Maar Paulus verseker op hierdie plek dat dit (die regverdigmaking) so onverdiend is, dat hy openbaar maak dat dit op geen manier met enige waardigheid van die werke verbind kan wees nie. Waarom hy die werke van die wet noem, het ek hierbo verduidelik en tegelykertyd aangetoon dat hulle wat dit tot die seremonies beperk, belaglik is. Dit is ook 'n onbeduidende versinsel om die werke van die wet letterlik op te neem as werke wat sonder die Gees van Christus gedoen word. Hierdie bepaling het eerder soveel betekenis asof hy *verdienstelike werke* sou gesê het, omdat hy let op die loon wat in die wet beloof is. Dit wat by Jakobus gevind word, dat die mens nie alleen deur die geloof geregverdig word nie maar ook deur werke, stry met die voorgaande uitspraak nie, die versoening (van die twee sieninge) hang grotendeels af van die strekking van die argument waaroor Jakobus daar handel. Die vraag by hom is immers nie op watter manier mense vir hulself geregtigheid voor God verwerf nie, maar op watter manier hulle hul regverdigheid bewys. Hy weerlê dus die geveinsdes wat ydelik spog met die titel van geloof. Dit is derhalwe 'n ernstige denkfout om nie aandag daaraan te skenk nie dat die uitdrukking *om te regverdig* by Jakobus iets anders beteken as by Paulus, soos wat hulle ook oor verskillende sake handel. Die woord *geloof* kom ook sonder twyfel in verskillende betekenisse voor. Om 'n oordeel oor die saak te vel, moet die tweevoudige homoniem in ag geneem word. Uit die sinsverband moet afgelei word dat Jakobus niks anders wil sê nie as dat die mens nie deur 'n geveinsde of dooie geloof regverdig gemaak

of regverdig bewys word nie, behalwe as hy sy geregtigheid deur werke bewys. Kyk hieroor my *Institusie*.” (Postma, 2008: 104-105; vgl. MacKenzie, 1961:79; Owen, 1979:148)

(3) Samevatting:

Calvyn bespreek hier weer die verlossingsleer. Hy weerlê die lering dat geloof *en* die werke nodig is vir regverdigmaking.

1. Onvermelde verklaarders ag beide die werke en die geloof nodig vir regverdigmaking en dit blyk uit Calvyn se bespreking dat hulle hul argument op die brief van Jakobus grond.
2. Hy verwys weer na diegene wat die gebruik van die woord “wet” wil beperk tot die seremoniële wette en dat hulle steeds die onderhouding van die wet en werke vir regverdigmaking voorhou.
3. Calvyn weerlê hierdie argument en volhard in die verklaring dat regverdigmaking deur die geloof alleen verkry word.

(4) Gronde vir weerlegging:

1. Calvyn grond sy beredenering op die voorafgaande argumente van die apostel en die geheelopenbaring oor die regverdigmaking van die mens deur die geloof alleen. Die grondbeginsel en waarheid van die gereformeerde leer naamlik, dat die enigste geregtigheid van die mens deur die geloof in Christus en deur die genade van God is, is inderdaad die vernaamste tema van die Romeinebrief.
2. Die argument wat vir die regverdigmaking deur die werke, aan die hand van Jakobus aangevoer word, word deur Calvyn weerlê. Hy wys daarop dat *om te regverdig* verskillende betekenis binne die verskillende kontekste van Paulus en Jakobus se briewe het, aangesien die briewe oor verskillende sake handel.
3. Hy verwys die lesers na sy *Institusie* vir verdere inligting.

5.1.5 Romeine 4:6:

- (1) Teks: “Soos Dawid ook die mens salig spreek aan wie God geregtigheid toereken sonder werke:”
- (2) Calvyn skryf:

“Ons sien hier dat dit ’n blote spotterny van hulle is wat die werke van die wet beperk tot die seremonies, aangesien hy nou eenvoudig die werke sonder enige byvoeging noem. Vroeër het

hy die werke van die wet genoem. As niemand kan ontken dat 'n eenvoudige en onbepaalde uitdrukking, soos dit nou voorkom, oor die algemeen van elke werk verstaan moet word nie, dan behoort dit deurlopend op die hele redenering van krag te wees. Wanneer Paulus die werke onbepaald uitsluit, is niks immers minder gepas as om alleen aan die seremonies die krag van die regverdiging te ontnem nie. Hier kom nog die teenoorgestelde deel by, dat God die mense regverdig deur die sonde nie toe te reken nie; met hierdie woorde word ons ook geleer dat die regverdigheid vir Paulus niks anders is as die vergewing van sondes nie. Ten slotte is hierdie vergewing ook onverdiend, aangesien dit sonder die werke toegereken word, wat die woord *vergewing* ook aandui. Want nie die skuldeiser aan wie betaling gemaak is, vergewe nie, maar wel hy wat uit eie blote goedgunstigheid die naam van die skuldenaar uitwis. Laat diegene nou maar kom wat leer dat die vergewing van sondes deur genoegdoeninge gekoop moet word; uit hierdie vergewing ontleen Paulus 'n argument om die onverdiende gawe van die geregtigheid te bewys. Hoe sal hulle siening dan ooreenstem met Paulus? Hulle sê dat aan die geregtigheid van God deur werke voldoening gegee moet word, waardeur ons vergewing van sondes mag verkry. Hierteenoor redeneer hy dat die geregtigheid van die geloof onverdiend is en sonder die werke, omdat dit afhanklik is van die vergewing van sondes. Hierdie redenering sou sekerlik gebrekkig gewees het as die werke tussenbeide kom in die vergewing van sondes. En deur dieselfde woorde van die profeet word die onsinnighede van die skolastici oor die halwe vergewing nie minder afgewys nie. Hulle verkondig die onsin dat nadat die skuld kwytsgekeld is, die straf deur God behou word; maar die profeet roep uit dat die sondes nie alleen bedek is nie, dit wil sê, onder die oë van God verwyder, maar hy voeg ook by dat dit nie toegereken word nie. Hoe sal dit dan klop, dat God straf opeis vir sondes wat hy nie toereken nie? Derhalwe bly hierdie allerskoonste uitspraak vir ons ongeskonde staan, dat hy deur die geloof geregverdig word, wat voor God gereinig is deur die onverdiende vergewing van sondes. Verder kan afgelei word dat die duur van hierdie onverdiende geregtigheid tydens die hele lewe onbepaald voortgaan. Wanneer Dawid immers vermoeid deur die voortdurende kwelling van sy gewete, hierdie uitroep laat hoor, praat hy sekerlik oor sy eie ervaring, en hy het toe reeds God vir baie jare gedien. Hy het derhalwe, na groot vordering, eindelik ervaar dat alle mense wat voor die regterstoel van God geroep word, ellendig is, en daarom roep hy uit dat daar geen ander weg is om die saligheid te verkry nie as dat God ons in genade aanneem deur die sondes nie toe te reken nie. So word die versinsel afdoende weerlê, van hulle wat die onsin verkondig dat die geregtigheid van die geloof niks anders is as 'n beginpunt nie. Hulle meen verder dat die gelowiges deur die werke die besit van die geregtigheid sal verkry, wat hulle (aanvanklik) sonder verdienste ontvang het. Maar dat die werke somtyds gesê word om tot geregtigheid gereken te word, en dat daar ook ander salighede vermeld word, doen niks af aan die uitspraak van Paulus nie. In Psalm 106:31 word gesê dat dit Pinehas, die priester van die Here, tot geregtigheid gereken is, omdat hy die skande van Israel vergeld het deur die doodstraf te

voltrek oor 'n hoereerder en 'n hoer. Want wat vereis word, is 'n volmaakte gehoorsaamheid, verrig in die hele getal van werke, soos die belofte lui: *Hulle wat hierdie dinge doen, sal daardeur lewe (Deut. 4:1)* Op watter wyse dan word hierdie wraakoefening hom tot geregtigheid gereken? Dit is seker dat hy voorheen geregverdig moes gewees het deur die genade van God. Want hulle wat alleen vir hul eie persoon nie maak ook vir hul werke, waarvan die vlekke en smette deur die reinheid van Christus bedek is, sodat dit nie in berekening kom nie. Vandaar word die werke as regverdig en met geen onreinheid besoedel, toegereken. Dit is ook duidelik dat geen enkele menslike werk God kan behaag nie behalwe deur (sy) toegeeflikheid. Maar as die geregtigheid van die geloof die enigste oorsaak is waarom die werke as regverdig gehou word, kyk dan hoe onsinnig hulle argumenteer (wat sê): 'Aangesien geregtigheid aan werke toegeskryf word, is die geregtigheid nie alleen deur die geloof nie.' Maar ek stel daarteenoor 'n onomstootlike argument: dat alle werke as ongeregtheid veroordeel sal word as die mens nie deur die geloof alleen geregverdig word nie. Dieselfde geld oor die saligheid: hulle word salig verklaar wat die Here vrees, wat in sy weë wandel en wat sy wet betrag, dag en nag (Psalm 1:2 en 128:1). Maar waarom (sal iemand mag sê) is dit nie toelaatbaar om uit hierdie getuienisse te handhaaf dat die mens deur die werke geregverdig en salig gemaak word nie? Want die woorde van die Skrif, dat die mens deur geloof geregverdig word en deur die barmhartigheid van God salig word, klink tog nie sterker as die woorde dat hy deur werke geregverdig word nie. Sekerlik omdat hier sowel die volgorde van oorsake as die uitdeling van die genade van God oorweeg moet word.” (Postma, 2008: 112-113; vgl. MacKenzie, 1961:86-87; Owen, 1979:160-161)

(3) Samevatting:

In die verklaring van hierdie Skrifgedeelte vestig Calvyn die aandag op een van die grondwaarhede van die Skrifopenbaring, naamlik dat God die mense regverdig deur die sonde nie toe te reken nie. Regverdigmaking is dus vir Paulus niks anders as die vergewing van sondes nie. Hierdie vergiffenis geskied onverdiend en spruit uit die genade van God. In aansluiting hierby en op grond van die hooftema van die brief aan die Romeine, naamlik dat ons deur die geloof geregverdig word en die enigste geregtigheid van mense deur die genade van God in Christus is, beredeneer en weerlê Calvyn die volgende verklarings:

1. Onvermelde verklaarders wat sê dat die vergewing van sondes deur genoegdoening gekoop kan word en dat vir die geregtigheid van God, voldoening deur die werke gegee moet word. Calvyn verwys hier waarskynlik na die Rooms-Katolieke Kerk se aflaatstelsel.
2. Skolastici wat 'n halwe vergewing verkondig naamlik dat al word die skuld van die sondes kwytgeskeld, behou en eis God nog die straf.

3. Onvermelde verklaarders wat van die standpunt uitgaan dat die aanvanklike verkryging van geregtigheid deur die geloof en sonder verdienste is, maar dat dit slegs die beginpunt is. Daarna is die werke nodig om die geregtigheid te voleindig.
4. Onvermelde verklaarders wat op grond van Deuteronomium 4:1, Psalm 1:2 en 128:1, argumenteer dat die geregtigheid aan die werke toegeskryf word en dat dit nie deur die geloof alleen verkry word nie.
5. Calvyn oorweeg elk van die argumente en verwerp en weerlê dit. Hy beroep hom op die woorde van die Skrif naamlik dat die mens deur die geloof geregverdig word en deur die barmhartigheid van God salig word. Die werke wat daarna volg is die vrug van die geregtigheid. Alle werke wat buite Christus is, is besmet met sonde en slegs as die mens, met sy werke, met Christus bekleed is, word dit gereinig.

(4) Gronde vir weerlegging:

1. Die wyse waarop Calvyn die ander verklaarders se argumente oorweeg en verwerp, sal nie in detail bespreek word nie. In sy teenredenasie verwys hy na die “woorde van die Skrif, naamlik dat die mens deur die geloof geregverdig word en dat regverdigmaking niks anders as die vergewing van die mens se sondes deur God is nie”. Dit geskied vanuit die barmhartigheid van God en die onderhouding van die wet. Die seremonies en die doen van werke, speel geen rol in die regverdigmaking nie. Die apostel wy die eerste vyf hoofstukke van die brief aan die Romeine om juis hierdie verlossingsleer te verduidelik. Dit is binne dié konteks en teen die agtergrond van die Bybelse verlossingsleer wat Calvyn sy teenargumente bied en verklaring maak.
2. Die ander verklaarders se beroep op Skrifgedeeltes, (Psalm. 106:31; Deuteronomium 4:11; Psalm 1:2 en Ps. 128:1) word deur Calvyn oorweeg en dan op grond van die breër openbaringsraamwerk van die hele Skrif, naamlik dat die mens alleen deur die geloof in Christus en deur die barmhartigheid van geregtigheid en saligheid verkry, verklaar. Die teksgedeeltes word dan aangewend om Calvyn se eie verklaring te ondersteun.

5.1.6 Romeine: 4:12:

- (1) Teks: “ en ook ’n vader van die besnydenis vir die wat nie alleen uit die besnydenis is nie, maar ook wandel in die voetstappe van die geloof van ons vader Abraham toe hy onbesnede was.” MacKenzie (1961:90) se vertaling lui: “ To them who not only are of the circumcision.”
- (2) Calvyn skryf:

“*Is (are)*” word hier gebruik in die plek van *gereken word as*. Want hy handel hier oor vleeslike kinders van Abraham, wat buite die uitwendige besnydenis niks het om met vertroue op te roem nie. Daardie ander saak, wat die vernaamste is, verwaarloos hulle, naamlik om die geloof van Abraham na te volg, waardeur alleen hy die saligheid verkry het. Hieruit blyk hoe sorgvuldig hy die geloof van die sakrament onderskei; nie alleen sodat niemand met die sakrament sonder die geloof tevrede sal wees nie, asof dit vir regverdigmaking genoegsaam is, maar ook dat dit (die geloof) alleen alle dele sal vervul. Want terwyl hy te kenne gee dat die Jode, wat besny is, geregverdig word, beperk hy dit uitdruklik tot hulle wat in die blote geloof die voorbeeld van Abraham navolg. Want wat bedoel hy met geloof in die onbesnedenheid anders as om daarmee aan te toon dat die geloof alleen genoegsaam is sonder hulp van elders? Pas derhalwe op dat niemand deur verdeling die twee oorsake van regverdigmaking sal vermeng nie. Die leerstuk van die skolastiek oor die onderskeid tussen die sakramente van die Ou en Nuwe Testament word deur dieselfde redenering weerlê; want hulle ontnem die krag van regverdigmaking aan die een (die Ou Testament) en skryf dit toe aan die ander (die Nuwe Testament.) En as Paulus met reg redeneer dat Abraham deur die geloof geregverdig is, bewys hy dat die besnydenis uit sy eie nie kan regverdig nie. By ons geld ook dieselfde redenering, sodat ons sal ontken dat mense deur die doop geregverdig word, omdat hulle deur dieselfde geloof geregverdig word as Abraham.” (Postma, 2008:116 – 117; vgl. MacKenzie, 1961:90; Berveridge, 1979:167)

(3) Samevatting:

In die verklaring van hierdie gedeelte bespreek Calvyn die regverdigmaking deur die tekens naamlik die sakramente (die besnydenis in die Ou Testament en die doop in die Nuwe Testament).

1. Hy vestig die aandag in die eerste plek op die woord *is* wat binne die konteks van Romeine 4:12 gebruik word as semanties gelykwaardig aan *gereken word as*. Met die gebruik van die werkwoord *is*, verwys Paulus na die vleeslike kinders van Abraham wat buite die uitwendige besnydenis niks gehad het om met vertroue op te roem nie.
2. Met sy verwysing na Abraham wat geglo het nog voordat hy besny is, wil Paulus aandui dat Abraham alleen deur sy geloof die saligheid bekom het en dat die geloof alleen nodig is vir die regverdigmaking – geen seremoniële wette of sakramente nie.
3. Die skolastici tref onderskeid tussen die sakramente van die Ou en Nuwe Testament deur te leer dat die Nuwe-Testamentiese gelowiges nie deur besnydenis van die Ou Testament geregverdig word nie maar wel deur die Nuwe-Testamentiese doop.

4. Volgens Calvyn stel Paulus dit in die Skrifgedeelte duidelik dat net soos die besnydenis in die Ou Testament nie kon regverdig nie; net so kan die doop as sakrament in die Nuwe Testament nie regverdig nie. Regverdigmaking berus op die geloof in Christus en die barmhartigheid van God..

(4) Gronde vir weerlegging:

1. Calvyn se verklaring en sy weerlegging van die skolastici se leerstelling, berus op die openbaringslyn oor die verlossing deur die geloof wat vanaf Abraham tot in die Nuwe Testament strek.
2. In sy verklaring oorweeg hy die bedoeling van die skrywer as hy opmerk dat die apostel die werkwoord *is* in plaas van *gerek word* as gebruik. Die bestudering en analise van die grammatika van 'n Skrifgedeelte is dus 'n belangrike oorweging in die verklaring daarvan.
3. Die verskilpunt in hierdie teksgedeelte handel oor die rol van die seremoniële wette in die Ou Testament en die sakrament van die doop in die Nuwe Testament in die regverdigmaking. In sy teenargument en verklaring, let hy op die bedoeling van die apostel deurdat hy die voorbeeld van Abraham aangehaal het: geloof en nie die besnydenis óf doop kan 'n mens regverdig nie.

5.1.7 Romeine 4:13:

- (1) Teks: “Want die belofte dat hy erfgenaam van die wêreld sou wees, het Abraham of sy nageslag nie deur die wet verkry nie, maar deur die geregtigheid van die geloof.”

(2) Calvyn skryf:

“Die teenstelling van die wet en die geloof, wat hy vroeër aangeraak het, herhaal hy nou duideliker en daar moet noukeurig daarop gelet word; want as geloof niks om te regverdig ontleen aan die wet nie, weet ons daaruit dat dit op niks anders terugsien as die barmhartigheid van God nie. Verder kan die versinsel van hulle wat beweer dat dit van die seremonies gesê word, sonder moeite weerlê word. Want as die werke iets bydra tot die regverdigmaking, sou dit eerder gesê moes wees dat dit nie deur die geskrewe wet nie, maar deur die wet van die natuur so is. Maar Paulus stel nie die geestelike heiligheid van die lewe teenoor die seremonies nie, maar die geloof en die geregtigheid daarvan. Die hoofsaak is dus dat 'n erfenis aan Abraham beloof is, nie omdat hy dit deur die onderhouding van die wet verdien het nie, maar omdat hy deur geloof geregtigheid verkry het.” (Postma, 2008:117; vgl. Owen, 1979:167-168; MacKenzie, 1961:91)

(3) Samevatting:

1. Onvermelde verklaarders meen dat die apostel in hierdie vers met “wet” slegs seremoniële wette bedoel, en dat hy dus sê dat die mens nie deur nakoming van die seremoniële wette geregverdig word nie. Dit sou beteken dat die werke van die wet steeds nodig is om die mens te regverdig.
2. Calvyn noem bogenoemde verklaring ’n versinsel omdat dit op ’n verkeerde aanname berus. Hy wys daarop dat daar vir Abraham nie ’n geskrewe wet was wat hy kon gehoorsaam nie. Veel eerder sou in Abraham se tyd gepraat kon word van die wet van die natuur wat alleen ’n geestelike heiligheid van die lewe sou veronderstel. Tog verwys Paulus in hierdie gedeelte nie na so ’n wet van die natuur nie.
3. Calvyn wys daarop dat dit nie Paulus se bedoeling in hierdie teks is om die geestelike heiligheid teenoor die seremonies te stel, so asof eersgenoemde grond vir regverdiging is maar nie laasgenoemde nie. Inteendeel, sy bedoeling is om aan te toon dat die mens (en dus ook Abraham) nie deur gehoorsaamheid van (enige) wet geregtigheid kan bereik nie. Die kern van die Skrifgedeelte is dat geregtigheid alleen deur die geloof verkry word.

(4) Gronde vir die weerlegging:

1. Calvyn begrond sy verklaring in die eerste plek op dit wat in die teks geskryf staan. Daarvan getuig sy woorde: “Want as die werke iets bydra tot die regverdigmaking, *sou dit eerder gesê moes wees dat* dit nie deur die geskrewe wet nie ...”
2. Die opmerking “Die teenstelling van die wet en die geloof, *wat hy vroeër aangeraak het, herhaal hy nou duideliker*” is ’n aanduiding dat Calvyn sy beslissing begrond op die Skrifkonteks waarbinne Paulus die stelling maak.

5.1.8 Romeine 5:12:

- (1) Teks: “Daarom, soos deur een mens die sonde in die wêreld ingekom het en deur die sonde die dood, ...”
- (2) Calvyn skryf:

“Daar is sommige wat beweer dat ons so deur die sonde van Adam sedelik verlore is dat ons deur geen eie skuld ten gronde gaan nie, so asof hy vir ons sou gesondig het. Maar Paulus gee uitdruklik die versekering dat die sonde verbrei is oor almal wat die straf daarvoor verduur. En later beklemtoon hy dit sterker, wanneer hy ietwat verder die rede aandui waarom die hele nageslag van Adam onderworpe is aan die heerskappy van die dood. Hy sê naamlik, omdat ons almal gesondig het. Om te sondig beteken hier om verdorwe en boos te wees. Want hierdie verdorwenheid wat ons uit die moederskoot meedra, bring wel nie so dadelik sy vrugte voort

nie, maar dit is tog sonde voor God en verdien sy vergelding. En dit is die sonde wat hulle die oorspronklike (erf) sonde noem. Ons het dus almal gesondig, omdat ons almal met die natuurlike verdorwenheid besmet is, en so is ons sondig en boos. Dit was immers 'n ligsinnige versinsel waarmee vroeër die Pelagiane die woorde van Paulus probeer onduik het, (deur te sê) dat die sonde deur navolging vanaf Adam oor die ganse menslike geslag versprei het, omdat op hierdie manier Christus slegs 'n voorbeeld van geregtigheid is, en nie die oorsaak daarvan nie. Bowendien, dit kan maklik afgelei word dat hier nie gehandel word oor die dadelike sonde nie, want as elkeen die skuld op homself bring, tot watter doel vergelyk Paulus Adam en Christus? Derhalwe volg dit dat ons aangebore en oorgeërfde verdorwenheid hier aangeteken word.” (Postma, 2008:138: vgl. Owen, 1979:200; MacKenzie, 1961:111)

(3) Samevatting:

By die verklaring van hierdie Skrifgedeelte weerlê Calvyn die Pelagiane se leerstellings en verwerp hy onvermelde verklaarders se verduideliking.

1. Die onvermelde verklaarders leer dat Adam vir ons almal gesondig het en dat ons almal as gevolg van sy sonde sedelik verlore is en dat ons self geen skuld daaraan het nie.
2. Die Pelagiane verkondig dat die sonde deur die menslike geslag versprei het deurdat hulle Adam se voorbeeld nagevolg het en dat Christus, op sy beurt, ook weer net 'n voorbeeld aan die mens is van wat geregtigheid is en dat die mens die geregtigheid sal verkry deur sy voorbeeld na te volg.
3. Calvyn verwerp beide die verklarings. Hierdie gedeelte verwys na aangebore en oorgeërfde verdorwenheid van die mens – die leer van die erfsonde.

(4) Gronde vir verwerping:

1. Calvyn verwys na “die uitdruklike bedoeling van Paulus” met die skrywe van hierdie Skrifgedeelte, naamlik dat ons almal gesondig het. Hy motiveer dus sy verklarings en sy teenargumente vanuit die oorweging van die bedoeling van die skrywer.
2. Hy oorweeg en verklaar die teks binne die konteks van die Skrifgedeelte en die argument waarmee die skrywer besig is. So skryf Calvyn dat “Paulus uitdruklik die versekering gee dat die sonde oor almal verbrei is ... en dit later (waarskynlik in verwysing na Romeine 5:12 en 6:17 –MH) sterker beklemtoon”.
3. Calvyn grond sy verklaring op die leer van die erfsonde as hy daarop wys dat die mens hierdie natuurlike verdorwenheid vanuit die moederskoot meedra en dat dit die sonde is “wat hulle die oorspronklike (erfsonde) noem.” Met “hulle” bedoel hy waarskynlik hulle wat

die regsinnige leer (soos die erfsonde, in hierdie geval) in die kerk onderskryf. In sy verklarings neem Calvyn dus altyd die leerstellinge van die kerk in ag.

5.1.9 Romeine 12:2:

(1) Teks: “En word nie aan hierdie wêreld gelykvormig nie, maar word verander deur die vernuwing van julle gemoed”

(2) Calvyn skryf:

“Maar let hier op watter vernuwing van ons vereis word: naamlik nie ’n vernuwing van die vlees alleen nie – soos wat die skool van die Sorbonne hierdie woord uitlê nie, naamlik as die laere deel van die siel – maar van die verstand, wat die mees voortreflike deel van ons is, en waaraan die filosowe die eerste plek toeken. Hulle noem dit immers ῥηγεμονικόν (die *heersende mag*), terwyl die verstand voorgestel word as ’n uiters wyse koningin. Maar Paulus trek haar neer van haar troon en reduceer haar tot niks, wanneer hy leer dat ons verstandelik vernuwe moet word. Want hoeveel ons ook al onself vlei, is daardie uitspraak van Christus tog waar, naamlik dat die hele mens wat in die koninkryk van God wil ingaan, wedergebore moet word, omdat ons in ons verstand sowel as in ons hart geheel en al vreemd is aan die geregtigheid van God.” (Postma, 2008:300; Owen, 1979:454; MacKenzie, 1961:265)

Ter duidelikheid is dit nodig om die vertaler, Postma, se verduideliking aan te haal oor wie die “Sorbonne” is na wie Calvyn verwys: “Streng gesproke word met die begrip “Sorbonne” na die *Collège de la Sorbonne* verwys, een van die oudste en bekendste kolleges van die universiteit in Parys, Frankryk. Calvyn gebruik die naam hier in ’n afwysende sin en verwys daarmee na ’n sekere tipe teologie (baie skolasties) soos dit veral aan die teologiese fakulteit in Parys beoefen is.” (Postma, 2008:300 voetnota 2)

(3) Samevatting:

1. Die teologiese skolastici aan Sorbonne verstaan die woorde “vernuwing van julle gemoed” in Romeine 12:2 as aanduiding dat slegs die “laere deel van die siel” wat hulle as die vlees beskou, vernuwe moet word. Waarskynlik omdat hulle, nes die filosowe, die verstand so hoog ag.
2. Calvyn verwerp hierdie verklaring en wys daarop dat Paulus leer dat die mens in sy geheel wedergebore moet word. Hy wys daarop dat Paulus juis daarom die verstand, wat so hoog geag word, tot niks gereduseer het deur daarop te wys dat die vernuwing juis dáár, by die verstand, moet begin. Ter motivering verwys Calvyn verder na Christus se uitspraak dat die hele mens wat in die koninkryk van God wil ingaan, wedergebore moet word.

(4) Gronde vir verwerping:

1. Calvyn begrond sy afwysing van die uitleg van die Sorbonne-teoloë in Christus se uitspraak in Johannes 3:5-7 dat alles wat uit die vlees gebore is, wedergebore moet word. Daarmee dui Jesus aan dat wedergeboorte die mens in sy geheel insluit: nie net die vlees nie, maar ook die verstand, want alhoewel dit (die verstand) hoog aangeskrewe in sommige kringe is, is dit net so verdorwe as die res van die mens.
2. Hy aanvaar dat die apostel, deur melding te maak dat die vernuwing juis by die verstand moet begin, beoog het om die hoë waarde wat (ook die destydse) filosowe aan die verstand geheg het, te reduceer. In sy verklaring neem hy dus die bedoeling van die skrywer binne die kultuurhistoriese konteks van sy tyd in ag.

5.1.10 Romeine 13:8(b):

- (1) Teks: “Wees aan niemand iets skuldig nie, behalwe om mekaar lief te hê; want hy wat ’n ander liefhet, het die wet vervul.”
- (2) Calvyn skryf:

“Die bedoeling van Paulus is om al die gebooie van die wet tot die liefde terug te voer, sodat ons mag weet dat ons dan op die regte manier die gebooie gehoorsaam wanneer ons die liefde koester, en sodat ons ons nie onttrek aan die dra van enige las wat tot die bewaring van die liefde dien nie. So bevestig hy op die beste manier dit wat hy voorgeskryf het aangaande die gehoorsaamheid wat aan die owerhede betoon moet word, en waarin nie die minste deel geleë is in die liefde nie.

Verder is daar sommige wat hier belemmer word en nie hulself bevredigend uit hierdie moeilikheid kan wikkkel nie, naamlik dat Paulus leer dat die wet vervul is as ons ons naaste liefhet, aangesien daar op dié manier geen melding gemaak word van die diens van God nie, wat geensins betaamlik was om weggelaat te word nie. Paulus het egter nie die hele wet voor oë nie; hy praat alleenoor die pligte wat met betrekking tot ons naaste deur die wet van ons geëis word. Maar dit is sekerlik waar dat die hele wet vervul word wanneer ons ons naaste liefhet, omdat die ware liefde teenoor mense nie anders as uit die liefde tot God voortvloei nie, en daarvan ’n getuigenis en so ook ’n gevolg is. Verder herinner Paulus hier alleen aan die tweede tafel, omdat die vraagstuk alleen daaroor gegaan het, asof hy sou gesê het: hy wat sy naaste liefhet soos homself, het hom van sy plig teenoor die hele wêreld gekwyd. Kinderagtig is dan die leë poging van die sofiste wat uit hierdie uitspraak ’n regverdiging van die werke probeer aflei. Want Paulus verklaar nie wat mense doen of nie doen nie, maar hy praat veronderstellenderwys oor dit wat jy nêrens vervuld sal vind nie. Maar wanneer ons sê dat

mense nie deur die werke geregverdig word nie, ontken ons nie dat die onderhouding van die wet die ware geregtigheid is nie; maar omdat niemand dit volvoer nie, en dit nooit sal volvoer nie, sê ons dat almal uitgesluit is, en dat daarom die enigste uitvlug in die genade van Christus geleë is.” (Postma, 2008: 321, 322 vgl. Owen, 1979:484-485; MacKenzie, 1961:284-285)

(3) Samevatting:

1. Paulus se stelling dat elkeen wat 'n ander liefhet, die wet vervul, is vir sommige verklaarders problematies. Hulle vind dit onbetaamlik van Paulus om nêrens melding te maak van die diens aan God nie; hulle verstaan met ander woorde Paulus se verwysing na die vervulling van die wet as dat dit verwys na die hele wet.
2. Calvyn wys egter daarop dat sulke verklaarders nie Paulus se bedoeling begryp nie. In hierdie Skrifgedeelte het Paulus immers nie die hele wet voor oë nie maar slegs die tweede deel daarvan, waarin ons pligte met betrekking tot ons naaste geëis word. Om 'n ander lief te hê, is in wese wat in die tweede deel van die wet geëis word. Calvyn wys verder daarop dat, al maak Paulus in Romeine 13:8 geen melding maak van die diens en liefde aan God nie, dit tog per implikasie daarby ingesluit is, aangesien naasteliefde voortvloei uit en daarom onmoontlik is sonder liefde tot God.
3. Die sofiste wil uit Paulus se uitspraak in Romeine 13:8 aflei dat die regverdigmaking deur die doen van werke verkry word, so asof sy woorde te kenne gee dat dit binne die mens se vermoë is om die hele wet te vervul. In hierdie geval is die “werk” om jou naaste lief te hê. Calvyn verwerp hierdie uitspraak as “kinderagtig”. (4) Calvyn gee toe dat die volkome onderhouding van die wet die ware geregtigheid is, maar wys daarop dat niemand in staat is om dit te volvoer nie. Daarom is hy oortuig dat Paulus sy opmerking dat “elkeen wat sy naaste liefhet, die hele wet vervul” veronderstellenderwys bedoel; met ander woorde: Sou iemand wel daarin slaag om sy naaste volmaak lief te hê, sal hy dan die hele wet vervul. Hierdie volmaakte liefde is egter slegs deur Christus betoon, en daarom kan die mens nie anders nie as om vir die bereiking hiervan sy toevlug tot Christus te neem.

(4) Gronde vir verwerping:

1. In die motivering vir sy verklaring en die verwerping van die ander verklarings, gee Calvyn besondere aandag aan die bedoeling van die skrywer. Dit blyk duidelik uit die aanvang van sy betoog as hy skryf: “Die bedoeling van Paulus is”. By die verklaring van 'n teks is dit dus belangrik om die bedoeling van die skrywer in ag te neem.
2. Die bedoeling van die skrywer word vanuit die tekstuele konteks van die Skrifgedeelte verklaar. In die voorafgaande gedeelte bespreek die apostel die verpligtinge teenoor die

owerheid en die rol wat die tweede deel van die wet, waarin naasteliefde geëis word, ter sprake is. Hierdie afleiding word gemaak vanuit Calvyn se opmerking: “So bevestig hy (Paulus) op die beste manier dit wat hy voorgeskryf het aangaande die gehoorsaamheid wat aan die owerhede betoon moet word, en waarin nie die minste deel geleë is in die liefde nie.”

3. Die strydvraag van die sofiste wat in hierdie gedeelte aangespreek word, is weereens die kwessie van die verlossing deur die geloof alleen of deur die werke (die onderhouding van die wet). Die verlossingleer en die lering oor die Christelike lewenswyse waarvan die res van die Skrif duidelik getuig, is verdere deurslaggewende redes vir Calvyn se verwerping van hulle verklarings.

5.1.10.1 Romeine 13:11(b):

- (1) Teks: “En dit te meer, omdat ons die tydsomstandighede ken, dat die uur vir ons reeds daar is om uit die slaap wakker te word; want die saligheid is nou nader by ons as toe ons gelowig geword het.”

- (2) Calvyn skryf:

“Hierdie gedeelte is op verskillende maniere deur verklaarders verdraai. Menige verklaarders betrek die woorde *om te glo* op die tyd van die wet, asof Paulus wou gesê het dat die Jode geglo het voordat Christus te voorskyn getree het; en ek verwerp dit as grof en gedwonge. En dit sou sekerlik ongerymd wees om 'n algemene leer te beperk tot 'n klein deel van die kerk. Hoe weinig uit die vergadering, aan wie hy skryf, was Jode? Dus sou hierdie prediking nie van toepassing gewees het op die Romeine nie. Bowendien maak die vergelyking van die nag en die dag (na my oordeel) 'n einde aan hierdie probleem. Hierdie uitspraak kom my voor as uiters eenvoudig: die saligheid is nou nader aan ons, as op die tyd wat aan die geloof voorafgegaan het. Omdat die bywoord immers 'n onbepaalde betekenis het, is die voorlegging van die apostel verreweg meer passend, soos dit sal blyk uit wat volg. “ (Postma, 2008:324; vgl. Owen, 1979:488-489; MacKenzie, 1961:487)

- (3) Samevatting:

Volgens Calvyn word hierdie Skrifgedeelte deur baie verklaarders verdraai, veral ten opsigte van die tyd (“toe”) en die persone (“ons”) waarna verwys word in die frase “toe ons gelowig geword het”.

1. Menige onvermelde verklaarders is van mening dat Paulus slegs na die Jode verwys wat geglo het nog voor Christus se koms. Op grond waarvan hulle hierdie afleiding gemaak het, is nie duidelik nie.
2. Calvyn verwerp hierdie verklaring as gedwonge en grof. Hy wys daarop dat die gemeente in Rome waarskynlik uit 'n kleiner groep Jode as die getal Romeine bestaan het. Indien die verklaring aanvaar word, sou dit beteken dat die prediking glad nie op die gemeentede van Rome van toepassing sou wees nie.
3. Calvyn wys daarop dat die “vergelyking van nag en dag 'n einde aan die probleem maak”. Dit plaas sy verklaring binne die tekstuele verband, want die vergelyking van nag en dag kom in die volgende vers voor (13:12: “Die nag het ver gevorder en dit is amper dag. Laat ons dan die werke van die duisternis aflê en die wapens van die lig aangord.”). Calvyn meen klaarblyklik dat die oorgang van die nag (duisternis) na die dag (lig) as kwalifikasie dien van die tyd “toe ons gelowig geword het”, wat dan sou neerkom op die oorgang van ongeloof na geloof.
4. Volgens hom getuig die teks vanself dat die geloofstyd waarvan gepraat word nie 'n vasgestelde tyd (soos die tyd van Joodse geloof) bedoel nie. Getuienis hiervoor vind hy in die bywoord “toe” (Grieks: ὅτε) wat 'n onbepaalde betekenis het. 'n Gepaste afleiding is dan dat individuele gelowiges onbepaald, elkeen op 'n ander tyd, tot geloof gekom het. Gevolglik dui die gedeelte eenvoudig aan dat die gelowiges nader aan die saligheid is as wat hulle was toe hulle tot geloof gekom het.

(4) Gronde vir verklaring:

1. Hy wys daarop dat indien die “verdraaide verklaring” aanvaar word, die teksgedeelte nie op die grootste gedeelte van die in Rome van toepassing sou wees nie, want die Jode was waarskynlik in die minderheid. Hieruit blyk dit dat Calvyn die kultuur-historiese inligting rondom 'n teksgedeelte in ag neem in sy verklaring van 'n teks.
2. Die konteks waarbinne die teks aangebied is, gee groter duidelikheid oor die betekenis van 'n Skrifgedeelte. In die verband verwys hy na die daaropvolgende vers, Romeine 13:12, waar daar melding van nag en dag gemaak word.
3. Calvyn neem ook die grammatika in ag as hy sê dat die bywoord 'n onbepaalde betekenis het en dat dit die bedoeling van die apostel beter laat blyk.
4. Calvyn verkies verder die “uiters eenvoudige” verklaring bó die “grof en gedwonge” verklaring.

5.1.11 Romeine 15:4:

(1) Teks: “Want alles wat tevore geskrywe is, is tot ons lering tevore geskrywe, sodat ons deur lydsaamheid en bemoediging van die Skrifte hoop kan hê.”

(2) Calvyn skryf:

“ Dit is ’n belangrike vers, waaruit ons verstaan dat die openbaringe van God niks onbeduidend en onvrugbaar bevat nie; terselfdertyd word ons ook geleer dat ons deur die lees van die Skrifte vordering maak in vroomheid en die heiligheid van die lewe. Maar hoewel hy oor die Ou Testament praat, moet dieselfde tog aangaande die geskrifte van die apostels opgemerk word. Want as die Gees van Christus oral aan Homself gelyk is, ly dit geen twyfel nie dat Hy sy leer nou deur die apostels, soos vroeër deur die profete, aangepas het tot stigting van sy volgelinge. Verder word hier op uitnemende wyse die dweepsiek geeste weerlê wat spog dat die Ou Testament afgeskaf is en geensins op Christene betrekking het nie. Want met watter voorwendsel sal hulle Christene afwend van daardie dinge, waarvan Paulus getuig dat dit deur God bestem is tot hulle saligheid?” (Postma, 2008:343; vgl. Owen, 1979:516-517; MacKenzie, 1961:304-305)

(3) Samevatting:

Streng gesproke het Calvyn se opmerking nie met ’n verklaringsverskil te doen nie maar met ’n verskil in Skrifbeskouing. Dit bied egter sulke belangrike agtergrondgetuieis ten opsigte van die grondslag waarop Calvyn se Skrifverklaring berus, dat dit wel aandag verdien.

1. Calvyn gebruik hierdie vers om diegene wat die Ou Testament as ongeldig vir Christene verklaar het en dit af geskaf het (Marcionisme), te weerlê. Hy verwys na hulle as “dweepsiek geeste”.
2. Hy wys daarop dat Paulus hier juis daarop wys dat die Skrif die openbaring van God is en dat dit niks “onbeduidend en onvrugbaar” bevat nie.
3. Paulus verwys hier na die Ou Testament, maar Calvyn wys daarop dat Hy sy leer nou deur die apostels aangepas het tot stigting van sy volgelinge. Dit beteken met ander woorde dat die Nuwe Testament ewe-eens so belangrik is vir die stigting en vordering in vroomheid en heiligheid vir die Christene, as die Ou Testament.

(4) Gronde vir verwerping:

1. Die teksgedeelte spreek vanuit homself: Paulus verwys direk na die belangrikheid van die Ou Testament in hierdie Skrifgedeelte en op grond daarvan word die Marcioniste se lering weerlê.
2. Uit die verklaring van hierdie teksgedeelte kan die volgende hermeneutiese beginsels wat Calvyn in sy verklarings gebruik, onderskei word, naamlik:
3. Niks in die openbaring van God is onbeduidend of onvrugbaar nie. Die Skrif in sy geheel is die openbaring van God. Hierdie verklaring is 'n geloofsuitspraak (*analogia fidei*) en kan direk verbind word aan Calvyn se Skrifbeskouing oor die gesag van die Heilige Skrif as die Woord van God.
4. Hieruit blyk dit ook duidelik dat Calvyn in sy hermeneutiese beginsels, die Skrif (beide Ou en Nuwe Testamente) as kanon aanvaar.

5.1.12 Voorlopige konklusie: Kategorie 6

Daar is 12 Skrifgedeeltes geïdentifiseer waar Calvyn verskillende verklarings vanuit ander geloofstrome en van ander verklaarders ondersoek en dit weerlê en/of verwerp. Slegs dié verklarings van Calvyn waar daar duidelike gronde vir sy verwerping op grond van sy Skrifverklaring gedoen is, word bespreek. Hulle is soos volg: Romeine 1:1; 1:9; 2:25; 3:28; 4:6; 4:12; 4:13; 5:12; 12:2; 13:8; 13:11 en 15:4.

Samevattend blyk dit dat Calvyn in die geval verskillende verklarings van 'n Skrifgedeelte telkens dié verklarings verkies wat aan die volgende norme/maatstawwe voldoen:

By 6 van die Skrifgedeeltes is die tekstuele konteks van die Skrifgedeelte as die mees bepalende norm voorgehou naamlik Romeine 2:25; 3:28; 4:13; 5:12; 13:8(b) en 13:11(b).

Calvyn maak by 4 geleenthede van Skrif-met-Skrif vergelyking gebruik ten einde sy verklaringskeuses te motiveer naamlik by Romeine 1:9; 3:28; 4:6 en 12:2.

Die bedoeling van die skrywer is by 3 Skrifgedeeltes as deurslaggewende norm vir Calvyn se verklaringskeuse voorgehou naamlik, Romeine 4:12; 5:12 en 13:8(b).

Die Gereformeerde leerstellings word by 3 Skrifgedeeltes deur Calvyn as gronde vir sy verklaringkeuses voorgehou naamlik Romeine 4:6; 5:12 en 13:8(b).

Wat die geheelopenbaring van die Skrif as norm vir die verklaringskeuse aanbetref, maak Calvyn by 3 geleenthede daarvan gebruik naamlik by Romeine 1:1; 3:28 en Romeine 4:12.

By die weerlegging en verwerping van verskillende verklarings, verwys hy by 2 geleenthede die lesers na sy *Institusie* ter motivering en vir verdere verduideliking vir sy verklaringskeuses naamlik by Romeine 1:1 en 3:28

Die voorhandliggende of intrinsieke betekenis van die Skrifgedeelte word by 2 geleenthede as norm vir sy keuse voorgehou naamlik by Romeine 4:13 en 15:4.

By 2 Skrifgedeeltes naamlik Romeine 4:12 en 13:11(b) speel die grammatikale ontleding 'n deurslaggewende rol in Calvyn se verklaringskeuse.

Calvyn verkies die mees eenvoudige verklaring en dit is by 2 Skrifgedeeltes naamlik Romeine 1:1 en ne 13:11(b) die gronde vir sy verklaringskeuses.

Die kultuur-historiese konteks word by 2 Skrifgedeeltes deur Calvyn aangevoer as keuse vir sy verklarings naamlik Romeine 12:2 en 13:11(b).

Enkele andere norme wat Calvyn vir sy verklaringskeuses voorhou is:

Paulus se argumentslyn by Romeine 3:28;

die *analogia fidei* oor die Skrifgesag by Romeine 15:4;

en in aansluiting by die vorige norm, hou Calvyn die Skrif as kanon voor as bepalende norm vir sy keuse en wel by Romeine 15:4.

In die volgende afdeling word die vertalingskeuses as maatstaf vir die verklaringskeuses ondersoek.

5.2 Vertalingskeuses.

Die vertalingskeuses wat Calvyn maak vir die aanvaarding van 'n verklaring van of vir die daarstelling van 'n ander en/of alternatiewe verklaring is 'n maatstaf wat onder al die bogenoemde besprekings ingesluit kon gewees het by die afdeling oor GRONDE VIR KEUSE. By die vertalingskeuses op sig self is daar egter soveel oorwegings wat 'n rol speel, dat die navorser besluit het om dit as 'n afsonderlike afdeling te hanteer. Benewens die feit dat Calvyn die *vertaling* van 'n woord of Skrifgedeelte dikwels as maatstaf vir sy vertalingskeuse voorhou, motiveer hy sy keuse dikwels op grond van sekere norme of maatstawwe. In hierdie afdeling word die gronde vir Calvyn se vertalingskeuses ondersoek.

5.2.1 Romeine 1:12:

(1) Teks: "... dit is, dat ek saam bemoedig kan word onder julle deur die gemeenskaplike geloof, van julle sowel as van my."

(2) Calvyn skryf:

"Ek verkies met Bucer die woord *opwekking* eerder as *vertroosting* omdat dit beter met die voorafgaande verband hou." (Postma, 2008: 48; vgl. Owen, 1979:58; MacKenzie, 1961:24)

(3) Samevatting:

1. Onvermelde vertalers vertaal die woord as *vertroosting*.

2. Bucer gebruik die woord *opwekking*.

(4) Gronde vir keuse:

1. Calvyn verkies Bucer se vertaling van die woord omdat dit beter met die konteks verband hou.

2. Postma (2008: 44) gebruik op sy beurt weer die woord *bemoedig* (waarskynlik in dieselfde betekenisveld as *opwekking*). Hier word daar dus drie moontlike vertalings vandie selfde woord verskaf – 'n goeie voorbeeld van polisemie.

5.2.2 Romeine 1:14:

(1) Teks: "Teenoor Grieke sowel as nie-Grieke"

(2) Calvyn skryf:

"Wat hy onder *Grieke* en *nie-Grieke* verstaan, toon hy aan met 'n nadere verklaring wanneer hy hulle met 'n ander benaming *wyses* en *onverstandiges* noem. Erasmus het dit nie onvanpas as *geleerdes* en *ongeleerdes* weergegee nie. Maar ek verkies om Paulus se eie woorde te behou." (Postma, 2008:49; Owen, 1979:60; MacKenzie, 1961:25)

(3) Samevatting:

1. Erasmus vertaal *et sapientibus* en *et stultis* met *geleerdes* en *ongeleerdes*.

2. Calvyn verkies om die woorde met *wyses* en *onverstandiges* te vertaal.

(4) Gronde vir keuse:

Calvyn verkies die direkte, letterlike vertaling van Paulus se woorde (soos dit in die Griekse teks voorkom) alhoewel hy nie Erasmus se vertaling as onvanpas beskou nie.

5.2.3 Romeine 1:22 en 23:

(1) Teks: “Terwyl hulle voorgee dat hulle wys is en die heerlijkheid van die onverganklike God verander in die gelykvormigheid van die beeld van ’n verganklike mens en van voëls en viervoetige en kruipende diere.”

(2) Calvyn skryf:

“ Uit hierdie plek aanvaar baie die argument dat Paulus hier handel oor die wysgere wat hul besonderlik die eer van wysheid aangematig het (vers 22).....Nadat hulle so ’n god versin het wat hulle met hul vleeslike verstand kon begryp het, was dit verre daarvandaan dat hulle die ware God sou ken; maar hulle het ’n fiktiewe en nuwe god of liever ’n skadubeeld in sy plek gefabriseer. Wat hy sê is dit, dat hulle die heerlijkheid van die Here verander het, aangesien hulle net soos iemand wat ’n vreemde kind as plaasvervanger uitplaas, so van die ware God teruggewyk het. En hulle word nie verskoon deur die voorwendsel dat hulle nietemin glo dat God in die hemel woon en die houtbeeld nie as God beskou nie maar as afbeelding (van Hom) Want dit self is beledigend teenoor God dat hulle sy majesteit so grof voorstel dat hulle dit sou waag om ’n afbeelding aan Hom op te dring. En niemand kan van so goddelose astrantheid verskoon word nie: nie priesters, nie wetgewers en nie wysgere nie, van wie die mees sobere, naamlik Plato, probeer het om ’n sigbare gelykenis in God op te spoor. Dit word derhalwe as kranksinnig aangedui dat alle mense hulself ’n god skep wat sekerlik duidelik die growwe en onsinnige fantasieë openbaar. En eerstens het hulle die majesteit van God besoedel deur ’n gelykenis van ’n *verderflike* mens. So egter verkies ek om dit saam met Erasmus te vertaal eerder as *sterflike* (*1933/’53-vertaling het dit met *verganklike* vertaal) mens. Paulus stel hier immers nie alleen die onsterflikheid van God teenoor die sterflikheid van die mens nie, maar ook sy heerlijkheid wat aan geen gebreke onderworpe is nie, teenoor die mees ellendige toestand van die mens. Vervolgens, nie tevrede met so ’n skanddaad nie, het hulle afgedaalt tot diere en diere van die veragtelikste soort. Hieruit word hul stompsinnigheid nog duideliker.” (Postma, 2008:58) Beide Owen (1979:74) en MacKenzie (1961:33-34)vertaal *verderflike mens* met *corruptible man* en *sterflike mens* met *mortal man*

(3) Samevatting:

Die verskillende vertalings wat Calvyn hier ten opsigte van *corruptibilis hominis* naas mekaar stel, is:

1. onvermelde verklaarders: *sterflike* mens

2. Erasmus se vertaling: *verderflike* mens.

3. Calvyn verkies Erasmus se vertaling.

(4) Gronde vir die keuse:

Vanuit die konteks van die Skrifgedeelte aanvaar Calvyn dat Paulus hier nie net die onsterflikheid van God teenoor die sterflikheid van die mens stel nie, maar ook God se heerlikheid teenoor die gebrokenheid (verderflikheid) van die mens.

5.2.4 Romeine 2:17:

(1) Teks: “Kyk, jy dra die naam van Jood en steun op die wet en beroem jou op God, ...”

(2) Calvyn skryf:

“In sommige ouer handskrifte word geleses εἰ ὅτι (hoewel inderdaad) wat, as dit so aanvaar sou gewees het, eerder deur my verkies sou word. Aangesien ’n groter getal handskrifte daarteen getuig en die betekenis andersins nie verswak kan wees nie, behou ek die gebruikelike lesing,⁵ veral omdat die belang van een letter onbenullig is.” (Postma, 2008:74,75; vgl. Owen, 1979:101; MacKenzie, 1961:50)

(3) Samevatting:

1. Calvyn verkies die vertaling van “hoewel inderdaad” in die lesing, maar aanvaar tog die ander vertaling (“kyk”) as houdbaar.

(4) Gronde vir keuse:

1. Calvyn aanvaar die alternatiewe verklaring ten spyte daarvan dat hy sou verkies het om dit met *hoewel, inderdaad*, te vertaal omdat (a) ’n groter aantal handskrifte teen sy keuse getuig, (b) omdat dit die gebruikelike lesing in die bekende teksuitgawes van sy tyd is, en ook (c) omdat die belang van een letter in hierdie geval deur hom as onbenullig beskou word.

5.2.5 Romeine 4:15(b):

(1) Teks: “.....maar waar geen wet is nie”

⁵ Met “gebruikelike lesing” verwys Calvyn waarskynlik na die lesing ἵδε (“Kyk”), wat in die 1516-uitgawe van die Griekse Nuwe Testament deur Desiderius Erasmus bekendgestel is, daarna in die uitgawes van Stephanus (1546) en Beza (1565) gehandhaaf is en later ook in die Textus Receptus van 1633 behou is. Die lesing van die minderheid manuskripte (εἰ ὅτι, “hoewel inderdaad”) wat Calvyn as verkieslik beskou, word ook deur moderne tekskritici verkies. Hierdie lesing word dan ook deur die jongste uitgawes van die Griekse Nuwe Testament deur Nestlé-Aland (2012) en deur die United Bible Societies (2014) gevolg.

(2) Calvyn skryf:

“Die woord oŭ (waar) wat ek as ’n bywoord neem, vertaal andere met *van wie* asof dit ’n betreklike voornaamwoord is; die eerste lesing pas inderdaad beter en word ook algemeen aanvaar. Watter lesing jy ook al volg, die betekenis bly dieselfde, naamlik dat hy wat nie deur die geskrewe wet onderrig is nie, wanneer hy sondig, nie skuldig is aan so ’n oortreding nie as wat toegereken word aan hom wat die wet van God op halsstarrige wyse verbreek en vernietig.” (Postma, 2008: 120; vgl. Owen, 1979:172; MacKenzie, 1961:94).

(3) Samevatting:

1. Sommige onvermelde vertalers, vertaal die woord oŭ as ’n betreklike naamwoord (*~van wie~*).
2. Calvyn vertaal dit as ’n bywoord van plek (*“waar”*).
3. Albei vertalings is vir Calvyn houdbaar.

(4) Gronde vir aanvaarding:

Na Calvyn se oordeel maak die vertaling in hierdie geval nie verskil aan die betekenis nie. Watter vertaling ook al gebruik word, die betekenis bly dieselfde.

5.2.6 Romeine. 6:11:

(1) Teks: “So moet julle ook reken dat julle wel vir die sonde dood is, maar lewend is vir God in Christus Jesus, onse Here.”

(2) Calvyn skryf:

“Verder verkies ek om die woorde van Paulus *in Christus Jesus* te behou eerder as om met Erasmus dit te vertaal met *deur Christus*, aangesien op hierdie manier daardie inplanting wat ons een met Christus maak, beter tot uitdrukking kom.” (Postma, 2008:155; vgl. Owen, 1979:229; MacKenzie, 1961:128)

(3) Samevatting:

Calvyn oefen hier ’n vertalingskeuse uit:

1. Erasmus verkies om die uitdrukking ἐν Χριστῷ met *deur Christus* te vertaal.
2. Calvyn vertaal die uitdrukking met *in Christus Jesus*.

(4) Gronde vir keuse:

1. Calvyn se vertaling ("*in Christus Jesus*") is 'n direkte vertaling van Paulus se woorde.
2. Die betrokke vertaling druk die bedoeling van die uitdrukking (die inplanting in Christus) duideliker uit.
3. Hoewel Calvyn dit nie uitdruklik noem nie, haal hy hierdie bedoeling van die uitdrukking (die inplanting in Christus) uit die tekstuele konteks van Romeine 6, veral vers 3 ("almal wat in Christus Jesus gedoop is"), vers 5 ("met Hom saamgegroeï") en vers 8 ("dat ons ook saam met Hom sal lewe"). Hy verkies dus die vertaling wat binne die onmiddellike tekstuele konteks die duidelikste inpas.

5.2.7 Romeine 6:17:

(1) Teks: " maar van harte gehoorsaam geword het aan die voorbeeld van die leer wat julle oorgelewer is, "

(2) Calvyn skryf:

"Hoewel Erasmus verkies het om in navolging van die ou vertaler dit met *vorm* te vertaal, het ek my gebonde gevoel om *typus* (tipe) te behou, welke woord Paulus gebruik het. Sommige mag moontlik *voorbeeld* verkies. Vir my lyk dit naamlik of hy 'n uitgedrukte beeld van die geregtigheid aandui, wat Christus in ons harte ingrif. Maar dit beantwoord aan die voorskrif van die wet, waarvolgens al ons handeling gereël behoort te word sodat dit nóg na regs nóg na links afwyk." (Postma, 2008:160; Owen, 1979:236-237; MacKenzie, 1961:133)

(3) Samevatting:

Drie vertalingsmoontlikhede word onderskei:

1. Erasmus het die woord met *vorm* vertaal.
2. Sommige verklaarders verkies om dit met *voorbeeld* te vertaal.
3. Calvyn verkies om dit met *tipe* te vertaal.

(4) Gronde vir keuse:

1. Calvyn wys daarop dat dit (τύπος) die woord is wat Paulus gebruik het. In sy vertaling sluit Calvyn dus so na as moontlik by die Griekse grondteks aan.

5.2.8 Romeine 6:22:

(1) Teks: “Maar nou dat julle vrygemaak is van die sonde en diensbaar geword het aan God, het julle jul vrug tot heiligmaking en uiteindelik die ewige lewe.”

(2) Calvyn skryf:

“Maar dat sommige τέλος (einde) vertaal met *vectigal* (vergoeding), stem, soos ek dink, nie ooreen met die apostel se bedoeling nie. Dit is wel waar dat ons die doodstraf vir die sonde betaal, maar hierdie woord is nie gepas by die ander deel (van die sin), waarop dit deur Paulus toegepas is nie, want van die lewe kan nie gesê word dat dit ’n vergoeding van die geregtigheid is nie.” (Postma, 2008:164; vgl. Owen, 1979:242; MacKenzie, 1961:136)

(3) Samevatting:

1. Sommige onvermelde vertalers vertaal τέλος met *vectigal*(vergoeding).
2. Calvyn verwerp hierdie vertaling omdat dit volgens hom nie by die res van die sin inpas nie. Calvyn noem nie na watter ander deel van die sin hy verwys nie, maar uit sy opmerking dat “die lewe ... nie ’n vergoeding van die geregtigheid is nie” is dit duidelik dat hy na die einde van die sin verwys (τὸ δὲ τέλος ζωὴν αἰώνιον, d.i. “en aan die einde die ewige lewe”).
3. Self verkies Calvyn die vertaling *einde*, wat by die bedoeling van die res van die sin inpas, dit wil sê “en aan die einde die ewige lewe”.

(4) Gronde vir vertalingskeuse:

1. Volgens Calvyn stem die vertaling wat hy afkeur, nie met die bedoeling van Paulus ooreen nie.
2. As die vertaling, soos deur die ander vertalers voorgestel is, binne die tekstuele verband gelees word, pas dit nie daarby aan nie – die lewe is immers nie die vergoeding vir die geregtigheid nie.
3. Calvyn volg dus die vertaling wat volgens die tekstuele verband die bedoeling van die skrywer ten beste weergee.

5.2.9 Romeine 6:23:

(1) Teks: “Want die loon van die sonde is die dood, maar die genadegawe van God is die ewige lewe in Christus Jesus, onse Here.”

(2) Calvyn skryf:

“Diegene dwaal wat hierdie sinsdeel so vertaal: *Die ewige lewe is die genadegawe van God*, asof die ewige lewe hier die onderwerp is en die genadegawe van God die predikaat (gesegde), want hierdie sin het niks met die teenstelling te make nie. Maar soos hy reeds geleer het dat die sonde niks anders as die dood voortbring nie, so voeg hy nou daaraan toe dat hierdie genadegawe van God, naamlik ons regverdigmaking en heiligmaking, die saligheid van die ewige lewe vir ons toebring.” (Postma, 2008:164; vgl. Owen, 1979:242; MacKenzie, 1961:136)

(3) Samevatting:

1. Uit sommige onvermelde vertalers se vertaling lyk dit of die *ewige lewe* die onderwerp is en *die genadegawe van God* die predikaat van die sin is. Hiervolgens is die genadegawe van God die loon van die ewige lewe.
2. Hierdie vertaling is egter grammatikaal gesproke nie moontlik nie aangesien die onderwerp van ’n nominale sin in Grieks gewoonlik ’n lidwoord het (in casu τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωὴ αἰώνιος kan τὸ χάρισμα ὅς ζωὴ), en die predikaat lidwoordloos is (in casu ζωὴ αἰώνιος). Hoewel Calvyn dit nie so verduidelik nie, sinspeel hy wel op hierdie grammatikale onhoudbaarheid van die vertaling met die woorde: “asof die ewige lewe hier die onderwerp is en die genadegawe van God die predikaat (gesegde)”. Hy wys daarop dat Paulus immers reeds geleer het dat die ewige lewe Juis ’n genadegawe van God is en dat dit nie uit eie verdienste verkry word nie.

(4) Gronde vir vertalingskeuse:

1. Hierdie vertalingskeuse van Calvyn hang ten nouste saam met die leerstelling dat die ewige lewe verkry word alleen as ’n genadegawe van God en nie uit eie verdienste nie.
2. Die bedoeling van Paulus word in ag geneem.
3. Die grammatika in die ontleding van die sin word in ag geneem: die vertaling moet reg laat geskied aan dit wat daar in die grondteks geskrywe is.

5.2.10 Romeine 7:21:

(1) Teks: “Ek vind dus hierdie wet: as ek die goeie wil doen, is die kwaad by my aanwesig.”

(2) Calvyn skryf:

“Maar wat die eerste deel van die sin betref, aangesien baie verklaarders die woord *wet* in sy eintlike betekenis opneem, voeg hulle κατὰ of διὰ daaraan toe. En so vertaal Erasmus dit met

deur die wet, asof Paulus sou gesê het dat hy met die wet as leermeester en leier sy ingebore sonde ontdek het. Maar as hy niks byvoeg nie, sal die sin goed vloei (naamlik) dat die gelowiges, terwyl hulle na die goeie streef, in hulself 'n tirannieke wet vind, omdat 'n weerspanninge en afstootlike sondigheid in hul merg en gebeente ingeplant is.” (Postma, 2008:181; vgl. Owen, 1979:269; MacKenzie, 1961:152-153)

(3) Samevatting:

1. Baie verklaarders vertaal die woord *wet* in sy eintlike betekenis en om dit te laat sin maak, voeg hulle κατὰ of διὰ daaraan toe (m.a.w. Εὐρίσκω κατὰ τὸν νόμον, of Εὐρίσκω διὰ τὸν νόμον, wat dan sou neerkom op “Ek bevind deur die wet die volgende ...”). So vertaal ook Erasmus dit met *deur die wet*.
2. Calvyn oorweeg die vertaling en kom tot die gevolgtrekking dat dit nie nodig is om dit so te vertaal nie aangesien die sin steeds goed sal vloei sonder die vermelde byvoegings.
3. Die vertaling wat aldus Calvyn uitstekende sin maak is dat νόμον in hierdie geval nie as 'n verwysing na die wet van God beskou moet word nie, maar as verwysing na “'n tirannieke wet” wat deur die sonde in die mens se “merg en gebeente ingeplant is”.

(4) Gronde vir aanvaarding van vertalingskeuse:

1. Die vertaling moet so naby as moontlik by die grondteks hou, maar terselfdertyd in sin en betekenis steeds goed vloei.
2. Die polisemie van woorde moet in vertaling in ag geneem word. In die geval van Romeine 7:21 dui νόμον nie noodwendig op die wet van God nie, maar kan dit ook op 'n ander wet of wetmatigheid dui.
3. Die vertaling “vloei goed” as dit by die bedoeling van die skrywer, soos uit die onmiddellike tekstuele konteks blyk, inpas. In hierdie geval blyk dit dat die νόμον (*wet*) in die tweede deel van Romeine 7:21 soos volg beskryf word: “as ek die goeie wil doen, is die kwaad by my aanwesig”. Dit verskaf blykbaar vir Calvyn gronde vir sy keuse.

5.2.11 Romeine 8:6:

(1) Teks: “Want wat die vlees bedink is die dood” (τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος)

(2) Calvyn skryf:

“Erasmus het hier vertaal met *geneentheid* en die ouer vertaler met *wysheid*. Omdat dit egter seker is dat τὸ φρόνημα vir Paulus dieselfde beteken as wat Moses die versinsels van die hart

noem (Gén. 6:5), en dat onder hierdie woord al die vermoëns van die siel, van die rede, van die verstand en van die geneenthede verstaan word, lyk dit vir my of die woord *bedink* beter pas.” (Postma, 2008: 191; vgl. Owen, 1979:285; MacKenzie, 1961:161)

(3) Samevatting:

1. Erasmus vertaal die woord τὸ φρόνημα met *geneentheid*.
2. Ouer onvermelde vertalers gebruik die woord *wysheid*.
3. Calvyn verkies om die woord *bedink* te gebruik, oftewel *dit wat bedink word*.

(4) Gronde vir die vertalingskeuse:

Calvyn is van mening dat τὸ φρόνημα vir Paulus dieselfde beteken as wat Moses in Gen. 6:5 “die versinsels van die hart” noem. Daarom meen Calvyn dat Paulus met dié woord “al die vermoëns van die siel, van die rede, van die verstand en van die geneenthede” bedoel. Weer eens is Calvyn se hoofoorweging die bedoeling van die skrywer, wat hy in hierdie geval nie uit die onmiddellike konteks aflei nie, maar uit die lig wat die breër Skrifverband bied.

5.2.12 Romeine 8:19:

(1) Teks: “Want die skepping wag met reikhalssende verlange op die openbaarmaking van die kinders van God.” (ἡ γὰρ ἀποκαταδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται)

(2) Calvyn skryf:

“Hy noem die openbaarmaking van die kinders van God, omdat ons aan God gelykvormig sal wees, ooreenkomstig dit wat Johannes sê: *Geliefdes, nou is ons kinders van God, en dit is nog nie geopenbaar wat ons sal wees nie; maar ons weet dat ons, as Hy verskyn, aan Hom gelyk sal wees, omdat ons hom sal sien soos Hy is* (I Joh. 3:2). Ek het egter die woorde van Paulus behou, omdat die vertaling van Erasmus, naamlik *totdat die kinders van God geopenbaar sal word*, vir my meer gewaagd as gepas lyk, en dit tog nie voldoende die bedoeling van die apostel uitdruk nie. Hy bedoel immers nie dat die kinders van God op die laaste dag geopenbaar sal word nie, maar dat dan geopenbaar sal word hoe begerenswaardig en geluksalig hul toestand sal wees wanneer hulle ontdaan van hul verdorwenheid, hulle met die hemelse heerlijkheid sal beklee.” (Postma, 2008:202, 203; vgl. Owen, 1979:303; MacKenzie, 1961:172)

(3) Samevatting:

Die vertalingsverskille van die frase τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ in Romeine 8:19 word bespreek omdat dit ook verklaringsverskille inhou.

1. Erasmus het die sinsdeel vertaal met totdat die kinders van God geopenbaar sal word.
2. Calvyn aanvaar nie die vertaling nie. Hy beskryf dit as “meer gewaagd as gepas.”
3. Die verklaring wat Calvyn verkies, is die openbaarmaking van die kinders van God. Met hierdie vertaling word dan gesê dat dit dan openbaar sal word hoe gelukkig en bevry van die verdorwenheid hulle sal wees.

(4) Gronde vir vertalingskeuse:

1. Deur Erasmus se vertaling as “gewaag en onvanpas” te beskryf, gee Calvyn te kenne dat dit nie behoorlik deur die Griekse teks ondersteun word nie (“gewaag”) en dat dit ook nie by Paulus se argument inpas nie (“onvanpas”).
2. Calvyn, daarenteen, neem met sy vertaling die bedoeling van Paulus deeglik in ag.
3. Die konsekwensies van sy vertaling is verder dat dit deeglik aansluit by wat die Skrif elders leer, by name in I Johannes 3:2. Dit beteken dat Calvyn die vertaling volg wat ten beste pas binne die breër Skrifverband.

5.2.13 Romeine 8:23:

(1) Teks: “.... Maar ons self ook wat die eerstelinge van die Gees het” (ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες)

(2) Calvyn skryf:

“Wat sommige vertaal met *eerstelinge*, as ’n seldsame en uitnemende voortreflikheid, behaag my in geen opsig nie. Gevolglik om dubbelsinnigheid te vermy, het ek verkies om dit te vertaal met *primordial* (die oorspronklike gawe), want ek aanvaar hierdie uitspraak nie, soos hulle, as verwysende na die apostel alleen nie, maar as verwysende na die gelowiges in geheel, wat op hierdie aarde slegs met druppeltjies van die Gees besprinkel is of, as hulle die grootste vordering gemaak het, met ’n sekere mate van die Gees bedeed is, maar tog van die vervulling ver verwyderd is. Dit is dan vir die apostel die beginner of eerstelinge, waarteenoor die volkome oes gestel word.” (Postma, 2008:205; vgl. Owen. 1979:307-308; MacKenzie, 1961:174 -175)

(3) Samevatting:

Die vertaling van τὴν ἀπαρχὴν is hier ter sprake.

1. Onvermelde vertalers verstaan dat die vertaling *eersteling van die Gees* na Paulus alleen verwys.
2. Ander vertalers, weer, verstaan *eersteling* as verwysing na *’n seldsame en uitnemende voortreflikheid*.
3. Calvyn, daarenteen, is oortuig dat τὴν ἀπαρχὴν na al die gelowiges verwys wat die eersteling ten opsigte van die volkome oes van gelowiges is. Gevolglik, om dubbelsinnigheid te vermy, verkies Calvyn om dit te vertaal met *primordial* (“die oorspronklike gawe”).

(4) Gronde vir keuse:

1. Calvyn bied geen eksplisiete, duidelike gronde vir sy vertalingskeuse aan nie, behalwe om op te merk dat hy dit so vertaal ten einde dubbelsinnigheid te vermy.
2. Hy aanvaar dat sy verklaring die bedoeling van die apostel weergee.

5.2.14 Romeine 9:6:

(1) Teks: “Maar ek sê dit nie asof die woord van God verval het nie; want hulle is nie almal Israel wat uit Israel is nie.” (οὐχ οἷον δέσθι ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ οὗτοι Ἰσραήλ·)

(2) Calvyn skryf:

“Sommige lees hier: *Maar dit is nie moontlik nie*, asof daar in die Grieks staan οἷον τε, maar omdat ek hierdie lesing in geen handskrif vind nie, verkies ek die gebruikelike lesing, naamlik: *nie dat dit verval het nie*, in die volgende sin: Dat ek die ondergang van my volk so betreur, is nie daaraan te wyte dat ek dink dat die belofte van God, wat eenmaal aan Abraham gegee is, nou ongeldig en vernietig is nie.” (Postma, 2008:229; vgl. Owen, 1979:344; MacKenzie, 1961:196-197)

(3) Samevatting:

1. Die frase οὐχ οἷον δέ word deur sommige vertalers weergegee as *maar dit is nie moontlik nie* (m.a.w. “Maar dit is nie moontlik dat dit verval nie”). Calvyn verwerp egter hierdie vertaling omdat hy die Griekse lesing wat daardeur veronderstel word, nl. οἷον τε, in geen manuskrip kon opspoor nie.

2. Calvyn verkies die “gebruiklike” vertaling *nie dat dit verval het nie* m.a.w. “Maar dit is nie so dat dit verval het nie”.

(4) Gronde vir vertalingskeuse:

1. Die belangrikste grond vir Calvyn se keuse is dat die vertaling deur die Griekse grondteks soos wat ons dit ontvang het, gerugsteun moet word.

5.2.15 Romeine 10:4:

(1) Teks: “Want Christus is die einde van die wet” (τέλος γὰρ νόμου Χριστός)

(2) Calvyn skryf:

“Vir my lyk dit of die woord *voltooïing* hier nie sleg sal pas nie, soos ook Erasmus dit met *vervolmaking* vertaal het. Maar omdat die ander lesing deur byna almal aanvaar word, en dit self ook nie onvanpas is nie, sal lesers wat my betref vry wees om dit te behou.” (Postma, 2008:253; vgl. Owen, 1979:383-384; MacKenzie, 1961:221)

(3) Samevatting:

1. Verskeie vertalings word vir die frase τέλος νόμου aangebied:

- Die lesing wat deur almal aanvaar word, is *einde van die wet*;
- Erasmus se vertaling: *vervolmaking*;
- Calvyn se vertalingskeuse is *voltooïing*.

2. Ten spyte van sy eie voorkeur, beskou Calvyn die vertaling van Erasmus as 'n goeie alternatief, en meen hy dat die mees algemene vertaling (nl. *einde*) nie onvanpas is nie en daarom houbaar is.

(4) Gronde vir aanvaarding:

1. Calvyn is bereid om die mees algemene vertaling toe te laat omdat dit toepaslik is en deur almal aanvaar word. Die betekenis en bedoeling is dieselfde in al drie die vertalings. Dit staan die lesers daarom vry om die mees algemeen aanvaarde vertaling te behou.

5.2.16 Romeine 10:21:

- (1) Teks: “Maar van Israel sê Hy: Die hele dag het Ek my hande uitgebrei na ’n ongehoorsame en teëspreekende volk.” (πρὸς δὲ τὸν Ἰσραὴλ λέγει, Ὅλην τὴν ἡμέραν ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα.)

- (2) Calvyn skryf:

“Verder word die ongelowigheid aangedui deur twee uiters gepaste woorde. Hoewel dit verkieslik is om die deelwoord ἀπειθοῦντα te vertaal met *weerspanningheid* of *opstandig*, is die vertaling van Erasmus en die ouer vertaler, wat ek in ’n kanttekening geplaas het, tog nie af te keur nie. Maar aangesien die profeet die volk van halsstarrigheid beskuldig het, en daarby voeg dat hulle dwaal op weë wat nie goed is nie, twyfel ek nie dat die Griekse vertaler die Hebreeuse woord *sodar* deur twee woorde wou weergee nie, terwyl hy eers *ongehoorsaam* of *opstandig* en daarna *teensprekend* noem; want daarin het die halstarrigheid sigself vertoon, dat die volk in ongebreidelde hoogmoed en verbitterdheid die heilige vermaninge van die profete hardnekkig verwerp het.” (Postma, 2008: 269; vgl. Owen, 1979:407; Torrance & Torrance, 1961:237) Postma se vertaling *Erasmus en die ouer vertaler* word deur Owen vertaal as *Erasmus and of the Old Translator* (1979:407) en deur MacKenzie (1961:237) as *Erasmus and the Vulgate*.

- (3) Samevatting:

1. Die deelwoord ἀπειθοῦντα moet volgens Calvyn verkieslik met *weerspanning* of *opstandig* vertaal word.
2. Erasmus en ’n ouer (onvermelde) vertaler se vertaling is vir Calvyn ook aanvaarbaar. Calvyn het dié vertaling nie in sy teks vermeld nie maar in ’n kanttekening aangedui. Die kanttekening is ongelukkig nie in Postma se vertaling ingesluit nie, maar uit Calvyn se verdere beredening blyk dit dat die deelwoord deur hulle met *ongehoorsaam* vertaal is.
3. Calvyn is bereid om al drie moontlike vertalings, naamlik *weerspanning* of *opstandig* of *ongehoorsaam* te aanvaar, aangesien almal eintlik ’n besondere aspek weergee van die Hebreeuse woord *sodar* in Jesaja 65:2 (wat in Rom. 10:21 in Grieks aangehaal word). Wie die Hebreeus na Grieks toe vertaal het, is onbekend, maar Calvyn meen dat die Griekse vertaler waarskynlik die Hebreeuse woord met twee woorde in die Grieks sou wou weergegee het. Daarmee gee Calvyn te kenne dat die Hebreeuse teks van Jesaja 65:2 eintlik nie met een enkele woord weergegee kan word nie maar verskillende aspekte bevat wat slegs in verskillende vertalings tot hulle reg kom.

- (4) Gronde vir keuse:

1. By die beoordeling van die verskillende vertalings neem Calvyn deeglik daarmee rekening dat dit in hierdie geval vertalings van 'n vertaling is, met ander woorde: vertalings van 'n Griekse teks wat op sy beurt uit die Hebreeus vertaal is. Volgens Calvyn is die oorspronklike Hebreeuse woord van so 'n aard dat dit moeilik met net een woord volledig weergegee kan word. Dit geld vir die Griekse vertaling sowel as moderne vertalings. Na sy oordeel weerspieël elk van die moderne vertalings wel een aspek van die Hebreeuse woord, en is elkeen daarom aanvaarbaar.
2. Die grond vir Calvyn se keuse is dus dat, in die geval van 'n vertaling van 'n vertaling, die heel oorspronklike vertaalde teks se inhoud die deurslag behoort te gee.

5.2.17 Romeine 11:7

- (1) Teks: “Wat dan? Wat Israel soek, dit het hy nie verkry nie; maar die uitverkorenes het dit verkry” (τί οὐκ; ὃ ἐπιζητεῖ Ἰσραὴλ, τοῦτο οὐκ ἐπέτυχεν, ἡ δὲ ἐκλογὴ ἐπέτυχεν)

- (2) Calvyn skryf:

“Dit is egter onseker wat die betekenis van die woord *verkiesing* hier is. Sommige skyn te aanvaar dat dit 'n kollektiewe woord vir die uitverkorenes self is, sodat die teenstellende dele onderling aan mekaar sal beantwoord. Die mening van hierdie mense word nie deur my verwerp nie, op voorwaarde dat hulle aan my toegee dat daar iets meer in hierdie woord steek as wanneer hy sou gesê het *uitverkorenes*, naamlik dat hy te kenne wou gee dat daar geen ander oorsaak van die verkryging van die saligheid is as die uitverkiesing nie, net so asof hy wou sê: Nie hulle wat daarna streef met 'n vertroue op verdienstes nie, maar hulle wie se saligheid rus op die onverdiende genade van God. Hy vergelyk immers uitdruklik die oorblyfsel wat deur God se genade behoue gebly het, met die ganse Israel of die liggaam van die volk. Hieruit volg dat die oorsaak van die saligheid nie in mense geleë is nie, maar suiwer berus op God se welbehag.

(Postma, 2008:275 – 276; vgl. Owen, 1979:416; MacKenzie, 1961:243)

Die Calvyn-vertaler, Postma, merk hierby op (2008:275, voetnota 2) : “Met hierdie begrip word ons aandag gevestig op vertalingsproblematiek. Terwyl die 1933/1953 Afrikaanse vertaling en die *New International Version* (NIV) beide op 'n soortgelyke wyse die Griekse begrip hier weergee, nl. met “uitverkorenes”/“elect”, is die Engelse *Authorized Version* se weergawe meer in ooreenstemming met Calvyn s'n, waar daar sprake is van die “(uit-)verkiesing”.

- (3) Samevatting:

Die verklaringsverskille in hierdie teksgedeelte handel oor hoe die Griekse woord ἐκλογὴ ten beste vertaal moet word.

1. Hoewel ἐκλογή letterlik (*uit-*)*verkiesing* beteken, verkies sommige vertalers om dit as 'n kollektiewe begrip te neem en te vertaal met *uitverkorenes*. So 'n vertaling laat ook die onderlinge teenstelling tussen die ongelowige Israel en die uitverkorenes beter uitkom .
2. Calvyn is ten volle daarvan bewus dat die woord ἐκλογή eintlik met *uitverkiesing* vertaal moet word, maar besef dat so 'n vertaling tot onsekerheid oor die betekenis sal lei. Daarom is hy bereid om ter wille van duidelikheid die kollektiewe vertaling *uitverkorenes* te aanvaar, maar stel tog as voorwaarde vir die aanvaarding daarvan dat die vertalers (en lesers) daarmee nie uit die oog verloor nie dat God se welbehae die enigste grond van hulle uitverkiesing is. Calvyn is immers oortuig dat die gebruik van die woord *uitverkiesing* in plaas van *uitverkorenes* juis hierdie grondliggende plek van die uitverkiesing op die voorgrond wou stel.

(4) Gronde vir keuse:

1. In die geval soos hierdie, waar die direkte vertaling van 'n woord (ἐκλογή - *uitverkiesing*) onsekerheid of onduidelikheid kan veroorsaak, is Calvyn bereid om 'n minder direkte weergawe (*uitverkorenes*) te aanvaar, mits dit binne die onmiddellike tekstuele konteks regverdigbaar is. In hierdie geval is dit geregverdig omdat dit die onderlinge teenstelling tussen die ongelowige Israel en die uitverkorenes beter laat uitkom.
2. Calvyn stel egter steeds die voorwaarde dat die oorspronklike teks se bewoording (ἐκλογή) nie uit die oog verloor mag word nie, aangesien “daar meer in hierdie woord steek” as die betekenis wat aan “uitverkorenes” verbind word.

5.2.18 Romeine 11:33:

(1) Teks: “o Diepte van die rykdom ...” (ὅ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ)

(2) Calvyn skryf:

“Dat sommige die woorde van Paulus aldus uitleê: *O diepe rykdom en wysheid en kennis van God!* asof die woord βάθος in die plek van die gewone byvoeglike naamwoord geplaas is, **en** dat die rykdom vrygewigheid uitdruk, lyk vir my gedwonge. Derhalwe twyfel ek nie dat hy die diep rykdom van die wysheid en kennis in God aanprys nie.” (Postma, 2008:293; vgl. Owen, 1979:444; MacKenzie, 1961:259)

(3) Samevatting:

1. Onvermelde verklaarders hanteer die woord βάθος asof dit die plek van 'n gewone byvoeglike naamwoord beklee, en is van mening dat die vertaling "diepe rykdom" God se vrygewigheid uitdruk.
2. Calvin verwerp hierdie verklaring en vertaling omdat dit syns insiens gedwonge is. Hy verkies die direkte vertaling *diepte van die rykdom*, aangesien hy oortuig is dat dit nie oor God se vrygewigheid gaan nie maar die diep rykdom van God se wysheid en kennis aanprys.

(4) Gronde vir keuse:

Calvin se verkies die vertaling wat eenvoudig, direk en ongedwonge is.

5.2.19 Romeine 11:36:

(1) Teks: "Want uit Hom en deur Hom en tot Hom" (ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα)

(2) Calvin skryf:

"Dit is 'n bevestiging van die voorgaande uitspraak. Want hy toon aan dat dit baie ver daarvandaan is dat ons in staat sou wees om met enige goed van ons eie teenoor God te roem, omdat onself deur Hom uit niks geskape is en ons bestaan nou in Hom berus. Hieruit lei hy af dat dit betaamlik is dat ons bestaan op sy eer gerig word. Dit ontgaan my nie dat die uitdrukking εἰς αὐτόν (aan Hom) soms vir ἐν αὐτῷ (*in of deur Hom*) aanvaar word nie, maar dis onvanpas. Maar omdat die eintlike betekenis beter pas by die huidige onderwerp, is dit verkieslik om dit te behou eerder as om die toevlug te neem tot die onvanpaste. Die hoofsaak is dat die hele orde van die natuur in sy teendeel omgekeer sou word, as God wat die oorsprong van alle dinge is, nie gelykerwys die einde daarvan sal wees nie." (Postma, 2008:295, 296; vgl. Owen, 1979:448; MacKenzie, 1961:261)

(3) Samevatting:

1. Onvermelde vertalers vertaal εἰς αὐτόν met *in of deur Hom*, asof daar in die Grieks ἐν αὐτῷ staan.
2. Calvin beskou hierdie vertaling egter as onvanpas omdat daarvolgens "die hele orde van die natuur in sy teendeel omgekeer sou word".
3. Hy beskou dit as pasliker om by die eintlike betekenis van die grondteks te hou: *tot Hom*.

(4) Gronde vir vertalingskeuse:

1. Calvyn beskou die alternatiewe vertaling as onvanpas omdat dit nie die Griekse grondteks direk volg nie. Hieruit blyk dat hy voorkeur gee aan 'n vertaling wat so ver as moontlik die Griekse grondteks direk weergee.
2. Hy beskou die alternatiewe vertaling ook as onvanpas omdat dit 'n grondwaarheid van die Skrif, naamlik dat God die oorsprong en uiteinde van alle dinge is, buite rekening laat. Waarmee bevestig word dat Calvyn, benewens getrouheid aan die bronteks, ook voorkeur gee aan 'n vertaling wat nie grondwaarhede wat elders in die Skrif na vore kom, negeer nie.
3. Calvyn verkies verder die vertaling wat binne die konteks van die Skrifgedeelte pas ("Dit is 'n bevestiging van die voorgaande uitspraak" en "omdat die eintlike betekenis beter pas by die huidige onderwerp.")

5.2.20 Romeine 12:9:

(1) Teks: "Laat die liefde ongeveer wees; verafsku wat sleg is; hang die goeie aan." (ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος. ἀποστυγοῦντες τὸ πονηρόν, κολλώμενοι τῷ ἀγαθῷ.)

(2) Calvyn skryf:

"Die woorde *die goeie* en *die slegte* wat dadelik in die sinsverband volg, het geen algemene betekenis nie, maar hy het *die slegte* gebruik in die plek van die boosaardige slegtheid waardeur mense benadeel word; die woord *goeie*, gebruik hy vir goedgesindheid, waardeur hulle gehelp word. En hierdie teenstelling is gebruikelik aan die Skrif, wanneer eers die sondes verbied word en daarna die deugde aanbeveel word. Met betrekking tot die deelwoord ἀποστυγοῦντες het ek nóg Erasmus, nóg die ou vertalers gevolg, wat dit vertaal het met *terwyl hulle 'n afkeer het*; want (na my oordeel) wou Paulus iets meer uitdruk, en die heftigheid in die woord *afwyk* pas beter by die teenoorstaande deel, waar hy nie alleen beveel om weldadigheid te bewys nie, maar ook om dit aan te hang." (Postma, 2008:306; vgl. Owen, 1979:464; MacKenzie, 1961:271)

(3) Samevatting:

Calvyn oorweeg verskillende vertalings van die deelwoord ἀποστυγοῦντες.

1. Erasmus en ou vertalers vertaal die woord met *terwyl hulle 'n afkeer het* (in wat sleg is).

2. Calvin verkies die vertaling *verafsku* (wat sleg is), aangesien Paulus na sy oordeel nie maar net tot 'n afkeer in die kwaad aanspoor nie maar, in teenstelling met die daaropvolgende *aanhang van die goeie*, sy lesers vermaan om daadwerklik van die kwaad af te wyk.

(4) Gronde vir vertalingskeuse:

1. In sy vertalingskeuse het Calvin die skrywer se bedoeling deeglik in ag geneem naamlik, naamlik dat die skrywer iets meer wil uitdruk as blote afkeer in die kwaad.
2. Om die bedoeling van die skrywer na te speur, neem Calvin die argumentasielyn in die onmiddellike konteks in ag. In hierdie geval kom hy tot die oortuiging dat die apostel die frase *verafsku wat sleg is* (ἀποστυγοῦντες τὸ πονηρόν) in direkte teenstelling wou plaas met die daaropvolgende *hang die goeie aan* (κολλώμενοι τῷ ἀγαθῷ). Hy volg dus die vertaling wat die beste by die onmiddellike tekstuele konteks inpas.

5.2.21 Romeine 12:16:

- (1) Teks: “wees eensgesind onder mekaar; moenie na hoë dinge streef nie, maar voeg julle by die nederige; moenie eiewys wees nie;” (τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες, μὴ τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες ἀλλὰ τοῖς ταπεινοῖς συναπαγόμενοι. μὴ γίνεσθε φρόνιμοι παρ’ ἑαυτοῖς.)

(2) Calvin skryf:

“Die woord *nederig* aanvaar ek as onsydig, sodat die teenstelling op dié manier volledig mag wees. Hier word dus alle eersugtigheid veroordeel, en die verheffing van gees wat onder die naam van grootmoedigheid sigself voordoen; want die vernaamste deug van die gelowiges is selfbeheersing, of liever onderworpenheid, wat verkies om eerder eer aan ander te laat toekom as om dit aan hulle te ontnem.

Nou verwant hieraan is dit wat bygevoeg word: want daar is niks wat die gemoedere meer opgeblase maak as die inbeelding van eie wysheid nie. Daarom wil hy dat ons ook na ander sal luister en ag slaan op hul raad, nadat die eiedunk afgelê is. Erasmus vertaal φρονίμους met *aanmatigend*, maar dit is gedwonge en onverskillig, omdat Paulus (tog) dieselfde woord twee keer sonder enige beklemtoning sou herhaal het. En dit is waarlik die geskikste middel om aanmatiging te genees, om nie alte wys in eie oë te wees nie.” (Postma, 2008:311; Owen, 1979:470 – 471; MacKenzie, 1961:275)

(3) Samevatting:

Dit gaan in hierdie geval oor die vertaling van die woord φρονίμους.

1. Erasmus vertaal *φρονίμους* met *aanmatigend* (“voeg julleself by die nederige, moenie aanmatigend wees nie”).
2. Calvyn beskou Erasmus se vertaling as gedwonge en onverskillig, en verkies om dit met *eiewys* te vertaal (“voeg julleself by die nederige, moenie eiewys wees nie”).

(4) Gronde vir keuse:

1. Deur Erasmus se vertalingskeuse as gedwonge en onverskillig te bestempel, dui Calvyn aan dat hy ’n vertaling verkies wat eenvoudig en ongedwonge weergee wat in die grondteks geskryf staan.
2. Calvyn meen blykbaar dat Erasmus se vertaling veronderstel dat Paulus dieselfde begrip (*nederig* en *nie aanmatigend nie*) wou gebruik het, maar dit nie gedoen het nie om onnodige beklemtoning te vermy. Calvyn is egter van mening dat Paulus daarop sou neerkom dat Paulus tog “dieselfde woord twee keer sonder enige beklemtoning sou herhaal het”, en dat Erasmus se argument dus nie die styl van Paulus korrek in ag neem nie. Hiermee verbind homself daartoe om die bedoeling en skryfstyl van Paulus deeglik in ag te neem.
3. Verder verkies Calvyn ’n vertaling wat goed by die gedagtegang van die onmiddellike konteks inpas. Dit kan afgelei word uit sy woorde “dit is waarlik die geskikste middel om aanmatiging te genees, om nie alte wys in eie oë te wees nie.”

5.2.22 Romeine 12:17:

(1) Teks: “bedink wat goed is voor alle mense;” (προνοούμενοι καλὰ ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων)

(2) Calvyn skryf:

“Ek keur nie dit wat Erasmus vertaal het af nie, naamlik *met voorsorg berei*, maar dit is tog verkieslik om dit woord vir woord weer te gee. Omdat elkeen meer as wat behoorlik is, gefokus is op sy eie belange, of voorsiening maak om skade te vermy, lyk dit asof Paulus ’n ander soort sorg en oplettheid vereis. Die hoofsaak is dat ywerig moeite gedoen moet word sodat almal deur ons opregtheid gestig word.” (Postma, 2008:311,312; vgl. Owen, 1979:471; MacKenzie, 1961:275)

(3) Samevatting:

1. Erasmus vertaal *προνοούμενοι καλὰ* as *met voorsorg berei*, ’n vertaling wat nie deur Calvyn afgekeur word nie.

2. Calvyn verkies egter 'n woord vir woord vertaling: *bedink wat goed is*.

(4) Grond vir keuse:

1. Calvyn se voorkeur aan 'n "woord vir woord" vertaling bevestig dat hy 'n vertaling verkies wat so na as moontlik die woorde van die grondteks napraat.
2. Die grond waarop Calvyn nie Erasmus se vertaling navolg nie, stel hy soos volg: " , dit lyk asof Paulus 'n ander soort sorg en oplettheid vereis." Hieruit blyk dit dat hy 'n vertaling verkies wat die bedoeling van die skrywer ten beste weergee.

5.2.23 Romeine 15:4(b):

(1) Teks: "...sodat ons deur lydsaamheid en bemoediging van die Skrifte hoop kan hê."

(2) Calvyn skryf:

"Die woord *vertroosting* gee ander weer met *bemoediging* , en dit mishaag my nie, behalwe dat *vertroosting* beter pas by lydsaamheid, omdat die een uit die ander voortspruit. Want ons is dan eers voorbereid om teenspoede geduldig te dra wanneer God dit versag het deur *vertroosting* . Die lydsaamheid van die gelowiges is immers nie daardie gehardheid wat die filosowe voorskryf nie, maar wel daardie sagmoedigheid waardeur ons ons vrywilliglik aan God onderwerp, terwyl die smaak van sy goedheid en vaderlike liefde alles vir ons soet maak. Hierdie lydsaamheid voed die hoop in ons, en hou dit in stand sodat dit nie faal nie." (Postma, 2008:343; vgl. Owen, 1979:517; MacKenzie, 1961:305)

(3) Samevatting:

1. Twee vertalings moontlikhede vir παρακλήσεως word aangebied: *Troosting* en *bemoediging* .
2. Albei die vertalings is vir Calvyn houbaar, maar hy verkies die woord *vertroosting* .

(4) Gronde vir keuse:

1. Geen duidelike gronde vir die keuse verskaf nie behalwe Calvyn se voorkeur wat hy uit logiese beredenering aflei. Sy persoonlike mening is dat die woord *vertroosting* "beter pas" by die woord *lydsaamheid* .

5.2.24 Romeine 15:13:

(1) Teks: “En mag die God van die hoop julle vervul met alle blydschap, en vrede deur die geloof, ...” (ὁ δὲ θεὸς τῆς ἐλπίδος πληρῶσαι ὑμᾶς πάσης χαρᾶς καὶ εἰρήνης ἐν τῷ πιστεύειν)

(2) Calvyn skryf:

“Wanneer hy *die God van hoop* vermeld, kyk hy terug op die voorgaande vers, asof hy wou sê: mag die God op wie ons almal in gelyke mate hoop, julle dan met vreugde vervul, dit wil sê, met opgeruimdheid van die gewete; vervolgens ook met eenheid en eensgesindheid, en dit om te glo; want sodat ons vrede deur God goedgekeur word, is dit gepas dat ons deur ’n suiwer en ongeskonde geloof saam verbonde is. Indien iemand verkies om ἐν τῷ πιστεύειν (terwyl geglo word) op te vat in die plek van εἰς τὸ (sodat geglo word), sal dit beteken dat hulle hul vrede moet aanwend tot geloof. Want dan is ons reg voorberei om te glo, wanneer ons vreedzaam en eensgesind graag dit wat hy leer, omhels. Tog is dit beter om die geloof te verbind aan die vrede en die blydschap, omdat dit die band is van die heilige en regmatige eendrag en die stut van die vrome blydschap. Hoewel die vrede wat elkeen inwendig met God het, ook (hieronder) verstaan kan word, lei die verband ons tog eerder na die eerste verklaring.” (Postma, 2008:347; vgl. Owen, 1979:524; MacKenzie, 1961:309)

(3) Samevatting:

By die frase ἐν τῷ πιστεύειν kan daar oorweeg en verkies word om , naas die vertaling *terwyl geglo word* te vertaal met *sodat geglo word*.

1. Die vertaling *sodat geglo word* sal by implikasie beteken dat die gelowiges hul vrede sal aanwend tot die geloof.
2. Die andervertaling wat Calvyn verkies, naamlik *terwyl geglo word*, impliseer dat die geloof verbind word aan vrede en die blydschap – dit is die band tussen die gelowiges en die oorsaak van die eensgesindheid, vrede en blydschap.
3. Calvyn verkies die laaste vertaling omdat dit beter as die eerste vertaling by die “verband” inpas. Daarmee sluit hy aan by sy vroeëre woorde.

(4) Gronde vir keuse:

1. Volgens Calvyn “lei die verband ons tog eerder na die eerste verklaring”. Wat hy daarmee bedoel, word duidelik uit sy stelling aan die begin van hierdie inskrywing: “Wanneer hy (Paulus) *die God van hoop* vermeld, kyk hy terug op die voorgaande vers ...” Hieruit is dit

duidelik dat die Skrifverband, oftewel die omliggende gedagtelyn, vir Calvyn 'n belangrike norm is waarvolgens hy sy keuse van vertaling maak.

5.2.25 Romeine 15:16:

(1) Teks: “.... ’n dienaar van die evangelie van God” (ἱεραουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ)

(2) Calvyn skryf:

“Ek verkies dit (hierdie vertaling) so, eerder as hoe Erasmus dit aanvanklik weergegee het met *administreer*. Daar is niks meer seker as dat Paulus hier sinspeel op die heilige geheimenisse wat deur die priester verrig is nie. Hy maak homself tot hoëpriester of priester in die bediening van die evangelie, wat die volk wat hy vir God verkry het, as ’n offerande opoffer en op hierdie manier besig is met die heilige verborgenhede van die evangelie. En dit is waarlik die priesterskap van ’n Christelike herder om mense as’t ware aan God op te offer deur hulle te bring tot gehoorsaamheid aan die evangelie; egter nie om, soos die Papiste tot dusver hoogmoedig gespog het, Christus te offer om die mense met God te versoen nie. Deur die verkondiging van die evangelie binne hul (die kerklike herders) amp, is die doel derhalwe om siele wat deur die geloof gereinig is, aan God te offer. Wat Erasmus later verbeter het na *terwyl die evangelie geoffer word*, is nie alleen onvanpas nie, maar verduister ook die betekenis. Die evangelie is immers eerder soos ’n swaard waarmee die dienaar mense as slagoffers aan God offer.” (Postma, 2008:349; vgl. Owen, 1979:527; MacKenzie, 1961:310)

(3) Samevatting:

In die verklaring van hierdie teks gee Calvyn aan twee sake aandag, naamlik die vertalings van Erasmus vir die frase ἱεραουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ (*dienaar van die evangelie*), en die verklaring van die Papiste van hierdie begrip.

1. Erasmus vertaal die frase met iemand wat die evangelie van God **administreer**.
2. Later het hy die vertaling verander na terwyl die evangelie van God **geoffer** word.
3. Calvyn verwerp beide die vertalings en die uiteindelijke betekenis wat daaraan geheg word, omdat dit onvanpas is en die betekenis verduister.
4. Calvyn verkies die vertaling dienaar van die evangelie, en verduidelik dat dit daarop dui dat dit die taak van die kerklike herder is om die gelowiges as ’t ware aan God te offer deur die verkondiging van die evangelie. Die offer bestaan daarin dat deur die verkondiging die mense tot gehoorsaamheid aan die evangelie gebring word.

5. Vir die Papiste behels die taak van die dienaar van die evangelie om Christus te offer ten einde die mense met God te versoen. Calvyn verwerp hierdie beskouing en derhalwe enige vertaling wat daarmee sou ooreenstem.

(4) Gronde vir keuse:

1. Calvyn neem die bedoeling van die skrywer in ag. Hy skryf: “Daar is niks meer seker as dat Paulus hier sinspeel op die heilige geheimenisse wat deur die priester verrig is nie.” Die bedoeling van die skrywer is dus vir Calvyn die norm waarvolgens hy ’n vertaling beoordeel.
2. Calvyn is van mening dat Erasmus se vertaling onvanpas is en die betekenis verduister. Daarenteen is die vertaling wat hy navolg, helder en eenvoudig. Helderheid en duidelikheid word dus ook deur Calvyn as norm vir vertalingskeuse gebruik.

5.2.26 Romeine 16:4:

- (1) Teks: “Groet ook die gemeente by hulle aan huis.” (καὶ τὴν κατ’ οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν ... ἀσπάσασθε)

(2) Calvyn skryf:

“Dit wat hy byvoeg oor *die gemeente by hulle aan huis*, is ook aandag werd. Want hy kon hulle huisgesin nie skitterender eer bewys het as met die titel van *gemeente* nie. Die benaming *vergadering*, soos Erasmus dit vertaal, stel my nie tevrede nie; want dit blyk duidelik dat Paulus by wyse van onderskeiding die heilige naam *gemeente* gebruik het.” (Postma, 2008:360; vgl. Owen, 1979:544; MacKenzie, 1961:322)

(3) Samevatting:

Dit gaan hier oor twee moontlike vertalings vir die woord ἐκκλησία:

1. Erasmus vertaal dit as *vergadering*, waarskynlik in ooreenstemming met die gebruik van die woord in Klassieke tekste.
2. Calvyn is oortuig dat die woord verwys na die *gemeente* aan die huis, in aansluiting by Paulus se gebruik elders.

(4) Gronde vir keuse:

1. Calvyn neem die bedoeling van Paulus in ag. Paulus se bedoeling blyk uit sy gebruik van die woord ἐκκλησία elders in sy geskrifte, naamlik dat hy die titel *gemeente* as ’n heilige naam gebruik, by wyse van onderskeiding, en tot eer van die gelowiges wat in die huis

saamgekom het. Daarom kan gesê word dat Calvyn, benewens die bedoeling van die skrywer vasstel uit die konsekwentheid van bedoeling met die betrokke woord(e) orals in die skrywer se geskrifte.

5.2.27 Voorlopige konklusie: kategorie 7

Wat Calvyn se vertalingskeuses vir sy uiteindelijke verklaringskeuse betref, is daar 25 Teksgedeeltes geïdentifiseer, naamlik Romeine 1:14; 1:22-23; 2:17; 4:15(b); 6:11; 6:17; 6:22; 6:23; 7:21; 8:6; 8:19; 8:23; 9:6; 10:4; 10:21; 11:17; 11:33; 11:36; 12:9; 12:16; 12:17; 15:4(b); 15:13; 15:16 en 16:4.

Calvyn motiveer sy keuses op die volgende gronde:

Daar is 12 Skrifgedeeltes geïdentifiseer waar die tekstuele konteks van die woord(e) onder bespreking die vertalingskeuse bepaal naamlik, Romeine 1:12; 1:22-23; 6:11; 6:22; 7:21; 8:6; 8:19; 11:17; 11:36; 12:9; 12:16 en 15:13.

Die bedoeling van die skrywer. Daar is 10 Skrifgedeeltes geïdentifiseer naamlik: Romeine 6:22; 6:23; in 8:6; 8:19; 8:23; 12:9; 12:16; 12:17; 15:16 en 16:4. Calvyn bepaal die bedoeling van die skrywer aan die hand van die Skrif-konteks (Rom.8:6), die algemene argumentslyn van die skrywer (Rom.8:16 en Rom. 12:9), die skryfstyl van die skrywer (Rom. 12:16) en die konsekwentheid van die bedoeling van die skrywer met die bedoeling van die woord(e) orals in die skrywer se geskrifte (Rom. 16:4).

Die derde deurslaggewende norm vir Calvyn se vertalingskeuse is dat die vertaling so na as moontlik aan die Griekse grondteks moet wees. Die direkte, letterlike vertaling moet voorkeur geniet soos bv. aangedui in Romeine 1:14 en 6:11. In die geheel is daar 10 skrifgedeeltes geïdentifiseer naamlik, Romeine 1:14; 6:11; 6:17; 6:23; 7:21; 8:19; 9:6; 11:7; 11:36 en 12:17. By hierdie norm is dit belangrik om die grammatikale ontleding (Rom.6:23) in ag te neem en toe te sien dat die sin en betekenis van die vertaling goed vloei (Rom. 7:21).

In die gees van Calvyn se hermeneutiese reël naamlik dat die verklaring wat eenvoudig, direk en ongedwonge is voorkeur moet geniet, is daar 3 vertalingskeuses wat hier geldig is: Romeine 11:33; 12:16 en 15:16.

Wat die tekstuele konteks aanbetref, is daar 'n noue verband en wisselwerking met en tussen die konteks van die breër Skrifverband. Hierdie norm word by 3 tekste vir die vertalingskeuse aangevoer en hulle is Romeine 8:6; 8:19 en 11:36.

In die vertaling van vertalings moet daar voorkeur gegee word aan dié vertaling wat die naaste aan die oorspronklik grondteks is. Daar is 2 sulke Skrifgedeeltes geïdentifiseer: Romeine 10:21 en 11:7.

Polisemie in vertalings is by 2 Skrifgedeeltes geïdentifiseer naamlik by Romeine 1:12 en 7:21.

Enkele ander norme maatstawwe wat as gronde vir Calvyn se vertalingskeuses dien is soos volg:

Die vertaling wat die bedoeling van die uitdrukking die duidelikste aanbied. 'n Voorbeeld hiervan is die uitdrukking “die inplanting is Christus” wat in Romeine 6:11 aangetref word;

Calvyn gee voorkeur aan die mees gebruiklike lesing van die mees onlangse en bekende teksuitgawe van sy tyd soos in Romeine 2:17.

By Romeine 2:17 het Calvyn ander vertalings aanvaar omdat daar 'n groter aantal handskrifte teen sy keuse aangebring is.

In die gevalle waar verskillende vertalings van die Skrifgedeelte nie 'n verskil aan die betekenis van die Skrifgedeelte maak nie, aanvaar Calvyn die ander vertalings en laat hy die keuse vir die verklaring aan die leser oor soos in Romeine 4:15(b).

Calvyn aanvaar vertalings as dit die mees algemene en toepaslike vertaling is wat deur almal aanvaar is en die betekenis en bedoeling van die verskillende vertalings dieselfde betekenis het soos in die geval van Romeine 10:4.

Calvyn verkies die vertaling wat ooreenstem met die algemene Gereformeerde leerstelling: Romeine 6:23.

In Romeine 11:36 verkies Calvyn dié vertaling wat ooreenstem met die vertalings van grondwaarhede wat elders in die Skrif voorkom.

Die laaste maatstaf wat onderskei kon word, kom in Romeine 15:4(b) voor waar Calvyn geen duidelike gronde vir sy vertalingskeuse verskaf nie behalwe vir die opmerking dat hy sy keuse baseer op sy (Calvyn se) logiese beredenering.

5.3 Slotopmerkings.

In hoofstukke 3,4 en 5 is daar 'n analise van die Romeinebrief gemaak ten einde vas te stel op watter wyses Calvyn verskeie ander en verskillende verklarings van dieselfde teksgedeelte hanteer het. Verskeie kategorieë is geïdentifiseer naamlik verklarings wat hy onvoorwaardelik aanvaar, verklarings wat hy op sekere voorwaardes aanvaar, verklarings waar hy die keuse vir

'n besondere verklaring aan die leser oorlaat, Skrifgedeeltes waar hy minder gewenste verklarings oorweeg en 'n keuse vir een verklaring maak, Skrifgedeeltes waar hy een of meer of 'n enkele ander verklarings oorweeg en 'n alternatief daarstel, verklarings wat deur hom weerlê of verwerp is en ten slotte is daar gekyk na sy hantering van verklaringsverskille in die verklaring van 'n teksgedeelte. Die werkswyse wat gevolg is, is deur die aanhaling van die teks, Calvyn se bespreking daarvan gevolg deur samevattende opmerkings en laastens 'n gevolgtrekking oor sy motivering vir die hantering van die verskillende verklarings asook watter norme hy gebruik het om tot 'n eie verklaring te kom. Aan die einde van elke kategorie is daar slotopmerkings gemaak waarin die bespreekte teksgedeeltes getel en benoem is. Die norme wat deur Calvyn gebruik is om tot 'n verklaring te kom is geïdentifiseer saam met die toepaslike Skrifgedeelte.

In Hoofstuk 6 volg daar 'n volledige bespreking van elk van die geïdentifiseerde kategorieë en die onderskeie norme wat Calvyn gebruik het in die hantering van die verskillende verklarings van dieselfde Skrifgedeelte.

HOOFSTUK 6: DIE WAARDES EN NORME OP GROND WAARVAN CALVYN MEERVOUDIGE SKRIFVERKLARINGS AANVAAR OF VERWERP HET.

6.1 Inleiding

Aan die hand van Hoofstuk 2 waar die hermeneutiese beginsels en reëls van Calvyn se Skrifverklaring in die literatuurstudie geïdentifiseer is, in Hoofstukke 3, 4 en 5 'n klassifikasie en ontleding gedoen van die maniere waarop Calvyn die geïdentifiseerde meervoudige Skrifverklarings in die Romeinebrief hanteer het. Op grond van die inligting wat sodoende bekom is, word daar nou in hierdie Hoofstuk deur middel van evaluering en interpretasie konstruksie geformuleer van die hermeneutiese beginsels en eksegetiese norme en maatstawwe waarvolgens Calvyn meervoudige Skrifverklarings hanteer het. Die onderlinge verband en interaksie tussen die onderskeie vertrekpunte word ook ontleed.

In Hoofstukke 3, 4 en 5 is 110 tekste waar Calvyn verskillende verklarings en/of vertalings oorweeg het, bestudeer en sy bespreking daarvan ontleed. Hieruit het geblyk dat daar in Calvyn se oorweging van verskillende verklarings van 'n teks verskillend grade van aanvaarding of verwerping voorkom. Die volgende verskillende grade van aanvaarding/verwerping is in sy Romeine-kommentaar aangetref (met 'n aanduiding van die frekwensie waarin elk voorkom):

- Daar is 7 teksverse gevind waarvan Calvyn ander verklarings onvoorwaardelik aanvaar, met ander woorde meer as een verklaring as houdbaar beskou (vgl. 3.5.1).
- In 1 teksvers aanvaar Calvyn ander verklarings op sekere voorwaardes (vgl. 3.5.2).
- In 3 teksverse aanvaar Calvyn die ander verklarings as houdbaar en laat hy die keuse vir 'n sekere verklaring aan die lesers oor (vgl. 3.5.3).
- In 'n verdere 3 tekste gee Calvyn aan verskillende verklarings gunstige oorweging maar verkies dan tog een bo die ander (vgl. 3.5.3).
- Daar is 20 tekste gevind waar Calvyn 'n aantal verklarings oorweeg wat hy as minder gewens beskou en tog 'n keuse maak (vgl. 4.1).
- By 42 teksverse oorweeg Calvyn verskillende verklarings of 'n enkele ander verklaring maar gee dan uiteindelik 'n eie alternatiewe verklaring wat hyself as verkieslik beskou (vgl. 4.2).
- Daar is 12 teksverse gevind waar Calvyn verskillende verklarings in geheel verwerp en/of weerlê en dan 'n eie verklaring aanbied (vgl. 5.1).

- By 25 tekste kom Calvyn in die proses van verklaring ook by 'n bepaalde vertalingskeuse uit (vgl. 5.2).

Die ontleding en kategorisering van die altesaam 110 tekste waarna hierbo verwys is, bied genoegsame stof om by 'n betekenisvolle konklusie te kom oor die gronde waarop Calvyn verklarings en vertalings van die Romeinotekste oorweeg het. Wanneer die gronde waarop Calvyn verklarings aanvaar of afwys dan op grond van gemeenskaplike oorwegings gegroepeer word, is die resultaat soos volg:

6.1.1 Intrinsieke oorwegings:

6.1.1.1 Intrinsieke oorwegings.

Met intrinsieke oorwegings word bedoel dié oorwegings wat die wesenlike, inherente en essensiële betekenis van die Skrifgedeelte in ag neem (vgl. De Stadler, L.G. & De Stadler, A., 2007:2). Daar moet dus in die verklaring van 'n Skrifgedeelte daarna gestreef word dat die verklaring niks meer of minder sê as wat die wesenlike betekenis van die gedeelte is nie. Ten einde aan hierdie vereiste te voldoen maak Calvyn van die volgende intrinsieke hermeneutiese oorwegings gebruik:

6.1.1.2 Die bedoeling van die skrywer.

Uit die studie blyk dit dat die “bedoeling van Paulus” (dus die bedoeling van die skrywer) nie 'n selfstandige of alleenstaande grond is waarop Calvyn sy keuse van 'n verklaring laat berus nie, maar dat dit die resultaat van Calvyn se verstaan van die wesenlike betekenis van die teks is. Met ander woorde, deur verkeerde eksegeese kan verklaarders tot die essensie van wat die skrywer bedoel nie begryp nie. Calvyn wil in sy eksegeese by die inherente bedoeling van die skrywer (Paulus), soos dit uit die woorde van die teks blyk, uitkom.

Die groot vraag by eksegeese van enige teks is: “Wat is die werklike bedoeling van die skrywer?” Calvyn weerlê telkens die slotsom wat hy as 'n wanopvatting beskou en stel daarteenoor, “Nee, Paulus het eerder bedoel om dát te sê” (bv. Rom. 5:12).

Deur te vra na die bedoeling van die skrywer, is die norm wat Calvyn aanlê nie die eksegeet se eie insigte nie, en ook nie die kultuur-historiese situasie van die tyd nie, of enige iets anders nie. Hy vra bloot: Wat het die skrywer bedoel om te kommunikeer? Die bedoeling van die skrywer bring die eksegeet ook by die bedoeling van die eintlike outeur en Inspirasie naamlik die Heilige Gees.

Calvyn het bepaalde norme aangelê om die bedoeling van die skrywer vas te stel naamlik:

- die bewoording van die teks;
- die skrywer se argumentslyn en gedagtegang;
- die onmiddellike tekstuele konteks;
- die doel en opset van die brief/boek in geheel;
- die kultuur-historiese situasies van die lesers waarop die skrywer sy woorde rig;
- dit wat die skrywer elders in die Bybel skrywe asook die lig vanuit ander Skrifgedeeltes.

Skrifgedeeltes waar die bedoeling van die skrywer deur Calvyn as norm aangewend word, is die volgende:

Romeine 1:7, 1:17, twee verskillende sinsnedes van 1:18, 3:8, 3:20, 3:21 (twee verskillende sinsnedes), 3:25, 4:1, 4:4, 4:9, 4:12 (word gebruik om die skolastici se leer oor die rol van die werke in die verlossing te weerlê en die beginsel van *sola fidei* te bevestig.), 4:13 (weerlê Calvyn die lering dat Christus slegs die seremoniële wette af geskaf het), 4:15, 4:19, 5:5, 5:6, 5:12 (op grond van Paulus se bedoeling soos dit in die Skrifgedeelte afgelei word, weerlê hy die Pelagiane se leerstelling dat Adam vir ons 'n *voorbeeld* van die sondige natuur is en Christus slegs 'n *voorbeeld* van die christelike leefwyse is), 5:14, 7:1, 7:2, 7:8, 7:15, 8:2, 8:3, 8:4, 8:17, 8:26, 8:28, 8:29, 9:16, 9:18, 11:26, 11:32, 12:7, 13:8 (twee verskillende sinsnedes) en 14:22. Volgens Calvyn verdraai sekere verklaarders die bedoeling van Paulus in Romeine 13:11(b) as hulle verklaar dat die Jode in die tyd van die wet, voordat Jesus verskyn het, reeds geglo het. Calvyn aanvaar albei die alternatiewe teksverklarings in Romeine 8:28 en 15:28 omdat die teksverse reg laat geskied aan die bedoeling van die skrywer. Die bedoeling is deur die konteks van die Skrifgedeelte bepaal.

6.1.1.3 Die Tekstuele konteks.

Daar is 'n noue samehang, verband en wisselwerking tussen die onderskeie intrinsieke norme, maar die een norm wat weliswaar 'n deurslaggewende rol speel in die uiteindelijke bepaling van die betekenis en die verklaring van 'n teksgedeelte, is die konteks waarbinne dit geskryf is. Dit sluit die onmiddellike voorafgaande en daaropvolgende Skrifgedeeltes (die ko-tekste) in, asook die kultuur-historiese konteks, die konteks van die besondere boek en uiteindelik die konteks van die Skrif in sy geheel. So byvoorbeeld wys Calvyn in sy verklaring van Romeine 13:11(b) waar hy die geloof van die Jode bespreek daarop dat die verklaring uiters eenvoudig is indien die konteks van die gedeelte in ag geneem word.

By die volgende Skrifgedeeltes speel die konteks 'n deurslaggewende rol: Romeine 1:5, 1:7, 1:9, 1:18, 1:22, 2:25 (die konteks van die Romeinebrief), 3:4, 3:8, 3:20, 3:25, 3:28, 4:4 (die konteks van Paulus se teologie), 4:9, 4:13, 4:15, 4:19, 4:23, 4:25, 5:5, 5:6, 5:12, 5:14, 5:15, 6:1 en 2,

6:5, 6:6, 6:14, 7:1, 7:8, 7:14, 7:15, 7:22 en 23, 8:2, 8:17 (binne die konteks van Paulus se gedagte opbou), 8:18, 8:29, 8:35, 9:5, 9:18, 10:18 (die konteks van die Skrif in sy geheel); 11:15, 11:26, 11:32, 13:8, 13:8(b), 13:11(b), 14:22 en 15:29.

6.1.1.4 Die kultuur-historiese konteks.

In sy verklaring van 'n Skrifgedeelte neem Calvyn die eerste lesers en die kultuur-historiese omgewing waarbinne hulle gefunksioneer het, in ag. Calvyn verkies dus verklarings en bied eie verklarings wat die kultuur-historiese agtergrond verreken. 'n Voorbeeld hiervan is sy bespreking van Paulus se naam in Romeine 1:1 waar hy die praktyke van naamgewing in ag neem en in sy verklaring van die “wet” in Romeine 7:1, waar Calvyn vanuit die konteks van die Skrifgedeelte aantoon dat Paulus besig is om die Jode wat die wet ken, aan te spreek.

Ander gedeeltes waarin Calvyn die kultuur-historiese konteks in sy keuse van verklarings betrek, is Romeine 2:24 (die kultuur en geskiedenis in die Ou Testament), Romeine 11:15 (verwys na die Rabbyne se metode van Skrifuitleg – die geskiedenis van die eksegetiese metodes), Romeine 12:2 (verwysing na eertydse filosowe), Romeine 12:7 (die historiese agtergrond van die kerk), Romeine 4:9 (die brief is ook gerig is aan die Jode wat in Rome woon), in Romeine 6:2 en Romeine 14:2 word Paulus se skryfstyl in ag geneem. In Romeine 13:11(b) verwerp Calvyn die verklaring dat die Jode geglo het voordat Christus verskyn het. Hy wys daarop dat die gedeelte gerig is tot die gemeente in Rome waar baie lede Romeine was en slegs 'n klein gedeelte van die kerk in Rome uit Jode bestaan het.

6.1.1.5 Die teks self

“Dit wat in die teks staan”, met ander woorde die voor die handliggende betekenis, is 'n intrinsieke oorweging wat vir Calvyn baie gewig dra. By implikasie beteken dit ook dat die eksegeet NIE daarin lees wat nie daar staan nie. Calvyn maak by die volgende skrifgedeeltes van hierdie norm gebruik in sy verklaring: Romeine 1:1 (“dis voor die handliggend en eenvoudig), 1:22, 4:13, 4:23, 5:14, 5:15, 6:5, 7:12, , 9:5, 9:17, 10:18, 11:26 (die teks moet letterlik gelees en verstaan word, tensy daar duidelik aangedui is dat dit 'n allegorie is) en 15:4.

6.1.1.6 Eenvoud, duidelikheid en bondigheid

Die mees eenvoudige, duidelike en bondige verklaring. In sy brief aan Grynaeus (vgl. Postma, 2008:26) onderskryf hy die belangrikheid daarvan dat daar in die verklaring van 'n Skrifgedeelte na eenvoud, duidelikheid en bondigheid gestreef moet word. Albei die verklarings van Romeine 9:25, dit is Calvyn se verklaring en die van ander verklaarder, is eenvoudig en duidelik en dit wat daar geskryf staan word in die verklaring duidelik oorgedra. Daarom laat Calvyn die keuse vir 'n voorkeur-verklaring aan die leser oor.

Hierdie norm (eenvoud, duidelikheid en bondigheid) is by die verklaring van die volgende Skrifgedeeltes aangewend: Romeine 1:1, 2:24, 3:8, 4:23, 6:5, 7:1, 7:2, 7:11, 8:26, 9:5, 9:25, 12:20, 13:8 en 13:11(b).

6.1.1.7 Die gedagte opbou en/of argumentslyn van die skrywer.

Daar is 'n samehang, noue verband en wisselwerking tussen die onderskeie oorwegings en dit kan duidelik nagespeur word as daar gelet word op Paulus se gedagtegang, die tema waarmee hy besig is en redenaarstegniek wat hy gebruik. Al hierdie tegnieke word deur Calvyn in berekening gebring in sy verklaring van 'n Skrifgedeelte. Paulus se argumentslyn en gedagte-opbou skep die konteks waarbinne die Skrifgedeeltes verklaar word. Voorbeelde van hierdie oorwegings in Calvyn se verklaring word aangetref by Romeine 1:18 (redeneer vanuit 'n vergelyking van teenoorgesteldes), 3:28 (die verskil in die strekking van die argumente in die Romeinebrief en die van Jakobus oor die rol van die werke en die geloof), 4:9 (argument wat geleë is in oorsaak en gevolg), 4:15 (die betekenis van die woord *toorn* kan uit Paulus se beredenering daaroor afgelei word), 7:15 (die onderwerp waarmee Paulus besig is en sy plan van optrede moet in geneem word), 8:17 (Paulus se argumentslyn oor die volgorde wat die Here volg in die toedeling van die saligheid aan ons), 8:23 (Calvyn wys daarop dat Paulus in sy redenasie 'n vergelyking van die meerdere en die mindere maak), 8:35 (die weerlegging van 'n alternatiewe verklaring oor die "liefde van Christus" deur die inagneming van die verband van Paulus se beredenering), 11:15 ('n argument wat ontleen is uit 'n vergelyking van die mindere en die meerdere), 11:26 (Paulus se beredenering oor die begrip "Israel") en 15:29 (argumentslyn binne die konteks).

6.1.1.8 Letterlike versus allegoriese betekenis.

Die letterlike vertaling geniet voorkeur bo 'n allegoriese verklaring. Vir Calvyn is dit belangrik dat die verklaring ooreenstem met die bewoording van die teks en dat die tekstuele konteks oorweeg en verreken in die verklaring word. In Romeine 10:18 en 7:14 spreek hy hom uit teen allegoriese verklarings, tensy daar, soos in paragraaf 6.1.1.5 hierbo, duidelik aangedui is dat daar van allegorie gebruik gemaak word.

Gegronde op die teksbron, skenk Calvyn oorweging aan wat daar eksplisiet in die teks staan aldan nie en in die lig daarvan en ook gemeet teen die agtergrond van die tekstuele konteks, het hy alternatiewe oorwegings aanvaar (Romeine 5:15 en 15:28).

By die oorweging van twee tekste (Romeine 3:21 en 8:28) het Calvyn gevind dat albei die verklarings houdbaar is. By Romeine 3:21 skryf hy dat albei verklarings "pas" en die houdbaarheid aldan nie is in die lig van die konteks van die Skrifgedeelte oorweeg.

Tabel 6-1: 'n Tabel van intrinsieke oorwegings in die onderskeie kategorieë van Calvin se hantering van ander verklarings.

Norm	Aanvaar onvoorwaardelik	Aanvaar voorwaardelik	Laat keuse aan leser oor	Verkies een verklaring	Bied 'n alternatiewe verklaring	Verwerp/weerlê ander verklarings en bied alternatief	Vertalings-keuse
Bedoeling van skrywer	4		1	10	22	3	10
Tekstuele konteks	2			13	29	6	12
Kultuur-historiese konteks				4	3	2	
"Dit wat in teks staan"/voor die hand liggend	2				4	2	
Eenvoudige, duidelike verklaring			2	4	6	2	3
Gedagte-opbou/argumente				3	4	1	
Letterlike vs allegoriese betekenis					2		

In bostaande tabel kan duidelik gesien word dat Calvin verklarings en vertalings van 'n teks in die oorgrote meerderheid van gevalle aanvaar/verwerp op grond van oorwegings wat verband hou met die bedoeling van die skrywer en die tekstuele konteks. Hierdie twee oorwegings hou direk met mekaar verband (vgl. 6.1.1.2 hierbo), maar hou ook verband met "dit wat in die teks staan", sonder om te verval in 'n bloot letterlike hantering van die teks.

Openbaringshistoriese oorwegings

6.1.2 Geheelopenbaring van die Skrif

Hierdie kategorie hang ten nouste saam met die intrinsieke oorwegings in dié sin dat dit die konteks van Skrif in sy geheel, dit wil sê die konteks in die mees omvattende sin van die woord, in die verklaring van 'n Skrifgedeelte in ag geneem word. In die lig hiervan wys Breed daarop dat die Bybelboeke in onderlinge openbaringshistoriese samehang gelees moet word (vgl. Breed *et al*, 2008:48 en 62). Dit geld ook vir elke kleiner Skrif deel: elke Bybeldeel is deel van die geheel van die geskrewe Woord openbaring van God en moet daarom gelees word binne die groter openbaringshistoriese samehang van die Skrif. Die openbaringshistoriese lyne loop soos goue drade regdeur die Skrif. Hierdie drade moet geïdentifiseer en beskryf word en daar moet

aangetoon word hoe die betrokke Skrifdeel wat verklaar word, daarmee saamhang. So het Calvyn in sy oorweging van Romeine 4:4 'n alternatiewe verklaring aanvaar omdat dit ooreenstem met die geheelopenbaring van die Skrif oor Christus se versoeningswerk, die *analogia fidei* van die Skrif. In Romeine 7:14 het hy 'n alternatiewe verklaring aanvaar op grond daarvan dat dit ooreenstem met die breë openbaringslyne van die Skrif oor die wet. Calvyn aanvaar Augustinus se verklaring van Romeine 7:7 op grond daarvan dat dit ooreenstem met die openbaringshistoriese lyne van Moses se bedoeling met die wet in die Ou Testament en hoe dit in die Nuwe Testament aangebied word. In die verklaring van Romeine 9:25 neem Calvyn die breë openbaringslyne in die Skrif oor die evangelie in ag vir sy eie verklaring, en hieraan meet hy ook 'n ander verklaring wat as alternatief aangebied word. Omdat laasgenoemde verklaring ook met die openbaringslyne oor die evangelie in die Skrif ooreenstem, laat hy die keuse tussen die verklarings aan die voorkeur van die leser oor. Albei die verklarings is dus houdbaar omdat dit geskied aan die hand van die breë openbaringslyne oor die evangelie wat die Skrif na vore kom.

Alhoewel Calvyn hierdie norme nie formeel geformuleer het nie, word die volgende oorwegings tog implisiet deur hom bemark:

6.1.2.1 Breë openbaringslyne van die Skrif.

In Calvyn se verklaring van die volgende Skrifgedeeltes geld hierdie oorweging: Romeine 1:1 (oor die ampte in die kerk), 1:2 (die vervulling van die profesieë oor Christus se koms), 1:17, 1:18, 1:22,2:25 (die verlossingsleer soos wat dit in die Skrif openbaar is, naamlik regverdigmaking deur die geloof en nie deur die werke nie), 3:8, 3:20, 3:21 (die regverdigmaking deur die geloof), 3:25 (die soenoffers in die Ou Testament wat heenwys na Christus se offer), 3:28, 4:4 (Christus se versoeningswerk), 4:9, 4:12, 4:15 (onder *toorn* die oordeel van God verstaan moet word omdat “dit in welke betekenis oral voorkom”), 5:2 (die geheelopenbaring oor die evangelie), 5:6 (die erfsonde), 5:14, 7:12, 8:2, 8:4, 8:13, 8:17,9:11(uitverkiesing van Jakob bo Esau – die kanon word dus in die verband in sy geheel betrek), 9:17(die uitverkiesing en die verlossingsleer), 9:18, 9:25, 11:32 en 15:4 (waar daar geskrywe is dat alles wat vantevore geskryf is, met ander woorde die Ou Testament, geskryf is tot ons lering, word deur Calvyn gebruik om die Marcioniste te weerlê).

6.1.2.2 Skrif-met-Skrif vergelyking.

Calvyn maak van hierdie rigtinggewende en verhelderende metode gebruik deur een Skrifgedeelte aan die hand van 'n soortgelyke Skrifgedeelte(s) elders te vergelyk. In sy verklaring van Romeine 1:9 verwys hy byvoorbeeld na Jesus se bespreking oor die aflegging van die eed (Matteus 6:33 -37). In Romeine 4:4 aanvaar Calvyn Brucer se verklaring dat die

skrywer uit 'n teenstelling redeneer op grond daarvan dat in Galasiërs 3:11 dieselfde soort teenstelling voorkom, hoewel ander woorde gebruik word.

Verdere voorbeelde hiervan word onder andere ook in Calvyn se verklaring van Romeine 1:5 gevind, waar hy verskillende verklarings oor die begrip *ter wille van sy Naam* oorweeg en sy keuse dan motiveer by wyse van 'n verwysing na 1 Johannes 3:23 en Handeling 9:15. Romeine 3:25 handel oor die sonde wat onder die verbond gepleeg is en ter verdere motivering vir sy verklaring, verwys Calvyn na Hebreërs 9:5. In sy verklaring van Romeine 4:6 wat handel oor die regverdigmaking en vergiffenis van die sonde, verwys hy na Psalm 106:31; Psalm 1:2; 128:1 en Deuteronomium 4:11. In sy verklaring van Romeine 9:15 en 18 wat handel oor die heilsposisie van die Jode en die uitverkiesing, verwys hy daarna dat God in die Ou Testament (Exodus 33:19) Hom ontferm oor wie Hy wil en genadig sal wees oor wie Hy wil. In Calvyn se verklaring van Romeine 10:18 verwys hy na 'n foutiewe uitleg van Psalm 19:5, wat op die verkeerde aanname oor die bedoeling van die skrywer berus.

Waar Calvyn van Skrif-met-Skrif-vergelyking van ander verklaarders beoordeel, maak hy seker dat hy die Skrifdele waarmee die vergelyking plaasvind elkeen op sigself en binne sy eie spesifieke konteks verstaan. Dit is dus noodsaaklik dat in die Skrif-met-Skrif-vergelyking daarop gelet word dat *die korrekte* verklaring van die albei die Skrifgedeeltes geskied. Hierdie norm is vir die verklaring van die volgende Skrifgedeeltes aangewend: Romeine 1:4, 1:9, 1:17, 2:24, 2:25, 3:4, 3:8, 3:21, 3:28, 4:1, 4:4, 4:15, 4:19, 5:6, 6:14, 7:15, 8:3, 8:29, 9:17, 9:28, 11:26, 12:2 en 12:7.

6.1.2.3 Aanvaarding van die eenheid van die Skrif as Kanon

'n Hermeneutiese beginsel wat in die verklaring van 'n Skrifgedeelte as 'n norm aangewend word, is die aanvaarding van die eenheid van die Skrif as Kanon. Hierdie beginsel word gehandhaaf in al die ter sake norme tans onder bespreking, naamlik die geheel openbaring van die Skrif, die openbaringhistoriese norm, die Skrif-met-Skrif vergelyking en die gebruikmaking van die hermeneutiese sirkel. Hy motiveer sy verklaring van Romeine 15:4 eksplisiet aan die hand van die Kanon-karakter van die Skrif.

6.1.2.4 Hermeneutiese sirkel.

Met "hermeneutiese sirkel" word bedoel dat al die norme wat hierbo genoem is wel teoreties van mekaar onderskei kan word maar nie van mekaar geskei kan word nie. Die rede hiervoor is 'n onlosmaaklike eenheid wat daar tussen die norme bestaan – 'n hermeneutiese sirkel. Die oorweging van hierdie norm kan in Calvyn se verklaring van Romeine 1:18 en 2:25 geïdentifiseer word.

Tabel 6-2: 'n Tabel van die oorwegings ten opsigte van die geheelopenbaring van die Skrif, soos aangetref in die onderskeie kategorieë van Calvyn se hantering van ander verklarings.

Norm	Aanvaar onvoorwaardelik	Aanvaar voorwaardelik	Laat keuse aan leser oor	Verkies een verklaring	Bied alternatiewe verklaring	Verwerp/ weerlê verklaring en bied alternatief	Vertalings-keuse
Geheelopenbaring	3	2	2	4	12	3	
Skrif-met-Skrif-vergelyking	2		1	7	13	4	
Kanon						1	
Hermeneutiese sirkel					1	1	
Historiese openbaringslyn					3	1	

In bogenoemde tabel kan duidelik gesien word dat Calvyn verklarings en vertalings van 'n teks in die oorgrote meerderheid van gevalle aanvaar/verwerp op grond van die mate waarin dit verband hou met die geheelopenbaring van die Skrif of op deeglike Skrif-met-Skrif-vergelyking.

6.1.3 Leerstellings/teologie van Paulus

Calvyn se Skrifverklaring geskied vanuit die Geloofsleer van die Reformasie en in die besonder dan die Gereformeerde leer. In die Romeinebrief is die grondstellings van Paulus se teologie aangeteken. Dit volg dan dat Calvyn in sy verklaring van die Skrifgedeeltes die gereformeerde leerstellings as norm aanwend. Ter wille van die navorsing word daar in die afdeling 'n onderskeid tussen die volgende norme getref:

6.1.3.1 Leerstellings van die Reformasie (*Analogia fidei*)

Calvyn wys in sy verklaring van Romeine 1:17 daarop dat die ander verklaarders se verklarings nes sy eie ook gegrond is op die leerstellinge van die Reformasie naamlik die *analogia fidei* en hy laat die keuse vir enige van die verklarings aan die leser oor omdat dit geen afbreuk aan die gereformeerde geloofsleer maak nie.

Die volgende twee-en-twintig Skrifgedeeltes dien as voorbeelde waar Calvyn se verklaring spesifiek by die gereformeerde geloofsleer en leerstellings aansluit: Romeine 1:18 (handel oor die mens se sondige natuur); 1:22 (die erfsonde); 2:16 (God het Jesus as Regter aangestel om die mens te oordeel); 3:4 (God is waaragtig en die mens leuenagtig); 3:8 (God se vergiffenis

gee nie aan die mens die vryheid om te sondig nie); 3:8 (die verdorwenheid van die mens); 3:20 (die erfsonde); 3:28 (regverdiging deur die geloof alleen), 4:1, 4:4 (geloof en die werke), 5:6 (die toorn van God); 5:12 (erfsonde), 5:14 (die erfsonde vs die verklaring dat Adam slegs 'n vb. van die sonde is); 5:14 (die verdorwenheid en verlossing van die mens); 5:20 (die rol van die wet naamlik dat ons daardeur ons sonde leer ken); 7:14 (die sondeval en die gevolge daarvan); 8:2 (die werking van die wet van die Gees teenoor die wet van die sonde en dood), 8:4 (niemand kan die wet volkome onderhou nie asook die rol van die sonde ná wedergeboorte); 8:29 (die uitverkiesing); 9:3 (die uitverkiesing en verlossing van die Jode); 9:16 (die uitverkiesing); 11:32 (nie almal word gered nie). In Calvyn se oorweging van alternatiewe verklaring en die daarstelling van sy eie verklaring, was die leerstellings van Reformasie te alle tye die grondbeginsel waarop hy sy verklaring geformuleer het.

6.1.3.2 Calvyn se *Institusie*

Alhoewel die *Institusie* op sigself nie 'n norm vir die verklaring van die Skrif is nie, verwys Calvyn wel daarna in sy verklaring van Romeine 1:1, 3:21 en 3:28 en word die lesers daarna verwys vir verdere inligting en kennisname soos byvoorbeeld by die verklaring van Romeine 3:21 waar daar 'n meer omvangryke verduideliking is van die “ rykste beloftes van onverdiende barmhartigheid” (Postma 2008:98).

Die *Institusie* van die Christelike godsdiens is een van die weinige klassieke produkte van die Gereformeerde Godsdiens en 'n waardevolle toevoeging tot die verklaring en verstaan van die christelike leerstelling. Dit is dus nie onvanpas om erkenning te gee aan Calvyn se gebruik daarvan in sy verklaring van die Skrifgedeeltes nie.

6.1.3.3 Kerkvaders

Soos in hoofstuk 2 bespreek is, het Calvyn die hoogste ontsag en waardering gehad vir die werke van die kerkvaders en in die besonder dan ook vir Augustinus, al het hy soms van hul verklarings en uitsprake verskil. Die kerkvaders deur die eeue het 'n essensiële rol gespeel in die formulering van die Christelike geloof en in die uitleg en verklaring van 'n teks kan hul verklarings sinvolle insigte lewer. Daarom gebeur dit dikwels dat Calvyn hulle verklarings van 'n teks oorweeg, daarby aansluit of dit onderskryf, soos in Romeine 9:16 waar hy Augustinus se verklaring uitdruklik onderskryf.

Tabel 6-3: 'n Tabel van die oorwegings ten opsigte van leerstellige aangeleenthede, soos aangetref in die onderskeie kategorieë van Calvyn se hantering van ander verklarings:

Norm	Aanvaar onvoorwaardelik	Aanvaar voorwaardelik	Laat keuse aan leser oor	Verkies een verklaring	Bied alternatiewe verklaring	Verwerp/ weerlê verklaring en bied alternatief	Vertalings-keuse
Gereformeerde leerstellings	1				6	3	1
Analogia Fidei	1		1			1	
Institusie					1	2	
Kerkvader					1		

Uit bostaande tabel is dit duidelik dat Calvyn dikwels op grond van leerstellige oorwegings ander verklarings opsy geskuif of verwerp het. Vir hom was sulke leerstelling ongeoorloof (vgl. Hoofstuk 7)

6.1.4 Keuse tussen verskillende vertalings

6.1.4.1 Inleiding

Dikwels het Calvyn verskillende vertalings van 'n teks teen mekaar opgeweeg en dan 'n keuse gemaak of 'n eie vertaling aangebied. Aangesien vertaling egter 'n vorm van interpretasie van die teks is, hou dit wel met Skrifuitleg verband. Daarom is daar in Calvyn se kommentaar op die Romeinebrief verskeie voorbeelde van gevalle waar Calvyn in die oorweging van ander verklarings ook die vertaling wat die betrokke verklaarders volg teen mekaar opweeg. By die bestudering van hoe Calvyn die vertalingsverskille hanteer het, blyk dit dan dat hy sy keuse vir 'n vertaling basies op dieselfde gronde as sy keuse vir verklarings van die teks gemaak het.

Die volgende Skrifgedeeltes waar Calvyn vertalingsverskille hanteer, is geïdentifiseer: Romeine 1:12; 1:14; 1:23; 2:17; 4:15(b); 6:11; 6:17; 6:22; 6:23; 7:21; 8:3; 8:6; 8:19; 8:23; 9:6; 10:4; 10:21;11:7; 11:33; 11:36; 12:9; 12:14; 12:16; 12:17; 15:4(b); 15:13; 15:16; 16:4. Elf van die verskillende vertalingsmoontlikhede handel oor die vertalings wat deur onvermelde “ander” vertalers aangebied is. By twee teksgedeeltes, Romeine 10:4 en 10:21, onderskryf Calvyn die “ander” vertalers se vertalings. By twee geleenthede bespreek Calvyn “ouer vertalings” naamlik in Romeine 8:6 en 12:14. Calvyn stem nie saam met Erasmus en die ouer verklaarders se vertaling van Romeine 8:6 nie. By Romeine 9:6 verkies Calvyn die mees gebruiklike vertaling bo dié van die onvermelde “ander” vertalers. Hy ondersteun ook Brucer se vertaling van Romeine 1:1.

Die persoon aan wie se vertalings Calvyn in hierdie afdeling die meeste oorweging skenk, is Erasmus. Erasmus het 1505 – 1506 'n eie Latynse vertaling van die Nuwe Testament gemaak, wat hy in sy 1516-uitgawe van die Griekse Nuwe Testament langs die Griekse teks laat druk het. In die 1519-heruitgawes van die Griekse Nuwe Testament het Erasmus sy Latynse vertaling deeglik hersien en dit nader aan die Latynse Vulgaat-vertaling gebring (Allen, 1963:142, 160, 161). Calvyn het waarskynlik die 1519-weergawe van Erasmus se vertaling geraadpleeg.

By sestig van die agt-en-twintig tekste maak hy melding van Erasmus se vertalings, naamlik: Romeine 1:14; 6:11; 6:17; 8:3; 8:6; 8:19; 12:9; 12:14; 12:16; 12:17; 15:16; 16:4; 1:23; 7:21; 10:4 en 10:21. By slegs vier van die teksgedeeltes stem Calvyn saam met Erasmus se vertalings naamlik by Romeine 1:23; 7:21; 10:4 en 10:21.

In vertaling van 'n teks moet die vertaler daarop ingestel wees dat die ontvangertaal of doeltaal niks anders sê as wat in die oorspronklike tale gesê is nie (vgl. Breed, *et al*, 2008:43). Daarvoor is dit nodig dat die vertaler oor 'n deeglike kennis van die brontaal beskik, iets wat by Calvyn kennelik die geval was. In sy beoordeling van verskillende vertalings van die teks blyk dit dat grammatikale oorwegings meestal vir hom deurslaggewend is, hoewel die tekstuele konteks, openbaringshistoriese en leerstellige oorwegings, en selfs variante lesings van die Griekse teks, ook deur hom oorweeg word..

In sy opweeg van verskillende vertalings het Calvyn van die volgende norme gebruik gemaak:

6.1.4.2 Vertaling verkies op grond van die grammatika

By die volgende Skrifgedeeltes is die grammatikale oorwegings vir Calvyn in die keuse van 'n vertaling deurslaggewend: Romeine 1:4, 1:18 (die stylpatrone en woordsoorte), 3:2 (sinsanalise en *anapodoton*), 4:12 (met beroep op die verlossingsleer wys Calvyn daarop dat die werkwoord “is” in plaas van “gereken word as” gebruik moet word), 5:1 (die sin moet in ooreenstemming met die Grieks nie in aktiewe vorm vertaal te word nie maar in die passiewe vorm); 5:14 (die Grieks bevat 'n *anacoluthon*), 6:1 en 2 ('n beroep op die grammatiese skryfstyl van Paulus), 6:14 (die gebruik van die redegewende voegwoord); 7:8 (die gebruik van die onvoltooide verlede tyd); 8:23 ('n vergelyking van die mindere na die meerdere); 8:35, 14:2 (wat die hoofsaak van die gedeelte is en of die sin in die aktiewe of passiewe vorm gelees moet word) 13:11(b) (woordsoort-ontleding).

6.1.4.3 Vertaling verkies op grond van die tekstuele konteks by vertalings.

In aansluiting by die grammatikale oorwegings, gee Calvyn in sy oorweging van verskillende vertalings ook aandag aan die hoofsin en/of die hoofsaak waarop die gedeelte in geheel

gefokus is. Sy beslissing oor watter vertaling verkieslik is, berus uiteindelik op die tekstuele konteks. As 'n voorbeeld hiervan kan na sy verklaring van Romeine 11:32 verwys word. Alternatiewe verklaarders lei uit die teksgedeelte af dat *almal salig sal word* en vertaal ἐλεήσῃ daarom met *begenadig*. Calvyn beskou hierdie vertaling as raserny en wys daarop dat die klem van die sin en die bedoeling van die skrywer eerder op die *barmhartigheid van God* fokus. Daarom vertaal hy ἐλεήσῃ met *barmhartigheid betoon*.

6.1.4.4 Letterlike maar tog duidelike vertaling

In die geval van verskillende vertalings gee Calvyn voorkeur aan die vertalings wat die naaste aan die oorspronklike taal is (in die geval van die Romeinebrief, Grieks). Wat hy as “naaste aan die oorspronklike taal” beskou, is 'n letterlike of direkte vertaling. Dit blyk dat hy so ver as moontlik 'n direkte woord vir woord vertaling verkies. Dit is duidelik uit sy vertalingskeuses van die volgende skrifgedeeltes: Romeine 1:14, 3:25, 4:1, 6:5, 6:11, 6:17, 6:23, 7:21, 9:6, 11:36, 12:17 en 15:30. Waar so 'n direkte vertaling egter onduidelik is of onsekerheid skep, volg hy die vertaling wat binne die onmiddellike tekstuele konteks regverdigbaar is, soos in die geval van Romeine 11:7. By implikasie beteken dit dat indien die verklaring nie behoorlik deur die Griekse teks ondersteun is nie en ook nie binne Paulus se argument inpas nie (die konteks en bedoeling van die skrywer), dit vir Calvyn onaanvaarbaar is. 'n Voorbeeld hiervan word in sy kommentaar by Romeine 8:19 aangetref.

6.1.4.5 Konsekwente vertaling

In enkele gevalle gee Calvyn voorkeur aan die vertaling wat ooreenstem met soortgelyke vertalings elders in die Skrif. Daar moet konsekwentheid van vertaling wees. Veral moet die betrokke skrywer (Paulus in hierdie geval) se bedoeling met en/of die betekenis wat hy elders in sy geskrifte aan die betrokke woord(e) heg, in aanmerking geneem te word. Hierdie oorweging word gevind in Calvyn se kommentaar by Romeine 8:6, 8:19 15:13 en 16:4.

6.1.4.6 Polisemie

In die gevalle van polisemie soos in Romeine 1:12 (συμπαράκληθῆναι kan beide *opwekking* en *vertroosting* beteken) en 7:21 (νόμος kan óf op die wet van die Ou Testament dui óf op 'n beheersende mag) begrond Calvyn sy keuse van 'n vertaling op die tekstuele konteks van die besondere woord(e). By Romeine 1:12 verkies Calvyn Brucer se vertaling van die woord συμπαράκληθῆναι met *opwekking* in plaas van die alternatiewe vertalers se *vertroosting* omdat eersgenoemde “beter met die voorafgaande verband hou” dus die konteks van die Skrifgedeelte. Ook by die vertaling van Romeine 6:17, 6:22 en 12:16 is een van die norme

waaraan Calvyn oorweging gee in die bepaling van die skrywer se bedoeling, die konteks van die Skrifgedeelte.

6.1.4.7 Aanvaarding van alternatiewe vertalings op grond van variante lesings

Calvyn is bereid om ander vertalings as dié wat hy volg te aanvaar op grond van die volgende norme:

- Indien die betekenis en bedoeling van die vertalings dieselfde is, byvoorbeeld in Romeine 4:15 en 10:4.
- In die geval van Romeine 2:17, waar daar slegs ten opsigte van een letter 'n verskil is en dit geen verskil aan die betekenis en bedoeling van die Skrifgedeelte maak nie, beskou Calvyn die vertalingsverskil as onbenullig en kan die alternatiewe vertaling dus aanvaar word.

Dit is opvallend dat Calvyn deeglik bewus was van variante lesings in manuskripte van die Griekse teks. By sy verklaring van Romeine 2:17 volg hy die lesing ἴδε, wat met “Kyk” vertaal word, omdat dit in die gebruiklike lesing is wat in die meeste manuskripte voorkom. Met “gebruiklike lesing” verwys hy waarskynlik na die lesing in die Griekse teks wat Erasmus in 1516 uitgegee het en wat op daardie stadium reeds as die standaard-uitgawe van die teks beskou is. Calvyn verkies egter die lesing εἰ δέ wat in bepaalde manuskripte voorkom en gee ook 'n vertaling daarvan (“hoewel inderdaad”). Omdat dit egter oor die teenwoordigheid al dan nie van slegs een letter gaan (ἴδε versus εἰ δέ) en die betekenisverskil volgens hom onbenullig is, handhaaf hy die gebruiklike lesing en die vertaling daarvan.

6.1.4.8 Vertaling wat die bedoeling van die skrywer in die grondteks die duidelikste uitdruk.

Dit blyk dat Calvyn, hoewel hy voorkeur verleen aan vertalings wat 'n letterlike weergawe van die Griekse teks gee, steeds as vereiste stel dat die vertaling die bedoeling van die uitdrukking of woorde die duidelikste moet weergee. Waar nodig verkies hy dus 'n meer ekwivalente vertaling bo 'n konsekwent konkordante vertaling. By die volgende gevalle speel die bedoeling van die skrywer 'n belangrike rol in Calvyn se eie vertaling en sy keuse tussen verskillende vertalings.

- Erasmus vertaal φπovίμους in Romeine 12:16 met *aanmatigend*. Calvyn beskou hierdie vertaling as gedwonge en onverskillig in die lig van die skrywer se bedoeling in die besondere tekstuele konteks.

- Calvyn verkies om Romeine 15:13 te vertaal met *En mag die God van die hoop julle vervul met alle blydschap, en vrede deur die geloof*, omdat dit beter is om die geloof te verbind aan die vrede en die blydschap gesien in die lig van die konteks. Hy skryf: “Hoewel die vrede wat elkeen inwendig met God het, ook (hieronder) verstaan kan word, lei die verband ons tog eerder na die eerste verklaring.” (Postma, 2008:347).

6.1.4.9 Eenvoud en duidelikheid

Die enkele ander norm waarvolgens Calvyn vertalings van die teks beoordeel, is dat die vertaling op die helderste, eenvoudigste en bondigste verklaring van die teks moet berus (Rom. 6:11; 6:23; 15:13 en 15:16).

- Wat eersgenoemde (Rom. 6:11) betref, verkies Calvyn om die woorde ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ met die vertaling *in Christus Jesus* te behou eerder as om dit met Erasmus te vertaal as *deur Christus*, aangesien dit die manier van inplanting wat ons een met Christus maak, helder en eenvoudig uitdruk.
- By Romeine 15:16 wys Calvyn daarop dat Erasmus se latere vertaling “ nie alleen onvanpas is nie, maar ook die betekenis verduister ...” (Postma, 2008:349). Uit hierdie opmerking is dit duidelik dat Calvyn voorkeur gee aan ’n duidelike, heldere vertaling.

6.1.4.10 Vertalingskeuses in die lig van ander Skrifdele

Calvyn het in Romeine 8:6 sy vertalingskeuse gegrond op wat elders in die Skrif geskryf staan. Dit gaan oor die vertaling van die woord τό φρόνημα. Erasmus vertaal dit met *bedink*. Ouer vertalers vertaal dit met *wysheid*, maar Calvyn vertaal dit met *bedink* omdat hy van mening is dat Paulus hierdie woord verbind met wat Moses in Genesis 6:5 “die versinsels van die hart” noem. Calvyn se vertaling van Romeine 8:19, “ Want die skepping wag met reikhalssende verlange op die openbaarmaking van die kinders van God”, doen hy in die lig van I Johannes 3:2 en verwerp hy Erasmus se vertaling as gewaagd. Die laaste voorbeeld van waar Calvyn van Skrifverwysing gebruik maak om sy vertalingskeuses te maak, kom in Romeine 12:17 voor. Alhoewel Calvyn nie Erasmus se vertaling, naamlik *met voorsorg berei*, heeltemal afkeur nie, oorweeg hy die bedoeling van die skrywer, die konteks van die Skrifgedeelte en II Korintiërs 6:8 voordat hy die vertaling *bedink wat goed is voor alle mense*, aanvaar.

Tabel 6-4 'n Tabel van die oorwegings in die onderskeie kategorieë van Calvyn se hantering van verskillende vertalings:

Norm	Aanvaar onvoorwaardelik	Aanvaar voorwaardelik	Laat keuse aan leser oor	Verkies een verklaring	Bied alternatiewe verklaring	Verwerp verklaring en gee alternatief	Vertalings-keuse
Grammatiese ontleding					11	2	
Direkte/ Letterlike vertalings naaste aan Grieks	2		1	2	1		10
Ooreenstem met soortgelyke vertalings in breë Skrifverband							3
Polisemie							2
Aanvaar ander vertaling indien bedoelings ooreenstem							1
Aanvaar mees gebruiklike lesing van bestaande teksuitgawe en die mees gebruikte handskrifte							2
Vertaling wat bedoeling duidelikste uitdruk							2

Ten slotte word daar weereens daarop gewys dat in al bogenoemde oorwegings, die bedoeling van die skrywer binne die tekstuele konteks en binne die konteks van die openbaringsriglyne van die Skrif in sy geheel, asook Calvyn se voorkeur vir die mees direkte, eenvoudige en duidelike verklaring, 'n integrale deel van die vertaling en verklaring van enige Skrifgedeelte vorm.

6.1.5 Buite-Bybelse oorwegings

Daar is enkele eksterne oorwegings wat op buite-Bybelse bronne berus wat tog by Calvyn 'n rol speel in sy oorweging van verskillende verklarings van 'n teks. Hulle is soos volg:

6.1.5.1 Buite-Bybelse geskrifte

Oor die onsekerheid oor die tydstip waarop die Jode hul benaming gekry het, verwys Calvin in sy verklaring van Romeine 2:17 na Josefus se elfde boek van *Oudhede*. Hy neem dus buite-Bybelse geskrifte in ag om 'n saak te besleg waaroor geen getuienis in teks self of elders in die Skrif gevind kan word nie.

6.1.5.2 Natuurlike fisiese verskynsels

In die motivering vir sy verklaring van Romeine 4:19 verwys Calvin na Abraham se hoë ouderdom en die natuurlike onvermoë om op so 'n hoë ouderdom kinders te kan verwek. Op grond van hierdie oorweging verwerp hy die verklaring van Augustinus wat sê dat die belemmering by Sara alleen geleë was. Calvin neem dus waar nodig ook natuurlike verskynsels in ag in sy keuse tussen verskillende verklarings van 'n teks.

6.1.5.3 Calvin se persoonlike voorkeur

Soms verkies Calvin 'n bepaalde verklaring of vertaling bloot op persoonlike voorkeur, met die motivering dat dit logies beter sin maak. maak van logiese beredenering gebruik om sy keuse te verantwoord. 'n Voorbeeld hiervan kom in Romeine 15:4 voor, waar Calvin verkies om die woord παρακλήσεως eerder met *vertroosting* as met *bemoediging* weer te gee. Sy motivering hiervoor is die logiese argument dat " vertroosting beter pas by lydsaamheid, omdat die een uit die ander voortspruit."

Tabel 6-5: 'n Tabel van buite-Bybelse oorwegings in die onderskeie kategorieë van Calvin se hantering van ander verklarings

Norm	Aanvaar onvoorwaardelik	Aanvaar voorwaardelik	Laat keuse aan leser oor	Verkies een verklaring	Bied alternatiewe verklaring	Verwerp/ weerlê verklaring en bied alternatief	Vertalings-keuse
Buite-Bybelse Geskrifte					1		
Natuurlike/ Fisiese verskynsel					1		
Persoonlike voorkeur					1		

6.2 Hermeneutiese beginsels.

Alhoewel Calvin dit nie doelbewus gedoen het nie en dit dikwels nie eksplisiteit aangedui is nie, kon die hermeneutiese beginsels waarvolgens hy werk duidelik in sy beoordeling van

verskillende verklarings geïdentifiseer word. Hierdie hermeneutiese beginsels waarvolgens Calvyn gewerk het, is reeds in Hoofstuk 2 vermeld en uitvoerig bespreek. In sy verklaring en hantering van ander verklarings van Romeine 15:4 kom ook die volgende hermeneutiese oorwegings van Calvyn na vore:

- Niks van die openbaringe van God is onbeduidend of onvrugbaar nie. Calvyn skryf immers in sy kommentaar op 15:4: “Die heilige Gees word smaad aangedoen as ons sou dink dat Hy iets geleer het wat ons nie aangaan om te leer nie.”
- Die Skrif in sy geheel is die openbaring van God. Beide die Ou en Nuwe Testament is ’n eenheid en vorm die kanon. Calvyn wys by 15:4 die verklaarders af wat “spog dat die Ou Testament afgeskaf is en geensins op Christene betrekking het nie.”
- Die skopus van die Skrif is om te dien tot hoop op die ewige lewe. Calvyn skryf: “Want die Skrifte is besonderlik hierop gerig, dat dit in hulle wat tot lydsaamheid berei is en deur vertroosting bevestig is, die hoop op die ewige lewe te verwek.”

6.3 Rangorde van maatstawwe

Daar kon slegs by een Skrifgedeelte, naamlik by Romeine 7:22-23, ’n aanduiding gevind word dat Calvyn self ’n rangorde vir oorwegings stel. Alhoewel Paulus elders (II Kor.4:16) wel tussen liggaam en siel onderskei, is Calvyn van mening dat dié onderskeid nie na Romeine 7:22-23 oorgedra moet word nie omdat dit nie binne “die omstandighede van die vers” pas nie. In sy Skrifverklaring gee hy dus oorweging aan die tekstuele konteks asook ander Skrifuitsprake wat met die vers in verband gebring kan word. Wanneer die inligting van elders in die Skrif egter nie by die onmiddellike tekstuele konteks inpas nie, gee hy voorkeur aan die eise van die tekstuele konteks. In Calvyn se oorwegings word oorwegings vanuit die onmiddellike tekstuele konteks dus gestel bo inligting wat elders uit die Skrif geneem kan word.

Uit die frekwensie waarin Calvyn van hierdie verskillende beoordelingsnorme gebruik maak (vgl. Die tabellie 6.3.5, 6.4.5, 6.5.9 en 6.6.4 hierbo) blyk dit dat daar waarskynlik iets van ’n rangorde van belangrikheid van oorwegings by hom was, aangesien die volgende oorwegings besondere gewig by hom gedra het:

- Die bedoeling van die skrywer
- Getrouheid aan wat in die teks geskrywe staan
- Ooreenstemming met die tekstuele konteks
- Ooreenstemming met die geheelopenbaring van die Skrif
- Leerstellige toelaatbaarheid

Samevattende opmerkings

In Hoofstuk 2 is daar vanuit 'n literatuurstudie die volgende hermeneutiese reëls waarvolgens Calvin ander en verskillende verklarings hanteer het gelys (Hoofstuk 2 p.27 e.v.):

- Bedoeling van die skrywer/outeur
- Eenvoud, helderheid en bondigheid
- Skrif verklaar homself
- Ko-tekstuele eksegeese
- Kontekstuele eksegeese

Grammatika en Studie van die Grondtale

In die ontleding van Calvin se hantering van alternatiewe verklarings en vertalings van tekste in die Romeinebrief is die volgende hermeneutiese oorwegings geïdentifiseer op grond waarvan Calvin sy keuses gemaak het:

- Bedoeling van die Skrywer
- Tekstuele konteks
- Kultuur-historiese konteks
- Die voor-die-handliggende betekenis m.a.w. dit wat in die teks staan
- Mees eenvoudige, duidelik en bondige verklaring
- Die gedagteopbou en/of argumentslyn van die skrywer
- Die letterlike betekenis versus die allegoriese verklaring
- Geheelopenbaring van die Skrif
- Skrif-met Skrif-vergelyking
- Hantering van die Skrif as Kanon
- Die hermeneutiese sirkel
- Historiese openbaringslyne

Analogia fidei . Dit sluit in die gereformeerde leerstellings, Pauliniese teologie, Calvin se *Institusie* en die Skrifverklarings van die Kerkvaders omdat die geloofswaarhede waarby aangesluit word in die geskrifte van die Kerkvaders en in Calvin se *Institusie* gevind word.

In die hantering van vertalings in die verklarings is die volgende norme opgemerk waarvolgens Calvin sy keuses maak:

- Direkte, letterlike vertalings geniet voorkeur.

- Die vertaling moet ooreenstem met soortgelyke vertalings in die breë Skrifverband.
- Polisemie moet verreken word.
- In die hantering van ander vertalings word kan vertalings aanvaar word indien die bedoeling en betekenis dieselfde is.
- Voorkeur word gegee aan die mees gebruiklike lesing in die teksuitgawe van die tyd.
- Oorweging moet gegee word aan die vertaling wat by die meeste manuskripte aansluit.
- Voorkeur word gegee die vertaling wat die bedoeling van die grondteks die duidelikste uitdruk.

Origens het Calvyn in sy verklarings en in sy oorweging van ander verklarings waar toepaslik ook van die volgende gebruik gemaak:

- Tersaaklike inligting uit buite-Bybelse geskrifte
- Ooreenstemming met natuurlike, fisiese verskynsels
- Calvyn se persoonlike voorkeure oor wat logies die beste sin maak.

Ten slotte moet vermeld word dat bostaande norme wil in Calvyn se hantering van verskillende van 'n teks onderskei moet word, maar nie van mekaar geskei kan word nie. In Calvyn se hantering van die norme word daar dus 'n "hermeneutiese sirkel" aangetref, 'n term wat in die hermeneutiek daarna verwys dat eksegetiese aktiwiteite, hoewel teoreties van mekaar onderskeibaar, nie van mekaar geskei kan word nie. By Calvyn word daar ook so 'n onlosmaaklike eengeid waargeneem in die hantering van vermelde norme – 'n hermeneutiese sirkel. Calvyn se verklaring van Romeine 1:18 en 2:25 gee byvoorbeeld blyke van 'n eenheidshantering van sy norme vir beoordeling.

In hoofstuk 7 word daar aan die hand van 'n literatuurstudie verslag gegee oor die hermeneutiese beginsels en reëls wat 21 eeuse gereformeerde eksegetiese gebruik in die verklaring van die Skrif aan die hand van 'n literatuurstudie. Dit sal gevolg word deur 'n vergelyking met die beginsels en reëls soos deur Calvyn gebruik is.

HOOFSTUK 7: HERMENEUTIESE VERTREKPUNTE EN NORME VIR DIE HANTERING VAN MEERVOUDIGE SKRIFVERKLARINGS BINNE DIE 21^e EEUSE GEREFORMEERDE TRADISIE

7.1 Inleiding

Die oorkoepelende navorsingsvraag, naamlik op watter wyses Johannes Calvyn die verskynsel van meervoudige verklarings van dieselfde teks hanteer het, is in hoofstukke 3, 4 en 5 aangespreek. Die newegesikte vraag, naamlik tot watter mate en hoe Calvyn se hantering van meervoudige verklarings toepaslik gemaak kan word vir en of dit perspektief kan gee op die huidige problematiek in die gereformeerde hermenetiek, word vervolgens in hierdie hoofstuk hanteer.

Ten einde hierdie vraag te hanteer, is dit nodig om deur middel van 'n literatuurstudie ondersoek in te stel na die stand van die een-en-twintigste hermeneutiek met betrekking tot hierdie problematiek. Soos gemotiveer is in Hoofstuk 1 van hierdie studie, val die fokus op die wyses waarop die een-en-twintigste-eeuse gereformeerde eksegete verskillende verklarings van 'n Bybelteks hanteer. Kensketsend van die problematiek is die opmerking van J.G. van der Watt tydens die N.G.Kerk se Oostelike Sinode van 2016 dat 'n eksegeet se werk vergelyk kan word met dié van 'n regter: 'n eksegeet moet 'n klomp moontlike verklarings onpartydig oorweeg, die getuienis in ag neem wat die verskillende verklarings ondersteun en dan 'n beslissing gee oor wat op grond hiervan die mees waarskynlike verklaring is van wat die teks probeer sê. Hy wys daarop dat Skrifverklaring inderdaad “biblioteekbouers” nodig het – dit is mense wat ontbrekende agtergrondkennis versamel oor antieke tale, kulture en die sosiale omgewing waarin tekste ontstaan het (vgl. Van der Watt, 2016).

Studies wat nageslaan is in die bestudering van hierdie aspek van die een-en-twintigste-eeuse gereformeerde hermeneutiek, is onder andere *Principles of Biblical Interpretation* (Berkhof, 1971), *Schrift gezag en Schrift gebruik* (Bijlsma, 1964), *Manlik en Vroulik in die Kerk* (Breed, et al, 2008), *'n ABC van Bybeluitleg* (Deist & Burden, 1985), *Hermeneutiek* (Grosheide, 1929), *Biblical Exegesis* (Hayes & Holladay, 2007), *New Testament interpretation. Essays on Principles and Methods* (Marshall, et al, 1979); *Initiation into Theology. The rich variety of Theology and Hermeneutics*. (Moidemala & Deist, 1998), *Skrifverstaan en Prediking* (Pieterse, 1979), *Metodiek van die Eksegese* (Verhoef, 1973), *Die Sinode & Homoseks* (Botha, 2005), *The Same Sex Controversy* (White & Niell, 2002) en *Hoe om die Bybel reg te lees* (Joubert, et al, 2014). In die nageslane werke is daar deur die skrywers aandag gegee aan definisies vir die begrip hermeneutiek, die geskiedenis en ontwikkeling van die hermeneutiek, eksegeses en Bybelverklarings, die verskillende beginsels en die metodiek van die hermeneutiek,

voorveronderstellings, vertrekpunte en die verskillende modelle soos byvoorbeeld die histories kritiese-benadering, vormkritiek, bronskritiek, redaksiekritiek, strukturalisme, dekonstruksie en die multidimensionele benadering. In Breed, *et al* (2008) word daar spesifiek aandag gegee aan die hantering van die verskynsel van verskillende verklarings van 'n enkele Bybelteks ten opsigte van die vrou in die amp. Desgelyks bespreek White & Niell (2002) en Botha (2005) die kontroversie oor die kerk se hantering van homoseksualiteit. Hierdie kontroversie word ook gevind in die Studie oor Homoseksualiteit wat by die Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk in 2007⁶ gedien het en die Verslag van die Taakspan oor etiese riglyne vir selfdegeslagverhoudings aan die Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk in 2015⁷.

Ten einde hierdie verskynsel (van die hantering van verskillende verklarings van dieselfde Skrifgedeelte deur Calvyn en die een-en-twintigste-eeuse eksegeese) deeglik te bestudeer, sou dit ideaal wees om 'n vergelykende studie te doen van al die een-en-twintigste-eeuse verklaarders se verklarings van die Romeinebrief en hul hanterings van die verskillende verklarings van dieselfde teks aan die hand van die metode wat in hoofstuk 3, 4 en 5 gevolg is. Sodanige ondersoek sou egter so omvangryk raak dat dit hierdie studie sou neem buite die beperkings wat in Hoofstuk 1 gestel is. Uit Hoofstuk 1 is dit duidelik dat hierdie navorsing nie primêr op die eksegeese van die een-en-twintigste eeu fokus nie, maar op Calvyn se hantering van tekste. Die eksegeese van een-en-twintigste eeu eksegete word wel by wyse van toepassing bestudeer. In die lig hiervan word in Hoofstuk 7 gefokus op die hantering van daardie Skrifgedeeltes wat in die teologiese debat van die een-en-twintigste eeu deur verskillende teoloë in hulle diskussie van aktuele kwessies gebruik word. Veral die debat oor die vrou in die amp en oor homoseksualiteit hier aan die begin van die een-en-twintigste het in hierdie opsig goeie materiaal vir ondersoek opgelewer.

Die mees onlangse studies wat wel eksplisiet aandag gee aan die hantering van verskillende verklarings- of verstaansmoontlikhede van dieselfde Bybelteks, is dié van Breed, *et al* (2008:81-183) oor geslagtelikheid en die besondere dienste, White & Niell (2002) en Botha (2005) oor homoseksualiteit en die Kerk. Daar sal dus oorwegend van hul studies gebruik gemaak word as vertrekpunt vir die ondersoek na die hanteringsmoontlikhede van verskillende verklarings van dieselfde Bybelteks deur een-en-twintigste eksegete. Botha (2005) wys daarop dat sy boek "Die Sinode en Homoseks" 'n kritiese evaluering van die homoseksualiteitsdebat in die NG Kerk in Suid-Afrika is. Die navorser bestudeer dus Botha se kritiese evaluering van die debat en verwys waar nodig, sonder inhoudelike beoordeling, na die tersaaklike studiebylaes wat by die

⁶ Verwysing voortaan: NGK, 2007.

⁷ Verwysing voortaan: NGK, 2015.

Nederduitse Gereformeerde Kerk se Sinodes van 2007 en 2015 gedien het (vgl. NGK, 2007 en NGK, 2015)

Die Gereformeerde Teologiese Vereniging van Suid-Afrika het proff. J van Rensburg, Jordaan en dr. Breed versoek om 'n deeglike studie te onderneem van die teologiese vraagstuk oor die vrou in die besondere dienste. In hul studie ondersoek en hanteer hulle die verskillende verklarings, of soos hulle daarna verwys, *verskillende verstaansmoontlikhede*, van dieselfde Skrifgedeeltes. Hulle kom tot die gevolgtrekking dat binne die gereformeerde tradisie waar daar wel ooreenstemming is oor tersaaklike kerkregtelike aspekte, waar dieselfde Skrifbeskoulike vertrekpunte gehandhaaf word en dieselfde hermeneutiese vertrekpunte gebruik word, daar tóg nog verskillende verstaansmoontlikhede en verklarings vir dieselfde teksgedeelte kan wees (vgl. Breed, *et al*, 2008:199 en Jordaan, 2010:6).

In hierdie hoofstuk word eerstens aandag gegee aan enkele begripsomskrywings, gevolg deur 'n opname van die hermeneutiese beginsels en die hermeneutiese reëls en norme wat deur die een-en-twintigste-eeuse eksegete gebruik is.

7.1.1 Begripsomskrywing: hermeneutiek, hermeneuse en eksege

Enkele begrippe wat deur die een-en-twintigste-eeuse teoloë en eksegete gebruik word, benodig omskrywing aangesien dit nie deel van Calvin se vaktaal was nie.

Uit die literatuur is dit duidelik dat

- (1) *Eksegese* in die engere sin, oftewel *uitlegkunde* gaan oor die verstaanproses waarbinne vasgestel word wat die skrywer oorspronklik vir die eerste lesers gesê het of wou sê (Coetzee, *et al*, 1980:12).
- (2) *Hermeneutiek*, oftewel *verstaankunde* verwys na die wetenskaplike besinning oor en ondersoek na die beginsels en reëls vir praktiese eksegese (vgl. Coetzee, *et al*, 1980:12). Soms dui die term *hermeneutiek* ook na die aktiwiteit van interpretasie of verstaan self (vgl. Joubert, *et al*, 2016:42).
- (3) Die term *hermeneuse* verwys na die proses waardeur die resultaat van die hele eksegeseproses (grammaties-historiese analise en die sintese) oorgebring word na die leser/hoorder van vandag. Onder “vandag” word die sosiale, ekonomiese, politiese en godsdienstige fasette van die huidige lesers se konteks, verstaan.” (Breed, *et al*, 2008:56)

7.2 Hermeneutiese beginsels, voorveronderstellings en vertrekpunte

Ten einde die omvangrykheid van die navorsing te beperk en veral in die lig van die doel van die studie, naamlik die hantering van meervoudige verklarings van 'n Skrifgedeelte, is dit nodig om die hermeneutiese beginsels en – in die volgende afdeling – die metodiek van die eksegetiese binne die een-en-twintigste Gereformeerde tradisie, slegs te benoem. Enkele verduidelikende opmerkings word daarby aangebied. Hierdie afdelings is toepaslik op die gedeeltes in die vorige hoofstukke wat handel oor die hermeneutiese beginsels en eksegetiese metodiek van Calvyn.

7.2.1 Voorveronderstellings

'n Voorveronderstelling is die persoonlike oortuigings, gevoelens en agtergrond wat teenwoordig is en waardeur ons dinge waarneem en verstaan en dit sluit die wyse waarop ons die Bybel lees en verstaan in (vgl. Maré, 2016:25). 'n Voorveronderstelling kan verder beskryf word as 'n oortuiging wat voorrang bo ander oortuigings geniet en dus ook die norm vir die ander is. 'n Basiese voorveronderstelling is 'n oortuiging waarvoor geen ander voorrang het nie (vgl. Goldsworthy 2006:39).

Keller (2008) onderskei tussen die volgende:

- Intellektuele voorveronderstelling. Dit is die teologiese oortuigings van mense en die standpunte wat hulle huldig oor 'n sekere saak wat hulle lees van die Bybel radikaal kan beïnvloed.
- Sosiale voorveronderstellings : Dit is die oortuigings en aannames van sosiale groepe waarvan individue deel is, byvoorbeeld hulle kerklike denominasies, vriendekringe, werkomgewings of politieke groeperings. Sekere velde van kennis leer dat almal van ons deur ons opvoeding en konteks gekondisioneer en gevorm word. Ons verstaan dan die lewe en spesifiek ook die Bybel vanuit hierdie perspektiewe (vgl. Berger & Luckmann, 1966:3).
- Emosionele voorveronderstellings: Dit is gewoonlik areas van die lesers se lewens wat emosioneel gelaai is en waarvoor daar sterk gevoelens beleef word. Daar kan dan onbewuste emosionele verbintenisse tot sekere sake gemaak word voordat die Bybel se uitspraak daarvoor gelees is. Botha (2005:289) noem dit 'n “teologie van belewing en/of ervaring” en waarsku dat menslike ondervinding nooit tot die gesag van die Skrif verhef kan word nie. 'n Goeie voorbeeld hiervan is die debat oor homoseksualiteit. In aansluiting by Botha, waarsku White & Neill (2002:73) dat eksegete daarteen moet waak dat hul seksuele voorkeure hul interpretasie van die Skrif beïnvloed en skryf hulle: “Revisionists are assuming that which they are trying prove.” (2002:101) Met ander woorde, daar moet

daarteen gewaak word dat voorveronderstellings en voorkeure daartoe lei dat die eksegeet 'n gekose interpretasie in die Skrifgedeelte "inlees" (M.H.)

- Nog 'n voorveronderstelling of denkraamwerk wat deur wat deur Koop & Schaeffer genoem word, is die 20e eeuse *humanisme* (vgl. Koop & Schaeffer, 1983:2). Hierdie humanisme van die 20e (en 21e eeu) dui op 'n gesekulariseerde en antroposentriese denkskool of filosofie wat neig om die menslike bestaan te verhoog of te eer deur eerder op praktiese en kulturele verskynsels te fokus as op wetenskaplike en spekulatiewe aangeleenthede (vgl. Deist, 1989:117). Dit moet onderskei word van die literêre kultuur wat in die veertiende tot die sestiende eeu geheers het.
- Uit die hierbo aangeduide waarskuwings van Botha (2005) en White & Neill (2002) is dit duidelik dat Keller in sy definiëring nie genoegsame onderskeid tref tussen *voorveronderstellings* en *vooroordele* nie. Voorveronderstellings hou verband met prinsipiële uitgangspunte oor die oorsprong, aard en doel van die Skrif, en daarom ook van Skrifverklaring. Vooroordele het te doen met 'n standpunt (intellektueel, sosiaal of emosioneel) oor wat 'n bepaalde teks behoort te sê, nog *voordat* die teks behoorlik geëksegetiseer word. Sulke vooroordele lê ten grondslag van die manier waarop Revisionisme met 'n teks omgaan (vgl. White & Neill, 2002:73).

In sy studie oor Bybeluitleg wys Deist & Burden daarop dat die eksegeet se voorveronderstellings sy keuse van 'n besondere model die uitleg van 'n Skrifgedeelte bepaal. Die verskil van model lei weer tot verskil van interpretasie of uitleg. Anders gestel: bepaalde leerstukke of teologiese vertrekpunte beïnvloed die interpretasie wat daar van 'n teks gemaak word (vgl. Deist & Burden, 1985:110). Die twee voorbeelde van modelle wat Deist ter illustrasie gebruik, is die histories-kritiese - en histories-letterlike metodes. Ander vertrekpunte of eksegetiese raamwerke sluit onder andere in: relativisme en die ontkenning van die absolute (vgl. Botha, 2005:110), etnohermeneutiek wat die vlakke in kruiskulturele interpretasie na vore bring (vgl. Botha, 2005:216; Kaiser & Silva, 1994:173), dekonstruksie (vgl. Botha, 2005:9; Deist, 1984:65) en revisionisme (vgl. Botha 2005:7; White & Neill, 2002:43).

Die gebruik van verskillende vertrekpunte en modelle is dikwels die oorsaak van verklaringsverskille. Deist & Burden wys egter daarop dat die verskillende verklarings nie noodwendig beteken dat die verklarings foutief of niksseggend is nie, maar dat dit vir die huidige tyd weer geïnterpreteer moet word (vgl. Deist & Burden 1985:110). Hierdie opmerking gaan uit van die voorveronderstelling dat die teks nie een spesifieke bedoeling of betekenis het nie, maar in verskillende tye verskillende betekenisse kan hê. Hiermee word 'n min of meer relativistiese beskouing oor die betekenis van die teks verwoord, wat grootliks met die dekonstruksie-model van interpretasie ooreenkom.

'n Baie besondere vertrekpunt van 'n relativistiese en dekonstruktiewe hermeneutiek is dat daar nie so-iets soos dié betekenis van 'n teks bestaan nie maar dat betekenis deur die leser vanuit sy eie konteks aan 'n teks toegeken word. Die “waarheid” wat 'n leser in 'n teks raaksien is “socially conditioned” (vgl. Schumacher, 2009:7). Dit blyk dat so 'n dekonstruktiewe benadering tot die Bybelteks deel van die problematiek in die Nederduitse Gereformeerde Kerk se debat oor homoseksualiteit geword het. Botha (2005:5) waarsku egter dat daar gewaak moet word teen die siening dat die hermeneutiese proses deur eietydse regverdiging beheer moet word en dat die kerk nie vanuit sy eie vooraf-ingenome standpunte voorskriftelik moet wees nie (vgl. Barnard, 2000:35). Die verandering in hermeneutiese vertrekpunte kan aanleiding gee tot 'n paradigmaskuif in die Nederduitse Gereformeerde Kerk oor homoseksualiteit (vgl. Botha:7), en andersom.

Die voorveronderstellings waarop dekonstruksie en relativisme berus, spesifiek die uitgangspunt dat geen teks 'n vaste bedoeling het nie, staan lynreg teenoor die voorveronderstellings en vertrekpunte van die gereformeerde hermeneutiek (vgl. Schumacher, 2009:7). Teenoor 'n relativistiese benadering staan die bevinding van Breed, *et al* (2008:203) naamlik, dat verskillende eksegetiese resultate bloot bevestig dat die eksegeese nog nie afgehandel is nie. Die teks se betekenis is nie vloeibaar nie, maar die mens se eksegeese wel. Die betekenis van die teks is nie relatief nie, maar die arbeid van eksegete wel. Deur meer en beter eksegeese te doen, kan die eksegeet dan tot groter duidelikheid kom oor die werklike bedoeling en betekenis van die teks.

Dit is belangrik dat die eksegeet bewus is van hierdie voorveronderstellings en dit in die eksegetiese proses verreken.

Die volgende teologiese vertrekpunte en hermeneutiese beginsels wat deur bestudeerde teoloë gehandhaaf word ten opsigte van Skrifgesag, die Selfgetuienis van die Woord, die Heilige Gees se inspirasie, die Bybel as kanon, die geloofstradisie en die gesindheid van die eksegeet, kan vergelyk word met die uitgangspunte oor hierdie sake wat by Calvin geïdentifiseer is (vgl. Hoofstuk 2 2.5.1-2.5.10).

7.2.2 Skrifgesag

Tydens die Nederduitse Gereformeerde Kerk se Oostelike Sinode (2016) het Van der Watt vier Skrifbeskouings onderskei (Van der Watt, 2016):

- Die fundamentalistiese siening waar die Skrif “direk” gelees word en daar geglo word wat daar staan;

- Die Katolieke en Ortodokse beskouing naamlik dat daar 'n naatlose oorgang is tussen die Bybel en tradisie en die gevolg hiervan is dat die tradisie bloot gevolg word;
- Die Nederduitse Gereformeerde Kerk se siening naamlik dat die Bybel God se kommunikasie met die mens is;
- Die beskouing dat die Heilige Gees die mens lei en dat Skrifuitleg nie so belangrik is nie.

Die standpunt dat die Bybel God se kommunikasie met die mens is, is egter nie toereikend om die onderskeid tussen gereformeerde hermeneutiek en ander hermeneutiese benaderings te beskryf nie. In teenstelling met veral die relativisme (vgl. De Klerk & J van Rensburg, 2005:3) word die Bybel binne die gereformeerde tradisie as die ewige en altyd geldende Woord van God beskou wat Hy deur die inspirasie van die Heilige Gees tydgerig vir en deur mense laat boekstaaf het (vgl. Breed, *et al*, 2008:37; Botha, 2005:80; White & Niell, 2002:18). Hierdie hermeneutiese beginsel is gegrond op artikels 3 en 5 van die Nederlandse Geloofsbelydenis. Die debat oor homoseksualiteit is inderdaad in essensie 'n geskil oor die outoriteit en interpretasie van die Bybel (vgl. White & Neil, 2002:57).

Die gereformeerde eksegeese van die 21e eeu sluit egter steeds aan by die hoofmomente van die Skrifbeskouing wat by die Geloofsbelydenis (NGB artikels 2 -7) uitgelig is, naamlik:

- Die Bybel is die Woord van God
- Die Bybel is ewig en altyd geldend
- Die Bybel is deur die Heilige Gees geïnspireer
- Die Bybel is tydgerig, maar nie tydgebonden nie.

Hiermee staan die 21e eeuse eksegeese op dieselfde beskouing van Skrifgesag as dié van Calvyn. Calvyn het immers daarvan uitgegaan dat die gesag van die Bybel daarin geleë is dat dit God self is wat deur en vanuit die Skrif tot ons spreek.

7.2.2.1 Selfgetuienis

Die inhoud van die Skrif self oortuig die leser van sy gesag. Dit is die Heilige Gees wat deur sy inspirasie die Woord aan die mens bring en dit is dieselfde Gees wat die gelowige bewus maak van die gesag van die Skrif. Die feit dat die Skrif die ewig en altyd geldende Woord van God is, kan nie deur middel van eksterne getuienisse bewys word nie (Breed, *et al*, 2008:38). Hierdie vertrekpunt sluit direk aan by artikel 5 van die Nederlandse Geloofsbelydenis.

Hierdie beskouing wat in die 21e eeu deur gereformeerde eksegete gehandhaaf word, kom volkome ooreen met Calvyn se vertrekpunt dat die gesag van die Skrif is geleë in die geheime

getuigenis van die Heilige Gees wat aan die mens die versekering gee dat die Skrif van God af is.

7.2.2.2 Die Heilige Gees se inspirasie

Gegronde op onder andere 2 Timotheus 3: 16-17 en 2 Petrus 1: 19-21, en in aansluiting by artikel 3 van die Nederlandse Geloofsbelydenis, het die gereformeerde eksegete as hermeneutiese beginsel aanvaar dat die Bybel deur die Heilige Gees geïnspireer is. Dit beteken dat God mense op 'n besondere manier gelei het om dit wat hy van homself en sy wil wou laat openbaar, deur mense in menslike woorde in geskrifte op te teken (vgl. Breed, *et al*, 2005: 4-5).

Wat die inspirasie van die Heilige Gees aanbetref, is dit nodig om daarop te wys dat vanuit die Gereformeerde tradisie 'n *organiese inspirasieleer* gehandhaaf word (vgl. De Klerk & J van Rensburg, 2005:5). Volgens hierdie leer het die Heilige Gees die skrywers van die Bybelboeke daartoe geïnspireer om die Boeke te skryf, maar dit op so 'n wyse gedoen het dat elke skrywer in gewoon mensetaal geskryf het, binne die skrywer se kulturele en persoonlikheidskonteks. Die Bybel is dus volkome God se Woord wat deur mense geformuleer en geboekstaaf is onder die inspirasie van die Heilige Gees. Die Skrif is sodoende geformuleer in die taal en idioom wat die eerste lesers kon verstaan. Die Skrif het dus tot die eerste lesers binne hulle eie historiese situasie en lewensomstandighede gespreek (vgl. Breed, *et al*, 2008:42). Die teoretiese teenpool hiervan is die idee van meganiese inspirasie ingevolge waarvan die Bybelskrywers as willose instrumente beskou word wat die diktasies van die Heilige Gees woord vir woord neergeskryf het. By implikasie sou dit dan beteken dat elke Skrifdeel letterlik en klakkeloos nagevolg moet word en presies net soos dit daar staan op vandag se situasie toegepas moet word (vgl. Deist, 1984:152).

Die gereformeerde hermeneutiek berus egter op die voorveronderstelling dat die Heilige Gees die eerste Outeur van die Bybel is, en dat in die proses van boekstaving menslike outeurs gebruik is, en wel op so 'n wyse dat hulle eie taal, styl en vormgewing van die teks nie uitgeskakel is nie maar juis in diens geneem is deur die Heilige Gees.

Oor die verhouding tussen die Heilige Gees as eerste Outeur en die menslike skrywers het Calvyn nie sy voorveronderstellings volledige verwoord nie. Sy beskouing dat die Bybelskrywers as 't ware as sekretarisse van die Heilige Gees opgetree het (Jordaan, 2004:265), sluit grootliks by die organiese inspirasiebeskouing aan.

7.2.2.3 Die Bybel as Kanon

Nes Calvyn, aanvaar die een-en-twintigste Gereformeerde eksegete die *kanon* van die Skrif as 'n hermeneutiese beginsel. Die nege-en-dertig Bybelboeke is oor die verloop van 'n lang

tydperk geskryf en later in die Ou en Nuwe Testament saamgebundel (vgl. De Klerk & J van Rensburg, 2005:3). Uiteindelik is hierdie Bybelboeke herken en erken as geskifte wat bymekaar hoort en wat God laat ontstaan het om deur middel daarvan Homself en sy wil aan ons te openbaar.

Op grond van hierdie aanname het nie net Calvyn nie (vgl. 2.3.3.4 hierbo), maar ook die hedendaagse eksegete die verhouding tussen die Ou en Nuwe Testament bestudeer en openbaringslyne wat dwarsdeur die Skrif loop, geïdentifiseer en in die eksegetiese proses verreken (vgl. Breed, *et al*, 208:53; De Klerk & J van Rensburg, 2005:3).

7.2.2.4 Die Bybel is sy eie uitlegger

Vanuit die voorveronderstellings dat die Heilige Gees die eintlike Outeur van die Skrif is (7.2.2.2 hierbo) en die eenheid van die Skrif (7.2.3 hierbo) volg die eksegetiese norm dat die Skrif sy eie uitlegger is. “Dit is één God wat deur sy één Woord (Jesus Christus) praat onder die inspirasie van sy één Gees. Die eenheid van die Bybel, soos ons dit vandag het, staan dan vas onder die een Gees van God as die oorspronklike outeur van die hele Bybel. Hierdie eenheid ignoreer egter nie die realiteit van verskeidenheid nie, naamlik 66 boeke wat geskryf is met verloop van ongeveer 1 300 jaar” (Botha 2005:85). Hierdie norm lê ten grondslag van die eksegetiese aktiwiteit van Skrif-met-Skrif vergelyking en die verrekening van die breë openbaringslyne van die Skrif.

In sy bespreking oor die Bybel se uitspraak oor homoseksualiteit, skryf White & Niell (2002:73) byvoorbeeld: “We must not allow sexual preference to interpret the Bible (m.a.w. voorveronderstellings moet nie die eksegetiese bepaal nie- MH); the Bible is to interpret the Bible (m.a.w. die Bybel is vir homself sy eie uitlegger - MH). Again, the pivotal concern is the authority of God’s Word (m.a.w. Skrifgesag - MH).”

In die bespreking van die seremoniële wette in Levitikus wys White & Neill (2002) daarop dat “Once we allow the Bible to interpret the Bible, we see that the high priesthood is no longer operative because Jesus is our final and perfect High Priest”, en dan word daar van Skrifverwysing gebruik gemaak om die argument te staaf (Heb. 2:17; 3:1; 4:14 -16; 5:5: 6:20; 7:1 – 8:4; 9:24 -28; 10:11 – 14) (White & Neill, 2002:74).

Hierdie eksegetiese vertrekpunt staan op een lyn met dié van Calvyn, wat in beginsel en praktyk die Skrif as sy eie verklaarder beskou het (vgl. 2.4.3 hierbo).

7.2.3 Een-en-twintigste-eeuse eksegete wat hierdie voorveronderstellings en beginsels onderskryf

(i) Breed, *et al*, (2008)

Breed *et al* (2008:37-38) gaan in hulle eksegeese uit van die uitdruklike voorveronderstelling dat die Bybel die Woord van God is, ewig en altyd geldend is, deur die Heilige Gees geïnspireer is, dat dit selfgetuigend is en nie tydgebonde nie maar tydgerig ontstaan het. Hoewel die Ou en Nuwe Testament van mekaar onderskei word, beskou hulle dit tog as 'n eenheid wat saam die kanonieke Woord van God is (2008: 53-56).

(ii) Botha (2005)

Soos Breed, *et al*, (2008) handhaaf Botha in sy eksegeese ook 'n Gereformeerde-fundamentele Skrifbeskouing en aanvaar die Bybel as die altydgeldende Woord van God wat deur die Heilige Gees geïnspireer is. Hy aanvaar ook dat die Bybel tydgerig en nie tydsgebonde is nie en dat die Bybel sy eie uitlegger is (Botha, 2005:84-88). Botha beskou die Nuwe Testament as die latere openbaring van die Ou Testament, wat op die Ou Testament voortbou en die vervulling van die Ou Testament is. Hy aanvaar die Bybel in geheel, Ou en Nuwe Testament as kanon (Botha, 2005: 86).

(iii) White & Neill (2002)

Op grond van 2 Timoteus 3:16 handhaaf White & Neill die hermeneutiese beginsel dat die hele Skrif deur God geïnspireer (*Theopneustos*) is (2002:129). Na hulle oortuiging gaan dit in die homodebat uiteindelik oor die gesag van die Skrif. Volgens hulle gee die eksegete wat ten gunste van homoseksuele aanvaarding binne die Kerk is voorkeur aan die humanisme bo die gesag van God soos dit in sy Woord openbaar is, met die gevolg dat hulle aanvaarding van en onderwerping aan die Skrifgesag op selektiewe wyse plaasvind (2002:14-15). White & Neill aanvaar egter die Skrif as gesagvolle Kanon, soos duidelik blyk uit hulle beroep op die openbaringslyne met betrekking tot die huwelik en die veroordeling van homoseksualisme in beide die Ou en Nuwe Testament asook hulle Skrifverwysings uit beide Testamente in die begroning van die eksegetiese argumente. So byvoorbeeld hanteer hulle die seremoniële wette in Levitikus as Ou-Testamentiese heenwysing na die persoon en werk van Christus (2002: 81).

7.2.4 Bepalende invloede op die eksegeese

7.2.4.1 Geloofstradisie

Die Geloofstradisie wat as hermeneutiese beginsel of vertrekpunt gehandhaaf word, is die van die Gereformeerde Teologie (vgl. De Klerk & J van Rensburg, 2005:3 en Breed, *et al*, 2008:56). Teenpole vir hierdie hermeneutiese beginsel sal dus byvoorbeeld wees dié van die Rooms-Katolieke Kerk en die Anabaptiste. Deur geloofstradisie as hermeneutiese vertrekpunt te neem, aanvaar die eksegeet dat hy/sy nie die eerste gelowige is wat die Bybel verklaar of uitleg nie. Daarom moet eksegete nie net op die eksegeese van kontemporêre eksegete let nie, maar ook op die eksegeese van die kerk deur die eeue. So bied die gereformeerde eksegeese deur die eeue 'n verwysingsraamwerk waarbinne die hedendaagse eksegeet hom self oor sy eie bevindings moet verantwoord.

Ook Calvyn het ruim aansluiting gevind by die geloofstradisie deur dit duidelik te stel dat die geskrifte van die ou skrywers (die Kerkvaders) nie geminag mag word nie (vgl. 2.1.5.1 en 2.1.6 hierbo).

7.2.4.2 Gesindheid van die eksegeet

Ter afsluiting van die beknopte bespreking oor die een-en-twintigste-eeuse eksegete se hermeneutiese beginsels, word in aansluiting met Calvyn (par. 5 hoofstuk 2), daarop gewys dat daar vir hedendaagse eksegete in die implementering van hulle hermeneutiese beginsels en in die eksegetiese proses self enkele essensiële, onontbeerlike vertrepunte bestaan wat ten nouste met mekaar saamhang:

- kongenialiteit met die Heilige Gees
- die rol van gebed
- nederigheid

(i) Kongenialiteit met die Heilige Gees

Die eksegeet benader sy eksegeese vanuit die verstandhouding dat dit uiteindelik die Heilige Gees is wat die Bybel vir die prediker oopmaak (Matt. 11:25; 1 Kor. 2:10). Dit is die Gees van God wat geestelike insig in die omvang van God se reddingswerk bring; dit is die Heilige Gees wat openbaring bring en wysheid gee (vgl. De Klerk & J van Rensburg, 2005:12). Daarom moet die eksegeet daarna streef om sy insig in ooreenstemming te bring met die bedoeling van die Gees. Dit word dan “kongenialiteit” genoem.

(ii) Gebed

In aansluiting by die eksegeet se strewe na kongenialiteit is *gebed* as so 'n onontbeerlike aktiwiteit in die bestudering van die Woord van God, dat De Klerk & J van Rensburg (2005:12) dit as die eerste stap in hul handleiding vir Gereformeerde eksegeese en prediking aandui (vgl. De Klerk & J van Rensburg, 2005:12).

(iii) Nederigheid

Eksegeese wat vanuit gebed en 'n strewe na kongenialiteit met die Gees benader word, lei ook tot nederigheid in eksegetiese arbeid. In sodanige eksegeese gaan die eksegeet daarvan uit dat die Heilige Gees, wat deur sy inspirasie die eintlike Skrywer van die Bybel is, ook die finale Eksegeet daarvan is. Daarom maak die eksegeet in sy omgang met die Skrif staat op die leiding en herinnering deur hierdie selfde Gees (vgl. De Klerk & J van Rensburg, 2005:95). Nederigheid in die eksegeese verskans die eksegeet teen die fout om neder bestaande eksegetiese kommentare te ignoreer. Dit skep die bewustheid by die eksegeet dat dieselfde Gees deur die eeue heen talle ander gelei het en dat die hedendaagse eksegeet nie “vermetel n t die leiding van die Gees aanvaar nie”, maar ook die produk van die Gees leiding aan ander eksegete deur die eeue (De Klerk & J van Rensburg, 2005:95).

In dieselfde trant skryf Calvyn aan Grynaeus dat hy in sy verklaring van die Romeinebrief “aanvanklik deur hierdie gedagte afgeskrik is (die verklaring van Romeine) omdat ek gevrees het dat ek my die reputasie van vermetelheid op die hals mag haal as ek n  sovele voortreflike kundiges my hand aan hierdie werk sou slaan.” (Postma, 2008:27). Calvyn het daarop gestaan dat die gesindheid van die eksegeet moet bestaan in kongenialiteit met die Heilige Gees, en in nederigheid (vgl. 2.5 hierbo).

Hieruit blyk dit dat die eksegeet nie net sy werk in alle nederigheid en afhanklikheid van die Heilige Gees moet doen nie, maar dat in dieselfde nederigheid, die werke van die vroeëre en ander eksegete krities geraadpleeg moet word.

By implikasie beteken dit dat dieselfde nederige gesindheid gehandhaaf moet word in die hantering van meervoudige verklarings van dieselfde Skrifgedeelte.

Vervolgens word kortliks aandag gegee aan die hermeneutiese reëls wat een-en-twintigste-eeuse eksegete gebruik in die verklaring van 'n teks.

7.3 Gereformeerde hermeneutiese reëls en werkswyse

Uit die studie tot dusver en in die bestudering van die literatuur van een-en-twintigste-eeuse eksegete, blyk dit dat gereformeerde eksegete in die verklaring van 'n Skrifgedeelte 'n holistiese benadering gebruik, en tog steeds van dieselfde hermeneutiese beginsels en reëls as Calvyn

gebruik maak. Die hermeneutiese reëls en eksegetiese proses het egter net verder ontwikkel, is meer stroombelyn en rasioneel uiteengesit.

In hul werkswyse maak die een-en-twintigste gereformeerde teoloë gebruik van 'n grammaties-historiese benadering en gee benewens voorveronderstellings aandag aan praktiese aangeleenthede soos tekskritiese kontrole, die tekstuele konteks van die perikoop, die besondere kanoniek van die Bybelboek, die kanon (dit sluit in die verband tussen die Ou- en Nuwe Testament), die openbaringshistoriese vertrekpunt, die breë openbaringslyne van die Skrif, Skrif-met-Skrif vergelyking, die grammatiese analise, die genre van die perikoop en van die boek, die gedagte-opbou en argumentslyn van die skrywer, vertalings, en die kultuurhistoriese konteks asook die sosio-historiese konteks (vgl. Breed *et al*, 2008:45-55; De Klerk & Van Rensburg, 2005:14-51; Jordaan, 2010:1-11; Joubert, *et al*, 2016:24-50).

7.3.1 Grammaties-historiese model

In hierdie afdeling word kortliks aandag gegee aan wat met 'n "grammaties-historiese" model bedoel word en daarna word die eksterne hulpbronne wat vir die grammatiese analise en vertalings gebruik word, benoem en kortliks bespreek. *Eksterne hulpbronne* beteken by implikasie dat daar van buite-Bybelse bronne gebruik gemaak word in die eksegeese van 'n teks.

Die Grammaties-historiese model was, hoewel dit nie van die begin af so bekend gestaan het nie, alreeds in die Antiogeense skool en vroeë kerk gebruik deur onder andere Johannes Chrustostomos en Theodorus. Sedert die Reformasie is dit binne die gereformeerde kringe nagevolg en verder ontwikkel (vgl. Breed, *et al*, 2008:45). Ook Calvyn het nie die term "grammaties-histories" geken nie, maar het in praktyk grammaties-histories te werk gegaan in sy eksegeese. Die betekenis van die begrip "grammaties-histories" is tot 'n groot mate selfverduidelikend: in die eksegetiese proses word die betekenis wat die Bybel vir die eerste hoorders of lesers gehad het (die historiese konteks) en ook die filologie of grammatika (die grammatiese aspek) van die Bybel geanaliseer (vgl. Deist, 1989:115). In die Grammaties-historiese model of benadering word daar dus in die eksegetiese proses van grammatiese en historiese ondersoek gebruik gemaak.

7.3.1.1 Teks-instrinsieke oorwegings

Die benaming *Grammaties-historiese model* gaan daarvan uit dat dit wat in die Bybel geskrywe staan, as grondslag vir die eksegeese dien. Dit wil sê dat die basiese beginpunt van alle eksegeese geleë is in die teks self. Voordat enige eksegetiese arbeid kan begin, moet die eksegeet seker maak van die teks wat hy voor hom het, met die oorspronklike Hebreeus, Aramees en Grieks as heel eerste vertrekpunt. Tekskritiese kontrole waardeur die eksegeet

hom vergewis van die betroubaarheid van die teks voorhande, is daarom 'n noodsaaklik vooraf-aktiwiteit van eksegeese (vgl. Deist, 1989:257, De Klerk & J van Rensburg, 2005:23).

Wanneer die eksegeet uitsluitel oor die voorhande teks het, gaan hy in sy eksegeese oor tot teks-intrinsieke oorwegings. Deur die teks as eksegetiese beginpunt te neem, neem die eksegeet dit op hom om hom oor alle grammatiese aspekte van die teks te verantwoord, wat beteken dat hy die taal, styl, idioom en literêre genre van die geskrewe gedeelte moet kan blootlê.

Geldige afleidings kan gemaak word oor wat in 'n gegewe Skrifdeel bedoel word deur die literatuurtipe (genre) van die Skrifdeel in berekening te bring. In die vasstelling van die literatuurtipe is dit nodig dat die eksegeet hom sal vergewis van die plek van die Skrifgedeelte in die boek binne die Bybel:

- is dit in die Ou of Nuwe Testament?
- van watter versameling maak die boek deel uit?
- wat is die besondere genre van die Skrifgedeelte?

Die onderskeie literatuurtipes (byvoorbeeld die historiese stof, poëtiese stof en briewe) is nie bedoel om op dieselfde manier geles te word nie (vgl. Breed, *et al*, 2008:58-59). Dit word algemeen aanvaar dat elke genre sy eie interpretasiereëls het (De Klerk & J van Rensburg, 2004:17-19).

'n Deeglike kennis van die grammatika sluit ook in dat die eksegeet wel basiese kennis oor die verskillende soorte genres sal beskik en kennis sal dra oor die interpretasiereëls wat vir elke vorm gebruik behoort te word. Verder moet die eksegeet, vanweë die organiese inspirasie van die Bybel en die gevolglike tydgerigtheid daarvan, daarna streef om dit wat in die Bybel geskrywe staan nie net aan die geskrewe woorde self te verstaan nie maar om dit ook te verstaan binne die historiese konteks waarop dit aanvanklik gerig is (vgl. Breed, *et al*, 2008: 45).

'n Uiteraars belangrike deel van die grammatiese ondersoek is die semantiese ontleding van woorde in die teks. Dit behels 'n woordstudie/analise van die Hebreeuse/|Aramese/Griekse woorde wat in die teks voorkom, soos dit waarskynlik deur die skrywer bedoel en deur die eerste lesers verstaan is. Die semantiese ontleding is dus op sigself 'n kombinasie van grammatiese en historiese oorwegings. Die studies oor die vrou in die amp (Breed, *et al*, 2008) en die debat oor homoseksualiteit in die kerk (Botha, 2005: White & Niell, 2002) is deurspek met beredenerings en ontledings van die betekenis van Griekse woorde en begrippe. In sy kritiese evaluering van die homoseksualiteitsdebat in die Nederduits Gereformeerde Kerk skryf Botha dat "Die kern van die probleem blyk te wees dat daar nie klaarheid en geen eenstemmige

begrip van die betekenis van die Griekse woorde en begrippe is soos deur Paulus gebruik word nie“ (Botha, 2005:7).

In die een-en-twintigste-eeuse literatuur is daar verskeie voorbeelde van die gebruik van teks-intrinsieke oorwegings in die eksegeese. So maak Breed *et al* (2008:45-52) dit duidelik dat die gebruik van die grammaties-historiese model verg dat daar deeglike grammatiese analises van die geskrewe teks plaasvind, wat die taal, styl, idioom en literêre genre insluit. Tekskritiese kontrole word gedoen en ‘n deeglike verrekening van die tekstuele konteks van sowel die perikoop as die boek waarin die perikoop is word gedoen. In hul ondersoek het hulle grammatiese analise is gedoen oor onder andere die gebruik van metafore by verskillende Skrifgedeeltes (p. 110); grammatiese ontleding by die vertaling vanuit die Grieks (p. 138), die gebruik van voorsetselfrases (p. 141), die funksie van die voorset, voornaamwoorde en voegwoorde (pp. 143, 159).

‘n Belangrike komponent van die grammaties-historiese eksegeese is volgens Breed *et al* (2008:115, 137, 151) ‘n semantiese ondersoek na die betekenis wat aan die onderskeie woorde binne die betrokke konteks geheg word. In die proses word daar van Skrif-met-Skrif vergelyking gebruik gemaak (p. 115 voetnota 115; 137; 151) en ook van buite-Bybelse geskrifte soos onder andere die antieke literatuur (vgl. Breed, *et al*, se verwysing na Grudem se navorsing, 2008:108 voetnota 88). Waar daar verskeie betekenismoontlikhede van ‘n woord bestaan, soos in die geval van 1 Timoteus 2:8-15 en 1 Timoteus 5:3-16, word die konteks waarin die woord of frase gebruik word die maatstaf waaruit die betekenis beskryf word (p. 137; 176). In die eksegeese van 1 Timoteus 2:8 blyk dit dat daar vanuit die semantiese veld interpretasies gemaak kan word wat nie noodwendig deur die perikoop ondersteun word nie (p. 149).

In die bespreking van Genesis 19:4-10 gee Botha (2005:139) aandag aan die betekenis van die Hebreeuse woord *yada* (ken). Uit die gebruik van die woord in Rigters 19:22, 25 maak hy afleidings vir die verstaansbetekenis in Genesis 19:5 (2005: 139). Ook vir die vertaling van *toeva* en *toevot* (gruwel) lei hy die betekenis af uit die gebruik van dié woorde elders in die Skrif (2005: 142-156). By die vertaling van die Griekse woorde *malakos* en *arsenokoites* in 1 Korintiërs 6:9-10 en 1 Timoteus 1:10 word die betekenis ondersoek aan die hand van antieke literatuur (2005:160 voetnota 116; 161 voetnota 122; 162 voetnota 125) en Skrifverwysings na Levitikus 18:22 en 20:13 (2005: 164).

Getrou aan die grammaties-historiese model, gee White & Neill (2002) ook aandag aan die grammatika en vertaling van woorde vanuit die Hebreeus en Grieks. Enkele voorbeelde hiervan is die ondersoek na die betekenis van *yada* in die eksegeese van Genesis 19 (2002: 43 – 45) en by die en die betekenis van *arsenokoites* soos dit gebruik word in 1 Korintiërs 6:9 – 10 en 1

Timoteus 1:8 – 10 (2002: 146 -166). Die konteks waarin die woorde gebruik word, is deurslaggewend in die vasstelling van die betekenis daarvan (2002: 49).

7.3.1.2 Bedoeling van die skrywer

Die kommunikasie-inhoud van die betrokke perikoop soos dit aan die eerste lesers/hoorders oorgedra is, moet deur die eksegeet vanuit sy insig geformuleer word. Die eksegeet moet met ander woorde probeer uitmaak wat die bedoeling en die uiteindelijke doelwitte van die skrywer met die skrywe van die teks was. Vanuit die beskouing van die organiese inspirasie word aanvaar dat die bedoeling van die eintlike Skrywer (die Heilige Gees) na vore gebring word in die bedoeling van die menslike skrywer. Daar word verskeie algemene doelwitte en spesifieke doelwitte onderskei. Die skrywer in Romeine 12:1 het ten doel om die gemeente in Rome te vermaan. Ander algemene doelwitte kan die volgende wees: om te onderrig (Joh. 14:16), om te getuig (Joh. 15:26), om te verkondig (Joh. 16:13), om te bemoedig (1 Pet. 5:12), om inligting te gee (1 Tess. 4:13), om te troos (1 Tess. 4:18 en 4:13 – 17) en om te herinner (1 Kor. 10:1 en 2 Pet. 1:12) (vgl. De Klerk & J van Rensburg, 2005:93).

Die bedoeling van die skrywer en die doel van die geskrif hang ten nouste saam. In die eksegeese van 'n besondere perikoop of Skrifgedeelte kan die bedoeling van die skrywer met die skrywe van die perikoop of teksvers vasgestel word deur van struktuuranalise gebruik te maak, die gedagtegang en argumentslyn te ontleed en die tekstuele konteks te verreken (Breed *et al*, 2008:96). In aanluiting by Breed, *et al* en in die gees van die grammaties-historiese model wys ook Botha (2005:89) daarop dat in die eksegeseproses die bedoeling van die skrywer vasgestel moet word.

Die skrywer se bedoeling en die gedagtegang van sy argument word dikwels beskryf vanuit 'n ontleding van die struktuur of retoriese opbou van die Skrifgedeelte. Plasing van die Skrifgedeelte binne die gedagtegang van die groter geheel is belangrik ten einde te voorkom dat die verklaarder die Skrifgedeelte buite die verband van die skrywer se bedoeling verklaar (vgl. Breed & Van Rensburg, 2008:45; Deist, 1989:55). Die skrywer se gedagtegang en argument word nagespeur deur die ontleding van die relasies tussen die komponente van die teks op sowel die mikro- as die makrovlak (vgl. De Klerk en J & Rensburg, 2005:34–35; Breed, *et al*, 2008:145). Op hierdie wyse word die grammatikale hoofsin, bysinne en fokuspunte onderskei as vertrekpunt van die ondersoek na die fokuspunte en ondersteunende punte van die mededeling volgens die skrywer se bedoeling.

As voorbeelde van sodanige ondersoek dien die ontledings deur Breed, *et al*, (2008:127, 135, 141, 157, 173) van 1 Korintiërs 14:26-40, 1 Timoteus 2:8-15 en 1 Timoteus 5:3-16 om by die bedoeling van die skrywer uit te kom. Dit is nodig om die gedagtestruktuur van 'n perikoop of

Skrifgedeelte te ondersoek en te ontleed alvorens daar afleidings gemaak kan word oor die betekenis daarvan. Die gevolgtrekkings waartoe daar gekom kan word ná sodanige ontleding kan tot verskillende verstaansmoontlikhede lei (vgl. die ontleding van 1 Kor. 14:26-40 in Breed *et al*, 2008: 126). Ook White & Neill (2002:110) gee in hulle eksegeese van Romeine 1 'n uiteensetting van Paulus se argumentslyn om sy bedoeling te omskryf: voordat die goeie nuus van verlossing aangekondig word, moet die behoefte daaraan verduidelik word, daarom word die eerste twee hoofstukke gewy aan die sondige aard van die mens (2002:110).

Hierdie eksegetiese naspeuring van die bedoeling van die skrywer deur 21e eeuse eksegete kom volkome ooreen met Calvyn, vir wie die doel van Skrifverklaring was om die bedoeling van die skrywer/Skrywer te ken (vgl. 2.3.3.10, 2.4.1 en 6.2.2).

7.3.1.3 Histories-kontekstuele oorwegings

Wat die *historiese aspek* in die begrip *grammaties-historiese* oorwegings betref, wys Hayes & Holladay (2007:53) daarop dat 'n teks op twee wyses histories van aard is: enersyds is die teks binne 'n sekere geskiedkundige konteks geskryf en andersyds het die teks op sigself 'n geskiedenis. Die historiese ondersoek hou verband met vrae soos *wie* die outeur van die teks is; *wanneer* dit geskryf is; *waarom* dit geskryf is; *waar* dit geskryf is; *aan wie* dit gerig was; *wie* dit saamgestel, geredigeer, vervaardig en bewaar het en wat die onderskeie invloede was wat vir die oorsprong, formulering, ontwikkeling, bewaring en transmissie verantwoordelik was. Deur hierdie vrae te verreken, kan sommige diskrepansies oor en foutiewe aannames waarop sommige teksverklarings berus, uitgeskakel en verduidelik word. Die noodsaak van hierdie historiese oorwegings is reeds deur kerkvaders soos Julius Africanus, Hiëronimus en selfs nie-christene soos Celsus en Posfyrus opgemerk, bestudeer en bespreek (vgl. Hayes & Holladay, 2007:55).

'n Baie belangrikse histories-kontekstuele oorweging bestaan in wat bekend staan as die kultuurhistoriese oftewel sosio-historiese konteks van die Skrifgedeelte. Die verklaarder moet in ag neem dat die boek binne 'n besondere sosiale en politieke werklikhede van 'n betrokke era geskryf is en in die eerste plek op daardie tyd en omstandighede gerig is. Die verrekening van sosiale, historiese en politieke oorwegings (die sosio-historiese konteks van die Skrifgedeelte) moet geskied binne die tersaaklike kultuurhistoriese gegewens wat die Bybel self voorsien, aangevul deur tersaaklike gegewens uit ander antieke bronne (vgl. Breed, *et al*, 2008:51). Die Skrif is geskryf binne en gee daarom blyke van ander kulture, sosiale, godsdienstige en politieke omstandighede as dié van die hedendaagse ontvangers of lesers van die teks. Ten einde die betekenis van die teks te verstaan, is dit nodig dat 'n geldige konstruksie van die waarskynlike sosio-historiese konteks gemaak moet word (vgl. De Klerk & J van

Rensburg,2005:51). By die kultuur-of sosio-historiese oorwegings word die volgende aannames gehandhaaf:

- Die gebeure wat in die Skrif beskryf word, was verweef met die sosiale en politieke werklikhede van die tyd waartydens die boek, brief of besondere genre geskryf is.
- Die eerste lesers het die inhoud van die Skrifgedeelte binne die raamwerk van die destydse historiese omstandighede verstaan het.
- Die gebeure wat in die Skrif beskryf word, moet daarom uitgelê word met inagneming van die buite-tekstuele konteks van die boek.

By die verrekening van hierdie oorweging word buite-Bybelse bronne en kommentare geraadpleeg en in die lig van die feitekennis wat versamel is, word daar gepoog om vas te stel hoe die Skrifgedeelte verstaan sou word binne (die konstruksie van) die leefwêreld van die tyd waarin dit geskryf is, en ook om vas te stel watter effek sodanige insigte op die interpretasie en verklaring van die onderdele van die boek het.

Die kultuurhistoriese of sosiohistoriese gegewens word in die gereformeerde tradisie dus vanuit 'n emiese benadering hanteer. In 'n emiese benadering word sosiohistoriese data bestudeer met die klem op 'n konstruksie van die situasie van destyds. Data en verskynsels word beskryf in terme van die funksies binne die destydse samelewing (vgl. Breed, *et al*, 2008:52; De Klerk & J van Rensburg, 2005:51).

Vyf riglyne om die teks van die Bybel binne sy kulturele konteks te eksegetiseer, is geïdentifiseer (vgl. Kaiser, soos aangehaal deur Botha, 2005:217):

- Indien 'n rede vir 'n betwiste praktyk of opdrag in die teks op die onveranderde aard van God berus, dan het so 'n opdrag of praktyk permanente toepassing in alle tye.
- In sommige gevalle is dit nodig om in die eksegeese die kulturele vorm te wysig, maar die inhoud te behou. Hier kan verwys word na die Here Jesus wat die voete van sy dissipels gewas het. Alhoewel vir ons tyd nederigheid as beginsel behou is, is die kulturele gebruik om voete te was, gewysig.
- Verwerp praktyke wat uit die teks blyk 'n integrale deel was binne die kultuur van die heidense nasies.
- Behou praktyke wat in die teks of ko-tekste aangedui word dat dit op die aard of wese van God berus.
- Let op wanneer die omstandighede die toepassing van 'n opdrag of wet verander. Daar is 'n saak uit te maak vir die wysiging van die toepassing van wette of opdragte waar sodanige wette en opdragte nie op die aard of wese van God berus nie. Die wette is positiewe

wette/regte omdat dit nie uit die wese van God afgelei is nie, maar afgelei is uit wat God gesê het op 'n spesifieke tydstip binne 'n spesifieke konteks.

Die balans tussen grammatiese en historiese oorwegings is van uiterste belang vir die implementering van hierdie model. Indien grammatiese oorwegings met verontagsaming van historiese oorwegings gebruik word, neig die eksegeese na fundamentalisme; word historiese oorwegings ten koste van die grammatiese oorwegings gebruik, neig dit na historisme wat tipies is aan die sosio-wetenskaplike benadering en die historiese kritiek (vgl. Jordaan, 2016:4-5). Die balans tussen grammatiese en historiese oorwegings maak juis 'n belangrike deel uit van die debat oor die plek van die vrou in die kerk (vgl. Breed, *et al*, 2008:130). So is daar in die debat oor homoseksualiteit standpunte wat hulle feitlik uitsluitlik op historiese oorwegings beroep, en dié wat meer op grammatiese oorwegings berus. Die vertrekpunt in die grammaties-historiese metodiek is daarom dat grammatiese en historiese oorwegings nie teen mekaar afgespeel moet word nie maar aanvullend tot mekaar gebruik moet word, soos Calvyn inderdaad ook gedoen het (vgl. 1.1.3 hierbo).

In die literatuur van die een-en-twintigste eeu is daar verskeie voorbeelde van eksegeese waarin daadwerklik probeer word om die balans tussen grammatiese en historiese fasette gebalanseerd te hanteer. Hiervan is die volgende geraadpleegde literatuur verteenwoordigend:

- (i) Breed, *et al*, (2008) In elk van die Skrifgedeeltes wat bestudeer is benewens die teks-intrinsieke ondersoek 'n deeglike studie gemaak van die kultuurhistoriese omstandighede waarin die geskrif ontstaan en geskryf is: Efesiërs 5:21-33 (2008:82-83), 1 Petrus 3:1-7 (2008:90-91), Galasiërs 3:26-29 (2008:97-99), 1 Korintiërs 11:2-16 en 1 Korintiërs 14:26-40 (2008:106-107), 1 Timoteus 2:8-15 en 1 Timoteus 3:1-16 (2008:135-136) en Romeine 16:1-2 (2008:179-180). Daar is in elke geval aandag gegee aan die ontstaan van die brief en wie die eerste lesers van die brief was en hoe hul leëwêreld daar uitgesien het. Ten opsigte van die versorging en omstandighede van die weduwees is die kultuurhistoriese omstandighede van die destydse samelewings verreken (2008:165).
- (ii) In die studie deur Botha (2005) word bo en behalwe grammatiese oorwegings die historiese, geografiese en kulturele omstandighede verken en verreken. As deel van die ondersoek na die sosiohistoriese konteks van die Nuwe Testament doen hy 'n ondersoek na hoe ander gemeenskappe naas die Nuwe Testamentiese Kerk homoseksualiteit beoordeel het (2005: 91-116). Die kulture wat aan die hand van buite-Bybelse bronne deur Botha bestudeer is, is die Grieks-Romeinse en Joodse kulture.
- (iii) In die eksegeese van Levitikus 18:22 en 20:13 wys White & Neill (2002) daarop dat daar onderskeid tussen die seremoniële en morele wette getref moet word. Die seremoniële

wette kan as kultuurhistories gebonde beskou word omdat dit juis vir die Jode wat onder die wet gestaan het geldig was, maar is vervul in Jesus Christus en geld dus nie meer vir christene nie; maar die morele wette is nie tydsgebonde of kultuurgebonde nie (2002: 81). Die afgodediens en die daarmee samehangende homoseksuele tempelprostitusie wat binne die omliggende kulture plaasgevind het, word deur die pro-homoseksuele eksegete aangebied as die enigste homoseksuele gedrag wat onaanvaarbaar was (2002:99 -100). Ten einde 'n argument te weerlê dat Paulus in die skryf van die Romeinebrief geen kennis gehad het oor die betekenis van homoseksuele rolle ("inversion") of die homoseksualisme as 'n "natuurlike" verskynsel nie, verwys Botha na Paulus se kultuurhistoriese agtergrond verwys: Paulus het van Tarsus gekom, 'n groot stad in die Romeinse Ryk. Hy was dus 'n geleerde man wat goed bekend was met die Griekse en Romeinse letterkunde en was deeglik ingelig oor die homoseksuele wanpraktyke in die Grieks-Romeinse wêreld (2002: 128).

- (iv) Die NGK-studiestuk Homoseksualisme (2007:198) wys daarop dat pogings van eksegete om die waarskuwings teen homoseksuele gedrag in Romeine 1:23 bloot tot praktyke in die heidense tempelprostitusie te beperk, nie rekening hou met wat in werklikheid in Romeine 1:21-26 geskryf is nie.
- (v) Hierteenoor word die volgende stelling in die NGK-studiestuk Selfdegeslagverhoudings (2015:86) gemaak: "Die kulturele omstandighede is net soveel anders as vandag dat ons het vrae oor wat tekste se afwysings van seksuele geweld en -onreg vandag beteken." Daaruit lyk dit of die studiestuk, hoewel versigtig, tog ondersteuning verleen aan 'n benadering wat die Skrif as tydgebonde geskrif hanteer.

Die grammaties-historiese eksegeese gaan egter daarvan uit dat God Hom in die Skrif openbaar binne 'n spesifieke tyd binne 'n besondere kultuur, lewenstyl en probleme eie aan die besondere tyd en ook in die taal van die ontvangers van die openbaring. Omdat die Woord 'n lewende Woord is, is dit nie gebonde tot die tyd van die eerste ontvangers nie, maar is dit ook tydgerig en is dit van toepassing ook in die huidige situasie (Botha, 2005:85).

Hiermee staan grammaties-historiese eksegete van die 21e eeu volkome op een lyn met Calvyn wat deurentyd in sy eksegeese die omstandighede waarbinne die skrywer en sy lesers ten tye van die skrywe verkeer het, deeglik in ag geneem het (vgl. 2.4.4 en 6.4.1)

7.3.1.4 Buite-Bybelse gegewens

- (1) Antieke geskrifte en opgrawings

In grammaties-historiese eksegeese word histories-kontekstuele aangeleenthede bestudeer aan die hand van mededelings wat in die Skrif gemaak word, aangevul deur gegewens vanuit buite-Bybelse bronne. Die buite-Bybelse bronne sluit nie net gegewens wat uit opgrawings verkry is in nie, maar ook inligting wat uit die bestudering van geskrifte van die antieke tyd. As voorbeeld hiervan dien Botha (2005) wat in sy studie oor die hantering van homoseksualiteit binne konteks van die Grieks-Romeinse en Joodse kulture naas die Nuwe Testamentiese Kerk, dikwels van buite-Bybelse gegewens gebruik maak (vgl. Botha, 2005; 94-101), onder meer van opmerkings in die geskrift van Josefus en Philo (Botha, 2005:168). Ook in die dokument Homoseksualiteit (2007) word die die beskouing van homoseksuele gedrag in die antieke tyd toegelig aan die hand van Aristoteles se geskrifte oor Etiek (2007:190). So verwys White & Niell ook in hulle verklaring van Romeine 1:26-27 na Plato se *Symposium* (2002:128-129).

Buite-Bybelse gegewens is nie net vir die konstruksie van die leefwêreld van die eerste lesers van belang nie maar ook vir semantiese woordstudies. Breed, *et al*, definieer byvoorbeeld die werkwoord καταλέγειν in 1 Timoteus 5:9 aan die hand van die gebruik van die woord in kontemporêre bronne, waarin καταλέγειν gewoonlik na 'n inskrywing van 'n offisiële lys verwys (2008:168). Desgelyks verwys Botha (2005:159) in sy verklaring van die Griekse woord **malakos** na die gebruik van die woord in die antieke literatuur. Van der Watt (2016) se opmerking dat daar in Skrifverklaring “biblioteekbouers” nodig het, is hier toepaslik. Die bedoeling van hierdie norm is egter nie dat buite-Bybelse gegewens dit wat in die Bybel staan, kan oortroef of veto nie. In die homoseksualiteitsdebat in die N.G.Kerk is daar van buite-Bybelse studies gebruik gemaak ten einde argumente aan beide kante van die debat te ondersteun. In die NGK-studiestuk Selfdegeslagverhoudings (2015) word die konstruksie van die leefwêreld van die eerste lesers gebruik om “die historiese afstand tussen teks en leser en die andersheid wat destyds gegeld het” te benadruk (2015:86). Volgens die studiestuk kan God se instelling van die monogame huwelik in Genesis nie as sonder meer onveranderlik beskou word nie in die lig van die “verskillende stadia waardeur huwelike in verskillende kulture en kontekste beweeg het” (2015:86). Die konsekwensie van hierdie standpunt is dat buite-Bybelse gegewens wel dit wat in die Bybel staan, kan troef.

Botha (2005:89) hou egter in sy eksegeese nie net met die sosio-historiese konteks rekening nie, maar ook en veral met die konteks waarin die teks staan. In die debat oor homoseksualiteit word die Heiligheidskode in Levitikus 17 – 26 met besondere verwysing na Levitikus 18:22 en 20:13, onder die loep geneem. Pro-homoseksgroepeerings bevraagteken die toepaslike teksverse omdat dit binne die konteks van die Heiligheidskode aangebied word en omdat die Kode volgens hulle redenasie verband hou met die rituele reinheid van die volk Israel en dus nie meer van toepassing is op die Nuwe Testamentiese bedeling nie (vgl. Botha, 2005:146; Germond,1997:129-220; Douglas, 1966:41-57; NGK-Studiestuk Homoseksualisme 2007:199).

Botha (2005:156) wys egter daarop dat die konteks *juis* 'n aanduiding daarvan is dat “homoseks saam met ander verfoeilike vorme van heteroseks as dade wat as gruwelike of verfoeilike sondes beskou word.” Alhoewel homoseks deels na kultusprostituë verwys, suggereer die onmiddellike konteks na mans wat toestem om met mans seksueel te verkeer (Botha, 2005: 156).

In sy hantering van verskillende verklarings van 'n teks het ook Calvin soms van buite-Bybelse gegewens gebruik gemaak. Die gebruik van sodanige gegewens is egter ook sober deur hom gebruik, sonder om dit wat in die teks geskryf staan, in gedrang te bring (vgl. 6.6.1).

(2) Insigte vanuit moderne wetenskappe

Nie net antieke literatuur bied nuttige buite-Bybelse data wat in die eksegeese van Bybelstekste oorweeg moet word nie. Dit sluit wetenskaplike navorsing vanuit die biologie (endokrinologie, genetica en neurologie), die sosiologie (konstruktivisme) en psigologie in. In die grammaties-historiese eksegeese kan wetenskaplike insigte inderdaad nuttig gebruik word, maar steeds getrou aan die norm dat die Skrif sy eie verklaarder is en nie deur buite-Bybelse inligting geveto kan word nie.

Calvin het reeds in sy eksegeese insigte vanuit die fisiologie van sy tyd gebruik. As voorbeeld dien sy verklaring van Romeine 4 en Abraham se onvermoë om kinders te verwek, waar Calvin van 'n natuurlike en fisiese verduideliking gebruik maak. So kan eksegete met vrug gebruik maak van die resultate van wetenskaplike navorsing in die verskillende studielewde in (geesteswetenskappe, mediese wetenskappe bv. neurologie en fisiese wetenskappe) veral waar dit juis oor natuurlike en fisiese verskynsels handel (vgl. Swaab, 2014:83).

In die interpretasie-verskille in die 21e eeu word daar meer en meer kennis geneem van die huidige wetenskaplike gesigspunte aangaande homoseksualiteit (vgl. Bartlett, 2002:11). Hoewel die NGK-studiestuk oor Selfdegeslagverhoudings dit nie as van deurslaggewende belang beskou nie, skenk dit tog ernstig oorweging aan bevindings van hedendaagse wetenskaplikes oor die bepalende faktore van mense se seksuele oriëntasie (2015:93). In die Studiestuk word verwys na geesteswetenskaplikes wat bevind het “dat die skeiding tussen seksuele oriëntasie en seksuele praktyk kragtens die integriteit van die menslike persoon kwalik haalbaar is”, en suggereer dan dat die aandrang op selibaat dus nie wenslik is nie (2015:91). Hierteenoor beskou White & Neill (2002:176) hedendaagse wetenskaplike navorsing oor die genetiese predisposisie vir homoseksualiteit as weerlegbaar, en is hulle oortuiging dat indien homoseksualiteit wel geneties is, dit geensins beteken dat die homoseksuele gedrag moreel aanvaarbaar is nie.

'n Gebalanseerde standpunt in hierdie opsig is dat, alhoewel die wetenskap kan help om etiese verskynsels beter te verstaan, die etiek nie in die eerste instansie met onpersoonlike wetenskaplike oorsake te make het nie, maar met persoonlike redes en die riglyne wat deur die Skrif daargestel is (vgl. AKLAS-verslag in Botha, 2005:32,189-195). Daarom word insigte vanuit die moderne wetenskappe in die gereformeerde eksegeese by verstek met groot omsigtigheid gebruik. Net soos in die geval van inligting vanuit buite-Bybelse tekste, word ook hierdie inligting slegs ter toeligting gebruik en nie op so 'n wyse dat dit die Bybelteks veto nie.

In beginsel was ook Calvin nie gekant teen die gebruik van natuurlike en fisiese verskynsels as oorweging by die eksegeese van Bybeltekste nie. Dit blyk daaruit dat hy self by geleentheid van sulke oorwegings gebruik gemaak het (vgl. 6.6.2).

7.3.1.5 Geheelopenbaring van die Skrif

(1) Die konteks binne die geheel van die Skrif

Vanuit die gereformeerde Skrifbeskouing (vgl. 7.2.2 hierbo) word in grammaties-historiese eksegeese daarvan uitgegaan dat God Homself en sy wil aan ons deur die geskiedenis heen in sy Woord openbaar. Hoewel daar verskillende menslike outeurs aan die Bybel meegewerk het, is een Persoon die eintlike Outeur van al die boeke, naamlik die Heilige Gees wat elke Bybelskrywer geïnspireer het. Op grond hiervan is dit noodsaaklik om elke Skrifgedeelte nie in isolasie van die res van die Bybel te eksegetiseer nie maar om ook ander Skrifdele, in ander Bybelboeke, wat oor dieselfde tema/onderwerp gaan, te ontgin (vgl. De Klerk & J van Rensburg, 2008:77). Dit beteken dat dit wat God in 'n bepaalde Skrifgedeelte op daardie bepaalde historiese tydstip openbaar, vergelyk moet word met (moontlike) voorafgaande en (moontlike) daaropvolgende openbarings deur God oor dieselfde tema/onderwerp elders in die Bybel. 'n Enkele voorbeeld hiervan is White & Niell se opmerking oor die morele aanvaarbaarheid van homoseksualiteit; die Skrif in sy geheel is relevant in die bespreking en verstaan van die verskynsel (vgl. White & Niell, 2002:18).

Uit Breed & J van Rensburg se bespreking oor die tekstuele konteks van die perikoop en die Bybelboek en White se Engelse definisie van "*Context*" blyk dit dat in die proses van eksegeese rekening gehou moet word met die plek van die betrokke teks binne die geheelversameling van die Skrif (Ou of Nuwe Testament), die besondere genre, Bybelboek en perikoop waarvan dit deel vorm (vgl. Ook Botha, 2005:47-49).

'n Voorbeeld van eksegeese binne die geheelkonteks van die Skrif word aangetref in Breed, *et al*, (2008:114) se ondersoek na die gebruik van die term "hoofbedekking" in 1 Korintiërs 11:10. Hulle bestudeer die betekenis van die woord nie net uit sy onmiddellike konteks nie (2008:138)

maar ook deur die gebruik van die woord/frase in die res van die Skrif (2008: 143, 144). In die geval waar daar verskillende verklarings van 'n Skrifgedeelte aangebied word, verkies Breed, *et al*, die verklaring wat die beste reg laat geskied aan die geheelkonteks van die Skrif (2008:115). In die studie oor die vrou in die amp, wys Breed, *et al*, dat die opdrag van die vrou nie in isolasie verstaan kan word nie, maar wel in terme van haar rol en posisie soos dit binne die *konteks* van die geheelopenbaring van die Skrif aangebied word (2008:69 - 88). Die opdrag aan die vrou in Efesiërs 5:22-24 kan ook nie in isolasie verstaan word nie maar wel in verhouding met die opdragte aan die ander party, naamlik die man, elders in die Skrif.

Desgelyks redeneer White & Neill (2002) dat die breë Skrifkonteks waarin 'n teks, woord of frase gebruik word, lig werp op die betekenis van die woord. Dit is dus belangrik dat nie net die ko-tekste verreken word nie (soos in die bespreking van Romeine 1:26 op p. 116), maar ook die konteks van die Skrif in sy geheel. White & Neill skryf: "First, the question of the moral acceptability of homosexuality cannot be answered solely by individual texts that specifically speak of homosexuality; the entire teaching of Scripture – especially its teaching on marriage – is relevant to our discussion" (2002: 18). Uit hierdie aanhaling kan afgelei word dat die oorweging van die openbaringslyne van die Skrif oor 'n besondere saak/verskynsel 'n deurslaggewende rol kan speel in die verstaan van 'n Skrifgedeelte.

Die eksegetiese norm van ooreenstemming met die breë openbaringslyne van die Skrif is ook deur Calvyn voortdurend en met groot noukeurigheid nagevolg (vgl. 6.3.2). Genoemde gereformeerde eksegete van die 21e eeu se Skrifhantering kom dus in hierdie opsig volledig ooreen met dié van Calvyn.

(2) Openbaringshistoriese lyne

Calvyn het in sy Skrifverklaring die tekstuele konteks, die plasing van die Skrifgedeelte binne die kanon verreken en Skrif-met-Skrif vergelyk (vgl. 2.4.3). Vanuit hierdie oorwegings en aan die hand van die Reformasie se belydenisskrifte, het Calvyn enkele sentrale temas onderskei wat hy as argumente vir die eenheid tussen die Ou en Nuwe Testament gebruik het (vgl. Holder, 2006:53-54). Hierdie *temas* of *lyne* sluit temas in soos die *Kerk*, die *Verbond* en *Christus* (vgl. 2.3.3.5).

Die term wat die latere teoloë hiervoor gebruik, is die Openbaringshistoriese lyne. Breed, *et al*, (2008:48) verduidelik die oorweging van openbaringshistoriese lyne soos volg: "Elke Bybeldeel is deel van die geheel van die geskrewe Woordopenbaring van God en moet daarom gelees word binne die groter openbaringshistoriese samehang van die Skrif. Dit beteken dat die openbaringshistoriese lyne wat soos goue drade regdeur die Skrif loop, beskryf moet word, en dat aangetoon moet word hoe die betrokke Skrifdeel wat bestudeer word, daarmee saamhang".

In hul studie word daar voorts geskryf dat die openbaringshistoriese lyne 'n nuttige vertrekpunt is vir die vasstelling van die samehang tussen die Skrifdele wat vir die studie tersaaklik is en dat die openbaringshistoriese raamwerk as die saamknooppunt van die eksegeese dien. In White & Niell se eksegeese van Romeine 1:26-27 verduidelik hulle dat die konsep van God se selfopenbaring wat Paulus aan die gemeente voorlê terugreik na die skepping self en dat dit geldend is vir alle mense, ongeag kulturele grense, stand of kulturele omstandighede (White & Niell, 2002:134).

In die 21e eeuse debat oor die plek van vroue in die kerk en oor homoseksualiteit maak gereformeerde eksegete word hierdie norm op onder meer op die volgende maniere gebruik:

Hierbo is Breed, *et al*, (2008) se beskouing van openbaringshistoriese Skriflyne reeds bespreek. In hulle bestudering van die posisie en die rol van die vrou is dit wat in die Skrif oor die huwelik geleer as openbaringslyne betrek. Wat die huweliksverhouding betref word daar deur middel van Skrifverwysing 'n openbaringslyn vanaf Genesis 1 en 2 na die Nuwe Testament getrek (2008:85, 136, 142, 190). In die verklaring van betekenis van "profesie en profete" in 1 Korintiërs 14:26-40 wys die eksegete daarop dat dit belangrik is om die openbaringshistoriese plek van profesie in die geheel van die Skrif te begryp (2008:121). 'n Sistematiese samevatting van die openbaringshistoriese gegewens oor geslagtelikheid in die besondere dienste word ook aangebied (2008:190).

(i) Botha (2005)

Enige Skrifgedeelte het 'n plek in die breë stroom van die openbaringsgeskiedenis wat nie geïgnoreer moet word in die soeke na die betekenis daarvan nie (Botha, 2005:86). In die debat oor homoseksualiteit wys Botha (p.119-121) daarop dat Genesis 1:27-28 en Genesis 2:18-24 implisiet die komplementariteit van die manlike en vroulike rolle in die gesanksioneerde opdrag van God om oor die skepping te heers dui. Hierdie skeppingsorde en -rolle word as openbaringslyn vir die Skrif aanvaar en Botha beskuldig AKLAS van "growwe nalatigheid" en "absurdheid" as hulle die skeppingsverhaal "van die tafel af vee" en konstateer dat dit nie direk met die beoordeling van homoseksuele gedrag verband hou nie.

(ii) White & Neill (2002)

In hul studie oor die homoseksuele kontroversie verwys White & Neill deurgaans na die openbaringslyne in die Skrif wat handel oor die instelling, rol en plek van die huwelik (2002: 16, 134) en by implikasie die seksuele rolle van die man en vrou. Hulle verwys in hierdie verband na die *Skeppingswet* of "*Creation Law*" (2002: 85).

(iii) NGK se Studiestuk oor Homoseksualiteit (2007)

In ooreenstemming met die bovermelde eksegeese word die skeppingsverhaal van Genesis 2 in hierdie Studiestuk as normatief geles vir hoe die Here bedoel het dat die mens sy seksualiteit moet beoefen. Hierdie gevolgtrekking word onder meer gemaak op grond van die feit dat latere Bybelse uitsprake dikwels na Genesis 2 as normatiewe riglyn verwys (Mal 2:15; Matt 19:5; Markus 10:7; Ef 5:31; vgl. NGK (2007:199). Die 2015-Studiestuk van die NGK oor Selfdegeslagverhoudings het egter geen verwysings na openbaringshistoriese Skriflyne nie.

7.3.1.6 Eenvoudigste, duidelikste en bondigste verklaring

Ooreenstemmend met Calvin (2.4.2) handhaaf gereformeerde eksegete ook in die 21e eeu die norm dat die Skrifboodskap duidelik en eenvoudig is. In aansluiting hierby skryf Botha (2005:84): “Die Bybel se boodskap kan deur almal begryp word. Elke gelowige het die opdrag om die Bybel te lees en te bestudeer soos wat dit aan ons gegee is.” Breed, *et al* voeg hierby: “Wat Skrifbeskouing betref, moet erken word dat Bybellesers soms van die Bybel verwag om uitsprake te gee oor sake wat nie binne die skopus van die Skrif val nie. Dit sou dan daarop neerkom dat die Bybel óórvra word” (Breed, *et al*, 2008:204). By implikasie beteken hierdie opmerking dat die eksegeese nie die duidelikheid, bondigheid en eenvoud van die teks moet vertroebel nie, maar dit juis op eenvoudige, duidelike en bondige manier moet weergee (vgl. ook Calvin 2.4.2).

Teksimmanente studies moet daarteen waak dat ‘n teks óórvra word, of dat daar by die teks sekere veronderstellings “ingeles” word, aangesien dit daartoe kan lei dat die leser se eie gedagtes in die teks ingeles word (vgl. 7.2.2 hierbo). In die 2015-Studiestuk van die NGK word in hierdie verband daarteen gewaarsku dat ons eie kultuur, gewoontes, geskiedenis, ens. die “bril” word wat bepaal wat ons in die Bybel raaksien en wat ons ignoreer (2015:89). Tog wil dit voorkom dat daar in hierdie selfde Studiestuk betoog word vir ‘n Bybelles deur ‘n alternatiewe subjektiewe “bril”. Op bl. 87 word soos volg geredeneer: “‘n Christen behoort nie te sê: ‘Hierdie (Bybel) teks is gesagvol en daarom is my afleidings ook gesagvol nie’ maar eerder: ‘Hierdie Woord het my diep in die hart getref, waarskynlik vra die Gees van my om ...’”(2015:87). Verder word die hermeneutiek betrek op die vraag hoe die (makro)teks van die lewe en die “teksfragment” wat aangehoor word, met mekaar saamhang” (NGK, 2015:89).

Verder wil dit voorkom dat daar in die 2015-studiestuk oor Selfdegeslagverhoudings aangesluit word by die hermeneutiese beskouings van die Postmodernisme: “Gesag is die uitkoms van ‘n voortdurende interpretasieproses wat lei tot geloofsverstaan waarin nuwe lewensmoontlikhede as uitnodiging en toesegging betroubaar en geloofwaardig meegedeel word. Gesag is binne geloofsverstaan dialogies en pneumaties van aard.” (NGK, 2015:87). Dat sodanige beskouing selfs trekke van die dekonstruksie van Derrida vertoon, word aangetoon deur Schumacher (2009:394): “Deconstructionalists like Derrida ... say that meaning is not inherent in the text

itself, but emerges only as the interpreter enters into dialogue with the text.” Hierdie beskouing van en eksegetiese hantering van die teks kompliseer die duidelikheid, bondigheid en eenvoud van die teks tot so 'n mate dat dit die teks betekenisloos maak (Schumacher, 2009:394).

'n Verdere uitvloeisel van die invloed van die postmodernistiese denke op die hermeneutiek is dat eksegete soms, in teenstelling met die mees eenvoudige, bondige en duidelike verklaring, hulle ondersoek daarop toespits om interpretasies van die teks juis te vermenigvuldig. White & Neill noem hierdie eksegetiese verskynsel die **Ph.D.** metode, dit is “ **Piled higher and Deeper**”, wat hulle soos volg verduidelik: “Seemingly the author – or authors – of such revisions believes it best to multiply possible scenarios as to Paul’s meaning in this passage, perhaps hopeful of presenting the idea that there are many ways to answer the traditional objection to homosexuality.” (White & Neill, 2002:124) Die gevolg is dat lesers so verwar word en dat daar uiteindelik tot die gevolgtrekking gekom word en aanvaar word dat die bedoeling van die skrywer nie regtig bepaal kan word nie. Daarmee word juis die teendeel van 'n eenvoudige, duidelike en bondige verklaring bereik.

7.3.1.7 Oorweging van die tradisie

(1) Belydenisskrifte

Alhoewel die gereformeerde Belydenisskrifte (die Drie Formuliere van Eenheid) nie 'n finale maatstaf vir eksegeese is nie, dien dit wel as vertrekpunt en fasiliteerder by die gereformeerde hermeneutiese proses. Die Belydenisskrifte bied 'n duidelike raamwerk waarbinne Skrifverklaring gedoen kan word. (vgl. Botha, 2005:87). Botha stel dit eksplisiet dat die Belydenisskrifte 'n plek in die uitleg van die Bybel het (2005:87). Die belydenisskrifte kan beskou word as 'n soort *regula fidei* vir die eksegeese in dié sin dat dit gebruik word as toetsing aan die eksegeese van die kerk deur die eeue.

(2) Calvyn se *Institusie*

Calvyn het van tyd tot tyd in sy verklaring van 'n Skrifgedeelte na sy *Institusie* verwys (vgl. sy verklarings van Rom.1:1; 3:21 en 3:28). Een-en-twintigste-eeuse eksegete heg soveel waarde aan en het soveel waardering vir die hierdie werk van Calvyn dat hulle steeds daarna verwys in hul uitleg van Skrifgedeeltes. Dit blyk onder meer uit Breed, *et al*, (2008) se verklaring van 1 Timoteus 2:8 waarin hulle aansluiting vind by Calvyn se verklaring van die teks (2008:137 n 122). Ook die slotopmerking van die AKLAS se verslag oor homoseksualiteit verwys na Calvyn se *Institusie*: “Ons sal daarom d n eers die nagmaal van ons Here reg gebruik as hierdie gedagte in ons ingegraveer is, dat ons niemand van ons broeders kan beledig, minag of kwaad aandoen sonder om Christus te beledig, te minag of kwaad aan te doen nie ... Dat ons Christus

nie kan liefhê sonder om Hom in ons broeders lief te hê nie. Dat ons nie kan verdra dat 'n broeder kwaad aangedoen word sonder om medelye met hom te hê nie (Calvyn, *Inst.* 4.17.38)” (soos aangehaal deur Botha, 2005:71).

(3) Kerkvaders

In sy teenargument met Helminiak – wat van mening is dat die westerse gemeenskappe 'n millennium gelede onverskillig teenoor homoseksualiteit was en dit selfs ondersteun het – verwys White & Niell na skrywes van Athenagoras, Tertullianus, Origenes, Cyprianus en Chrysostomus wat almal homoseksualiteit veroordeel het (vgl. White & Niell, 2002:169-173 en 221-233). Chrysostomus se eksegeese van Romeine 1:26 -27 word aangehaal (2002:221 - 233) en Augustinus se bespreking van Romeine 1 word aangehaal (2002: 245 -247).

7.4 Fokus en benadering

Choon-Leong Seow, 'n Ou-Testamentikus van Princeton het die volgende in 'n artikel oor homoseksualiteit en die Christengemeenskap geskryf: “I used to believe that homosexual acts are always wrong. .. Listening to gay and lesbian students and friends, however, I have had to rethink my position and reread the Scriptures.” (1996:24) In die debat oor homoseksualiteit en die kerk word daar met Choon-Leong Seow se standpunt, by implikasie, die mening gehuldig dat die getuieis van die kerk as versorgende, liefdevolle, versoenende, vergewende, pastorale dienskneg van die genadige God self hier op die spel is. Ander is weer van mening dat dit in die debat gaan oor die getuieis dat die gesag van die Bybel as die Woord van God gehandhaaf moet word; dat die heiligheid van God en die gehoorsaamheid van die kerk aan die duidelike opdragte en eise van Gods Woord op die spel is en dat ontrou daaraan die gevolg sal hê dat die tydsgees van aller-verdraagsaamheid en relativisme die kerk sal binnedring en verwoes (vgl. Botha, 2005:68). Hieruit is dit duidelik dat een groep se eksegeese meer op die heiligheid en geregtigheid van God gefokus is terwyl ander se eksgees eerder op die liefdevolle, genadige God en sy eise van liefde tot die medemens fokus. Hierdie fokuspunt of invalshoek kan die uiteindelik 'n bepalende invloed op die verklaring van 'n Skrifgedeelte uitoefen.

Sprekend hiervan is dat die kerk, aldus die NGK se Studiestuk oor Selfdegeslagverhoudings (2015), deur 'n fokusverskil van lidmate in 'n onhoudbare verknorsing geplaas word (2015:83-84). Indien selfdegeslagverhoudings deur die kerk aanvaar word, is daar talle lidmate wat dit beskou as ongehoorsaamheid aan wat hulle as direkte Skrifuitsprake teen homoseksualisme beskou. Indien selfdegeslagverhoudings afgewys word, sal die kerk volgens die Studiestuk se benadering egter “ontrou wees aan die Skrifboodskap van Christus oor die menswaardigheid van alle mense” (NGK, 2015:84).

In die reformatoriese teologie word die eksegeese se fokus gesoek in die openbaringshistoriese fokus van die Skrif self. Soos verwoord in artikels 1 en 2 van die Nederlandse Geloofsbelydenis, is die sentrale fokus van God se openbaring dat Hy Homself aan die mens bekend maak, asook sy wil vir die mens en die saligheid wat Hy aan sy uitverkorenes skenk (vgl. Breed, *et al*, 2008:48). Hierdie openbaringsfokus word regdeur die Skrif ten sterkste gedra deur die openbaringshistoriese tema van die koninkryk van God (Breed, *et al*, 2008:49-50). Jesus Christus is die openbaringshistoriese sentrum van die openbaring van God se Koningskap in beide die Nuwe Testament en die Ou Testament, met die gevolg dat Christus die filter is waardeur die eksegeet die Skrif moet lees (vgl. Van der Watt, 2016). Daarom is gereformeerde eksegeese oor die algemeen sterk gefokus op die koninkryk van God wat in Christus tot openbaring kom sodat die wat Hom die saligheid ontvang tot sy eer in dankbare gehoorsaamheid aan God kan leef.

'n Mens se belewing van sy eie situasie hang dikwels ten nouste saam met sy benadering tot en die fokus van sy eksegeese. In die debat oor homoseksualiteit is Germond (1997:197) van mening dat nie die oorsprong van heteroseksualiteit of homoseksualiteit nie, maar wel die *ervarings* van lesbiese of homoseksuele of heteroseksuele mense dikwels deurslaggewend is vir die wyse waarop hulle godsdienstig kommunikeer. Desgelyks is die NGK-Studiestuk oor Selfdegeslagverhoudings se bevinding “ons eie ervaring van en worsteling met seksualiteit, ons onvermoë om ander se seksuele oriëntasie te begryp, ..., 'n belangrike, ja, selfs 'n deurslaggewende rol in ons oordeel oor selfdegeslagverhoudinge kan vervul” (NGK, 2015:88).

In die homodebat doen Skrifverklaarders aan albei kante van die saak (diegene daarvoor en diegene daarteen) 'n beroep op die Bybel en die liefde. Die hantering van die Bybel en die begrip “liefde” word egter deur die partye verskillend hanteer (Van der Watt, 2016). 'n Sprekende voorbeeld hiervan is die volgende:

- In die NGK se Studiestuk van 2007 word die liefdesperspektief soos volg verwoord: “Christus se liefde is die sentrum van die Bybel, maar dit word verstaan binne die konteks van die kanon. Christus se liefde is uitdrukking van die koninkryk van God. Die liefdesgebod vervang nie die gebooie nie. Om liefde te bewys, is juis om die gebooie van God te gehoorsaam” (NGK, 2007:206).
- Ook in die Studiestuk oor Selfdegeslagverhoudings (2015) word 'n pleidooi gelewer dat die uitleg van die Skrif altyd volgens die reël van liefde moet geskied (2015:88) en dat kerke opgeroep word om ten opsigte van selfdegeslagverhoudings in die gees van Christelike liefde op te tree (2015:95-96). Dit blyk egter dat die liefde van Christus in verband gebring word met “die Skrifboodskap van Christus oor die menswaardigheid van alle mense” (2015:84). Daarom sluit die toepassing van hierdie liefdesoptrede in dat die kerk opgeroep

word om “vanuit die Evangelie (behoort) te help dat mense eerlik en opreg hulleself kan uitlewe” (2015:92).

Een groep eksegete verstaan die liefdesgebod vanuit die verwysingsraamwerk van die koninkryk so dat selfdegeslagverhoudings nie toegelaat moet word nie; ’n ander groep verstaan dit vanuit die verwysingsraamwerk van menswaardigheid so dat selfdegeslagverhoudings wel toegelaat moet word. Indien eksegete egter tot so ’n mate deur eie ervarings beïnvloed word dat dit ’n onder meer tot ’n eie herdefiniëring van die Bybelse eis van liefde en gehoorsaamheid lei, beteken dit by implikasie dat die Bybel nie toegelaat word om die mens te interpreteer nie, maar dat die Bybel in terme van die menslike belewing van die moderne konteks interpreteer word.

7.5 Kriteria vir die keuse tussen verskillende verklarings van ’n teks

In die geskifte van eksegete in die 21e eeuse diskoers aangaande die rol van die vrou in die kerk en oor die aanvaarding al dan nie van homoseksualisme word verskillende verklarings van ’n teks dikwels geweeg. Hoewel hierdie eksegete dikwels, net soos Calvyn, nie ’n sistematiese uiteensetting gee van die maatstawwe en norme wat hulle in hulle beoordeling aanlê nie, kom die kriteria vir beoordeling wat gebruik tog in enkele gevalle in hulle hantering van verskille na vore.

Breed, *et al*, (2008) maak enkele belangrike opmerkings ten opsigte van verstaansverskille van die teks. Die belangrikste hiervan is die volgende:

- (1) In die Woord van God word die onweerlegbare en onveranderlike waarheid oor God, sy wil en die weg tot saligheid wat Hy skenk geopenbaar. God praat nie uit twee monde nie en daarom bevat die Bybel nie meer as een teenoorstaande “waarhede” oor enige aangeleentheid nie (2008:202). Hiermee word die moontlikheid wat deur die postmodernistiese denke gehuisves word, naamlik dat verskillende verklarings wat mekaar weerspreek naas mekaar as verskillende persepsies van die waarheid bestaansreg het, by die wortel afgesny.

Hierdie norm is beslis ’n nuwe uitbreiding op dié wat Calvyn aangelê het. Nogtans kan aanvaar word dat Calvyn se Skrifbeskouing die norm wel gehuisves het sonder om dit onder woorde te bring. Vir eksegete van die 21e eeu was dit egter nodig om een onveranderlike waarheid as eksegetiese norm uitdruklik te formuleer om die postmodernistiese aanslag op die gereformeerde waarheidsbegrip af te weer.

- (2) Bybeltekste moet nie in isolasie op hul eie bestudeer word nie maar binne hulle openbaringshistoriese verbande. Daarom word verskillende verklarings geweeg aan die

mate waaraan hulle die openbaringshistoriese lyne van die Skrif genoegsaam in ag neem (2008:202-203).

Hierdie maatstaf sluit duidelik aan by Calvyn se beoordelingsmaatstawwe wat verband hou met ooreenstemming die openbaringshistoriese lyne van die Skrifopenbaring (vgl. 6.3).

- (3) God se Woord is nie bedoel om die (volle) antwoord op elke kwessie te gee nie. Daarom bestaan die gevaar dat die Skrif in die eksegeese óórvra kan word. Daarom word die volgende vraag as maatstaf vir beoordeling van elke verklaring gestel: Tot watter mate bevat die verklaring 'n óórvraging van die Skrif? Anders gestel: Indien die eksegeese by 'n uitkomst wat nie deel van die teks se skopus (openbaringsdoel) is nie, bestaan die gevaar van inlegkunde, en kan die verklaring nie aanvaar word nie (2008:203).

Hierdie maatstaf sluit duidelik aan by Calvyn se maatstaf van ooreenstemming met die bedoeling van die skrywer (vgl. 6.2.2).

Breed, *et al*, verwoord nie ander maatstawwe wat in hulle oorweging van verskillende verklarings van 'n teks aangelê is nie, maar in die praktyk van hulle eksegeese blyk dit daar in hierdie opsig grootliks by Calvyn se maatstawwe en norme aangesluit word. Hulle hermeneutiek sou dus wel sinvol uitgebrei kon word met die norme en maatstawwe wat in hoofstuk 6 hierbo vanuit die studie van Calvyn se hantering van verklaringsverskille aangedui en beskryf is.

In die NGK-Studiestuk oor Selfdegeslagverhoudings (NGK, 2015) word verskeie maatstawwe vir beoordeling van ander verklarings aangelê, maar dit word dikwels op versigtige wyse vragenderwys gestel (bv. "Moet Skrifgedeeltes oor homoseksualiteit nie op dieselfde wyse hanteer te word nie ...?", 2015:85). Tog blyk dit dat die volgende maatstawwe aangelê word:

- (1) Konsekwenheid van hantering van hermeneutiese metodes en beginsels. Die feit dat die Skrifuitsprake oor egskeiding, vroue se status, ontmandes en seksualiteit nie op dieselfde manier geïnterpreteer word nie en nie tot dieselfde mate in die kerk verbied of toegelaat word nie, dui na hulle mening op 'n hermeneutiese inkonsekwentheid, op grond waarvan die geldigheid van die eksegeese bevraagteken moet word (vgl. 2015:84-88).

Calvyn het ook konsekwenheid as norm vir geldige verklaring en vertaling geneem, maar dan bedoel hy daarmee konsekwenheid met die bedoeling van die skrywer op al die plekke elders in die Bybel waar die skrywer oor die aangeleentheid skrywe (vgl. 4.2.27), asook konsekwente vertaling van 'n woord of woorde (vgl. 6.5.5). Die Studiestuk het egter 'n ander konsekwenheid in die oog, naamlik dat tekste so geïnterpreteer moet word dat dit tot konsekwenheid van optrede in die kerk lei. Dit lyk wel of die Studiestuk in hulle

argumentering hiervan by een belangrike maatstaf wat reeds deur Calvyn gebruik was, verbystuur. Dit is die norm dat die verklaring van die teks nie verder moet gaan nie as die bedoeling van die skrywer soos dit uit die onmiddellike konteks blyk (vgl 6.2.2).

- (2) Die een maatstaf wat volgens hierdie Studierapport die swaarste weeg, is die liefde. “Die vraag is wat die oorwig moet kry ... wanneer Christene blootgestel is aan twee stelle menings wat volgens sommige se waarneming ewe veel sou weeg? Wat behoort swaarder te weeg as daar nie konsensus is oor waarteen Bybelgedeeltes hulle uitspreek nie? ... Die selfopofferende liefde is die heel gewigtigste, die liefde volgens die voorbeeld van Christus” (2015:88).

Op die oog af kan dit lyk of die Studiestuk met hierdie maatstaf die openbaringshistoriese Skriflyne in ag wil neem, of ooreenstemming met die Skrifleer (*analogia fidei*), beide maatstawwe wat Calvyn aangelê het (vgl. 6.3.1 en 6.4.2). In die studiestuk word die Bybelse eis van liefde egter nie soos by Calvyn aangewend om die teks (*in casu* Skrifuitsprake oor homoseksualiteit) beter te verstaan nie maar wel om die geldigheid van toepassing van die Skrifuitspraak op hedendaagse gelowiges te beoordeel. Daarmee word die norm van die tydgerigtheid van die Bybel buite rekening gelaat (vgl. 7.3.1.3 [v]).

- (3) Die Studiestuk neem verder die “beginnel van menswaardigheid” as norm waarvolgens die geldige toepaslikheid van Skrifuitsprake beoordeel word (vgl. 2015:90; 91). Volgens hierdie norm kan dit nie toegelaat word dat homoseksuele optrede, selfs op grond van Skrifuitsprake, afgekeur word nie, aangesien dit die menswaardigheid van mense aantast (vgl. 2015:86 [voetnoot 6]). In die studiestuk word die “beginnel” van die menswaardigheid van alle mense verbind aan die mens se geskapeheid na God se beeld (2015:81, 90), sonder om die Skrifwaarheid van die sonde-gebrokenheid van mens ook in berekening te bring. Trouens, in die Studiestuk word ’n skeptiese houding jeens die kerk se houding teenoor sonde ingeneem. In ’n studie-afdeling onder die opskrif “Onhoudbare teenstrydigheid in mensbeskouing” bevraagteken die Studiestuk die mensbeskouing van die gereformeerde teologie (2015:90-93). Veral die gevestigde opvatting dat die sondaar wel aanvaar word maar nie die sonde nie, word in die studie-afdeling afgewys: “So ’n opvatting aanvaar dat die ‘sondaar’ ’n ‘afwyking’ of ‘afskuwelike sonde’ het en dat hulle genoeg dissipline moet hê om dit nie uit te leef nie” (2015:92). Die mensbeskouing wat in die Studiestuk onderskryf word, vind eerder aansluiting by die humanisme van die 20e en 21e eeu (vgl. Koop & Schaeffer, 1983:2; Deist, 1989:117; White & Niell, 2002:14).

Hierdie meer humanisties georiënteerde mensbeskouing word dan die norm waarvolgens beoordeel moet word of eksegeese op die moderne samelewing toepaslik gemaak kan word of

nie. Hiermee wyk die Studiestuk af van die maatstaf wat Calvyn aangelê het dat die eksegeet in sy eksegeese nie sy eie insigte nie, maar die bedoeling van die skrywer moet navolg (vgl. 6.2.2).

Dit blyk dus dat die maatstawwe vir beoordeling van verskillende verklarings van 'n teks deur die NGK-Studiestuk oor Selfdegeslagverhoudings (2015) in bepaalde opsigte wel by die maatstawwe en norme wat Calvyn aangelê het, aansluit, maar dat dit onttrag word deur die eensydige humanistiese mensbeskouing waarbinne dit aangewend word.

In die NGK-Studiestuk oor Homoseksualiteit (NGK, 2007) word daar ook bepaalde maatstawwe aangelê waarvolgens verskillende verklarings beoordeel word. Die volgende voorbeelde is ter sake:

- (1) Die eksegeese van Matteus 19:11-12 deur die eksegeet JD Hester word in die Studiestuk afgewys aangesien dit "met behulp van tegniese taal 'n eenvoudige saak ingewikkeld maak", en nie rekening hou met die bedoeling van die skrywer nie ("Waaroor gaan dit in Matt 19?", vgl. 2007:185). Hierdie beoordeling sluit aan by Calvyn se maatstaf van die bedoeling van die skrywer (vgl. 6.5.6) en die eenvoudigste, duidelikste verklaring wat voorkeur moet ontvang (vgl. 2.4.2 en 7.3.1.6).
- (2) In die Studiestuk word die eksegeet Scroggs se eksegeese van ἀρσενικοί in 1 Korintiërs 6:9 en 1 Timoteus 1:10 afgewys "want dit hou nie rekening met die inligting wat ons wel het oor die seksuele norme en gewoontes in die Romeinse en Hellenistiese kultuur van Paulus se tyd nie" (2007:194). Hiermee word direk aangesluit by die maatstaf wat Calvyn aangelê het dat die verklaring deeglik rekening moet hou met die kultuur-historiese konteks van die tyd (vgl. 6.4.1)
- (3) Scroggs se argument dat Paulus die sondelyste (waarby homoseksuele praktyke ingesluit is) in 1 Korintiërs 6:9 en 1 Timoteus 1:10 bloot om retoriese redes aangehaal het sonder om daarmee saam te stem, word in die Studiestuk afgewys (2007:194-195). Scroggs se argument berus volgens die Studiestuk op spekulatiewe en verkeerde aannames, want dit hou nie met Paulus se uitsprake elders (Rom 7:7,12) rekening hou nie (2015:195). Die maatstaf wat hier in die Studiestuk aangelê word, kom ooreen met Calvyn se aandrang dat die eksegeese getrou moet wees aan die bedoeling van die skrywer, soos onder meer blyk uit dit wat die skrywer elders in die Bybel skrywe (vgl. 6.2.2).
- (4) Die Studiestuk verwerp die Skrifuitleg wat die uitdrukking παρὰ φύσιν ("teen die natuur") in Romeine 1:26 van die skeppingsordening wil isoleer: "As 'n mens die hele gang van Paulus se argument in Rom 1 volg, en nie net die frase 'teen die natuur' in isolasie lees nie, sien jy dat Paulus se argument is dat die Skepper en sy skepping erken moet word" (2007:199). Die kriterium vir beoordeling wat hier in die Studiestuk aangelê word, is reeds

deur Calvyn gevolg, naamlik dat die verklaring deeglik moet rekening hou met die gedagtegang of argumentasielyn van die skrywer in die onmiddellike ko-tekst (vgl. 6.2.5).

Dit blyk dus dat die NGK-Studiestuk oor Homoseksualisme (NGK, 2007) verklarings verkies wat onder andere aan die volgende maatstawwe beantwoord: die eenvoudigste verklaring, deeglike inagneming van die kultuur-historiese konteks, getrouheid aan die bedoeling van die skrywer en geldigheid binne die gedagtegang van die skrywer. Hierdie maatstawwe is almal reeds deur Calvyn gebruik.

Uit bostaande bevindings blyk dit dat verskeie gereformeerde eksegete van die 20e en 21e eeu duidelik aansluit by die volgende norme en maatstawwe wat Calvyn vir beoordeling van meervoudige verklarings gebruik het:

- ooreenstemming die openbaringshistoriese lyne van die Skrifopenbaring;
- ooreenstemming met die bedoeling van die skrywer;
- die eenvoudigste, duidelikste verklaring moet gevolg word;
- inagneming van die kultuur-historiese konteks van die tyd;
- aansluiting by gedagtegang of argumentasielyn van die skrywer in die onmiddellike ko-tekst.

Verder blyk dat dit 21e eeuse eksegete, vanweë die dreigende gevaar van die postmodernistiese denke en dekonstruktiewe benadering tot die eksegeese, dit nodig geag het om die uitdruklike eksegetiese norm te stel dat die Bybel nie meer as een teenoorstaande “waarhede” oor enige aangeleentheid leer nie en dat daar in die eksegeese gesoek moet word na die een onveranderlike waarheid van die tekst.

Dit lyk egter of sommige gereformeerde eksegete in die volgende opsigte van die norme en maatstawwe wat Calvyn aangelê het, afwyk. Dit vind plaas waar:

- getrouheid aan die bedoeling van die skrywer prysgegee word ter wille van ’n interpretasie wat na hulle mening tot konsekwentheid van optrede in die kerk lei;
- Skrifuitsprake nie as tydgerig nie maar as tydgebonde hanteer word;
- nie die bedoeling van die skrywer nie maar die eksegeet se eie insigte in die eksegeese die deurslag gee. In die voorbeeld wat ondersoek is, berus die eie insigte op ’n 20e eeuse humanistiese georiënteerde mensbeskouing.

7.6 Grade van beoordeling van verskillende verklarings van ’n tekst

In die vorige hoofstukke is aangetoon dat Calvyn, wanneer hy sy kriteria vir die beoordeling van verskillende verklarings van ’n tekst aangelê het, sy bevindings soos volg beskryf het:

- “meer paslik” by die verklaring van Romeine 1:5 (Postma, 2008:43);

- “pas veel beter” by die verklaring van Romeine 1:9 (Postma, 2008:46);
- “verkies eenvoudiger verklaring” by die verklaring van Romeine 2:24 (Postma, 2008:100);
- “verkies ek” by die verklaring van Romeine 8:18 (Postma, 2008:201);
- “ek verkies” by die verklaring van Romeine 12:7 (Postma, 2008: 304);
- “ek verkies” by die verklaring van Romeine 13:8 (Postma, 2008: 325);
- “verklaring deur my goedgekeur” by die verklaring van Romeine 15:29 (Postma, 2008:355);
- “meer aanneemlik” by die verklaring van Romeine 1:17 (Postma, 2008:52);
- “verkieslik omdat dit beter pas by die eenvoud van die uitdrukking” by die verklaring van Romeine 6:5 (Postma, 2008:151);
- “meer gepas” by die verklaring van Romeine 9:25 (Postma, 2008:246).

Samevattend blyk dit dus dat Calvyn met bostaande onderskeidings instinktief die volgende grade van aanvaarbaarheid gestel het:

- Eksegeties paslik
- Eksegeties beter
- Eksegeties verkieslik
- Eksegeties aanneemlik
- Eksegeties goed(gekeur).

Dit blyk uit die bronne wat geraadpleeg is, dat Calvyn se instinktiewe gradering verfyn en terminologies vasgelê is. Breed, *et al*, (2008:200-202) gebruik die volgende terminologie om hulle beoordeling van eksegeese te gradeer: eksegeties houdbaar/onhoudbaar, eksegeties geoorloof/ongeorloof en eksegeties oortuigend/onoortuigend.

7.6.1 Eksegeties houdbaar/onhoudbaar

Die terme “wetenskaplik geldig” of “ongeldig” word dikwels in literatuur gebruik, maar kan vertolk word as ’n soort fundamentalistiese “kanonisering” van eie insigte. Daarom verkies die navorsers Breed, *et al* om die terme “eksegeties houdbaar/onhoudbaar “ te gebruik. Hulle verduidelik dat daarmee bedoel word dat “die eksegeese getoets moet word aan die eksegetiese raamwerk van die grammaties-historiese model. As eksegeese wel aan die vereistes van dié raamwerk beantwoord, word dit beskou as eksegeties houdbaar” (Breed, *et al*, 2008:65).

7.6.2 Eksegeties geoorloof/ongeorloof

In die gereformeerde tradisie word alle eksegeese en hermeneuse beoordeel aan die hand van bepaalde voorveronderstellings en vertrekpunte (vgl. 7.2). Indien die eksegeese daarvan blyke

gee dat dit reg laat geskied aan die gereformeerde Skrifbeskouing dat die Bybel die geïnspireerde en gesagvolle woord van God is en dat die Bybel Kanon van die geloofswaarheid is, word geoordeel dat die eksegetiese en hermeneutiese *geoorloof* is (vgl. Breed, *et al*, 2008:65). Indien die veronderstellings of vertrekpunte egter *nie* aan beskouing van die Skrif as die Woord en Openbaring van God laat reg geskied nie, word die eksegetiese resultate as *ongeorloof* bevind.

7.6.3 Eksegeties oortuigend/onoortuigend

In sommige gevalle word 'n verklaring nie op grond van Skrifbeskoulike, eksegetiese en hermeneutiese vertrekpunte verkies nie, maar eerder op grond van die oortuigingskrag van die eksegetiese argumente waarop dit berus (vgl. Breed, J van Rensburg & Jordaan, 2008:205). Daarmee word bedoel dat die eksegeet die resultate van sy eksegetiese ondersoek so saamvoeg dat dit die leser tot 'n mindere of meerdere mate op eksegetiese gronde oortuig dat dit nagevolg behoort te word. By die oorweging van verskillende verstaansmoontlikhede kan dit gebeur dat nie een van die verklarings eksegeties *ongeorloof* of eksegeties *onhoudbaar* bevind word nie, maar dat daar wel 'n verskil in die oortuigingskrag van elke standpunt bestaan soos aangedui in die eksegetiese van 1 Korintiërs 14:34 en 35; 1 Timoteus 2:8-15 en 1 Timoteus 5:3-16 (vgl. Breed *et al*, 2008:131, 152, 176).

7.7 Samevattende gevolgtrekking

7.7.1 Calvin se hermeneutiese beginsels en norme en dié van die een-en-twintigste eeuse eksegete

In hoofstuk 2 is daar aan die hand van 'n literatuurstudie die hermeneutiese beginsels en reëls geïdentifiseer wat Calvin in die eksegetiese-prosesse gebruik het. Die praktiese toepassing daarvan in die hantering van meervoudige verklarings in sy verklaring van die Romeinsebrief is in hoofstukke 3 tot 5 gedoen en in hoofstuk 6 is daar 'n opsommende samevatting gegee van die onderskeie beginsels en reëls wat deur Calvin nagevolg is. Vervolgens is daar in hierdie hoofstuk (Hoofstuk 7) 'n studie gedoen oor die hermeneutiese beginsels en reëls wat deur 'n aantal gereformeerde eksegete van die een-en-twintigste-eeuse onderskryf word en die maatstawwe waarvolgens hulle verskillende interpretasies en verklarings van 'n teks beoordeel.

'n Vergelyking tussen die beginsels en vertrekpunte soos deur Calvin gehandhaaf en dié van die een-en-twintigste-eeuse gereformeerde eksegete dui daarop dat die een-en-twintigste-eeuse eksegete die beginsels en eksegetiese vertrekpunte wat Calvin gebruik het, tot 'n groot mate handhaaf. Die ooreenstemmende beginsels en vertrekpunte sluit die volgende in:

- (1) Aanvaarding van die Skrif as gesagvolle en geïnspireerde Woord van God (2.3.3.4 en 7.2.2)
- (2) Dat die Skrif self van sy gesag getuig (2.3.3.2 en 7.2.2.1)
- (3) *Die Heilige Gees as Inspirasie* (2.1.5.2, 2.3.3.3 en 7.2.2.3)
- (4) Die Bybel is die gesagvolle kanon van God se openbaring (2.1.5.2 en 7.2.3)
- (5) Die eksegeese moet met die geloofstradisie rekening hou. (2.1.5.1 en 7.3.1.5)
- (6) Die gesindheid van die eksegeet moet in kongenialiteit met die Heilige Gees met biddende nederigheid wees (2.5 en 7.2.6.2).

7.7.2 Calvyn se hermeneutiese reëls en werkswyses en dié van die een-en-twintigste eeuse eksegete

‘n Vergelyking tussen die eksegetiese reëls en werkswyses wat deur Calvyn gehandhaaf is en dié van die een-en-twintigste-eeuse gereformeerde eksegete dui daarop dat die een-en-twintigste-eeuse eksegete tot ‘n groot mate by dieselfde reëls en werkswyses as Calvyn aansluiting vind. Die ooreenstemmende reëls en werkswyses sluit die volgende in:

- (1) Die grammaties-historiese model. (2.3.2 en 7.3.1)
- (2) Aansluiting by die bedoeling van die skrywer. (6.2.2 en 7.3.1.2)
- (3) Plasing van die teks binne die argument en gedagtegang van die skrywer. (6.2.3 en 7.3.1.2)
- (4) Verklaring van die teks binne sy tekstuele konteks. (6.2.5 en 7.3.1.2)
- (5) Inagneming van die geheelopenbaring van die Skrif. (6.3.1 en 7.3.1.5[1])
- (6) Plasing van die teks binne die openbaringshistoriese Skriflyne. (6.3.2 en 7.3.1.4)
- (7) Die eksegeese moet reg laat geskied aan wat in die teks self geskryf staan. (6.2.1 en 7.3.1.1)
- (8) Skrif-met-Skrifvergelyking. (6.3.3 en 7.3.1.1)
- (9) Inagneming van die kultuur-historiese konteks. (6.4.1 en 7.3.1.3)
- (10) Gebruikmaking van buite-Bybelse Geskrifte. (6.6.1 en 7.3.1.4)
- (11) Gebruikmaking van natuurlike en fisiese faktore en inligting. (6.6.2 en 7.3.1.4)
- (12) Nastreef van die eenvoudigste, duidelikste en bondigste verklaring. (6.2.6 en 7.3.1.6)
- (13) Inagneming van die *analogia fidei*. (6.4.2 en 7.2.6)

Enkele van die begrippe wat deur 20e en 21e eeuse eksgete gebruik word, sou vir Calvyn vreemd gewees het, byvoorbeeld “die grammaties-historiese model”, maar in die ontleding van sy eksegeese is dit duidelik dat hy juis van hierdie model gebruik gemaak het.

In die geheel is dit egter duidelik dat die een-en-twintigste-eeuse gereformeerde eksegete oor die algemeen steeds dieselfde hermeneutiese beginsels en reëls as Calvyn verkies en geruik maak ten spyte van die ontstaan en ontwikkeling van die radikale Hermeneutiek wat uit Bultmann se Vormkritiek, Ricoeur se Literêre Kritiek, Iser se Resepsieteorie, Kuitert se relasionele waarheidsteorie gespruit het. Dit het uiteindelik tot die Postmodernisme, Relativisme en Dekonstruksie gelei (vgl. Jordaan, 2010:2 -4). In die praktiese implementering van die Calvinistiese gereformeerde hermeneutiek het daar wel uitbreiding, verwerking en verfyning plaas gevind en dan veral wat die vakterminologie aanbetref.

7.7.3 Verskille tussen Calvyn se beginsels, norme en reëls en dié van 21e eeuse eksegete

Dit blyk egter dat daar wel in die 21e eeu eksegete vanuit die gereformeerde geledere is wat in hulle eksegeese van sommige van bogenoemde beginsels, norme en reëls afwyk. Veral die volgende word opsygeskuif ten gunste van 'n meer revisionistiese eksegeese (vgl. 7.2.1):

- getrouheid aan die bedoeling van die skrywer word prysgegee;
- Skrifuitsprake word nie as tydgerig nie maar as tydgebonde hanteer;
- nie die bedoeling van die skrywer nie maar die eksegeet se eie insigte in die eksegeese gee die deurslag.

Beginnels en norme wat verskil van die wat Calvyn gehandhaaf het en wat tot verskillende verklarings of verstaansmoontlikhede van 'n Skrifgedeelte lei, is in die literatuurstudie geïdentifiseer:

- 'n Moderne Humanistiese voorveronderstelling wat die gesag van die Skrif ondermyn. Dit beteken by implikasie dat die Bybel nie toegelaat word om die mens te interpreteer nie, maar die mens die Bybel in terme van die moderne konteks en eie sienings interpreteer (vgl. White & Niell, 2002:14; Joubert *in* Joubert, *et al*, 2016:15; ook NGK, 2015, 7.5.2 hierbo);
- Opportunistiese interpretasie (*Interpretation of Convenience*) (vgl. White & Neill, 2002:57);
- Selektiewe bestudering van en verwysing na Skrifgedeeltes (vgl. White & Neill, 2005:31);
- Menslike beleving in die eksegetiese proses (vgl. Germond, 1997:197; Botha, 2005, 289); Botha waarsku teen die teologie van beleving en beskou dit as uiters gevaarlik in die kerk se besinning oor homoseksualiteit. Hierdie beginsel herinner aan Calvyn se Geneefse gemeenskap waar voorskrifte soos wat dit vanuit die Skrif geïnterpreteer is streng en onverbidlik toegepas is en waar selfs die doodsvonnis opgelê is.
- Fokus en Benadering. In die debat oor die homoseksuele persoon se aanvaarding in die kerk, is daar twee fokuspunkte en benaderings wat deur eksegete gehandhaaf word: enersyds is dit dat die getuie van die kerk as versorgende, liefdevolle, versoenende,

vergewende, pastorale dienskneg van die genadige God self hier op die spel is. Ander is weer van mening dat dit in die debat gaan oor die getuigenis dat die gesag van die Bybel as die Woord van God gehandhaaf moet word; dat die heiligheid van God en die gehoorsaamheid van die kerk aan die duidelike opdragte en eise van Gods Woord op die spel is (vgl. Choon-Leong Seow, 1996:24; Botha, 2005:68; ook NGK, 2015, 7.5.2 hierbo).

- Die verrekening van navorsing en perspektiewe vanuit die menswetenskappe (vgl. Botha se aanhaling van AKLAS se verslag van 2002, 2005:62 en 269 – 270; asook NGK, 2015, 7.5.2 hierbo);
- In aansluiting met die handhawing van die kultuur-historiese oorweging by die eksegetiese proses asook die beginsel dat die Bybel nie tydsgebonde nie maar tydsgerig is, moet daar in gedagte gehou word dat daar voortdurende kulturele transformasie plaasvind – ook in dit wat as eties en moreel aanvaarbaar beskou is en wat as reg en wat as verkeerd beskou is. Dit het tot die gevolg dat vanuit die humanistiese benadering die eens moreel ondenkbare, denkbaar en aanvaar word (vgl. Koop & Schaeffer, 1983:24; NGK, 2015, 7.5.2 hierbo). Calvin het standpunte wat kulturele ontwikkelings by die Skrifboodskap stel, direk verwerp. In die gereformeerde eksegetiese proses word hierdie verskynsel steeds in berekening gebring.

In hierdie hoofstuk is daar 'n vergelyking getref en onderskeid getref tussen die hermeneutiese beginsels en reëls en die van die een-en-twintigste gereformeerde eksegete en die van of Calvin. Dit blyk dat die een-en-twintigste-eeuse eksegete steeds dieselfde beginsels en norme handhaaf in die hantering van meervoudige verklarings. Hierdie eksegetiese proses is uitgebrei, aangepas en verfyn en aan die hand van gereformeerde-gefundeerde studies en ontwikkeling het daar aanpassing en ontwikkeling plaasgevind wat steeds op dieselfde beginsels en voorveronderstellings as wat Calvin gehandhaaf het gegrond is. Die hedendaagse dinamiese, geglobaliseerde en steeds veranderende kulturele situasies asook die humanistiese grondslag vir die beoordeling van morele en etiese vraagstukke, skep groot uitdagings vir die een-en-twintigste eeuse gereformeerde eksegete.

HOOFSTUK 8: GEVOLGTREKKING EN SLOTOPMERKINGS

In Hoofstuk 1 is die oorkoepelende doelstelling van hierdie ondersoek soos volg geformuleer: Om vas te stel hoe Calvyn meervoudige verklarings van dieselfde Skrifdele in sy Romeinse-kommentaar hanteer het en tot watter mate sy hantering koersaanduidend kan wees vir die hantering van meervoudige verklarings in die hedendaagse hermeneutiek. Die sentrale teoretiese argument waaruit die studie aangepak is, was dat Calvyn in praktyk die kwessie van meervoudige verklaring van 'n teks volgens besliste, hoewel ongeformuleerde, maatstawwe en norme hanteer het en dat daardie maatstawwe en norme in bepaalde opsigte koersaanduidend kan wees vir die praktiese hantering van die aangeleentheid in die hedendaagse gereformeerde hermeneutiek. Met die gestelde doel voor oë is die ondersoek volgens die metode wat in Hoofstuk 1 in vooruitsig gestel is, afgehandel en is die sentrale teoretiese argument bevestig. Die bevindings van die ondersoek is die volgende:

8.1 Calvyn se hermeneutiese uitgangspunte en reëls

In die tweede hoofstuk is 'n literatuurstudie gedoen oor bestaande navorsingsresultate oor Calvyn se hermeneutiese uitgangspunte, -reëls en metodes van Skrifuitleg. Hieruit is bevind dat die vorming van sy hermeneutiek en eksegeese onder meer beïnvloed is deur die humanisme en rasionalisme wat as agtergrond van sy opleiding gedien het en uiteraard ook die Renaissance en die Hervorming. Wat sy hermeneutiek en eksegeese betref, het Calvyn die antieke tale bestudeer en het sodoende toegang gehad tot en blootstelling aan die eksegeese van die Joodse geleerdes en die vroeë kerkvaders se geskrifte. Die stryd teen die Rooms-Katolisisme en Anabaptisme het Calvyn gedring tot deeglike studie van die kerkvaders en tot duidelike formulering van standpunte oor die rol van die tradisie, die kerk en die handhawing van gesag van die Skrif, waarvan sy *Institusie* duidelike blyke gee. Vir Calvyn was die doel van eksegeese om dit wat die Heilige Gees deur die Woord aan die kerk van die eerste eeu gesê het aan die kerk van die sestiende eeu oor te dra, om die diepe betekenis van die Skrif te ontdek, om die kerk op dié wyse te dien, om kennis oor Christus te verkry en om teologiese vraagstukke en die polemieë tydens die Hervorming aan te spreek.

In afdeling vier van hoofstuk twee is daar vanuit die literatuur die volgende hermeneutiese beginsels wat deur Calvyn op 'n implisiete en eksplisiete gehandhaaf is, geïdentifiseer:

- Wat Skrifgesag betref aanvaar Calvyn die Heilige Skrif, die Bybel, as God se Woord waarin Hy sy openbaring aan die mens bring. Die Skrif se gesag is in homself geleë.

- Die Heilige Gees is die Outeur en Verklaarder van die Skrif. Hy erken egter dat die Heilige Gees mense met hul besondere taal en binne hul besondere kultuur, gebruik het vir die skrywe van die Skrif.
- Die Heilige Skrif en nie meer die Kerk of die tradisies nie, is as die hoogste gesag aanvaar (*Sola Scriptura*).
- Calvin aanvaar die Ou en Nuwe Testament as 'n eenheid. Hy aanvaar dat die Heilige Gees die Skrywer van beide die Ou en Nuwe Testament is en dat die Nuwe Testament 'n betroubare gids vir die verstaan van die Ou Testament is. Die verbond in die Ou Testament is substansieel dieselfde as die verbond van genade wat Christus in die wêreld kom proklameer het.
- *Scopus Christi*: Christus is die hart en die siel, die lewe en gees, die doel, die einde en die vervulling van die wet. As die wet of die Bybel buite Christus geïnterpreteer word, sal dit misverstaan of verdraai word.
- Wat sy antropologie aanbetref, het Calvin die siening van die *corruptio humani* (verdorwenheid van die mens) gehandhaaf. Calvin se epistemologiese beskouing is deur sy antropologiese beskouing beïnvloed: die mens se natuurlike rede is met agterdog bejeën en krities beskou. Hy het nie die rede van die mens en filosofie genegeer nie, maar hy het daarop gewys dat die oorsprong en ware doel van kennis en insig in die “ware en Vaste Wysheid” gegrondves moet wees.
- In die eksegetiese proses is dit nodig om allereers onder die leiding van die Heilige Gees te werk, maar vanweë God se algemene genade kan en mag die eksegeet tog ook, met groot onderskeidingsvermoë gebruik maak van die kennis vanuit ander vakgebiede.
- In Calvin se eksegeese kan daar vyf hermeneutiese sirkels onderskei word;
 - (1) Die ortodokse christelike dogma en die Skrif;
 - (2) Die besondere Skrifgedeelte en die hele Bybelboek;
 - (3) Die besondere Bybelboek en die *corpus* van die skrywer daarvan;
 - (4) Die besondere Bybelboek of gedeelte daarvan en die Skrif in sy geheel;
 - (5) Die boodskap van die besondere gedeelte en die geloofslêwe van die Geneefse gemeenskap en uiteindelik die wêreld.

Hoewel Calvin nêrens 'n formele lys van eksegetiese reëls opgestel het nie, is daar vanuit 'n literatuurstudie oor Calvin se hermeneutiek die volgende reëls geïdentifiseer:

- Hy poog om by die bedoeling van die skrywer uit te kom.

- Hy verkies die mees eenvoudige, duidelike en bondige verklaring van van 'n Skrifgedeelte en streef hy daarna om ook die verklaring so aan te bied.
- Hy gaan van die standpunt uit dat die Skrif homself verklaar en maak in die eksegetiese proses van Skrif-met-Skrif vergelykings gebruik.
- In sy Skrifverklaring oorweeg Calvyn die tekstuele konteks asook die konteks van die Skrif in geheel.
- Die historiese konteks waarbinne die Skrifgedeelte geskryf is, word ook in sy Skrifverklaring ondersoek.
- In sy Skrifverklaring het Calvyn hom toegelê om die teks in die grondtale te bestudeer grammaties te ontleed. Hierdie eksegetiese proses, saam met die studie van die historiese konteks, het van Calvyn een van die voorlopers in die gebruik van latere grammaties-historiese modelle in Skrifverklaring gemaak.

Hoewel nie 'n eksegetiese reël nie, het Calvyn dit as belangrike vereiste vir Skrifgetroue eksegeese gestel dat die eksegeet in sy arbeid 'n gesindheid van nederigheid sal openbaar en kongenialiteit met die Heilige Gees sal nastreef.

8.2 Calvyn se hantering van meervoudige verklarings

In Hoofstukke drie, vier en vyf van hierdie studie is ondersoek ingestel na hoe Calvyn bogenoemde en moontlik nog ander hermeneutiese reëls toegepas het in sy hantering van meervoudige verklarings van 'n bepaalde teks. Uit die argumente wat Calvyn telkens aanvoer waarom hy vir bepaalde verklarings en teen ander verklarings kies, is die eksegetiese beginsels, reëls en norme waarvolgens hy meervoudige verklarings hanteer het, dan in elke geval geïdentifiseer en beskryf. Met die oog hierop is die volgende werkswyse in Hoofstukke drie, vier en vyf gevolg:

- Calvyn se kommentaar op die Romeinebrief is bestudeer en tekste waarby hy na meervoudige verklarings verwys, is geïdentifiseer. Sy kommentaar op en bespreking van die onderskeie verklarings van die teks is dan telkens aangehaal en bespreek. Ter sistematisering van hierdie opname is Calvyn se hantering van die verskillende verklarings in die volgende kategorieë verdeel: Daar is 7 teksverse gevind waarvan Calvyn ander verklarings onvoorwaardelik aanvaar, met ander woorde meer as een verklaring as houdbaar beskou (vgl. 3.5.1).
- In 1 teksvers aanvaar Calvyn ander verklarings op spesifieke voorwaardes (vgl. 3.5.2).
- In 3 teksverse aanvaar Calvyn die ander verklarings as houdbaar en laat hy die keuse daaroor aan die lesers oor (vgl. 3.5.3).

- In 'n verdere 3 tekste gee Calvyn aan verskillende verklarings gunstige oorweging maar verkies dan tog een bo die ander (vgl. 3.5.3).
- Daar is 20 tekste gevind waar Calvyn 'n aantal verklarings oorweeg wat hy as minder gewens beskou en tog die een wat hy as die beste beskou, verkies (vgl. 4.1).
- By 42 teksverse oorweeg Calvyn verskillende verklarings of 'n enkele ander verklaring maar gee dan uiteindelik 'n eie alternatiewe verklaring wat hyself as verkieslik beskou (vgl. 4.2).
- Daar is 12 teksverse gevind waar Calvyn verskillende verklarings in geheel verwerp en/of weerlê en dan 'n eie verklaring aanbied (vgl. 5.1).
- By 25 tekste het die verklaring 'n direkte impak op die vertaling van die teks en kom Calvyn in die proses van verklaring ook by 'n bepaalde vertalingskeuse uit (vgl. 5.2).

By elk van die inskrywings in bogenoemde kategorieë is die argumente wat Calvyn in sy hantering van die verskille aangevoer het, bespreek en is die hermeneutiese reëls en norme op grond waarvan hy ander verklarings óf aanvaar het óf verwerp het aangestip. Aan die einde van elke afdeling is daar 'n voorlopige konklusie gemaak, en die volgende kategorieë ten opsigte van die hermeneutiese reëls en norme wat Calvyn gebruik het in sy hantering van verklaringsverskille is geïdentifiseer:

- (1) Intrinsieke oorwegings. Met intrinsieke oorwegings word bedoel dié oorwegings wat die wesenlike, inherente en essensiële betekenis van die Skrifgedeelte in ag neem. Dit sluit die volgende hermeneutiese reëls in:
 - (a) Die bedoeling van die skrywer. Calvyn het oorweging aan die volgende faktore gegee in sy bepaling van die bedoeling van die skrywer:
 - die bewoording van die teks;
 - die skrywer se argumentslyn en gedagtegang;
 - die onmiddellike tekstuele konteks;
 - die doel en opset van die brief/boek in geheel;
 - die kultuur-historiese situasies van die lesers waarop die skrywer sy woorde rig;
 - dit wat die skrywer elders in die Bybel skrywe asook die lig vanuit ander Skrifgedeeltes.
 - (b) Die kontekstuele konteks.
 - (c) Kultuur-historiese konteks.
 - (d) Die voor-die-handliggende betekenis met ander woorde dít wat in die teks staan.
 - (e) Mees eenvoudige, duidelik en bondige verklaring.
 - (f) Die gedagteopbou en/of argumentslyn van die skrywer.

(g) Die letterlike betekenis versus die allegoriese verklaring.

(2) Geheelopenbaring van die Skrif.

(a) Historiese openbaringslyne.

(b) Skrif-met Skrif-vergelyking.

(c) Hantering van die Skrif as Kanon.

(d) Die hermeneutiese sirkel.

(3) Analogia fidei

Die *Analogia fidei* gaan nie net oor ooreenstemming met die Pauliniese teologie en/of prediking nie. Dit word dikwels gemotiveer vanuit Calvyn se eie *Institusie* en uit die Skrifverklarings van die Kerkvaders omdat die geloofswaarhede waarby hy in sy beredenering aansluit meestal in die geskrifte van die Kerkvaders en in Calvyn se *Institusie* gevind word.

(4) Vertalings en grammatikale ontledings. In die hantering van vertalings in die verklarings is die volgende norme opgemerk waarvolgens Calvyn sy keuses maak:

(a) Direkte, letterlike vertalings geniet voorkeur.

(b) Die vertaling moet ooreenstem met soortgelyke vertalings in die breë Skrifverband.

(c) Polisemie moet verreken word.

(d) Alternatiewe vertalings kan aanvaar word indien die bedoeling en betekenis dieselfde is.

(e) Wat die bronteks betref, word voorkeur gegee aan die mees gebruiklike lesing in die teksuitgawes van die tyd.

(f) Oorweging word gegee aan die vertaling wat by die meeste manuskripte aansluit.

(g) Voorkeur word gegee die vertaling wat die bedoeling van die grondteks die duidelikste uitdruk.

(5) Eksterne norme.

(a) Tersaaklike inligting uit buite-Bybelse geskrifte

(b) Ooreenstemming met natuurlike, fisiese verskynsels

(c) Calvyn se persoonlike voorkeure oor wat logies die beste sin maak.

Wat laasgenoemde betref, gebruik Calvyn terme soos “meer paslik”, “ek verkies”, “meer aanneemlik”, “verkieslik” en “die verklaring deur my goedgekeur.”

Daar kon slegs by een Skrifgedeelte, naamlik by Romeine 7:22-23, 'n aanduiding gevind word dat Calvyn self 'n rangorde vir oorwegings stel. Alhoewel Paulus elders (II Kor. 4:16) wel tussen liggaam en siel onderskei, is Calvyn van mening dat dié onderskeid nie na Romeine 7:22,23 oorgedra moet word nie omdat dit nie binne “die omstandighede van die huidige vers” pas nie. In sy Skrifverklaring gee hy dus oorweging aan die tekstuele konteks asook ander Skrifuitsprake wat met die vers in verband gebring kan word. Wanneer die inligting van elders in die Skrif egter nie by die onmiddellike tekstuele konteks inpas nie, gee hy voorkeur aan die eise van die tekstuele konteks. In Calvyn se oorwegings word oorwegings vanuit die onmiddellike tekstuele konteks dus gestel bo inligting wat elders uit die Skrif geneem kan word.

Uit die frekwensie waarin Calvyn van hierdie verskillende beoordelingsnorme gebruik maak blyk dit dat daar waarskynlik tog iets van 'n rangorde van belangrikheid van oorwegings by hom was, aangesien die volgende oorwegings besondere gewig by hom gedra het:

- Die bedoeling van die skrywer
- Getrouheid aan wat in die teks geskrywe staan
- Ooreenstemming met die tekstuele konteks
- Ooreenstemming met die geheelopenbaring van die Skrif
- Leerstellige toelaatbaarheid.

8.3 Moderne gereformeerde eksegete

In hoofstuk 7 is daar aan die hand van 'n literatuurstudie 'n opname gemaak van die hermeneutiese beginsels en reëls wat 21e eeuse gereformeerde eksegete gebruik in die verklaring van die Skrif en in die hantering van meervoudige verklarings van dieselfde Skrifgedeelte. Die hantering van verklaringsverskille ten opsigte van dieselfde Skrifgedeelte is ondersoek aan die hand van twee aktuele sake naamlik, die debat oor geslagtelikheid en die besondere dienste (of die vrou tot die amp toegelaat mag word al dan nie) en die debat oor homoseksualiteit en die kerk.

Die opname het aan die lig gebring dat moderne gereformeerde eksegete hul eksegete grootliks vanuit die grammaties-historiese model beoefen – dieselfde model wat deur Calvyn gehandhaaf is, hoewel die terminologie van hierdie werkswyse nog nie in die sestiende eeu formeel geformuleer was nie. Tog blyk dit dat hierdie model nie by al die eksegete op dieselfde wyse toegepas word nie.

Ten opsigte van die hermeneutiese beginsels, is gevind dat die meeste van die 21e gereformeerde eksegete wie se eksegete geraadpleeg is, Calvyn se beskouing en aanvaarding van die volgende beginsels onderskryf. Dit sluit in:

- (1) Aanvaarding van die Skrif as gesagvolle en geïnspireerde Woord van God
- (2) Dat die Skrif self van sy gesag getuig.
- (3) *Die Heilige Gees as Inspirasie.*
- (4) Die Bybel is die gesagvolle kanon van God se openbaring.
- (5) Die eksegeese moet met die geloofstradisie rekening hou.
- (6) Die gesindheid van die eksegeet moet in kongenialiteit met die Heilige Gees met biddende nederigheid wees.

Vanuit die literatuur blyk dat die eksegete wat bostaande beginsels onderskryf, onder meer die volgende hermeneutiese reëls navolg:

- (1) Die grammaties-historiese model.
- (2) Aansluiting by die bedoeling van die skrywer.
- (3) Plasing van die teks binne die argument en gedagtegang van die skrywer.
- (4) Verklaring van die teks binne sy tekstuele konteks.
- (5) Inagneming van die geheelopenbaring van die Skrif.
- (6) Plasing van die teks binne die openbaringshistoriese Skriflyne
- (7) Die eksegeese moet reg laat geskied aan wat in die teks self geskryf staan
- (8) Skrif-met-Skrifvergelyking.
- (9) Inagneming van die kultuur-historiese konteks.
- (10) Gebruikmaking van buite-Bybelse Geskrifte.
- (11) Gebruikmaking van natuurlike en fisiese faktore en inligting.
- (12) Nastreef van die eenvoudigste, duidelikste en bondigste verklaring.
- (13) Inagneming van die *analogia fidei*.

Dit blyk egter dat daar wel in die 21e eeuse eksegete vanuit die gereformeerde geledere is wat in hulle eksegeese van sommige van bogenoemde beginsels, norme en reëls afwyk. Dit sluit in:

- getrouheid aan die bedoeling van die skrywer wat prysgegee word.
- Skrifuitsprake wat nie as tydgerig nie maar as tydgebonde hanteer word.
- nie die bedoeling van die skrywer nie, maar die eksegeet se eie insigte in die eksegeese gee die deurslag.

Beginsels en norme wat verskil van die wat Calvyn gehandhaaf het en wat tot verskillende verklarings of verstaansmoontlikhede van 'n Skrifgedeelte lei, is in die literatuurstudie geïdentifiseer:

- 'n Moderne Humanistiese voorveronderstelling wat die gesag van die Skrif ondermyn. Dit beteken by implikasie dat die Bybel nie toegelaat word om die mens te interpreteer nie, maar die mens die Bybel in terme van die moderne konteks en eie sienings interpreteer.
- Opportunistiese interpretasie (*Interpretation of Convenience*).
- Selektiewe bestudering van en verwysing na Skrifgedeeltes.
- Menslike beleving in die eksegetiese proses.
- Fokus en Benadering. In die debat oor die homoseksuele persoon se aanvaarding in die kerk, is daar twee fokuspunte en benaderings wat deur eksegete gehandhaaf word: enersyds is dit dat die getuienis van die kerk as versorgende, liefdevolle, versoenende, vergewende, pastorale dienskneg van die genadige God self hier op die spel is. Ander is weer van mening dat dit in die debat gaan oor die getuienis dat die gesag van die Bybel as die Woord van God gehandhaaf moet word; dat die heiligheid van God en die gehoorsaamheid van die kerk aan die duidelike opdragte en eise van Gods Woord op die spel is. Hieruit bly dit dat die liefdesgebod enersyds vanuit die verwysingsraamwerk van die Koninkryk van God toegepas word en andersyds uit die verwysingsraamwerk van menswaardigheid.
- Die verrekening van navorsing en perspektiewe vanuit die menswetenskappe en dat sodanige buite-Bybelse gegewens wel dit wat in die Bybel staan kan troef.
- In aansluiting met die handhawing van die kultuur-historiese oorweging by die eksegetiese proses asook die beginsel dat die Bybel nie tydsgebonde nie maar tydsgerig is, moet daar in gedagte gehou word dat daar voortdurende kulturele transformasie plaasvind – ook in dit wat as eties en moreel aanvaarbaar beskou is en wat as reg en wat as verkeerd beskou is. Dit het tot die gevolg dat vanuit die humanistiese benadering die eens moreel ondenkbare, denkbare en aanvaar word. Eksegete wat die Skrif as tydgebonde beskou en aan kultuur-historiese oorwegings voorrang verleen, se prioriteite van eksegetiese norme en maatstawwe verskil dus met dié van Calvyn.
- In NGK se bylaag oor Selfdegeslagverhouding (2015) word daar nie oorweging gegee aan die Openbaringshistoriese lyn in die Skrif nie.

8.4 Grade van beoordeling van verskillende verklarings van 'n teks

In die opweeg van meervoudige verklarings van 'n teks word die verklarings in die boek *Manlik en Vroulik in die Kerk. Geslagtelikheid en die besondere dienste* (vgl. Breed et al., 2013) ingedeel in die kategorieë “eksegeties houdbaar/onhoudbaar”, “eksegeties geoorloof/ongeorloof” en “eksegeties oortuigend/onoortuigend”. Hulle wys daarop dat verstaansmoontlikhede in die lig van voorveronderstellings en uitgangspunte eksegeties geoorloof en –houdbaar kan wees, maar dat daar meningsverskil oor die eksegeties

oortuigingskrag daarvan kan wees. Daar moet gewaak word teen “eiewillige verstaan” met ander woorde dat die ontleding aan die hand van eie vooropgestelde idees plaasvind. Hierdie waarskuwing hang ten nouste saam met waarskuwing dat menslike beleving nie die eksegetiese proses, die beoordeling van en keuse van ‘n verklaring van ‘n Skrifgedeelte moet beïnvloed nie. By implikasie beteken dit dat die Bybel nie toegelaat word om die mens te interpreteer nie, maar dat die Bybel in terme van die menslike beleving van die moderne konteks interpreteer word.

Ander eksegete maak weer van ander terminologie gebruik, soos “verstaansverskille”, “geografiese modelle” en “opportunistiese interpretasie.”

Te midde van hierdie voortgesette kulturele transformasie waarin morele verandering op humanistiese waardesisteme ook die eksegeese van die dag beïnvloed en tot voortdurende nuwe en alternatiewe verklarings en interpretasies van die Skrif lei, kan die beginsels, norme en maatstawwe wat Calvin by interpretasieverskille aangelê het, met groot vrug gehandhaaf word. Die rede hiervoor is dat die beginsels, maatstawwe en norme wat hy toegepas het, die toets van die tyd en, les bes, die toets van die Skrif self deurstaan. Uit die ondersoek het dit immers aangetoon dat die deursnee een-en-twintigste eeuse gereformeerde eksegete steeds dieselfde hermeneutiese beginsels en reëls as Calvin verkies en gebruik, hoewel die praktiese implementering daarvan mettertyd tot uitbreiding, verwerking en verfyning gelei het, veral wat die vakterminologie betref.

Die grammaties-historiese benadering is steeds die huidige verstek-benadering, ten spyte van die ontstaan en ontwikkeling van die radikale Hermeneutiek wat uit Bultmann se Vormkritiek, Ricoeur se Literêre Kritiek, Iser se Resepsieteorie, Kuitert se relasionele waarheidsteorie gespruit het. Die radikale Hermeneutiek het uiteindelik tot die Postmodernisme, Relativisme en Dekonstruksie in die eksegeese gelei. Dit is egter van uiterse belang dat die balans tussen die grammatiese en historiese oorwegings gehandhaaf word in die implementering van die model en dat die oorwegings nie teen mekaar afgespeel word nie, maar aanvullend gebruik word.

Die hedendaagse dinamiese, geglobaliseerde en steeds veranderende kulturele situasies asook die humanistiese grondslag vir die beoordeling van morele en etiese vraagstukke, skep groot uitdagings vir die een-en-twintigste eeuse gereformeerde eksegete. Die eksegeese en alternatiewe verklarings van die Bybel wat vanweë hierdie invloede aangebied word, kan binne die raamwerk van gereformeerde eksegeese op geloofwaardige wyse geweeg word aan die maatstawwe en norme wat Calvin vir meervoudige verklarings gebruik het, geweeg word.

BRONNELYS

Agenda van die Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk. 2007. *Verslag van die Taakspan: Homoseksualiteit: 140-230.*

Allen, P.S. 1963. The age of Erasmus: lectures delivered in the universities of Oxford and London. New York: Russell & Russell.

<https://ia600300.us.archive.org/16/items/ageoferasmus007430mbp/.pdf#page=148>

Armstrong, B.G. 1998. Report on the seminar: An investigation of Calvin's principles of Biblical interpretation. *Hervormde teologiese Studies*. 54 (1-2):133-141.

Ayers, R.H. 1980. Language, Logic and Reason in Calvin's Institutes. *Religious Studies* 16 (1980): 285

Backus, I. 2009. Calvin and the Church Fathers. (In Selderhuis, H.J. red., The Calvin Handbook. Grand Rapids: Eerdmans: 125-136.)

Barnard, R. 2000. Dis tyd dat Christene anders dink en praat oor seks. Wellington: Hugenate Uitgewers.

Bartlett, A. 2002. *Die Beeld*:10, April, 19.

Bartsch, R. 1982. The concepts 'rule' and 'norm' in linguistics. *Lingua* 58: 51-81.

Bijlsma, R. 1964. Schriftgezag en Schriftgebruik. Een hermeneutiek van de Bijbel. Nijkerk, G.F. Callenbach N.V.

Blacketer, R.A. 2009. Commentaries and Prefaces. (In Selderhuis, H.J. red., The Calvin Handbook. Grand Rapids: Eerdmans: 181-192.)

Botha, J. 1991. *Waarheidsteorieë en Interpretasie*. Koers 56 (2):185-213.

Botha, P.H. 2005. Die Sinode en Homoseks. Khanya Press (PTY) Ltd, Privaatsak 250, Kranskop 3268.

Breed, D.G., van Rensburg, Fika J., Jordaan, G.J.C. 2008. Manlik en Vroulik in die Kerk Geslagtelikheid en die Besondere Dienste: Potchefstroomse Teologiese Publikasie.

Britz, R.M. en d'Assonville, V.E. 2008. Bereidwillig en Opreg. Johannes Calvyn en die Uitleg van die Woord van God. Sewende Suid-Afrikaanse Calvynnavorsingskongres. *Acta Theologica Supplement 10*. p. 70 – 81.

Britz, R.M. en d'Assonville, V.E. 2009. 'n "Toegang tot verstaan van die ganse Skrif": Calvyn se eerste Bybelkommentaar in histories-teologiese perspektief. (In Strauss, D.F.M., red. Spesiale uitgawe – Johannes Calvyn. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 49(3):467-486, Sept.)

Brooten, B.J. 1996. Love between women: Early Christian responses to female homoeroticism. Chicago: University of Chicago Press.

Bruce, F.F. 1977. The history of New Testament Study. (In Marshall, I.H., ed. *New Testament Interpretation. Essays in principles and methods*. Hoofstuk 2).

Brummelkamp, A. 1971. Die Evangelieën van Matteus, Markus en Lukas in onderlinge overstemming gebracht en verklaard door Johannes Kalvijn. W.A. de Groot-Goudriaan.

Bultmann, R. 1976. *Faith and Understanding*. Uittreksels en Bespreking in Jordaan, G.J.C. Die Eksistensiële Skrifbenadering van Rudolf Bultmann, Ongepubliseerde kladiktaat. 2008. Potchefstroom, Noordwes-Universiteit.

Burger, C. 2008. Calvin und die Humanisten. (In Selderhuis, J., Hrsg. Calvin Handbuch. Tübingen: Mohr Siebeck. S. 137 -143)

Calvin, J. 1848. Commentary on a Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians. Translated from the original Latin by J. Pringle. Grand Rapids, Baker Book House. Edinburg; Calvin Translation Society, Printing Company, David Street.

Calvin, J. 1850. Calvin's Commentaries Volume IV: Joshua and Psalms. Translated from the original Latin by J. Pringle. Grand Rapids, Baker Book House.

Calvin, J. 1851. The Epistles of Paul the Apostle the Philippians, Colossians and Thessalonians. Translated from the Latin by J. Pringle. Edinburg Printing Company, David Street.

Calvin, J. 1854. Commentaries on the epistles of Paul to the Galatians and Ephesians. Translated from the Latin by W. Pringle. 1979. Edinburg Calvin Society.

Calvin, J. 1859. Commentary on the Acts of the Apostles. Vol. 1. Translated from Latin by C. Fethersone, edited by H. Beveridge. Edinburgh: Calvin Translation Society.

Calvin, J. 1870. Ioannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia Vol. IX. Brunnsridge Apud C.A. Schwetsxhke Et Filium. C.m. Bruhn. Deux Discouse De Calvin Colleque De Lausannz 877 – 886.

Calvin, J. 1961. The Episles of Paul to the Thessalonians. Translated by R. Mackenzie., ed. D.W. Torrance & T. F. Torrance. 1960. Calvin's Commentaries. Oliver and Boyd, 39A Welbeck Street, W.I.

Calvyn, J. 1976. Die *Institusie* van Calvyn. Vertaal en verkort weergegee deur A. Duvenhage. Kerkstraat 91-95, Potchefstroom. PRO REGE-PERS BEPERK.

Calvyn, J. 2008. Postma, S., vertaler. 2008. Johannes Calvyn. Kommentaar Romeine. UV Teologiese Studies. Reeks: Klassieke Tekste 1. [Vertaling van Ioannis Calvini Commentarij in Epistolam Pauli ad Romanos. Argentorati per Vuendelinum Rihelium. Mense Martio. M.D.XL. deur Johannes Calvin. 1540.] Sandisa Media, Posbus 12101, Bloemfontein

Choon-Leong, S., *Ed.* 1996. Homosexuality and Christian Community. Westminster John Knox Press, Louisville.

Coertzen, P. 1993. Some observation on Calvin research with special reference to South Africa. *In die Skriflig* 27 (4):537 – 561.

Coetzee, J.C., De Klerk, B.J. & Floor, L. 1980. Die Hermeneuse van die Skrif met die oog op Hedendaagse Kerklik-Etiese Vraagstukke. *In die Skriflig*. Junie 1980:12-26.

Coetzee, J.C. 1984. Die Skrif en die Wetenskap: Hermeneutiese reëls. Wetenskap in U lig. Wetenskap en Woord. Potchefstroom.

Combrink, B. 1986. Perspektiewe uit die Skrif. (*In* Kinghorn, J., *red.* *Die N.G.Kerk en Apartheid*. Macmillan Suid-Afrika (Uitgewers)(edms.)Bpk. Posbus 31487, Braamfontein 2017.

d'Assonville, V.E. 2009. Exegesis and *Doctrina*. (*In* Selderhuis, H.J. *red.*, *The Calvin Handbook*. Grand Rapids: Eerdmans: 378-384.)

d'Assonville, V.E. 1992. Gids vir Kerkgeskiedenis. MARNIX, Posbus 20252, Potchefstroom.

D'Assonville, V.E. 2010. Calvin as an exegete of Scripture: a few remarks with reference to Calvin research in general. *In die Skriflig* 44. Supplement 3, 2010:129 -141.

Deist, F. en Burden, J.J. 1985. 'n ABC van Bybeluitleg. 3de druk. J.L.van Schaik (Edms) Bpk, Libridgebou, Kerkstraat, Pretoria.

Deist, F. 1989. A Concise Dictionary of Theological and Related Terms. 2nd revised ed. Pretoria. L. van Schaik (Pty)Ltd.

De Klerk, B. & Van Rensburg, F.J. 2005. Preekgeboorte. 'n Handleiding vir Gereformeerde Eksegese en Prediking. Pretoria. V & R Drukkers.

Diesel, W. 1956. The Theology of Christ. Philadelphia: Westminster.

Derrida, J. 1978. Writing and Difference. Translated by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press. 362pp.

De Zwaan, J. 1931. De handelingen der apostelen. 2de hersiende uitgawe. J.B. Wolters' U.M. Groningen, Den Haag.

Douglas, M. 1966. Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo. London: Routledge.

Du Toit, A.B. 1984. Die Pauliniese Briewe: Inleiding en Teologie. (*In* du Toit, A.B. red., Handleiding by die Nuwe Testament, band V. Pretoria: N G Kerkboekhandel).

Esterhuyse, W. 2010. Die God van Genesis drama in die ampiteater van die Oneindige Christelike Media Publikasies, Posbus 4070, Durbanville, 7751.

Farrar, F. 1961. History of Interpretation. Herdruk van die oorspronklike uitgawe van 1885. Grand Rapids: Baker Book House.

Fick, P.H. 2009. Johannes Calvyn – enkele biografies besonderhede. *Die Kerkblad*. 'n Publikasie van die Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika. Augustus 2009:14-15.

Floor, L. 1970. Calvyn se Hermeneutiek en sy betekenis vir ons tyd. *In die Skriflig*, 4(14): 3-19.

Floor, L. 1980. Die Hermeneutiek van Calvyn. *In die Skriflig*, 14 (55):13-70.

Floor, L. 2007. Wat leer Calvyn oor die Uitleg van die Skrif. *Die Kerkblad*. 'n Publikasie van die Gereformeerde Kerke in Suid Afrika. Oktober 2007:10.

Forstman, H.J. 1986. *Coherence and Incoherence in the Theology of John Calvin*. (In Leith, J.H., ed. Calvin Studies III. Davidson College).

Froehlich, K. 1984. Biblical interpretation in the early church. Philadelphia, Pa.: Fortress Press. (Sources of early Christian thought.)

Gadamer, H.G. 2004. Truth and Method: Elements of Philosophical Hermeneutics. New York. 3rd ed. Continuum Publishers Group, The Tower Building, 11 York Road, London SE1 7 NX.

Ganoczy, A. 1987. The Young Calvin: 133-181 Vertaal deur D.Foxgrover. Philadelphia Westminster Press.

Ganoczy, A. & Müller, K. 1981. Calvins handschriftliche Annotationen zu Chrysostomus. Ein Beitrag zur Hermeneutik Calvins, Wiesenbaden. (slegs verwys).

Germond, P. 1997. Heterosexism, homosexuality and the Bible, (In Germond, P. & De Gruchy, S. Ed. Aliens in the household of God. Homosexuality and Christian Faith in South Africa. David Philip Publishers (Pty) Ltd, 208 Wermuller Centre, Claremont, 7735, South Africa).

Goldsworthy, G. 2006. Gospel-Centered Hermeneutics. Biblical-theological foundations and principles. Nottingham:Apollos.

Gove, P.B. (ed), 1961. Webster's Third International Dictionary. Springfield, Massachusetts. Merriam Webster.

Greenslade, S.L. 1963. Cambridge History of the Bible. Vol 3. (In Hall, B., red. Biblical Scholarship: Editions and Commentaries. Cambridge University Press).

Greijdanus, S. 1946. Schriftbeginselen ter Schriftverklaring en historisch overzicht over theorieën en wijzen van Schriftuitlegging. Kampen. J.H.Kok, N.V.

Grosheide, F.W. 1942. De handelingen der apostelen. Kort Verklaring der Heilige Schrift. H.A. van Bottenburg, Amsterdam.

Han, S.J. 2008. An Investigation into Calvin's use of Augustine. *Acta Theologica Supplementum 10* . p 70-81.

Hasel, G. 1978. New Testament Theology: basic issues in the current debate. Hoofstukke 1 en 2. William B Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan.

Hayes, J.H. & Holladay, C.R. 2007. Biblical Exegesis. A Beginners Handbook. Kentucky. Westminster John Knox Press.

Hesselink, J. 1995. John Calvin on the Law and Christian Freedom. Ex Auditu.

Hoffman, M. 1994. Rhetoric and Theology: The Hermeneutic of Erasmus. Toronto. University Press.

Holder, R. W. 2006. John Calvin and the Grounding of Interpretation. Leiden. Brill NV.

Jeanrond, W. 1991. Theological Hermeneutics. Development and Significance. New York. Crossroad Publishing.

Jordaan, G.J.C. 2009. Calvyn en die verklaring van die Bybel. *Die Kerkblad*. 'n Publikasie van die Gereformeerde Kerke in Suid Afrika. Augustus 2009:18-19.

Jordaan, G.J.C. 2009. Oorsig oor die Geskiedenis van die Nuwe Testamentiese Wetenskap. Klasaantekeninge, Potchefstroom, Universiteit van Noordwes.

Jordaan, G.J.C. 2010. *"Die Gees sal julle in die hele Waarheid lei"*. Wat beteken dit vandag? Ongepubliseerde voordrag by VGL-byeenkoms op 21 Augustus 2010.

Jordaan, G.J.C. 2016. Hoe om die Bybel te lees en te verstaan. Potchefstroom. . CJBF.

Joubert, S., Botha, R., Maré, L., Smith, T., Venter, J. & Visser, J-P. 2016. Hoe om die Bybel reg te lees. Christelike Uitgewersmaatskappy, Posbus 1599, Vereeniging 1930.

Kaiser, W.C. & Silva, M. 1994. An Introduction to Biblical Hermeneutics. The search for meaning. Zondervan Publishing House, Grand Rapids.

Keller, T. 2008. *The Reason for God*. <https://www.youtube.com/watch?v=Kxup3OS5ZhQ>

Kraus, H.L. 1986. Calvin's exegetische Prinzipien. *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. 79 :329-341

Koop, E.C. and Schaeffer, F. 1983. *Whatever Happened to the Human Race? Hersiene uitgawe*. Wheaton, Ill.: Crossway Books.

Kuitert, H.M. 1969. *Verstaat gij wat gij leest?* Kampen: Kok.

Lane, A.N.S. 1981. Calvin's use of the Fathers and the Midievels. *Calvin Theological Journal* April 1981:149-151.

Lange van Ravenswaaij, J.M.J. 1990. *Augustinus totus noster*. Das Augustinusverständnis bei Johannes Calvin. Gottingen. (slegs verwys).

Lategan, L.O.K. 1998. The significance of Calvin's anthropology for preaching on ethical themes. *Hervormde Teologiese Studies*. 54 (1 en 2):143-152.

Lyotard, JF. 1979. *The postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Translated by G. Bennington and B. Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.

MacKenzie, R., translator. 1961. *Calvin's Commentaries. The Epistle of Paul the Apostle to the Romans and to the Thessalonians*. Ed. Torrance, D.W. & Torrance, T.F. [Translation of Ioannis Calvini Commentarij in Epistolam Pauli ad Romanos. Argentorati per Vuendelinum Rihelium. Mense Martio. M.D.XL. by Calvin, J. 1540.] London: 39A Welbeck Street, W.I. Oliver and Boyd.

Maimela, S. & König, A. 1998. (Ed.) *Initiation into Theology. The rich variety of Theology and Hermeneutics*. Pretoria: J L van Schaik Publishers).

Manchester, W. 1996. *A world lit only by fire. The medieval Mind and Renaissance*. 3rd. ed. 25 Eccleston Place, London. SW1W. 9NF and Basingstoke. McMillon General Books.

Marshall, I.H. 1979. (Ed.) *New Testament Interpretation. Essays on Principles and Methods*. Devon. Exeter The Paternoster Press. p. 11-18.

McKim, D.K. 1998. (Ed.) *Historical Handbook of Major Biblical Interpreters*. Illinois. Intervarsity Press.

Muller, A. 2002. Die Bybel maak nie een uitspraak oor Gay wees. *Beeld*: 1. Vrydag, 19 April.

Müller, J. 2009. Jesus én gesprek staan só weer op. *Beeld*: 21 Dinsdag, 21 Julie 2009.
www.Beeld.com

Mooi, R.J. 1965. Het kerk- en dogmahistorische element in die werken van Johannes Calvijn. Wageningen. (slegs verwys).

Myers, T. 1849. Book of the Prophet Ezekiel by John Calvin. Edinburg. NGK (Nederduitse Gereformeerde Kerk). 2007. Agenda Algemene Sinode, Maandag, 4 tot Vrydag 8 Junie 2007. Bylaag 1 Homoseksualiteit. p. 145-231.

Neuser, W.H. 2009. Stations. (*In* Selderhuis, H.J. red., The Calvin Handbook. Grand Rapids: Eerdmans: 23-30).

NGK (Nederduitse Gereformeerde Kerk). 2007. Agenda Algemene Sinode, Maandag, 4 tot Vrydag 8 Junie 2007. Bylaag 1 Homoseksualiteit. p. 145-231

NGK (Nederduitse Gereformeerde Kerk). 2015. Nederduitse Gereformeerde Kerk. Algemene Sinode, Sondag 4 tot Vrydag 9 Oktober 2015. Bylaag Selfdegeslagverhoudings. Verslag van die Taakspan oor etiese riglyne vir selfdegeslagverhouding. p. 81-96.

NGK (Nederduitse Gereformeerde Kerk) se Oostelike Sinode. 2016. . E-Kerkbode. 26 Oktober 2016.

Owen, J., translator. 1979. Calvin's commentaries. Volume XIX. Acts 14 -28. Romans 1-16. Ed. Beveridge, H. [Translation of Ioannis Calvini Commentarij in Epistolam Pauli ad Romanos. Argentorati per Vuendelinum Rihelium. Mense Martio. M.D.XL. by Calvin, J. 1540.] Grand Rapids, Michigan. Baker Book House

Paddison, A. 2005. Theological Hermeneutics and 1 Thessalonians. Society for New Testament Studies Monograph Series 133. Cambridge Universit Press, The Edinburgh Building. Cambridge CB2 2RU, UK.

Parker, T.H.L. 1971. Calvin's New Testament Commentaries. London. SCM Press.

Pieterse, H.J.C. 1979. Skrifverstaan en Prediking. N.G. Kerkboekhandel, Posbus 245, Pretoria.

Piper, J. 1995. "Are there Two Wills in God? Divine Election and God's Desire for All to Be Saved." (*In The Grace of God, the Bondage of the Will.* Ed. Schreiner, T.R en Ware, B.A. Grand Rapids, Michigan).

Postma, S., vertaler. 2008. Johannes Calvyn. Kommentaar Romeine. UV Teologiese Studies. Reeks: Klassieke Tekste 1. [Vertaling van Ioannis Calvini Commentarij in Epistolam Pauli ad Romanos. Argentorati per Vuendelinum Rihelium. Mense Martio. M.D.XL. deur Johannes Calvin. 1540.] Sandisa Media, Posbus 12101, Bloemfontein.

Raitt, J. 1981. Calvin's use of Bernard of Clairvaux. *Archiv für Reformationsgeschichte* 72. (98-121).

Schaff, P. 1910. History of the Christian Church. Herdruk. New York. Scribners.

Schumacher, R. 2009. Some Challenges facing christianity in the Postmodern age. Unpublished PhD thesis, North West University, South Africa.

Schutte, F. 2008. Jesus' Resurrection in Joseph's grave. Protea Book House. P.O. Box 35110, Menlopark 0102.

Selderhuis, H.J. (ed.), The Calvin Handbook. Grand Rapids: Eerdmans, 585pp.

Smit, D.J. 1998. Biblical Hermeneutics: the first 19 centuries. (*In* Maimela, S & König, A., ed. Initiation into Theology. The rich variety of Theology and Hermeneutics. Pretoria: J L van Schaik Publishers).

Smits, L. 1956-1958. Saint Augustinus dans l'oeuvre de Jean Calvin. I-II Assen. (slegs verwys)

Spangenberg, J.J. 2004. Om oor God te praat. 'n Kritiese oorsig van gesprekke onder Afrikaans Sprekende christene van die gereformeerde tradisie (1998-2003). *Verbum et Ecclesia* Jrg 25 (1)

Spangenberg, S. 2009. Jesus van Nasaret. Griffel Media, Kaapstad. www.griffel.co.za

Stanton, G.N. 1979. Presuppositions in New Testament Criticism. (*In* Marshall, I.H. ed. New Testament Interpretation. 2nd ed. Cape Town: Paternoster Press Ltd. P. 60-71).

Stoker, W. 1995. Een spanning tussen literair en historisch lezen? Ricoeur over het verschil tussen spraken en schrijven. *Gereformeerd theologisch tijdschrift* 95/4: 156-166.

Swaab, D. 2010. Wij zijn ons brein. Van baarmoeder tot alzheimer. Vertaal deur D. Hugo. 2014. Protea Boekhuis, Posbus 35110 Menlopark, 0102.

Thompson, J. 2001. Writing the Wrongs: Woman of the Old Testament among Biblical Commentators from Philo through the Reformation. Oxford. Oxford University Press.

Todd, W.N. 1964. The Function of the Patristic Writings in the Thought of John Calvin. Th.D. Thesis. Union Theological Seminary. New York. (slegs verwys).

Torrance, T.F. 1988. The Hermeneutics of John Calvin. Edinburgh. Scottish Academic Press.

UBS: United Bible Society. 2001. (Eds) Aland, B., Aland, K., Kararido, Poulus, J., Martini, C.M., Metzger, B.H. The Greek New Testament. Stuttgart.

Van der Walt, F. 1972. Calvyn oor die hermeneutiese reël ten opsigte van nuuskierigheid en spekulاسie. *In die Skriflig*, (6. 23.):36-38.

Van der Watt, J. 2016. E-Kerkbode. 26 Oktober 2016.

Van Gendern, J., Veenhof, C. Nauta, D., Hage, L.J.M., Van der Linde, S. 1965. Zicht op Calvijn. Buijten & Schipperheijn, Amsterdam.

Van Oort, J. 1997. *John Calvin and the Church Fathers*. (In Backus, I., ed. The Reception of the Church Fathers in the West. Leiden. E.J.Brill).

Van Schalkwyk, S.J. (red.). 1996. Woordeboek van die Afrikaanse Taal, Vol. 10. Stellenbosch. Buro van die WAT.

Van't Spijker, W. 2008. Aktueel. Calvyn 'n Moordenaar? *Die Kerkblad*. 36-38.

Verhoef, P.A. 1973. Metodiek van die Eksegese. N.G.Kerk-Uitgewers, Posbus 4539, Kaapstad.

Vosloo, W. & van Rensburg, Fika.J. 1999. Bybellennium. Eenvolume kommentaar. Christelike Uitgewersmaatskappy, Vereeniging, Posbus 1599. 1930.

Walchenbach, J.R. 1974. John Calvin as Biblical Commentator: An Investigation into Calvin's Use of John Chrysostom as an Exegetical Tutor. Ph.D. Thesis. University of Pittsburgh. (slegs verwys).

Walls, J.L. & Dongell, J.R. 2004. Why I am not a Calvinist. Intervarsity Press, PO Box 1400, Downers Grove, IL 60515-1426.

White, J.R. & Niell, J.D. 2002. The Same Sex Controversy. Bethany House, 11400 Hampshire Avenue South, Bloomington, Minnesota 55438.