

THEOLOGISCHE PERSPECTIEVEN

© Copyright **2VM** 2010

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of op enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de rechthebbende(n).


All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior permission of the publishers.

Printed in The Netherlands.

ISBN/EAN: 978-94-90393-04-5

Titel: Paulus tussen sjoel en kerk

Redacteur: Menken, M.J.J.

Typesetting: Gerard van Zanden | **TYRUS** 

Uitgever: 2VM

NUR-code: 703

NUR-omschrijving: Bijbelwetenschappen

Reeks: Theologische Perspectieven

Reeksnummer: 3

THEOLOGISCHE PERSPECTIEVEN

DEEL 3

PAULUS TUSSEN SJOEL EN KERK

onder redactie van

Maarten Menken

Publicatie van de Faculteit Katholieke Theologie
van de Universiteit van Tilburg

Redactiecommissie:

Stefan Gärtner, Piet J. van Midden, Henk J.M. Schoot (vz.)

 CVM Uitgeverij, Bergambacht 2010

INHOUD

Woord vooraf	III
Paulus: missionaris en pastor <i>Bert Jan Lietaert Peerbolte</i>	1
Kringen om de sjoel: Paulus en het jodendom <i>Jaap van der Meij</i>	13
Waarom Saulus wel en Paulus niet geweld gebruikte <i>Sam Janse</i>	31
Paulus: vechter voor de vrijheid <i>Mariële Wulf</i>	39
Paulus volgens Handelingen: Zo dicht mogelijk bij de synagoge <i>Bart Koet</i>	55
Receptie van Paulus in het vroege christendom: 2 Tessalonicenzen en de Pastorale Brieven <i>Maarten Menken</i>	71
Paulus van Tarsus: ketter of broeder? Over de moderne joodse benadering van de apostel Paulus <i>Adelbert Denaux</i>	87
Paulus en de oecumene <i>Henk Witte</i>	101
De stichting van een gemeenschap: Paulus in de politieke filosofie van Jacob Taubes <i>Marin Terpstra</i>	117
Personalialia	135

WOORD VOORAF

In de ontwikkeling van het vroegste christendom was Paulus zonder twijfel een centrale figuur. Vooral door zijn toedoen ontstond uit de joodse Jezus-beweging een kerk van joden en heidenen. Uit zijn brieven blijkt dat Paulus ervan overtuigd was dat niet-joden deel moesten krijgen aan het heil dat God door Jezus voor Israël had gerealiseerd. Paulus' tragiek was dat relatief weinig joden en relatief veel niet-joden zich aansloten bij de gemeenschappen van aanhangers van Jezus. Hierdoor groeide in een latere fase Paulus' kerk uit joden en heidenen uit tot een kerk van bijna uitsluitend heidenen. In die zin is Paulus terechtgekomen tussen jodendom en christendom, 'tussen sjoel en kerk'. Voor de een is hij degene die de christelijke wereldkerk opbouwde, voor de ander is hij iemand die de oorspronkelijke, joodse boodschap van Jezus verkwanselde.

In het kader van het door paus Benedictus xvi uitgeroepen Paulus-jaar organiseerde de Faculteit Katholieke Theologie van de Universiteit van Tilburg op 11 juni 2009 een publieksdag onder de titel 'Paulus tussen sjoel en kerk'. In lezingen, workshops en een theatrale vertelling (door Peter Vermaat) werd Paulus allereerst in zijn historische context geplaatst: Wie was hij? Wat deed hij? Wat bewoog hem? Daarnaast werd bezien hoe hij in de geschiedenis heeft doorgewerkt en wat zijn huidige betekenis is of zou kunnen zijn.

Dit boek bevat de lezingen en vier van de vijf inleidingen op workshops van de publieksdag. Theo de Wit zag door veeleisende nieuwe werkzaamheden geen kans zijn inleiding voor de workshop 'Paulus en de politieke filosofie' tot een artikel om te werken; zijn vakgenoot Marin Terpstra vervangt hem in deze bundel. De tot artikelen omgewerkte lezingen en inleidingen worden aangevuld met een bijdrage van Bart Koet over het beeld van Paulus in het boek Handelingen. Twee van de artikelen zijn bewerkingen van eerder verschenen uitvoeriger studies van de auteur: de bijdrage van Adelbert Denaux gaat terug op 'De moderne joodse visie op Paulus van Tarsus', *Collationes* 39 (2009) 73-87, die van Marin Terpstra op 'God's Love for His Enemies: Jacob Taubes' Conversation with Carl Schmitt on Paul', *Bijdragen: International Journal in Philosophy and Theology* 70 (2009) 185-206.

Ik ben mijn collega's Bart Koet en Marcel Poorthuis erkentelijk voor hun medewerking bij de opzet van de publieksdag, en ik dank mijn student-assistent Frans Saarberg voor zijn werk aan het persklaar maken van dit boek.

De bundel begint met drie bijdragen over de 'historische Paulus', gevolgd door een bijdrage over de morele inhoud van de aan Paulus toegeschreven brieven. De twee volgende artikelen zijn gewijd aan de doorwerking van Paulus in het Nieuwe Testament, en de drie laatste aan de receptie van Paulus in het moderne jodendom, in de oecumene, en in de politieke filosofie. Twee thema's krijgen in het boek als geheel ruime aandacht: de joodse identiteit van Paulus, zowel voor als na zijn roeping tot apostel van Jezus, en de veelvormigheid van zijn doorwerking. Ik hoop dat deze bundel iets zal bijdragen tot een beter begrip van Paulus en van zijn betekenis.

Maarten Menken

PAULUS: MISSIONARIS EN PASTOR

Bert Jan Lietaert Peerbolte

Wie bekend is met Paulus, kent hem vaak in de verkeerde versie. Het boek Handelingen bevat de ‘Hollywood-versie’ van Paulus en beschrijft zijn optreden in verhalende vorm.¹ De auteur verstaat zijn vak en maakt van Paulus in vele opzichten een archetypische figuur. Hij begint als de grote vervolger van de aanhangers van Christus, hij ondergaat een roepingservaring (waarvan Handelingen zelfs driemaal verslag doet: in de hoofdstukken 9, 22 en 26) en hij vult vervolgens de tweede helft van het boek als de grote zendingsreiziger die in drie grote reizen heel het gebied van Jeruzalem tot Rome doorkruist. Op sjablone-achtige wijze schetst Handelingen hoe Paulus bij herhaling zijn prediking begint in de lokale synagoge om vervolgens verdreven te worden door boze joden en zich te wenden tot de niet-joden.² Bovendien zou Paulus een prediker zijn geweest die op pleinen en markten, te pas en te onpas, het evangelie verkondigde en grote menigten bekeerde.³ De episode met Eutychus, de eerste christen die tijdens een preek in slaap viel, roept de vraag op of Paulus nu echt wel zo’n boeiend spreker was.⁴ Hij was in ieder geval volgens deze beschrijving lang van stof.

Als wij de echte Paulus willen achterhalen, is het zaak om dit Hollywood-verhaal uit ons hoofd te zetten. De afgelopen jaren is steeds duidelijker geworden dat dit alles literaire verdichting van Handelingen is. Zendingsreizen? Paulus zou die typering zelf niet gebruiken. Prediking in lokale synagogen? Het is zelfs zeer de vraag of de synagoge tijdens Paulus’ optreden in deze vorm wel bestond en niet een verschijnsel van na de val van de tempel is.

¹ Uitdrukking ontleend aan A. Badiou, *Paulus: De fundering van het universalisme*, Kampen 2008 [orig.: *Saint Paul: La fondation de l’universalisme*, 1997].

² Zie m.n. Hand 13,42-52; 14,19-20; 17,2-9; 18,4-6.

³ Handelingen meldt van Paulus dat hij niet alleen in synagogen preekte, maar ook op het marktplein (17,17). Hij zocht de openbare ruimte en verkondigde zijn evangelie ook op de Areopagus (17,19-34). In Efeze zou hij zelfs een openbaar oproer veroorzaakt hebben (19,23-40).

⁴ Beschreven in Hand 20,7-12. In 2 Kor 10,11 verwijst Paulus naar een verwijt uit de gemeente van Korinte: hij zou wel sterke brieven schrijven, maar zijn persoonlijke optreden (als spreker dus) was zwak.

Prediking tot grote groepen? Het ligt voor de hand aan te nemen dat Paulus langs geheel andere weg te werk ging.

Wanneer we ons concentreren op de authentieke brieven van Paulus, rijst er een heel ander beeld.⁵ Ik wil kijken naar wat we over Paulus' optreden kunnen zeggen op basis van zijn eigen brieven en concludeer dan dat hij vooral *missionaris* en *pastor* was. Alleen wel op een andere manier dan in Handelingen beschreven. Laten we eens de blik wenden naar Paulus zelf en bezien hoe hij te werk ging. Allereerst geven we aandacht aan Paulus als missionaris, daarna bezien we zijn pastorale kant.

PAULUS ALS MISSIONARIS: KENMERKEN VAN PAULUS' OPTREDEN

In Paulus' brieven treedt hij naar voren als een prototypische bekeerling.⁶ Hij die aanvankelijk de boodschap over Jezus als de opgestane, de Gezalfde Gods, had geprobeerd tegen te gaan, is door een grote omwenteling in zijn leven geworden tot een van de meest actieve verkondigers van diezelfde Jezus Christus. Hij heeft naar eigen zeggen het hele gebied van Jeruzalem tot Illyrië (het huidige Albanië) doorkruist om het evangelie te brengen en Christus-groepen op te zetten. Ik wil een paar belangrijke kenmerken van Paulus' optreden hier voor het voetlicht brengen: de steden, de medewerkers, de werkplaats en Paulus' levensonderhoud en zijn typering van de gemeenten die hij stichtte.

1. De steden

Uit de brieven van Paulus blijkt dat hij vooral optrad in steden gelegen aan handelsroutes. In de meeste van deze steden waren aantoonbaar joodse bewoners, maar dat geldt niet voor alle steden. Paulus' keuze voor handelscentra, gelegen aan doorgaande routes, is beslist geen toevallige keuze geweest. Aan het begin van de twintigste eeuw gebruikte Adolf Harnack al het beeld van

⁵ Zeven brieven zijn onbetwist van Paulus zelf afkomstig: Romeinen, 1 en 2 Korintiërs, Galaten, Filippenzen, 1 Tessalonicenzen en Filemon. Zes brieven in het Nieuwe Testament pretenderen ook door Paulus geschreven te zijn, maar zijn hoogstwaarschijnlijk door volgelingen van hem na zijn dood op zijn naam gesteld: 2 Tessalonicenzen, Efeziërs, Kolossenzen, 1 en 2 Timoteüs en Titus. Informatie uit deze brieven kan alleen met de grootste voorzichtigheid gebruikt worden.

⁶ Dit is uitvoerig beschreven door A.F. Segal in zijn *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven 1990.

een vlam:⁷ Paulus stak op centrale punten een vlam aan in de hoop dat het vuur zich via de handelsroutes als vanzelf verder zou verspreiden. In deze steden werkte Paulus ongetwijfeld via netwerken: hij probeerde een groep volgelingen van Christus op te zetten via de lokale contacten die hij opdeed tijdens zijn verblijf in de desbetreffende stad en werkte dan die groep uit tot een *ekklèsia tou theou*, een ‘vergadering van God’. Over die laatste typering straks meer.

Uit de brieven van Paulus is duidelijk dat hij de volgende steden in ieder geval heeft aangedaan: Damascus, Jeruzalem, Antiochië, Filippi, Tessalonica, Athene, Korinte, Efeze, Kenchreeën, Troas en (waarschijnlijk) Rome.⁸ De Romeinse provincies die Paulus noemt als zijn werkgebied zijn Syrië en Cilicië, Galatië, Asia, Macedonië en Achaje.⁹ Bewijs dat Paulus ooit in Illyrië of in Spanje geweest is — hij spreekt in Rom 15,9 over beide bestemmingen — hebben we helaas niet. In Handelingen is de lijst met steden, landstroken en provincies die Paulus op zijn tweede en derde reis bezoekt aanzienlijk langer:

Derbe, Lystra (16,1), Frygië en *Galatië*, niet Asia (16,6), Mysië, niet Bitynië (16,7), *Troas* (16,8), Samothrake, Neapolis (16,11), *Filippi* (16,12), Amfipolis, Apollonia, *Tessalonica* (17,1), Berea (17,10), *Athene* (17,15), *Korinte* (18,1), *Kenchreeën* (18,18), *Efeze* (18,19), Caesarea, *Jeruzalem*, *Antiochië* (18,22), Galatië/Frygië (18,23), *Efeze* (19,1), Macedonië, Achaje, *Asia* (Efeze; 19,21), *Macedonië* (20,1), Hellas (= Achaje?; 20,2), *Macedonië* (20,3), Filippi, *Troas* (20,6), Assus, Mitylene (20,14), Chios, Samos, Milete (20,15), Kos, Rhodos, Patara (21,1), Cyprus, Syrië, Tyrus (21,3), Ptolemaïs (21,7), Caesarea (21,8), *Jeruzalem* (21,17). Uiteindelijk eindigt Paulus in *Rome* (28,14.16).

De cursief gedrukte plaatsen noemt Paulus zelf ook in zijn brieven. In de andere gevallen valt niet meer met zekerheid te zeggen of Paulus daar wel of niet geweest is. Wat wel duidelijk is, is dat Paulus met grote voortvarendheid gebruik maakte van de uitstekende infrastructuur die de Romeinen in hun hele rijk hadden aangelegd. Handelsroutes over land en zee waren doorgaans uitstekend begaanbaar en Paulus maakte optimaal gebruik van de mogelijkheden tot reizen.

⁷ A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 2 delen, 2e herziene dr., Leipzig 1906, 64.

⁸ Damascus (2 Kor 11,32; Gal 1,17), Jeruzalem (Rom 15,19.25–26; Gal 1,18; 2,1), Antiochië (Gal 2,11), Filippi (1 Tes 2,2), Tessalonica (Filip 4,16), Athene (1 Tes 3,1), Korinte (1 Kor 1,14–17), Efeze (1 Kor 15,32; 16,8), Kenchreeën (Rom 16,1), Troas (2 Kor 2,12) en Rome (Rom 1,15).

⁹ Zie o.a. Rom 15,26; 1 Kor 16,1.5.19; 2 Kor 1,8.16; Gal 1,21; Filip 4,15.

Dat Paulus zich in zijn optreden richtte op steden is niet zonder belang. Diverse geleerden wijzen op de consequenties hiervan.¹⁰ De binnen-joodse hervormingsbeweging van Jezus van Nazaret was een plattelandsbeweging van boeren en buitenlui. Mede door toedoen van Paulus vond deze beweging binnen een generatie ingang in de urbane centra van het Romeinse rijk. Zij drong aldus in hoog tempo door tot het hart van de Grieks-Romeinse cultuur en vond daar ook ingang. Dit mag voor een groot deel op het conto van Paulus' keuze voor steden als de context voor zijn werk gerekend worden.

2. De medewerkers

Dat Paulus in de steden werkzaam was, wil niet zeggen dat hij automatisch succes had. Een belangrijke sleutel tot zijn succes is zonder twijfel Paulus' keuze geweest om niet als *Einzelgänger* op te treden, maar zijn werk op te zetten met een team aan ondersteunende medegelovigen om zich heen. De directe kring om Paulus heen komen we in de brieven tegen met de term 'medewerkers'.¹¹ Om een indicatie te geven, het gaat om tenminste de volgende personen die Paulus in zijn brieven met genoemde term aanduidt: Aristarchus, Clemens, Demas, Epafroditus, Lucas, Marcus, Filemon, Prisca en Aquila, Timoteüs, Titus en Urbanus. Daarnaast is duidelijk dat ook Silvanus/Silas, Archippus, Epafras, Euodia, Syntyche en Trofimus in deze categorie vallen. Paulus' zendingswerk was dus beslist geen individuele activiteit. Integendeel: Paulus organiseerde een netwerk om zichzelf heen van mensen die hij bij zijn missie kon gebruiken. Hij stuurde gezanten van de ene gemeente naar de andere, liet brieven overbrengen, kreeg informatie uit plaatsen waar hij vandaan gegaan was. De medewerkers (in het Grieks: *sunergoi*) werkten met Paulus samen (*sun*) aan hetzelfde werk (*ergon*). Het is zozegd dat werk (*ergon*) dat de relatie tussen Paulus en zijn medewerkers definieerde.¹² Paulus zag zichzelf als de leider van de organisatie, de CEO dus, die zijn medewerkers inzette ter ondersteuning van zichzelf en van het werk dat hij deed.

¹⁰ Hier valt vooral te denken aan het werk van W.A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven 1983. Maar zie ook de analyse van E.W. en W. Stegemann, *The Jesus Movement: A Social History of Its First Century*, Minneapolis 1999.

¹¹ Zie met name W.-H. Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter: Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 50), Neukirchen-Vluyn 1979.

¹² De term *ergon* ('werk') staat voor Paulus voor het handelen van een mens. De ware aard van het handelen van mensen zal duidelijk worden bij de wederkomst van Christus (vgl. 1 Kor 3,13-15). In 1 Kor 9,1 kan Paulus ook verwijzen naar de gemeente in Korinte als zijn eigenlijke *ergon*.

Naast deze kring van directe medewerkers noemt Paulus in zijn brieven nog vele anderen. In totaal gaat het om circa zestig mensen die Paulus noemt als op de een of andere wijze betrokken bij zijn werk.¹³ Uit dit korte overzicht van het tweede kenmerk van Paulus' missie blijkt dus, evenals uit het eerste, dat Paulus weloverwogen te werk ging. Hij richtte zich op handelscentra, op steden aan doorgaande routes en organiseerde zijn werk samen met een groep mensen die hij om zich heen verzamelde. Een belangrijk element hierbij is, dat Paulus met zijn handen werkte om zichzelf in leven te houden. Laten we kijken naar zijn levensonderhoud en zijn financiële strategie.

3. *De werkplaats en Paulus' levensonderhoud*

In 1 Korintiërs 9 verdedigt Paulus zichzelf en Barnabas (die hij hier, het zij even genoemd, terloops ook als 'apostel' aanduidt) tegen kritiek uit de gemeente van Korinte. Ik citeer: 'Ziehier mijn verdediging tegen wie zich een oordeel over mijn apostelschap aanmatigen. Hebben wij geen recht op eten en drinken? Zouden wij niet het recht hebben een gelovige echtgenote op onze reizen mee te nemen, zoals de andere apostelen, de broers van de Heer en Kefas? Of zouden nu uitgerekend Barnabas en ik in ons eigen levensonderhoud moeten voorzien? (...) Als anderen hierop al aanspraak kunnen maken, kunnen wij het dan niet des te meer? We hebben echter geen gebruik gemaakt van onze rechten; integendeel, we verdragen alles, omdat we de verkondiging van het evangelie van Christus niets in de weg willen leggen' (1 Kor 9,3-5.12 NBV). Uit deze passage blijkt Paulus' situatie helder. Paulus (en Barnabas ook, trouwens) had klaarblijkelijk het recht zich te laten onderhouden door de gemeenschap die hij had gesticht. Hij zou zich, met andere woorden, in leven hebben kunnen laten houden door de Christus-groep die hij zelf in het leven geroepen had in Korinte. Hij zag daar evenwel vanaf, in zijn woorden, 'omdat we de verkondiging van het evangelie van Christus niets in de weg willen leggen'.

Een analyse van Paulus' brieven — waarbij ik details achterwege laat — leidt mij tot de volgende reconstructie. Paulus had twee bronnen van levensonderhoud. Allereerst werd hij financieel op weg geholpen door de gemeenschap die hij gesticht had. In Filip 4,15-16 noemt hij dat de gemeente van Filippi hem ondersteund heeft tijdens zijn werk in Tessalonica. En in 2 Kor 11,7-11 spreekt hij uit dat hij andere gemeenten 'bestolen' heeft (11,8) om het evangelie in Korinte

¹³ Elders heb ik hiervan een overzicht geboden; zie mijn *Paul the Missionary* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 34), Leuven 2003, 228-230.

te kunnen verkondigen. Paulus laat zich dus niet betalen door de gemeenschap waar hij werkt, maar door de gemeenschap die hij verlaten heeft. Hiermee is de ene helft van het patroon helder. Paulus sticht een gemeenschap en bij zijn vertrek neemt hij geld aan om de volgende gemeente te kunnen opzetten.

Daarnaast is duidelijk dat Paulus met zijn handen werkte. Hij noemt dit zelf een aantal malen expliciet (1 Tes 2,9; 4,11; 1 Kor 4,12) en Handelingen vult het beeld verder in. In 18,1-3 wordt Paulus' beroep beschreven als dat van een 'tentenmaker' of 'leerbewerker'. Het lijkt erop dat Handelingen op dit punt betrouwbaar is en dat Paulus dus met ambachtelijk werk zijn eigen kost verdiende. Paulus' werk in de werkplaats staat niet op zichzelf. Van een aantal pagane wijsgeren uit deze zelfde periode gaat het verhaal dat zij op vergelijkbare wijze optraden.¹⁴ Het meest sprekende voorbeeld is de filosoof die bekend staat als Simon de Schoenmaker.¹⁵ Werk in de werkplaats had twee voordelen: het leidde tot een economisch onafhankelijk bestaan (immers: geld aannemen voor filosofisch onderricht of voor de prediking van het evangelie zou leiden tot een situatie van afhankelijkheid!) en het stelde bovendien de handwerksman in staat om de werkplaats te gebruiken als ontmoetingsplek. Paulus kon tijdens zijn werk vrijuit spreken over het evangelie zonder dat de verdenking op hem kwam dat hij om den brode predikte. Ook hier ziet het er dus naar uit, net als bij zijn keuze voor steden en voor zijn medewerkers, dat Paulus weloverwogen te werk ging en wist wat hij deed.

4. De gemeenten

Dit brengt mij bij een laatste en misschien wel het meest wezenlijke punt in de bespreking van Paulus als missionaris: zijn typering van de gemeenten die hij opzette. In mei 2009 sprak E.P. Sanders aan de Università Gregoriana te Rome over Paulus' typering van de gemeenten die hij opzette.¹⁶ Hij wees er bij die gelegenheid op, dat Paulus voortdurend spreekt over groepen die 'aan Christus gerelateerd' zijn. Volgens Sanders is daarmee helder dat deze groepen Christus-georiënteerd zijn. Het ging Paulus, aldus Sanders, niet om het opzetten van een nieuw Israël, maar om het creëren van Christus-groepen.

¹⁴ Zie met name de analyse van R.F. Hock, *The Social Context of Paul's Ministry: Tentmaking and Apostleship*, Philadelphia 1980.

¹⁵ Zie de bespreking bij Hock, *Social Context*, 68.

¹⁶ E.P. Sanders luidde in 1977 een belangrijke omwenteling in de bestudering van Paulus in met zijn *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, Londen 1977. Zie ook zijn *Paul, the Law, and the Jewish People*, Philadelphia 1983 en *Paul (PM)*, Oxford 1991.

Naar mijn idee is er evenwel meer aan de hand. Paulus typeert de groepen die hij stichtte telkens, ieder voor zich, als een *ekklèsia tou theou* ('vergadering van God').¹⁷ Hij maakt hier een dubbele beweging, die enorme consequenties zou krijgen. Allereerst gebruikt Paulus hiermee een aanduiding ('vergadering van God') die in de joodse Bijbel staat voor de *kehal adonaj*, ook wel: *kehal jisrael*, de groep van aan God getrouwe Israëlieten.¹⁸ Deze typering staat voor het 'Israël van God' (een term die Paulus ook gebruikt en wel in Rom 11,25-26). De groep die Paulus aanduidt, bestaat echter niet alleen uit joden, maar ook uit niet-joden. En nu typeert Paulus deze groep, uit joden en niet-joden tegelijk, als het 'Israël van God'. Dat is een wel zeer radicale herinterpretatie van de identiteit van Israël. Een tweede beweging die Paulus hier maakt, is dat hij deze typering gebruikt voor lokale gemeenschappen in de steden waar hij gewerkt heeft. Paulus typeert dus, nog half impliciet, de volgelingen van Christus in Korinte, in Efeze, in Tessalonica, en waar ook, als 'het Israël van God'! Geen wonder dat hij te maken kreeg met felle, woedende oppositie van de kant van die joden die Jezus niet zagen als Gods gezalfde....

Is het vreemd dat Paulus zichzelf in Gal 1,15-17 typeert in termen die hij ontleent aan de profeet Jeremia?¹⁹ Paulus ziet zichzelf als de gezant naar de volkeren (de apostel voor de heidenen). Hij plaatst zichzelf daarmee in de traditie van de grote profeten en vergelijkt zichzelf bij uitstek met Jeremia. Hij vormt gemeenten van Christus uit joden en niet-joden beide en stelt, dat de Thora voor niet-joden niet verplicht is. Hoe hij tegen het houden van de Thora door joden aankijkt, blijft een punt van discussie, maar die discussie laat ik nu maar even rusten.²⁰ Door zijn impliciete typering van de gemeenten van Christus als Israël (zie bijv. de allegorische uitleg van het verhaal van Hagar en Sara in Gal 4,21-31!) legt Paulus de kern voor wat later christelijke substitutie-theologie zou worden, met alle schadelijke uitwassen van dien. Voor Paulus

¹⁷ In 1 Kor 1,2 en 2 Kor 1,1 spreekt Paulus over 'die vergadering van God die in Korinte is'. Ook zijn gebruik van het meervoud wijst uit dat hij deze term toepaste op individuele, lokale groepen (vgl. 1 Kor 11,16; 2 Kor 8,1; 1 Tes 2,4).

¹⁸ Zie bijv. Deut 4,10; 9,10; 23,2-4; Joz 8,35; Recht 20,2; 21,5,8; Neh 13,1; Micha 2,5; Joël 2,16.

¹⁹ Met name de roeping 'vóór mijn geboorte' met het doel 'aan de heidenen' te verkondigen refereert aan Jer 1,5. Jeremia wordt daar geschetst als 'profeet voor alle volken'. In de Septuaginta van Jer 1,5 wordt voor 'volken' hetzelfde woord gebruikt dat in de NBV van Gal 1,17 vertaald is als 'heidenen'. Het motief van roeping in de moederschoot komt ook voor in Jes 49,1.

²⁰ Zie met name M. Nanos, *The Irony of Galatians*, Minneapolis 2002 en zijn eerdere *The Mystery of Romans*, Minneapolis 1996. Zie ook J. Gager, *Reinventing Paul* (Oxford 2000). Een recente, joodse interpretatie van Paulus biedt P. Eisenbaum, *Paul was not a Christian: The Original Message of a Misunderstood Apostle*, New York 2009.

was dat alles evenwel niet aan de orde. Hij verwachtte binnen zijn generatie de parousie van Christus, het definitieve doorbreken van Gods heil. Apocalypticus als hij was, meende hij dat hij mensen moest overhalen tot geloof in het evangelie, omdat alleen dat hen zou kunnen redden bij het aanbreken van Gods gericht over de mensheid. Het probleem dat Paulus' denken creëert voor christelijke theologie van vandaag wordt dus niet veroorzaakt door het feit dat hij meende dat zijn Christus-groepen uit joden en niet-joden samen het 'Israël van God' vormden. Het probleem wordt gevormd, doordat deze groepen zijn blijven bestaan, al ras louter bestaand uit niet-joden, terwijl de door Paulus verwachte definitieve ingreep van God in de geschiedenis tot op de dag van vandaag uitstaat.

Samenvattend: Paulus trad op als organisator van zijn eigen missionaire onderneming. Maar niet alleen dat. Hij trad ook op als organisator van gemeenten en positioneerde zichzelf als hun pastor, hun herder. Waar nodig zelfs met een ijzeren staf.

PAULUS ALS PASTOR

De grote organisator van Christus-gemeenschappen trad in zekere zin ook op als pastor. Het is van belang om ons er rekenschap van te geven, dat we met de brieven van Paulus materiaal in handen hebben dat ons op twee manieren inzage geeft in wat hij deed. Allereerst, en dat is iets wat men maar al te gemakkelijk zou vergeten, schreef Paulus zijn brieven in reactie op wat hij hoorde uit de gemeenschappen waaraan hij schreef. In zijn brieven is Paulus dus aan het woord om die gemeenschappen te helpen hun weg te vinden. Het voorbeeld bij uitstek hiervan is wel 1 Korintiërs, waar Paulus reageert op wat hem verteld is door de huisgenoten van Chloë (1 Kor 1,11). Daarnaast gaat hij diverse malen in op een brief die de Korintiërs hem geschreven hebben (7,1; 8,1; 12,1). Paulus reageert dus in zijn brieven. Hem wordt advies of raad gevraagd en hij geeft via zijn brieven instructies aan de gemeenten die hem te hulp roepen. Soms ook gaat Paulus erg scherp om met de groepen waaraan hij schrijft. In Galaten bijvoorbeeld is hij uitermate fel over hetgeen hij gehoord heeft. Op de plek in zijn brief waar hij normaal gesproken een dankzegging uit over het vele goede dat hem ter ore is gekomen (een literaire conventie waarmee Paulus zijn lezers probeert te paaien),²¹ trekt hij nu fel van leer: 'Het verbaast me dat u zich zo

²¹ De zgn. 'briefformule' van Paulus bestaat uit een vaste opening (in de NBV vertaald als 'Van Paulus, aan N.N. ... Genade en vrede van God, onze Vader, en van de Heer Jezus Christus')

snel hebt afgewend van hem die u door de genade van Christus heeft geroepen en dat u zich tot een ander evangelie hebt gekeerd' (1,6). Even verderop laat hij zich meeslepen door zijn eigen betoog als hij uitroept wat men eigenlijk het beste kan vertalen als 'O stomme Galaten!' (3,1; de NBV heeft hier 'Galaten, u hebt uw verstand verloren!'). Als Paulus een pastor was, en dat was hij, dan in ieder geval wel een pastor zonder KPV-training.

Een tweede punt waarover Paulus' brieven ons helderheid geven, is dit. Zijn brieven vallen niet samen met zijn verkondiging van het evangelie, maar verwijzen daarnaar als een vooronderstelling en voorwaarde voor de brieven. In de zojuist genoemde opening van de brief aan de Galaten verwijst Paulus naar het evangelie dat hij verkondigd heeft. En in 1 Kor 15,1-11 doet hij dat eveneens. Daar zegt Paulus expliciet: 'Ik herinner u aan het evangelie dat ik u verkondigd heb' (15,1). Het bijzondere is, dat Paulus hier een soort formulaire samenvatting geeft van dat evangelie, waardoor we ons wel degelijk een idee kunnen vormen van hetgeen hij verkondigd moet hebben. Een soortgelijke samenvatting is te vinden in de opening van de brief waarin Paulus zichzelf presenteert aan de volgelingen van Christus in Rome: Rom 1,1-7. Bij het zoeken naar Paulus' theologie, dienen we aldus zijn brieven af te graven en het evangelie dat hij verkondigde uit de brieven op te delven.²²

Deze observatie brengt me terug bij het punt waar het nu om gaat: Paulus als pastor. De brieven van Paulus laten zich niet primair lezen als theologische traktaten, juist om de genoemde reden. Immers, het door Paulus verkondigde evangelie gaat vooraf aan de brieven en de brieven verwijzen daarnaar. De brieven zelf zijn eerder pastorale instructies aan Paulus' gemeenten. Paulus vat zijn taak als pastor daarbij breed op. Hij gaat in op theologische kwesties, hij spreekt over de opbouw van de gemeenschappen waaraan hij schrijft, hij spreekt over ethische zaken, over liturgische kwesties, over seksualiteit, over spiritualiteit.²³ Het scala van onderwerpen dat Paulus bespreekt en de wijze waarop hij dit alles doet, brengt mij tot de volgende stelling: Paulus was geen systematisch theoloog, maar een praktisch theoloog. Zijn brieven zijn niet bedoeld als leerstellige traktaten, maar als pastorale vermaningen over hoe de Christus-gemeenschappen op de juiste wijze zouden moeten leven. Voor Paulus ligt hierbij de nadruk op heiliging. Hij kijkt naar de gelovigen in

of een variant hierop. Normaal gesproken volgt dan een 'dankzegging' (zie Rom 1,8-15; 1 Kor 1,4-9; 2 Kor 1,3-11; Filip 1,3-11; 1 Tes 1,2-10).

²² Ook van bijv. Rom 1,1-7 wordt wel gezegd dat het een soort formule-achtige samenvatting van Paulus' evangelie bevat.

²³ Deze punten bespreekt Paulus met name in 1 Korintiërs.

Christus als ‘geroepen heiligen’, die in hun leven van alledag dienen te leven naar de norm van heiligheid. Het is wel niet voor niets dat Paulus de volgelingen van Christus in Korinte met deze termen aanspreekt: ‘geheiligden in Christus Jezus, geroepen heiligen’ (1 Kor 1,2). Zo past Paulus een fundamenteel inzicht uit de Thora, uit Leviticus, toe. Het is het principe ‘Ik, יהוה, ben heilig en daarom zult u heilig zijn’ (vgl. Lev 11,44-45).²⁴

In met name de eerste brief aan de Korintiërs laat Paulus zien dat die heiliging zich uitstrekt over alle terreinen van het leven: van voedsel tot seksualiteit, van rechtspraak tot tongentaal. Paulus’ typering van de gemeenten in Christus als de *ekklèsia tou theou*, de *kehal Jisrael* (zie boven) brengt hem ertoe de leden van deze gemeenten aan te sporen te leven in heiliging. Is het toeval dat deze typering, de ‘heiligen van de hoogste God’, ook voorkomt in Dan 7,18, als aanduiding van de leden van het Israël dat God in de eindtijd bijeen zal brengen? In die passage wordt beschreven hoe zij, de heiligen, het koningschap zullen ontvangen: ‘Daarna zullen de heiligen van de hoogste God het koningschap ontvangen, en zij zullen het koningschap altijd behouden — voor eeuwig en altijd’ (NBV). Dat Paulus door deze voorstelling van zaken beïnvloed was, is duidelijk door zijn opmerking in 1 Kor 6,2. Daar wijst hij de Korintiërs terecht voor het feit dat zij te rade gingen bij buitenstaanders buiten hun gemeente om hun recht te halen. Paulus fundeert zijn voorkeur voor interne rechtspraak met de opmerking ‘Weet u dan niet dat Gods heiligen over de wereld zullen oordelen?’

De wijze waarop Paulus schrijft aan zijn gemeenten wijst uit, dat morele vermaning voor hem een belangrijk onderdeel was van zijn apostolische taak. In deze zin was Paulus naast missionaris ook beslist pastor: eerst stichtte hij gemeenten ‘in Christus’, maar later, wanneer hij verder getrokken was, behield hij wel de verantwoordelijkheid voor hun gedrag. Het is om deze reden dat Paulus zich kwaad kan maken op de Galaten, op de Korintiërs, maar ook dat hij zich verantwoordelijk voelt voor het leven in hun gemeenschappen. Het leven als ‘geroepen heiligen in Christus’ is niet zo maar een voorrecht, het stelt ook een eis. Paulus vult deze eis in als de eis van heiliging, waarmee hij een wezenlijk inzicht uit de Thora in een nieuwe context, namelijk ‘in Christus’, toepast op jood en Griek.²⁵

²⁴ Zie voor een nadere uitwerking mijn bijdrage ‘Geroepen tot heiliging — christelijke identiteit in de eerste en eenentwintigste eeuw’, in *Kerk en Theologie* 56 (2005) 287-296.

²⁵ Terecht opgemerkt door Pamela Eisenbaum in *Paul was not a Christian*. In dit boek biedt Eisenbaum een interpretatie van Paulus als een wetsgetrouwe jood, die ook geen afstand neemt van de wet van Mozes.

AFSLUITING

Ik kom tot een afronding. Paulus' werk laat zich typeren als dat van een missionaris die namens God mensen roept tot een leven in Christus. Dat leven is voor Paulus een leven in heiliging en het komt overeen met wat hij opvat als de geest van de Thora. Met vallen en opstaan lukt het zijn gemeenschappen om aan dat leven vorm te geven. En daar waar vragen ontstaan, waar nieuwe kwesties opspelen, stelt Paulus zich op als pastor om door vermaning en vertroosting het evangelie van Christus present te stellen. Hij deed dit, zo gezegd, met één been in de synagoge en een been erbuiten. De cirkel die hij om zich heen verzamelde, van mensen uit synagoge en werkplaats, uit joden en Grieken, vrijen en slaven, was volgens Paulus het Israël van God dat hij voor de Allerhoogste moest bijeenbrengen met het oog op het naderende Gericht. Voor christelijke theologen van vandaag is, zo lijkt mij, de vraag essentieel hoe Paulus' egalitaire droom — eenheid van allen in Christus — overeind gehouden kan worden, zonder te vervallen in substitutie-theologie en een misplaatste vorm van christelijke superioriteit ten opzichte van het echte Israël. Misschien is dit wel kort en goed het probleem waarmee Paulus ons opscheept: hoe vorm te geven aan het ware Israël dat niet het echte Israël is?

KRINGEN OM DE SJOEL

Paulus en het jodendom

Jaap van der Meij

Het inzicht dat Paulus zijn leven lang met de sjoel (de synagoge) verbonden is gebleven, is de afgelopen decennia gegroeid en nog steeds in ontwikkeling. Deze nieuwe kijk staat haaks op oudere beelden van Paulus. Veel katholieken kennen Paulus vooral via de korte stukjes die in de liturgie uit zijn brieven worden voorgelezen. Die stukjes hebben vaak een moraliserend karakter en zijn moeilijk te begrijpen wanneer ze uit hun context worden gelicht. Veel protestanten denken bij Paulus vooral aan de ‘rechtvaardiging door het geloof alleen’, een kernstuk uit de reformatorische belijdenis, dat ook in de Nieuwe Bijbelvertaling wordt binnengesmokkeld.

De Lutherse Pauluskenner Krister Stendahl, hoogleraar aan Harvard, heeft decennia geleden laten zien dat steeds de verhouding tussen joden en niet-joden in het geding is wanneer Paulus over ‘rechtvaardiging’ spreekt. Het gaat dan niet om een algemeen theologische beschouwing, maar om het concrete probleem van samenleven en samen eten van joden en niet-joden. Pas Augustinus interpreteert ruim 300 jaar later de teksten als gingen ze in algemene zin over de verhouding tussen God en mens. En Luther leest de brieven van Paulus vanuit zijn kritiek op de laatmiddeleeuwse kerk en zijn conflict met Rome: dan gaat het om de verhouding tussen geloof en werken, over de genade in algemene zin. Door oecumenische contacten is de reformatorische interpretatie van Paulus ook in katholieke kringen doorgedrongen. Maar het is niet toevallig dat juist een lutheraan ons wijst op de oorspronkelijke context waarin Paulus spreekt over rechtvaardiging, n.l. de concrete verhouding tussen joden en niet-joden. Het inzicht van Stendahl is buitengewoon vruchtbaar gebleken voor het Paulus-onderzoek.

In mijn bijdrage aan deze bundel wil ik drie dingen doen. Eerst zal ik kort schetsen hoe de joodse wereld van Paulus eruit zag en hoe de verhouding tussen joden en niet-joden juist tijdens het leven en werken van Paulus een zeer omstreden kwestie werd. Vervolgens laat ik zien tegen welke joodse

achtergrond het begrip ‘rechtvaardiging’ moet worden geplaatst, als men Paulus wil begrijpen vanuit zijn eigen vooronderstellingen. Tenslotte schets ik de visie van Paulus op zijn zending. Langs deze wegen kunnen we ontdekken hoe Paulus zich bewoog ‘tussen sjoel en kerk’.

DE JOODSE CONTEXT VAN PAULUS

Eén van de valkuilen bij de bestudering van Paulus is om zich het jodendom van zijn tijd als een min of meer uniform geheel voor te stellen. Uit de beschikbare bronnen blijkt echter hoe divers het jodendom was in de eerste eeuw van onze jaartelling — in meer dan één opzicht. We doen er goed aan om Paulus binnen deze diversiteit te plaatsen, zowel vóór als na zijn Damascuservaring. We kunnen dan beter begrijpen wat de problemen waren waarop Paulus stuitte en waarom hij juist die argumentatie in zijn brieven koos.

1. Grote diversiteit binnen het jodendom

Zoals gezegd was het jodendom zeer divers en wel in meerdere opzichten. In de eerste plaats was er de *geografische* spreiding. Een deel van het volk leefde in het Land van de vaderen, maar een groot deel leefde in de zogenaamde Diaspora, die deels binnen Romeinse Rijk lag (Egypte, Griekenland, Rome) en deels erbuiten (Babel, Perzië). Tussen de joden in het Land en die elders in het Romeinse rijk bestond geen principieel verschil. Ook in het Land was de Griekse *cultuur* doorgedrongen tot in de namen van personen (Andreas, Filippus, Bar Ptolomeüs) en maatschappelijke instellingen aan toe (Sanhedrin is een Aramese vorm van *synhedrion*). Ook in het Land waren veel joden de Griekse taal machtig, in meerdere of mindere mate, afhankelijk van hun sociale positie en woonplaats (stad of dorp).

De *politieke* sympathieën liepen sterk uiteen. Sommige groepen waren pro-Romeins: de hogepriesters (m.n. sadduceeën) en de aanhangers van Herodes (de herodianen). Andere groepen waren anti-Romeins (zeloten), weer andere neutraal of verdeeld (essenen, Qumran, farizeeën).

Tenslotte waren er de *religieuze* stromingen. Allereerst waren er de priesterlijke groepen: sadduceeën en essenen. De sadduceeën ontleenden hun macht aan de tempel. De essenen waren een afgescheiden groep, waarvan een deel in Qumran woonde. Van deze groep zijn de zogenaamde Dode Zeerollen teruggevonden. Een heel andere groep zouden wij nu een ‘lekenbeweging’ noemen.

Dit waren de farizeeën — zij streefden naar heiliging van alledaagse leven en bestonden in drie ‘smaken’ (zie onder). Naast deze groepen was er nog de boetebeweging van Johannes de Doper, die na diens dood bleef bestaan, ook buiten het Land, bijv. in Efeze (Hand 19,1-4). En dan waren er nog diverse Messiaspretendenten — hun optreden was meestal kortstondig (Hand 5,36-37; 21,38).

Omdat Paulus aangeeft dat hij een farizeze achtergrond heeft, ga ik nader op deze stroming in. De drie ‘smaken’ of ‘scholen’ waren voortdurend met elkaar in debat. De milde stroming is genoemd naar Hillel. Wij kennen zijn (klein)zoon Gamaliël als leraar van Paulus. Deze school gaat na de verwoesting van de tempel in 70 door in het rabbijnse jodendom via leraren als Jochanan ben Zakkai en rabbi Aqiva. Hiertegenover stond de strenge school van Sjammai. Deze was korte tijd dominant in de jaren 50 tot 70, dus precies in de tijd waaruit de brieven van Paulus stammen. Als derde ‘smaak’ waren er de ‘charismatische eenlingen’, ook wel ‘vroege chassidiem’ genoemd. Over hen worden verhalen verteld waarin wonderen en abba-ervaringen een rol spelen. Ze leefden vooral in Galilea, zelfs tot 200 na Chr.

Wat wordt hier bedoeld met mild en streng? Twee voorbeelden. Op een dag wilde een niet-jood toetreden tot het jodendom. Hij ging naar Sjammai en zei: ‘Leer mij de Thora in de tijd dat ik op één been kan staan.’ Sjammai nam een maatstok en joeg de niet-jood weg. Deze ging daarop naar Hillel en stelde dezelfde vraag. Hillel zei: ‘Wat jij niet wilt dat jou geschiedt, doe dát ook een ander niet — dit is heel de Thora. Bestudeer nu het commentaar [Hillel bedoelt hier de vijf boeken van Mozes].’ De houding van Hillel jegens niet-joden is veel positiever dan die van Sjammai.

Een ander voorbeeld laat iets zien van de eigen ‘logica’ van de beide leraren en hun scholen. Het gaat om het verbod te werken op sjabbat. De discussie gaat over de vraag: wat is werk en wat niet? Mag een textielverver op vrijdag vlak voor sjabbat stoffen in een bad met kleurstof leggen of niet? De school van Hillel zegt: ja, dat mag, want het proces van kleuring gaat op sjabbat door *zonder menselijk ingrijpen*, dus zonder arbeid. De school van Sjammai zegt: nee, het is verboden, want het proces van kleuring gaat *feitelijk en objectief* gewoon door. Bet Hillel kijkt naar de menselijke persoon: verricht die fysieke of mentale arbeid? Zo niet, dan mogen onbezielde processen gewoon doorgaan op sjabbat. Bet Sjammai kijkt naar de objectieve werkelijkheid: als de kleurstof ‘werkt’, is dit op sjabbat verboden. Hierdoor heeft Bet Sjammai de neiging om het werkverbod uit te breiden naar de dag(en) voor sjabbat. De

school van Sjammai vertegenwoordigt de oudere traditie. De school van Hillel belichaamt een nieuwe benadering waarin de menselijke persoon centraal staat (Ottenheijm, 195–209). Door deze logica is de school van Hillel meestal milder en die van Sjammai meestal strenger en beperkend.

2. *Plaats van Paulus binnen de diversiteit*

Paulus is opgegroeid in Jeruzalem, niet in Tarsus. Als klein kind is hij verhuisd met zijn ouders (Hand 22,3). Zijn zus en haar zoon wonen ook in Jeruzalem (Hand 23,16). In sommige populaire boeken over Paulus wordt gesuggereerd dat Paulus ‘liefde voor de niet-joden’ heeft geleerd tijdens zijn jeugd in Tarsus — dit is een moderne psychologisering.

In Jeruzalem waren diverse synagogen van Griekssprekende joden die vanuit de Diaspora naar Jeruzalem waren verhuisd (Hand 6,9). De synagoge van Paulus en zijn ouders was daar één van (‘van de joden uit Cilicië’, waarvan Tarsus de hoofdstad is). Grieks was de voertaal in deze synagoge (Hand 6,1), ook al stond zij in Jeruzalem.

Paulus bezat het Romeins burgerrecht door geboorte. Dit betekent niet dat Paulus in alle opzichten vóór de Romeinse politiek was. Hij deed regelmatig dingen waardoor hij in de gevangenis belandde. Maar het Romeins burgerrecht beschermde hem ... enigszins (Hand 16,35–39; 22,23–29).

Paulus beschouwde zich als lid van het joodse volk (2 Kor 11,26) in tegenstelling tot de niet-joden (*gojien*). Hij was een Israëliet en sprak ook Hebreeuws (2 Kor 11,22; Hand 22,2). Hij was uit de stam Benjamin (Filip 3,5) en genoemd naar koning Saul die ook tot deze stam hoorde (1 Sam 9,1–2).

Religieus hoorde Paulus bij de stroming van de farizeeën, en wel tot de milde school van Hillel. Zijn leermeester Gamaliël was een kleinzoon van Hillel en leider van de grootste school van dat moment. Volgens Hand 5,34–39 verdedigde Gamaliël de apostelen. Paulus was de ‘beste leerling uit de klas’ van Gamaliël: ‘In de joodse levenswijze heb ik het verder gebracht dan vele van mijn generatiegenoten onder mijn volk — als hartstochtelijk ijveraar voor de overleveringen van de voorvaders’ (Gal 1,14). Onberispelijk volgens de rechtvaardigheid van de Thora, de joodse wet (Filip 3,6).

Het is dus een raadsel waarom Paulus in eerste instantie een vervolger van de gemeente was (Gal 1,13; Filip 3,6). Wat bewoog hem om vervolger te worden? In elk geval niet de lessen van zijn leermeester Gamaliël! Wat dan wel? Waarom stemde Paulus in met de terechtstelling van Stefanus (Hand

8,1) en verwoestte hij de (Grieks sprekende) gemeente van Jeruzalem (8,3)? En waarom ging Paulus naar de hogepriester en vroeg hij mandaat om ook in de synagoge van Damascus diegenen te arresteren en naar Jeruzalem te brengen die ‘mensen van de weg’ waren (Hand 9,1-2)?

Er zijn drie mogelijke beweegredenen van Paulus, die elkaar aanvullen. De eerste reden kan boosheid zijn om het verwijt dat Stefanus maakt aan de hogepriesters (en bij uitbreiding aan de hele Raad): jullie, hogepriesters, zijn de moordenaars van Jezus (Hand 6,51-53, vgl. 5,28-33). De tweede reden kan boosheid zijn om de belijdenis van Stefanus dat hij Jezus de gekruisigde ziet staan aan de rechterhand van God in de hemel (Hand 8,55-56). In één van zijn brieven zegt Paulus dat een Messias die gekruisigd is, een struikelblok is voor joden (1 Kor 1,23). Hier lijkt ook het standpunt van Saulus zelf door te klinken, van Paulus vóór zijn Damascuservaring. Een derde factor kan zijn de onstui-migheid van de jeugd en de behoefte om carrière te maken. Moderne psychologen spreken soms over *aggressive young male syndrome*. Paulus zelf zegt dat hij ‘bovenmate’ een vervolger geweest is en ‘verwoesting’ van de gemeente nastreefde (Gal 1,13). Volgens Hand 9,1 was hij vervuld van heftige emotie en dreigde hij met moord en doodslag. In Hand 26,11 is sprake van mateloze woede, razernij.

Wat bij Paulus in elk geval niet heeft meegespeeld is een zogenaamde ‘worsteling met de joodse wet’. Dit was het probleem van Luther. Van zo’n ‘worsteling met de wet’ had Paulus geen last: hij was immers ‘onberispelijk volgens de rechtvaardigheid van de wet’ (Filip 3,6). Hij was ‘aan de voeten van Gamaliël opgeleid met nauwgezette inachtneming van de wet van onze vaders’ (Hand 22,3, vgl. 26,4-5). Hij was ‘een hartstochtelijk ijveraar voor de overleveringen van de voorvaders’ en had het ‘in het jodendom verder gebracht dan velen van zijn [leef]tijdgenoten’ (Gal 1,11).

Met name de tweede beweegreden wordt bevestigd, wanneer we kijken naar Paulus’ eigen brieven. Waarover hij struikelde, was zijn ‘macho’ invulling van de Messiasverwachting. Hij verwachtte een Messias die sterk zou zijn op een wereldse, politieke manier. Maar de eerste christenen verkondigden een Messias die gekruisigd was en door God opgewekt. Dit was in de ogen van de jonge Saulus aanstootgevend en godslasterlijk.

Na zijn roeping tot apostel gaat hij zelf de gekruisigde verkondigen. ‘De boodschap over het kruis is dwaasheid voor wie verloren gaan, maar voor ons die worden gered, is het de kracht van God’ (1 Kor 1,18). En verderop: ‘Maar wij verkondigen een gekruisigde Christus, voor joden aanstootgevend en voor

heidene dwaas' (1,23). 'Ik had besloten u geen andere kennis te brengen dan die over Jezus Christus — de gekruisigde' (2,2). 'Ik heb u Jezus Christus toch openlijk en duidelijk als de gekruisigde bekendgemaakt?' (Gal 3,1).

Wat heeft Saulus veranderd zodat hij van vervolger tot verkondiger werd? Zijn ontmoeting met de opgestane Heer, Messias Jezus (Gal 1,15; 1 Kor 15,8-10), op grond van Handelingen (9,3; 22,6; 26,12) wel aangeduid als zijn Damascuservaring.

DE JOODSE ACHTERGROND VAN HET BEGRIIP RECHTVAARDIGING

We zagen dat Stendahl erop wees dat de term 'rechtvaardiging' bij Paulus steeds opduikt in de context van de verhouding tussen joden en niet-joden. De vraag is nu: welke rol speelt deze term in deze verhouding? We kwamen de term 'rechtvaardigheid' al in Filip 3,6 tegen, waar Paulus zegt dat hij onberispelijk was volgens de rechtvaardigheid van de joodse wet. Maar in de verzen erna zegt Paulus dat hij zijn rechtvaardigheid niet langer modelleert volgens de wet, maar volgens het geloof van/in de Messias. Welke verbinding ziet Paulus tussen het begrip rechtvaardigheid en de Messias/de Messiaanse tijd? Voordat we de brieven van Paulus bezien, kijken we eerst naar enkele joodse teksten over deze vraag.

1. *De rechtvaardigen krijgen deel aan de komende wereld*

In de rabbijnse literatuur, die oude tradities bevat die tot de tijd van de fari- zeeën teruggaan, vinden we discussies over de vraag: wie krijgt deel aan de komende wereld? De eerste bron die we bespreken, is de *Misjna* en wel hoofdstuk 10 van het 'traktaat' Sanhedrin. Dit traktaat behandelt de samenstelling en procedures van de joodse Hoge Raad. Aan het Sanhedrin waren rechtszaken voorbehouden voor vergrijpen waarop de doodstraf stond. Aan het eind van het traktaat rijst de vraag of mensen die de doodstraf gekregen hebben, ook hun aandeel in de komende wereld hebben verspeeld. In die context volgt de discussie die ons hier interesseert — zowel in de *Misjna* als straks in de *Tosefta*.

1.1. *Joodse rechtvaardigen — Misjna, Sanhedrin 10,1*

De *Misjna* begint deze discussie met een algemene regel, die anoniem is overgeleverd, dus breed gedragen werd:

Heel Israël — elke Israëliet — heeft een aandeel in de komende wereld, zoals geschreven staat: Uw volk zal geheel uit rechtvaardigen bestaan; zij zullen het land beërven voor altijd. Een scheut die Ik geplant heb, een werk van mijn handen ... (Jes 60,21).

De algemene regel is: elke jood krijgt deel aan de komende wereld. Daarna volgen de uitzonderingen, die ik hier weggelaten heb.

De algemene regel wordt gefundeerd op een vers uit Jesaja dat een belofte voor de toekomst inhoudt. In het Hebreeuws (en de Griekse vertaling, de Septuaginta) is de tekst dubbelzinnig. De woorden *kol tsaddiq* en *pas dikaios* kunnen worden vertaald als ‘geheel rechtvaardig’ — dus als predicaat bij ‘uw volk’. In dit geval staat er dat ‘uw volk geheel uit rechtvaardigen zal bestaan’, want niemand is meer onrechtvaardig. Maar men kan de Hebreeuwse (en Griekse) tekst ook op een andere manier lezen. Wanneer men *kol tsaddiq* en *pas dikaios* opvat als ‘iedere rechtvaardige’ — dus als onderwerp, terwijl ‘uw volk’ predicaat wordt — dan staat er: ‘Elke rechtvaardige is [lid van] uw volk.’ Deze mogelijkheid wordt versterkt door het vervolg in Jesaja: ‘Zij zullen ... beërven.’ Hier gaat het om individuen, die bovendien onderwerp van het gezegde zijn.

Geldt die dubbelzinnigheid ook voor de anonieme tekst in de *Misjna*, voor de algemene regel? Ja, want het woord Israël heeft een soortgelijke dubbelheid. Het kan staan voor het joodse volk als geheel, als collectief, maar ook voor de individuele jood, bijv. in tegenstelling tot de niet-jood, de *goj*. In het Bijbelse Grieks — ook bij Paulus — zien we hetzelfde bij de term ‘volken’ (*ethnè*). Die kan slaan op de zeventig niet-joodse volkeren, maar ook op individuele niet-joden. Het laatste is duidelijk het geval in Rom 11,13: ‘Ik spreek tot, jullie, heidenen’ (*ethnè*, niet-joden) — en in Matteüs 25 (zie onder). Terug naar de *Misjna*-tekst. Men kan daar lezen ‘heel Israël’ (collectief), maar ook ‘elke Israëliet’ (individueel). In het tweede geval gaat het om individuen die rechtvaardig zijn. De rechtvaardigheid van het individu bepaalt of hij / zij deel krijgt aan de komende wereld. Het is de individuele verantwoordelijkheid, die maakt dat er uitzonderingen bestaan op de algemene regel ‘heel Israël krijg deel aan de komende wereld’.

1.2. *Rechtvaardige niet-joden* — *Tosefta*, *Sanhedrin* 11,1

De *Tosefta* is een soortgelijke verzameling van mondelinge overleveringen als de *Misjna*, met exact dezelfde indeling in traktaten maar met inhoudelijke verschillen. De *Tosefta* is een generatie later geredigeerd dan de *Misjna* met de bedoeling commentaar te leveren en verdere discussie uit te lokken.

De *Tosefta* trekt in ons geval een conclusie uit Jesaja die de *Misjna* niet getrokken heeft. Als men in Jes 60,21 subject en predicaat kan omdraaien, ontstaat de mogelijkheid dat ook niet-joden tot het Godsvolk van de toekomst gaan behoren. Men leest dan immers: ‘Elke rechtvaardige is [lid van] jullie volk.’ Dit is het standpunt dat we in de *Tosefta* lezen: ‘De rechtvaardigen uit de heidenen [*gojiem*] hebben een aandeel in de komende wereld.’ De verdere discussie — in de *Talmoed* — gaat over de vraag wanneer een niet-jood rechtvaardig is.

1.3. *Rechtvaardige niet-joden — Mat 25,32,37.46*

Ook het Nieuwe Testament bevat een beroemde passage over de vraag, wanneer niet-joden aandeel krijgen in het Koninkrijk van God. Dit is het verhaal over het oordeel van de Mensenzoon (Mat 25,31-46):

En alle volken [*ethnè/gojiem*] zullen vóór hem verzameld worden en hij [de Koning] zal ze van elkaar scheiden zoals de herder de schapen scheidt van de bokken . . . Dan zullen de rechtvaardigen hem antwoorden: wanneer hebben wij u hongerig gezien? . . . Maar de rechtvaardigen [zullen binnengaan] in het eeuwige leven.

Ook bij Matteüs is rechtvaardigheid de bepalende factor bij de vraag of niet-joden aandeel krijgen aan de komende wereld. Overigens worden bij Matteüs een paar belangrijke dingen duidelijk. De rechtvaardigen laten zich geenszins voorstaan op hun goede werken — ze vragen immers verbaasd: ‘Wanneer hebben wij . . .?’ Bovendien gaat het niet om een rekensom van afzonderlijke goede werken, maar om een levenshouding, een manier van leven, waaruit de rechtvaardige daden als vanzelf voortkomen.

2. *Gemeenschap van joden en niet-joden bij Paulus*

Hierboven zagen we de standpunten van *Misjna*, *Tosefta* en de evangelist Matteüs. Welk standpunt neemt Paulus in over dit onderwerp?

2.1. *Heel Israël zal gered worden — Rom 11,25-29*

In de brief aan de Romeinen worstelt Paulus met de vraag: Wat is het lot van het joodse volk, als een deel ervan niet in Jezus als Messias wil geloven? Aan het eind van ingewikkelde redeneringen komt hij tot een dubbele conclusie. Enerzijds zal ‘de volheid van de heidenen [*gojiem*] binnengaan’ in het

koninkrijk, anderzijds ‘zal heel Israël gered worden’. We zien bij Paulus dus dezelfde algemene regel als in de *Misjna*. Paulus verbindt er zelfs geen extra voorwaarde aan, zoals het geloof in Jezus als de Messias — een voorwaarde die overbodig is wanneer de Messias komt in heerlijkheid (1 Kor 15,23). Wat Paulus in Romeinen 11 wél doet, is de Bijbelse reden aangeven voor die algemene regel. De joden zijn ‘naar de uitverkiezing... geliefden omwille van de vaderen. Want God heeft geen spijt van zijn genadegaven en roeping.’ Paulus stelt zich het koninkrijk van God zó voor dat heel Israël hieraan deel heeft plus een groot deel van de niet-joden. Een gemengde ‘bevolking’ dus van joden en niet-joden.

2.2. *Nu al een gemengde gemeenschap — 1 Kor 7,17-19*

Dat de bevolking van het koninkrijk van God in de toekomst gemengd zal zijn, moet volgens Paulus in het hier en nu consequenties hebben voor de samenstelling van de gemeenschap van mensen die in Jezus Messias geloven. Hun gemeenschap moet op de komende tijd vooruitlopen, maar zonder dat alle verschillen tussen beide groepen worden opgeheven. Joden hoeven niet op te houden met joden te zijn — en niet-joden hoeven zich niet volledig tot het jodendom te bekeren. In de eerste brief aan de Korintiërs zegt Paulus het zo: ‘Alleen, laat ieder zo leven als de Heer hem heeft toebedeeld, zó als God hem heeft geroepen. Zo schrijf ik het in alle gemeenten voor. Is iemand als besnedene geroepen, hij late het niet verhelpen. Is iemand als onbesnedene geroepen, hij late zich niet besnijden.’ Waar niet-joden zich wél van moeten onthouden, is afgodendienst, bloedvergieten en bepaalde seksuele praktijken (zie Tomson). In de eerste brief aan de Korintiërs komen deze thema’s aan de orde.

Een gemengde gemeenschap klinkt mooi, maar hoe gaat dit in de praktijk? Bijvoorbeeld bij samen eten? Vrome joden eten koosjer. Kunnen joden en niet-joden samen eten? Dit probleem speelde in Antiochië, zoals Paulus zelf in zijn brief aan de Galaten beschrijft.

2.3. *Samen eten, want geloof maakt rechtvaardig — Gal 2,14-16*

De Messiaanse gemeenschap in Antiochië bestond uit joden en *gojiem*. In het begin aten zij samen; ook Petrus en Barnabas aten met de gelovigen uit de niet-joden. In tweede instantie verbreken Petrus en Barnabas de tafelgemeenschap. Dit gebeurt onder druk van joodse christenen uit Jeruzalem. Paulus is het hier niet mee eens. Eerst wijst hij Petrus op zijn inconsequentie (v. 14). Ten

tweede betoogt hij dat de joden in de Messiaanse gemeenschap hun rechtvaardigheid niet los kunnen zien van Messias Jezus (v. 16). Dit vers is in het Grieks lastig. Het speelde een centrale rol in de polemiek tussen Luther en Rome, en de interpretatie van Luther kleurt veel Nederlandse vertalingen.

Laten we eens precies kijken wat er staat (in het Grieks). Daarbij moeten we goed letten op de voorzetsels en de constructie ‘niet ... tenzij’. Letterlijk vertaald staat er:

Wij geboren joden beseffend dat de mens niet rechtvaardig gemaakt wordt op grond van werken van de Thora, tenzij op de manier van het geloof van Messias Jezus — zijn ook zelf gaan geloven in Messias Jezus, om rechtvaardig gemaakt te worden

In deze zin vragen vier elementen nadere aandacht. De constructie ‘niet ... tenzij’, de wisseling van voorzetsel (‘op grond van’ en ‘op de manier van’), de woorden ‘geloof’ en ‘geloven’, en het begrip ‘rechtvaardig gemaakt worden’.

1. De constructie ‘niet ... tenzij’ staat gelijk met het voegwoord ‘indien’. De zin ‘U krijgt geen koffie tenzij U betaalt’ is equivalent met ‘U krijgt koffie indien U betaalt’. In v. 16 geldt hetzelfde. De mens wordt niet rechtvaardig gemaakt op grond van A tenzij op de manier van B. Dit staat gelijk met: de mens wordt rechtvaardig gemaakt op grond van A indien op de manier van B. Als we A en B weer invullen: De mens wordt rechtvaardig gemaakt op grond van de werken van de Thora *indien* op de manier van het geloof van Jezus Messias. Als men v. 16 zo leest, zijn Thora en Messias niet onverenigbaar. Dit zegt Paulus zelf verderop in de brief aan de Galaten, waar hij spreekt over de Thora van de Messias (6,2). Wie ‘tenzij’ vertaalt met ‘maar’ (NBG 1951, NBV 2004), suggereert een tegenstelling die niet in de Griekse tekst staat. Pas in de tweede helft van v. 16 scherpt Paulus zijn bewering aan: de werken zijn dus niet voldoende voorwaarde om rechtvaardig gemaakt te worden.
2. In het Grieks is duidelijk sprake van twee verschillende voorzetsels: *ek* (‘op grond van’) en *dia* (‘op de manier van’). De NBG 1951 vertaalt ze onderscheiden (‘uit’ resp. ‘door’). De NBV 2004 stelt ze gelijk: ‘door’. Joop Smit heeft laten zien dat *dia* in v. 19 het beste met ‘op de manier van’ vertaald kan worden. Het betoog van Paulus wordt meer consistent als *dia* in v. 16 óók als ‘op de manier van’ wordt opgevat. Gevoegd bij punt 1 betekent dit dat de werken van de Thora bijdragen aan rechtvaardigheid indien ze worden opgevat *op de manier van* Jezus Messias.
3. De woorden ‘geloof’ en ‘geloven’ hebben in de latere geschiedenis van het

- christendom sterk de betekenis van ‘belijden(is)’ gekregen: het onderschrijven van leerstellingen. In de eerste eeuw hadden deze woorden, zowel het werkwoord als het zelfstandig naamwoord, meer het karakter van *vertrouwen*, zoals het Hebreeuwse woord *emoena* in de rabbijnse literatuur een persoonlijke houding van vertrouwen die zich overgeeft aan de betrouwbaarheid van de Ander aanduidt. Paulus zegt meermalen ‘God is trouw’ (1 Kor 1,9; 10,13; 1 Tes 5,24). In die zin hebben ‘geloven’ en ‘geloof’ veel meer betrekking op een levenshouding die in concrete daden tot uitdrukking komt. In de eerste eeuwen van het christendom werden de doopleerlingen grondig geoefend in de nieuwe levenswijze voordat zij het doopsel ontvingen. Het aspect van levenswijze past ook in Gal 2,16 omdat dan de vergelijking tussen de levenswijze volgens de Thora en de levenswijze volgens het geloof helderder wordt.
4. Het begrip ‘rechtvaardig gemaakt worden’ vraagt om enige uitleg. Een sleutel hiertoe ligt even verder in Galaten, waar staat: ‘Op dezelfde wijze heeft ook Abraham God gelooft en het is hem als rechtvaardigheid aangerekend’ (3,6). Hoewel het Griekse werkwoord suggereert dat iemand rechtvaardig *gemaakt* wordt, gaat het in het Bijbelse denken om beoordeeld te worden als rechtvaardige, door God of zijn Gezalfde. In 1 Kor 1,8 zegt Paulus: ‘opdat jullie onberispelijk zullen zijn op de dag van Jezus onze Heer’ — dus bij zijn komst als Messias. Ook in Matteüs 25 ging het om beoordeeld worden als rechtvaardige. In alle gevallen gaat het om een levenshouding die in concrete daden tot uitdrukking komt. Belangrijk is dat het woord ‘rechtvaardig’ vooral slaat op de verhouding tussen mens en medemens. Voor de houding van de mens jegens God wordt een ander woord gebruikt: ‘vroom’ (*eusebès* in het Grieks). Dit is relevant omdat in Galatië een groep mensen buitengesloten dreigt te worden.

We zien dus dat bij Paulus het geloof in Jezus Messias het leven volgens de Thora inkleurt, en wel zo dat binnen de Messiaanse gemeenschap het samen eten van joden en niet-joden mogelijk wordt — vooruitlopend op het volledig aanbreeken van de Messiaanse tijd.

Daarom is het voor Paulus zo belangrijk dat Jezus de Messias is en uit de doden is opgewekt. Als de gekruisigde niet uit de doden is opgewekt, is hij de Messias niet. En als hij niet de Messias is, kunnen er ook geen Messiaanse gemeenten zijn waarin niet-joden deel krijgen aan de beloften die God aan Israël gedaan heeft. En dat is nu de speciale roeping van Paulus: het evangelie onder de niet-joden verkondigen (Gal 1,16).

PAULUS' VISIE OP ZIJN ZENDING

Hoe kijkt Paulus in zijn brieven zelf tegen zijn zending aan? We bekijken achtereenvolgens enkele aspecten van zijn visie. Allereerst weet hij zich geroepen door God zelf. Dit werkt door in een mystieke relatie met Jezus Messias. Van daaruit vormt hij Messiaanse vriendenkringen in de Diaspora. Na een periode van betrekkelijke kalmte ontstaat een conflict dat zowel het Land als de Diaspora betreft; het draait om de verhouding van joden en niet-joden in de Messiaanse vriendenkringen. De brief aan de Galaten is de brief van Paulus die hier het meest direct over spreekt, maar ook in de andere echte brieven van Paulus is dit thema aanwezig — behalve in Filemon en 1 Tessalonicenzen. Paulus zelf verdedigt zijn zending onder de niet-joden met verve. Naarmate zijn zending onder de niet-joden meer succes heeft, gaan drie vragen hem bezighouden: Hoe is het mogelijk dat een deel van het joodse volk niet gelooft in Jezus als de Messias? Wat zal de rol en het lot van dit deel zijn? En hoe dienen de niet-joden zich te gedragen tegenover dit deel van het joodse volk? Die vragen behandelt hij in de brief aan de Romeinen. Vanuit die laatste brief krijgen we een completer beeld van zijn visie op zijn zending.

1. *Geen breuk met het jodendom*

Paulus heeft de ontmoeting met de Verrezen Heer wel als een scherpe breuk in zijn leven ervaren: 'Ik leef niet meer, de Messias leeft in mij.' Het gaat hier echter niet om een breuk *met* zijn joodse achtergrond, maar om een breuk *binnen* zijn joodse levenswijze. De breuk had betrekking op zijn gedrag als vervolger: hij hield op vervolger te zijn en werd een verkondiger van het evangelie. Het verkondigen van de Messias is een zeer joodse bezigheid. De belijdenis dat iemand de Messias is, plaatst iemand nog niet buiten de joodse gemeenschap. Integendeel: Messiasverwachtingen kwamen buiten het jodendom niet voor.

In Gal 1,23 krijgt dit blijvend jood-zijn van Paulus literair vorm: zijn evangelieverkondiging (nu) is gesandwiched tussen twee keer 'vroeger' (Grieks *pote*), dat weer verwijst naar zijn vroegere wandel in het jodendom (1,13 *pote*).

Paulus spreekt over zijn ontmoeting met de Levende Heer allereerst als een roepingservaring. Lucas kiest in Hand 9,4 voor de dubbele aanspreking 'Saul, Saul (waarom vervolg je mij)' die kenmerkend is voor roepingsverhalen.

Het Griekse woord voor 'afgezonderd hebbend' (*aforisas*) in Gal 1,15 is een anagram van *farisaios*. Volgens een gangbare uitleg komt het woord 'farizeeër' van een Hebreeuws werkwoord dat 'afzonderen' betekent. Paulus suggereert

hiermee in Gal 1,15 dat hij als ‘apostel voor de niet-joden’ op een nieuwe manier inhoud geeft aan zijn farizese achtergrond.

In het jodendom van Paulus’ tijd bestonden diverse Messiasverwachtingen. Paulus benadrukt dat Messias Jezus afstamt van David (Rom 1,3). Dit doet geen afbreuk aan Jezus’ karakter als Zoon van God (Rom 1,3-4) die van Godswege is neergedaald (Filip 2,5-11).

2. *Farizese methoden van de apostel*

Paulus is geroepen om het evangelie aan niet-joden (*gojiem*) te verkondigen. Daarbij maakt hij gebruik van allerlei methoden die hij uit zijn farizese vorming heeft meegekregen.

Hij leidt veel leerlingen op tot naaste medewerkers, ook vrouwen. Paulus was geenszins de solist die de romantische uitleg van hem gemaakt heeft: het ‘miskende genie’. Hij zendt voortdurend mensen erop uit, beveelt hen aan, ontvangt berichten via hen en geeft brieven aan hen mee op voor te lezen in de gemeenschap. Het schrijven van brieven met voorschriften over de praktische levenswandel (zoals 1 Korintiërs) was een beproefde methode bij de rabbijnen (zie Tomson).

Ook op een ander punt maakt Paulus als apostel gebruik van een model dat hij kende uit zijn farizese opvoeding. In elke plaats van enige betekenis was een synagoge, zowel in het land als in de Diaspora (aldus Hand 15,21). Maar de synagoge was geen uitvinding van de farizeeën. Het joodse publiek in de synagoge kon nogal verschillen in praktische levenswijze. Daarom vormden de farizeeën rondom de synagoge een vriendenkring (*chavroeta*) waarin zij hun speciale levenswijze bestudeerden en uitoefenden — onder andere door samen te eten. In de term *chavroeta* herkennen we het woord *chabber* (vriend). Deze vriendenkringen vormden farizese cellen rond de synagoge. Paulus neemt dit model over voor zijn Messiaanse cellen rondom allerlei synagogen in de Diaspora. Het is een misverstand dat Paulus alternatieve synagogen heeft willen stichten. De breuk tussen ‘kerk’ en synagoge ontstaat pas later. Paulus begint zijn verkondiging telkens opnieuw bij de synagoge.

In de synagogen in de Diaspora kwamen ook ‘godvrezenden’ — niet-joden die afscheid hadden genomen van de afgodendienst, maar niet volledig jood waren geworden. Zij hadden enige kennis van de joodse religie opgedaan, vooral van de Schift in de Griekse vertaling (Septuaginta). Het succes van Paulus’ zending moet vooral onder deze ‘godvrezenden’ gezocht worden.

Wanneer Paulus niet-joden wint voor het evangelie, rijst de vraag: Kunnen ook niet-joden lid worden van de vriendenkring van Jezus? Moeten zij dan jood worden (moeten mannen besneden worden) of kunnen ze ‘heiden’ blijven? De oorspronkelijke praktijk in Antiochië (Gal 2,12) laat zien, dat hier in eerste instantie geen problemen waren. Wat is er gebeurd, dat hier een verandering in kwam?

3. Crisis tussen joden en niet-joden

Paulus zegt niet veel over de ruimere context van het probleem. Die moeten we uit andere bronnen reconstrueren. Bij Philo van Alexandrië en Flavius Josephus lezen we over een hevige crisis rond het jaar 40. In Alexandrië deed zich een pogrom voor waarbij vele joden omkwamen. De Romeinse overheid verzuimde om de joodse burgers te beschermen. Een delegatie onder leiding van Philo zelf ging naar de keizer in Rome om de falende gouverneur van Egypte aan te klagen. De keizer behandelde de delegatie met minachting. Geprikkeld door de aanklacht eiste keizer Caligula dat een beeld van hem in Tempel van Jeruzalem geplaatst zou worden en als godheid vereerd. De keizer werd door zijn lijfwacht vermoord voordat het beeld Jeruzalem had bereikt, maar het kwaad was al geschied. Het joods vertrouwen in de niet-joden was diep geschokt. In plaats van rechtsbescherming (tegen de pogrom) werd een frontale aanval op hun godsdienst gepleegd.

De school van Sjammai, die toch al niet vriendelijk was jegens niet-joden, wil nu helemaal de joodse gelederen sluiten. De school van Sjammai verbiedt contacten tussen joden en niet-joden. Ze drukt een decreet over achttien onderwerpen door en doodt daarbij enkele leerlingen van Gamaliël (dus de school van Hillel). Dit decreet maakt vriendschappelijke contacten (samen eten) tussen joden en niet-joden vrijwel onmogelijk.

In deze politieke context zwichten Jakobus (in Jeruzalem) en Petrus (in Antiochië) voor de druk die komt uit de hoek van de school van Sjammai. Paulus echter staat op de bres voor contacten tussen joden en niet-joden, met name tussen ‘vrienden van Jezus’ (hij spreekt van broeders en zusters), maar ook daarbuiten. Paulus schrijft zijn brieven soms in scherpe toon. Maar een breuk met het jodendom — met de andere apostelen en met de school van Hillel — is zeker niet zijn bedoeling geweest. Immers felle discussie behoorde tot de joodse cultuur. Van twee rabbijnen is bekend dat ze in het leerhuis vochten als leeuwen en gearmd als vrienden naar huis gingen — maar toen behoorde de dominantie van Sjammai al weer tot het verleden.

4. *Messias versus isolement*

Deze neiging tot isolement — onder druk van de school van Sjammai — staat haaks op de grensoverschrijdende gemeenschappen die Paulus sticht. Paulus wordt daarbij gedreven door zijn spoedige verwachting van de wederkomst van Jezus en de haast om zoveel mogelijk niet-joden te winnen voor het evangelie. Daardoor wint het Messias-zijn van Jezus nog aan gewicht, vooral in gesprek met anderen die in Jezus geloven. Bij het Messiaanse visioen hoort juist de vrede tussen joden en niet-joden.

Paulus kan daarom met recht zeggen dat hij omwille van de Messias allerlei littekens op zijn lichaam draagt (Gal 6,17). Zoals hij ook herhaaldelijk zegt dat hij vervolgd wordt of dat medegelovigen worden vervolgd — of dit juist willen vermijden.

5. *Niet op joden neerkijken*

Bij de joden heeft Paulus wel enig succes — dit worden zijn medewerkers, een hele lijst — maar veel joden erkennen Jezus niet als Messias en werken niet mee aan de prediking onder de niet-joden. Onder druk van de school van Sjammai werken veel joden die prediking actief tegen. Dit is voor Paulus een dubbele teleurstelling. Dit verdriet verwoordt hij in Rom 9,1-3.

Maar Paulus worstelt nog op een ander front. Sommige heidenen die het evangelie aanvaard hebben, beginnen neer te kijken op joden die Jezus niet als Messias erkennen. Paulus vindt het nodig deze heidenen tot de orde te roepen: 'Overschat uzelf niet, broeders en zusters. Ik wil u niet onkundig laten van dit geheim: de verstening die over een deel van Israël gekomen is, duurt slechts totdat de grote massa van de niet-joden is binnengegaan' (Rom 11,25). De uitverkiezing van het joodse volk blijft van kracht, zei Paulus in het begin (Rom 9,4-5).

BESLUIT — KRINGEN OM DE SJOEL

We hebben ons in dit artikel een beeld kunnen vormen van hoe Paulus zich bewoog 'tussen sjoel en kerk'. Het is duidelijk geworden, dat van een 'kerk' eigenlijk nog geen sprake was. Paulus verwachtte de spoedige komst van Messias Jezus. Hij probeerde zoveel mogelijk niet-joden te winnen voor het evangelie en hen met vrome joden samen te brengen in Messiaanse vriendenkringen

naar het model van de farizese *chavroeta*. Deze vriendenkringen stichtte Paulus rondom de locale synagogen. Hij beoogde niet de stichting van een nieuwe religie en al evenmin een breuk met het verbondsvolk. Zijn geloof in Jezus als Messias en zijn roeping als apostel voor de niet-joden stonden haaks op de politiek van de school van Sjammai die vriendschappelijke contacten met niet-joden onmogelijk wilde maken. Als gevolg van zijn zending heeft Paulus meermalen joodse disciplinaire straffen gekregen (2 Kor 11,24-25a). Hij heeft deze ondergaan als lid van zijn volk. Kennelijk heeft hij hierbij geen beroep gedaan op zijn Romeinse burgerrecht. Tot het einde toe blijft hij zich zorgen maken om het lot van zijn volk (Romeinen 9-11). Terugblikkend op zijn levensloop zegt hij: 'Zo heb ik de prediking van het evangelie van de Messias volbracht tot in Illyrië (Dalmatië) toe — vanuit Jeruzalem in een cirkel' (Rom 15,19b). Dit tekent de werkzaamheid van deze apostel: op grote schaal rondom Jeruzalem, op kleine schaal in kringen om de sjoel.

LITERATUUR

- Philo Judaeus, *Pogrom in Alexandrië & Gezantschap naar Caligula. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door G.H. de Vries*, Amsterdam 1999
- Flavius Josephus, *De Oude Geschiedenis van de Joden. Deel III — Boek xiv-xx. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door F.J.A.M. Meijer en M.A. Mes*, Amsterdam 1998, met name pp. 359-367
- J. Dunn, *The New Perspective on Paul*, revised edition, Grand Rapids 2008 = Tübingen 2005
- A. Goldberg, 'The Mishnah: A Studybook of Halakha', in Safrai 1987, pp. 211-262
- M.D. Hooker, 'Paul and Covenantal Nomism', in idem, *From Adam to Christ: Essays on Paul*, Cambridge 1990, pp. 145-154
- E. Ottenheijm, *Disputen omwille van de Hemel: Rol en betekenis van intentie in de controverses tussen de Huizen van Sjammai en Hillel*, Amsterdam 2004
- S. Safrai (ed.), *The Literature of the Sages. First Part: Oral Tora, Halakha, Mishna, Tosefta, Talmud, External Tractate*, Assen 1987
- S. Safrai e.a. (ed.), *The Literature of the Sages. Second Part: Mishna and Targum ... Languages of Rabbinic Literature*, Assen 2006
- E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of*

- Religion*, Londen 1977; vooral pp. 1-428, Part Two (pp. 431-556) stelt teleur (vgl. Hooker)
- J.F.M. Smit, *Opbouw en gedachtengang van de brief aan de Galaten*, Nijmegen 1986; vooral Gal 2,11-21, zie pp. 45-65
- D. Sperber, 'Rabbinic Knowledge of Greek', in Safrai 2006, pp. 627-640
- K. Stendahl, *Paul Among Jews And Gentiles and Other Essays*, Philadelphia 1976, pp. 1-77
- P.J. Tomson, *Paul and the Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles*, Assen 1990
- W.C. van Unnik, *Tarsus or Jerusalem: the City of Paul's Youth*, London 1972; reprint in *Sparsa collecta* I, Leiden 1973, pp. 275-318

WAAROM SAULUS WEL EN PAULUS NIET GEWELD GEBRUIKTE

Sam Janse

Het thema van geweld en religie is benauwend actueel. In de speurtocht naar de wortels van religieus geweld moeten we een onderzoek naar de bronteksten van de religies niet overslaan. In deze bijdrage focus ik op Paulus en stel de vraag waarom Saulus wel en Paulus¹ niet geweld gebruikte om zijn doel te bereiken.² Wat is er met deze ijveraar gebeurd voor de muren van Damascus, of wellicht in de periode daarna, dat hij de wapens die hem hadden gediend in de bestrijding van Jezus' volgelingen niet geschikt achtte om daarmee deze Heer te dienen? Of, van de andere kant bekeken: wat zegt dit over de jonge beweging van Jezus kort na 30 n. Chr. als wapens blijkbaar niet als geschikte en legitieme middelen worden gezien om de boodschap van de Heer Jezus te verkondigen?

EEN HEFTIG KARAKTER

Ik kom op de vraag door de bundel *Violence in the New Testament*, geredigeerd door S. Matthews en E.L. Gibson.³ Daarin staat ook een bijdrage van Gager en Gibson over geweld in Paulus' woorden en daden.⁴ Ze menen dat de vervolging waaraan Paulus de 'mensen van de weg' blootstelde, niet direct te herleiden is tot joods geweld tegen de aanhangers van Jezus, maar veelmeer tot Paulus' bijzondere karakter: heftig en gewelddadig. Ze wijzen daarbij op Gal 1,14 waar hij zelf immers zegt dat hij meer dan zijn tijdgenoten als 'ijveraar' (Grieks: *zèlôtès*) optrad. Hun conclusie is dat geweld tegen de Jezus-groep vooral op

¹ De naamsverandering vindt volgens Handelingen niet direct na 'Damascus' (9,1-19) plaats, maar in 13,9. Dat is het hoofdstuk waarin Paulus en Barnabas naar Cyprus worden gezonden en Paulus het initiatief van Barnabas overneemt.

² Onder geweld versta ik hier 'fysiek geweld'. Deze definitiekwestie is niet onbelangrijk omdat er ook verbaal en psychologisch geweld is. We kunnen niet zeggen dat Paulus (Saulus na zijn omkeer bij Damascus) geen verbaal geweld gebruikte.

³ New York 2005.

⁴ J.G. Gager en E.L. Gibson, 'Violent Acts and Violent Language in the Apostle Paul', 13-21; hierna: Gager and Gibson, 'Acts'.

rekening van de jonge ‘ijveraar’ Saulus van Tarsus te schrijven is. Dat klopt, zeggen de scribenten, met het feit dat hij, ook na zijn omkeer voor de muren van Damascus, een heftig mens blijft, fel in zijn optreden, gewelddadig in zijn taal. Het geweld zat dan wel niet meer in zijn *walk*, maar wel in zijn *talk*. ‘Een retoriek van geweld doortrekt het hart van Paulus’ brieven’, zeggen ze.⁵

Dat is niet helemaal te ontkennen. Ik denk aan Filip 3,2:

Let op de honden, let op de slechte arbeiders, let op de versnijdenis!⁶

Verder Gal 5,12:

Zij moesten zich maar laten snijden, die u verontrusten!

Dat is letterlijk onder de gordel. Ook wat Paulus in 1Kor 4,21 zegt is van belang:

Moet ik met de stok naar u toe komen, of liefdevol en zachtmoedig? (NBV).

Dat liegt er niet om. De stok is wel figuurlijk bedoeld, maar het beeld bewijst dat hij een karakter heeft dat geneigd is tot fysiek geweld.

JOODSE IJVERAARS

Toch geloof ik, anders dan Gager en Gibson, dat we het fysiek geweld van Handelingen 9 (de vervolging van de volgelingen van Jezus) niet exclusief op rekening van Saulus’ heftige karakter mogen schuiven. We vinden in het Nieuwe Testament namelijk meer aanwijzingen van religieus geweld tegen de aanhangers van Jezus. Te denken is aan de steniging van Stefanus (Hand 7,54-60) en de terechtstelling van Jakobus (Hand 12,1-2). Ook 1 Tes 2,14-16 (vgl. Op 2,9-10) wijst in de richting van fysiek geweld van joodse zijde tegen de aanhangers van Jezus.⁷

We moeten rekening houden met de mogelijkheid dat het Nieuwe Testament hier uit polemische overwegingen een vertekend beeld geeft en de joodse tegenstanders van de *ekklèsia* zwarter en met name gewelddadiger afschildert dan op grond van de historische gegevens juist is. Er zijn echter parabijbelse teksten die de nieuwtestamentische berichten in grote lijnen bevestigen. Flavius Josefus en Eusebius berichten over de dood van Jakobus, de broer van

⁵ ‘Acts’, 17.

⁶ De vertalingen van de Bijbelteksten zijn, tenzij anders vermeld, uit de NBG-51.

⁷ Aanvankelijk is dit een volstrekt binnen-joodse twist, maar al gauw gaan niet-joden domineren in de *ekklèsia*.

Jesus.⁸ Het is waarschijnlijk de priesterpartij geweest die hiervoor, net als in het proces tegen Jezus, verantwoordelijk is geweest. Dat betekent niet dat het religieuze geweld binnen het jodendom van de eerste eeuw beperkt blijft tot de groepering van de sadduceeën. Ik zou naar de farizeeër Paulus kunnen verwijzen, maar zal dit, om het gevaar van een cirkelredenering te voorkomen, niet doen. Het is wel zeker dat de Sjammaïeten, als de militante vleugel van de farizeeërs, het geweld niet schuwden om hun doel te bereiken. Kortom, het zelotisme, de geloofsijver is in Paulus' tijd een duidelijke component van het jodendom. Dit zelotisme schuwt geweld niet.

Een bevestiging daarvan vinden we bij de Alexandrijnse wijsgeer Philo. Hij schrijft in zijn werk *De Specialibus Legibus* (2,253) dat er duizenden 'ijveraars voor de Wet' zijn, die de geschonden wetten wreken. Het Griekse woord dat hier valt is *zèlôtai*. Hij spreekt hier waarschijnlijk over de praktijk in de joodse wijken van Alexandrië. Ook in 1,55-57 spreekt hij over het zelotisme. Iedere jood kan zeloot zijn of beter, zeloot worden. Dat wil zeggen: wie geconfronteerd wordt met overtreding van Gods wetten kan de Geest krijgen en als charismaticus geroepen worden onmiddellijk het oordeel te voltrekken. Een dergelijke ijveraar heeft geen rechtbank nodig en moet het vonnis voltrekken, zo nodig ook het doodvonnis, zonder rekenschap verschuldigd te zijn aan welke rechtsinstantie ook maar. Als dit in Alexandrië gebeurde, is het niet onwaarschijnlijk dat het ook in Jeruzalem (Stefanus) en Damascus zo toeging. Als dit mag *zonder* aanwijzingen van een erkende rechtbank, mag het zeker *met*, zoals in Handelingen 9.

Deze zeloten staan in de traditie van Pinechas, de ijveraar van Numeri 25. Dit verhaal vertelt hoe de Israëlieten verleid worden om zich af te geven met vreemde vrouwen en vreemde goden. De identiteit van Israël als volk staat hier dus op het spel. In heilige toorn hierover ontvlamd, doorsteekt Pinechas een Israëlitische man en een Moabitische vrouw met zijn speer. Een Godswoord zegt dat Pinechas de toorn van God heeft afgewend en voor de Heer heeft geijverd (Num 25,11). Hier valt het omineuze woord: *qnh* in het Hebreeuws en *zèloun* in de Griekse vertaling van de Septuaginta: ijveren, in ijver ontbranden, vurig zijn.

De lijn loopt verder van Pinechas naar Elia, van wie hetzelfde woord gebruikt wordt: hij heeft zeer voor de Heer 'geijverd' nadat hij de profeten van Baäl heeft laten afslachten (1 Kon 19,10). Een duidelijke exponent van deze

⁸ Flavius Josefus, *De Oude Geschiedenis van de Joden* 20,200; Eusebius, *Kerkgeschiedenis* 2,1,3-8; 2,23,3-24.

zelotische houding in de deuterocanonieke literatuur is Mattatias met zijn zonen, de Makkabeëën. In 1 Mak 2,54 (vgl. vs. 26) verwijst Mattatias op zijn sterfbed expliciet naar Pinechas, om daarmee op te roepen tot gewapende strijd tegen de Syrische onderdrukker en de realisering van de theocratie.

Om een goed beeld van deze ijverars te krijgen, moeten we ze niet te gauw vereenzelvigen met ons bekende vrijheidsstrijders die zich verzetten tegen de inmenging van een buitenlandse macht. Dat dit in de strijd van de Makkabeëën speelt, is niet te ontkennen, maar dat zegt niet alles en ook niet het wezenlijke. Het gaat deze strijders, in elk geval aanvankelijk,⁹ om de theocratie, de godsregering en de gehoorzaamheid aan Gods geboden in het openbare leven. Om een moderne parallel te gebruiken: ze doen ons denken aan militante islamieten die de sharia willen invoeren, goedschiks of kwaadschiks. Zie bijvoorbeeld het bericht van 1 Mak 2,44-48. Van Mattatias en zijn aanhangers wordt verteld:

⁴⁴ Gezamenlijk brachten ze een leger op de been, en in woede en razernij doodden ze afvalligen en wetsverachters. Wie kon ontkomen vluchtte naar heidens gebied om zich in veiligheid te brengen. ⁴⁵ Mattatias en zijn vrienden trokken rond en haalden altaren neer. ⁴⁶ Als ze onbesneden jongens in het gebied van Israël vonden, dan lieten ze die onder dwang besnijden. ⁴⁷ Ze achtervolgden hun hoogmoedige vijanden, en hun verzet was succesvol. ⁴⁸ Ze reddden de wet uit de greep van de heidenen en hun vorsten, en gunden de afvalligen geen macht (NBV).

Hier komt het wezen van de theocratie naar voren: het gaat om meer dan om de mogelijkheid om God op de eigen wijze te kunnen dienen. Het gaat om de gehoorzaamheid van iedere jood in het land Israël¹⁰ aan de geboden van JHWH.

WAT DEED DEZE HEFTIGE MAN AFZIEN VAN FYSIEK GEWELD?

Het zal wel waar zijn dat Saulus / Paulus bij alles wat hij deed een bovengemiddelde intensiteit en heftigheid vertoonde en dat het geweld dat hij gebruikte voor een deel te herleiden is tot zijn karakter. Toch roept juist deze karaktertrek

⁹ In 1 Makkabeëën zien we een verschuiving van theocratisch elan naar pure machtspolitiek. Let erop dat onder elke nieuwe aanvoerder / machthebber de betekenis van het gebed om de overwinning afneemt, terwijl de militaire factoren in belang toenemen.

¹⁰ Hier ligt dus een verschil met het islamitische concept waar van ieder mens op deze aarde onderwerping aan de geboden van Allah mag worden verwacht en geëist.

een vraag op die zelden gesteld wordt: waarom gebruikte Saulus wel en Paulus niet fysiek geweld in dienst van het goede religieuze doel? Paulus wist zich niet minder dan Saulus in dienst staan van de God van Israël. Waarom dan de gebruikelijke wapens neergelegd en ingeruild voor het zwaard van de Geest en het schild van het geloof?¹¹ Het is een punt dat *ik* nergens in de literatuur over Paulus ben tegengekomen. Blijkbaar vindt men het vanzelfsprekend dat hij, na zijn omkeer, niet meer naar fysiek geweld greep om zijn boodschap te verspreiden. Is dat zo vanzelfsprekend? Gezien zijn karakter dus niet. Na Damascus zal hij nog hetzelfde gewelddadige karakter gehad hebben als ervoor. Blijkbaar is er iets gebeurd voor de muren van Damascus, dat deze gewelddadige man, die ‘dreiging en moord blies’ (Hand 9,1), afstand nam van fysiek geweld. Laat het waar zijn, dat we bij hem ook na ‘Damascus’ soms verbaal en psychologisch geweld vinden, dat maakt de vraag alleen maar klemmender: wat is er gebeurd dat hij de schreef van het fysieke geweld niet meer over ging?

SAULUS ALS IJVERAAR

Voor ik deze vraag beantwoord, kijk ik eerst naar de theologische achtergronden van de jonge Saulus van Tarsus. Hij is een farizeeër die onderwijs van Gamaliël, de nakomeling en geestverwant van Hillel, had genoten. Deze wijze geldt als vertegenwoordiger van de milde, humane stroming binnen het farizeïstische jodendom dat later, in het rabbijnse jodendom, dominant zou worden. Op grond van zijn opleiding zijn we geneigd Saulus tot de school van Hillel te rekenen. Toch wijst zijn gedrag meer op de school van Sjammaj, de militante vleugel van de farizeeën. Tom Wright rekent hem zonder reserves hiertoe.¹²

In elk geval verbindt Paulus tweemaal zijn farizeese ijver (*zèlos*) met het vervolgen van de gemeente. In Filip 3,6 karakteriseert hij zijn vroegere leven onder andere met deze woorden: ‘naar mijn ijver een vervolger van de gemeente’. Dezelfde woordcombinatie van ‘ijver’ en ‘vervolgen’ vinden we in Gal 1,13-14:

¹¹ Afgezien van de vraag naar het auteurschap van Efeziërs, de brief waaruit deze beelden komen (Ef 6,16-17), drukken deze metaforen prachtig uit hoe militant Paulus kon spreken en schrijven en tegelijkertijd welke wending er had plaatsgevonden in de middelen die hij in zijn ‘strijd’ aanwendde. Vgl. Rom 13,12; 2 Kor 6,7; 10,4.

¹² N.T. Wright, *Paulus van Tarsus: Een kennismaking met zijn theologie*, Zoetermeer 1998, 28. Vertaling van *What St. Paul really said*, Oxford 1997. Ik citeer uit de Nederlandse vertaling omdat ik niet beschik over de Engelse versie.

Want gij hebt gehoord van mijn vroegere wandel in het Jodendom: ik heb de gemeente Gods bovenmate vervolgd en getracht haar uit te roeien, en in het Jodendom heb ik het verder gebracht dan vele van (mijn) tijdgenoten onder mijn volk, als hartstochtelijk ijveraar voor mijn voorvaderlijke overleveringen.

Ook in Paulus' toespraak voor de joden als hij gevangen genomen is in Jeruzalem (Hand 22,3-4) komen we dezelfde woordcombinatie tegen. Hiermee staat Saulus van Tarsus in de traditie van Pinechas, Elia, Mattatias en de Makkabeeën, de ijverars die de theocratie desnoods met geweld in Israël willen vestigen.

DE ERGERNIS EN DWAASHEID VAN HET KRUIS

Waarom heeft Saulus zich zo fel verzet tegen de jonge *ekklèsia*? Heeft dat met de gewijzigde houding tegenover de Wet en met de relativering van de tempel te maken die vooral in de kringen rond Stefanus te vinden waren? Deze twee factoren zullen zeker een rol hebben gespeeld. Maar een derde factor is niet te ontkennen: de aanhangers van Jezus geloofden dat er heil te vinden was bij een gekruisigde en dat God door dit kruis de wereld redt. Deut 21,23 zegt: '... een gehangene is door God vervloekt' en deze tekst was Paulus bekend en speelde voor hem een rol. Dat weten we uit Gal 3,13, waar hij deze tekst aanhaalt.

Hoe is het mogelijk dat deze Gekruisigde nog steeds door velen vereerd wordt? Dat moet de vraag van Saulus geweest zijn die hem tot boosheid en vervolging van de Jezus-groep gebracht heeft. Als Saulus voor de muren van Damascus op de een of andere manier ontdekt dat deze Gekruisigde leeft en hem aanspreekt, geeft hij zich gewonnen en stelt hij zijn leven in dienst van deze Gekruisigde. Maar daardoor gebeurt er wel iets met hem. Als het kruis het middel is waardoor God in deze wereld redding brengt, zijn de implicaties voor Saulus duidelijk. Het is hem vanaf nu niet alleen onmogelijk om deze boodschap met geweld te *bestrijden*, het is hem ook onmogelijk om deze boodschap met geweld te *verspreiden*. Want het Koninkrijk van God komt juist in de weg van het kruis, in de weg van het lijden.

Een bevestiging hiervan vinden we in de Korintische correspondentie. De gekruisigde Christus is 'voor Joden een aanstoot, voor heidenen een dwaasheid' (1 Kor 1,23), maar de grote ontdekking van Paulus is de paradoxale waarheid dat 'het dwaze van God' wijzer is dan de mensen (1 Kor 1,25). Deze 'dwaasheid' van het kruis deelt zich mee aan de verkondiging ervan: door de 'dwaasheid

van de prediking' redt God mensen (1 Kor 1,21). Ze karakteriseert ook de gelovigen: 'wat voor de wereld dwaas is, heeft God uitverkoren' (1 Kor 1,27). En niet te vergeten: ze stempelt de evangelieprediker zelf. Paulus is niet met (wereldse) wijsheid naar Korinte gekomen, maar met de boodschap van de gekruisigde Christus (1 Kor 2,1-5). In 2 Korintiërs werkt Paulus verder uit hoe het leven van een apostel door het kruis getekend is. Uiteindelijk kan hij alleen maar pochen op zijn zwakheid (11,30; 12,9). Kortom, de dwaasheid van het kruis is dat God voorbijgaat aan de macht van de Romeinen, de wijsheid van de Grieken en de status van de joden, en de wereld redt door de mens Jezus uit Jeruzalem, die aan het kruis gehangen is. Dat inzicht maakte het hem onmogelijk om het zwaard in te zetten als wapen om het evangelie te verspreiden.

EEN BEKERING VAN HET ZWAARD

In de recente Paulus-literatuur spreken we minder onbekommerd over de bekering van Paulus (voor de muren van Damascus) dan vroeger, maar eerder over zijn roeping. Hij veranderde immers niet van God en ook niet van godsdienst. Op één punt is het woord bekering echter wel adequaat: hij bekeert zich van het zwaard tot het woord, preciezer, tot het evangelie over Jezus, de Messias. Hij zou zelf waarschijnlijk zeggen dat hij daartoe bekeerd was.

Het meest opvallende daarbij is wellicht de vanzelfsprekendheid waarmee deze bekering van het geweld verondersteld wordt: ze wordt nergens geëxpliciteerd. Dat kan alleen maar als het volstrekt duidelijk is geweest dat fysieke wapens niet geschikt zijn om de boodschap van Jezus Christus te verkondigen en de voortgang van het evangelie te bevorderen.

Men kan zich afvragen of deze keuze niet een pragmatische en tactische is geweest. Wat zou een handjevol Jezusaanhangers met wapens hebben kunnen uitrichten tegen de joodse gewapende macht, laat staan tegen de Romeinse legioenen? Apocalyptische geesten denken echter langs andere lijnen. Jezus was zich bewust dat Hij zijn Vader in geval van nood om twaalf legioenen engelen kon vragen (Mat 26,53) en dit besef zal ook Paulus niet vreemd geweest zijn. Trouwens, moderne parallellen bewijzen dat, wanneer de theologie / ideologie erom vraagt en ertoe inspireert, ook kleine bevlogen groepen naar de wapens kunnen grijpen in de verwachting dat zij door middel van terreur en ontwrichting toch hun doel zullen bereiken.

De confrontatie van Paulus met (de groep en de boodschap van) Jezus moet hem duidelijk hebben gemaakt dat het zwaard hier niet langer bruikbaar was.

Dat moet, zoals boven uitgelegd, te maken hebben met het verstaan van Jezus als de Gekruisigde, die op alternatieve wijze macht over de mensen uitoefent. In de af en toe weer opblazende discussie over het al dan niet gewelddadig karakter van Jezus' optreden is dit een sterk argument. Als een paar jaar na de kruisiging van Jezus¹³ een heftig mens, die geneigd is om zijn doelen met fysiek geweld te bereiken en ook metterdaad geweld heeft ingezet tegen zijn tegenstanders, voorgoed afziet van fysiek geweld is dat het eenvoudigste te verklaren doordat hij in een nieuwe leef- en denkwereld komt waarin dit geweld als volstrekt ongeschikt wordt gezien om het beoogde doel te bereiken. Dat een dergelijk mens, heftig van nature en geneigd tot geweld, zijn wapens neerlegt, is alleen mogelijk als hij geconfronteerd is met een macht die sterker is dan deze wapens. Het is een sterk bewijs voor de stelling dat de vroege Jezus-beweging geen geweld inzette ter ondersteuning van de evangelieverkondiging.

EEN SLOTOPMERKING

Dat bekering een lange weg is, blijkt uit het feit dat Paulus in zijn brieven soms verbaal over de schreef kon gaan. Maar dat na de ontmoeting met de Gekruisigde fysiek geweld geen middel meer voor hem was om het evangelie te verbreiden, blijft een opmerkelijk gegeven.

Dit gezichtspunt heeft een grote mate van actualiteit. Het raakt namelijk de vraag in hoeverre fysiek geweld bruikbaar is voor het religieuze doel. Bij Mohammed zien we dat geweld in principe geaccepteerd wordt om de theocratie van Allah te vestigen. Terwijl Jezus zich ongewapend op weg begeeft naar Jeruzalem en daar de dood aan het kruis vindt, trekt Mohammed met een leger op naar Mekka om daar de overwinning te behalen. Ik wil moslims uitnodigen om deze inzet van Mohammed nog eens te vergelijken met die van Jezus, een ook door hen hooggeachte profeet, en zich af te vragen of geweld in dienst van de religie niet altijd levensgevaarlijk is. Het corrumpeert de overwinnaar en ontnemt de overwonnenen de mogelijkheid om in vrijheid de keus van zijn hart te volgen. Dat geweld in dienst van de religie levensgevaarlijk is, was in elk geval de ontdekking van Saulus / Paulus.

¹³ M. Hengel en A.M. Schwemer gaan uit van drie jaar: Jezus is waarschijnlijk gestorven in 30 n. Chr. en Paulus' bekering heeft ongeveer in 33 n. Chr. plaatsgevonden (*Paulus zwischen Damaskus und Antiochien: Die unbekanntten Jahre des Apostels* [Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 108], Tübingen 1998, 47).

PAULUS: VECHTER VOOR DE VRIJHEID

Mariéle Wulf

Paulus, dat is toch de strenge moralist? Aldus een oordeel dat vaak wordt gehoord over de apostel der volkeren. Niettemin lezen we in de brief aan de Galaten: ‘Voor die vrijheid heeft Christus ons vrijgemaakt. Houd dus stand en laat u niet opnieuw het slavenjuk opleggen.’¹ Het lijkt alsof Paulus worstelde met de van de traditie overgenomen oude wetten die de mensen onvrij maakten, maar het is vooralsnog de vraag of de nieuwe wet in Christus de vrijheid zal brengen. Is Paulus eerder een moralist of toch een vechter voor de vrijheid?

PAULUS MOREEL LEZEN

1. *Moreel lezen*

Een tekst als morele tekst benaderen, wil zeggen de moreel relevante diepere zin onthullen. Om het in wijsgerige taal te zeggen: als wij moreel belangrijke teksten zoeken, kijken we naar prescriptieve woorden. Maar we vinden in de Bijbel ook descriptieve taal, bijvoorbeeld in meer historische teksten. Veel teksten zijn performatief van aard. Dat betekent dat achter de woorden die we horen een mededeling of een overtuiging van de persoon ligt. Deze overtuiging appelleert aan onze vrijheid: zij vraagt om ons geloven. In de overtuiging die uit het religieuze geloven voortkomt, is nog een ander appel aan onze vrijheid verborgen. De waarheid die uit het geloven geboren wordt, is een waarheid die aangenomen en gerealiseerd moet worden, omdat in deze waarheid zichtbaar wordt hoe God de wereld wenst. Op deze manier wordt de descriptieve taal tot een prescriptieve, de indicatief tot een imperatief.

2. *Fenomenologisch lezen*

Ik wil graag uitnodigen tot een nieuwe manier van lezen: een fenomenologische lectuur. Fenomenologie is de poging het wezen van het fenomeen te begrijpen. Het *phainomenon* — dat wat zich van zichzelf laat zien — is het

¹ Gal 5,1.

thema. Om het wezen van het fenomeen te zien, moeten wij ons op een drie-voudige manier van oordelen onthouden:

- » We mogen er niet bij halen wat we wetenschappelijk al van het object weten (eerste epoché²). Ten aanzien van de Bijbelse tekst betekent dat: we moeten afzien van alles wat we al over de tekst door het wetenschappelijk onderzoek weten.
- » We moeten verder opzij zetten, wat we vanuit de eigen ervaring al weten (tweede epoché). Ten opzichte van de Bijbel betekent dat: wij hebben allemaal een idee van wat met een bepaalde tekst bedoeld wordt. — Als we ten aanzien van een tekst epoché toepassen, dan proberen we de tekst opnieuw te horen, de inhoud ervan in zijn volheid te begrijpen en het wezenlijke ervan te behouden.
- » Dan wordt de derde epoché belangrijk: de tekst moet onafhankelijk van de concrete omstandigheden gezien worden. Het actuele verschijnen van de tekst (in de verkondiging, in privé-lectuur, in verschillende talen³) is toevallig; de waarheid die erin verborgen is, is tijdloos. Dat betekent ook: de tekst had een bepaalde betekenis in de tijd waarin hij was geschreven, maar hij heeft ook een actuele betekenis. Zijn inhoud heeft een uitstraling (*phainomenon*) die blijft.

Om de epoché te kunnen voltrekken, moeten we eerst kijken wat onze vooroordelen zijn. Ten aanzien van Paulus is dat vaak de vooronderstelling dat hij een strikte moralist is. Ik zal dus kort door de brieven heengaan en de meest belangrijke morele inhoud proberen te presenteren en pas daarna wil ik kijken naar teksten die centrale morele thema's nauwkeuriger benaderen met een accent op de kwestie van de vrijheid.

THEMA'S IN DE BRIEVEN

De eerste lezing is een soort diachronische lezing — ik ga door de teksten heen in de volgorde van de Bijbel ook al is die niet historisch. Ik zal even kort één resultaat van het onderzoek omtrent Paulus erbij betrekken, en wel de kwestie welke brieven inderdaad door Paulus zijn geschreven en welke vanuit zijn geest voortkomen maar andere auteurs kunnen hebben en later geschreven zijn.

² Epoché is een technische term uit de fenomenologie: het woord betekent 'zich van het oordeel onthouden' en op die manier zonder vooroordelen naar de te onderzoeken zaak kijken.

³ Aan de workshop die met deze tekst werd ingeleid, en aan dit artikel lagen niettemin de vertaalde teksten (uit de herziene Willibrordvertaling, 1995) ten grondslag.

Voor echte brieven van Paulus worden gehouden: de brief aan de Romeinen, de twee brieven aan de Korintiërs, de brieven aan de Galaten en aan de Filippenzen, de eerste brief aan de Tessalonicenzen en de brief aan Filemon. Als deuteropaulinisch worden beschouwd: de brieven aan de Efeziërs en aan de Kolossenzen, de tweede brief aan de Tessalonicenzen, de twee brieven aan Timoteüs en de brief aan Titus.

Voordat ik sommige ethische kwesties zal benaderen die in de Paulusbrieven zichtbaar worden, wil ik kort de hoofdthema's van de brieven noemen die vaak moreel van aard zijn:

Paulus wil de *Romeinen* sterken in hun geloof. Bij de gelovigen in Rome blijkt de vraag naar de rechtvaardiging op te doemen: zijn wij gerechtvaardigd zonder wet of volgens de wet? Het belangrijkste is: God is trouw ook al heeft de mens gezondigd. Dat is zichtbaar in de verlossing door Christus; wij zijn gerechtvaardigd door het geloof—zoals Abraham (hoofdstuk 1-4). De gevolgen zijn concreet: de besnijdenis is niet meer noodzakelijk omdat wij door Christus verlost zijn van de eerste zonde en van alle zonden. In Christus zijn wij gestorven voor de zonde en tot een nieuw leven gekomen (6). Daarom zijn wij geen slaven meer van de zonde. Door de wet wordt de zonde openbaar maar degenen die in Christus geloven, zijn met en in Christus gestorven voor de zonde en door hem vrij: 'Voor hen dus die in Christus Jezus zijn, bestaat er nu geen vonnis meer. De wet van de Geest die in Christus Jezus het leven schenkt, heeft u vrijgemaakt van de wet van de zonde en de dood' (8,1-2). Wij zijn ook verlost van de tweespalt tussen geest en lichaam, zijn kinderen en erfgenamen van God (8), verlost in de hoop (8,29-39). De erfgenamen van het Oude Verbond zijn verlost maar zij moeten Christus vinden (9-11). Niettemin: voor de christenen is het geloof net zo verplicht als voor anderen. In dit geloof is heil. — Moreel belangrijk zijn dus de kwesties omtrent de wet, de verlossing en het geloof dat de mensen opent voor de genade.

De *eerste brief aan de Korintiërs* begint met een oproep tot eenheid. De verlossing door het kruis is een ander belangrijk thema; ten aanzien van het kruis moet ieder beslissen of hij wel of niet in Christus wil geloven.

Want de boodschap van het kruis is dwaasheid voor hen die verloren gaan, maar voor hen die gered worden, voor ons, is het een kracht Gods. Er staat immers geschreven: Verdelen zal Ik de wijsheid van de wijzen, en het verstand van de verstandigen zal ik tenietdoen.⁴

4 1Kor 1,18-19.

God heeft dus andere maatstaven: het kruis en het uitverkiezen van de zwakken. Paulus wil het kruis verkondigen (2) — maar de Korintiërs zijn onmondige en zwakke kinderen in het geloof (3). De christenen moeten trouwe beheerders van het toevertrouwde geloof zijn (4); daarom is het oordeel tegen diegenen die zondigen gestreng (5-6). Paulus eist dat de christenen rechtvaardig leven en hun conflicten niet uitvechten voor een heidense rechtbank (6). Duidelijk zijn ook de antwoorden op concrete kwesties omtrent de gehuwde of ongehuwde staat (7) of het eten van offervlees (8). Paulus wordt — zo lijkt het — gevraagd naar zijn manier van leven (hij is ongetrouwd en verwerft zijn eigen geld) en hij geeft daarover rekenschap (9-10). Hij waarschuwt voor de verleiding door afgodendienst (10) en hij benadert (in 11 en 14) speciale kwesties die in de context van de gezamenlijke vieringen staan (dragen van een hoofddoek, het avondmaal en de glossolie). — De verschillende gaven van de Geest schenken de bekwaamheid voor verschillende diensten in het ene lichaam (12), maar de hoogste gave is de liefde (13). Paulus legt zijn eigen geloofsbelijdenis af en prijst de verrijzenis in Christus (15). Tenslotte verklaart hij zijn verdere plannen en hij geeft concrete aanwijzingen aan de gemeente (16). — Naast de verschillende aanwijzingen is de oproep tot het geloof in kruis en verrijzenis, tot trouw, eenheid en liefde moreel belangrijk. Paulus probeert hier de eenheid in de gemeente te bewerkstelligen.

De *tweede brief aan de Korintiërs* begint met de troost in Christus en zijn belofte van het heil (1). Paulus was verdrietig over de ontwikkeling bij de Korintiërs (2). Zij moeten leven in de Geest (2-3), en Paulus en de zijnen moeten de blijde boodschap verkondigen (4). De Korintiërs moeten leven in het geloof aan de belofte van de nieuwe schepping in Christus (5). Paulus is ook in vervolging trouw gebleven (6). Hij is verheugd over de vrucht van zijn eerdere brief (7) en van het werk in Macedonië (8). Paulus roept op genereus te schenken (9) en probeert de Korintiërs tot de waarheid te voeren (10). Hij doet een beroep op zijn roeping als echte apostel die door zijn daden wil overtuigen (11) en die erkenning van zijn verkondiging eist (13), hoewel hij zelf in de spanning van goddelijke openbaring en menselijke zwakheid leeft (12). — Zijn voorbeeld is dus een oproep aan de gemeente zelf moreel te handelen.

Dit thema gaat door in de *brief aan de Galaten*. Paulus geeft rekenschap van zijn geschiedenis (1-2) en steunt zo zijn morele autoriteit. De brief bevat talrijke vermaningen, in het bijzonder de vermaning getrouw te blijven aan het ene evangelie (1). De eerste dispuut over het leven volgens de wet (met Petrus) of volgens het geloof worden zichtbaar (2-3). De gelovigen zijn vrij door

Christus en zijn kinderen van de belofte (4); zij zijn vrij in God (5). Daarom zijn zij uiteindelijk vrij van de bekoringen door het vlees (6). Maar zij moeten aan elkaar steun verlenen. — De vrijheid in het geloof is moreel gezien het hoofdthema in deze brief.

De *brief aan de Efeziërs*, volgens velen deuteropaulinisch, begint met een geloofsbelijdenis in de vorm van een hymne (1). De auteur ziet een eenheid van joden en christenen in Christus (2). In het derde hoofdstuk formuleert hij een gebed voor de Efeziërs. Hoofdstuk 4 tot 6 roepen de Efeziërs op tot eenheid, tot een leven als nieuwe mensen met de gaven die God hun heeft gegeven; tot dienst aan de naaste, tot leven in het licht, tot een christelijk leven in het gezin en tot het vechten tegen het kwaad. Een zegen sluit de brief af. — De brief heeft dus duidelijk een ander karakter — meer verkondigend dan manend.

Volgens *de brief aan de Filippenzen* is Paulus in gevangenschap als getuige voor Christus (1,12–26). Hij is nauw verbonden aan de gemeente in Filippi (1) en roept de gelovigen op zonder vrees en in eenheid onderling voor het evangelie in te staan (1–2). In een hymne prijst hij de nederigheid van Christus (2). Paulus roept op trouw te blijven in het geloof (2) en vermaant de geadresseerden. Opnieuw probeert hij zijn autoriteit te baseren op de verbondenheid met Christus (3,10–11): ‘Ik wil Christus kennen, de kracht van zijn opstanding en de gemeenschap met zijn lijden; ik wil steeds meer op Hem lijken in zijn dood om eens te mogen komen tot de opstanding uit de doden.’ Paulus sluit af met nog meer vermaningen (4) en met dank voor de goddelijke gaven. — Eenheid en trouw zijn dus de opdrachten aan deze gemeente.

Ook van de *brief aan de Kolossenzen* is niet zeker of hij door Paulus is geschreven. De auteur dankt voor de genade in de gemeente (1) en herinnert aan de verlossing in Christus waaraan de christenen trouw moeten zijn: Christus heeft de prijs voor de verlossing betaald, in hem zijn de christenen gestorven en verrezen (2). De auteur bemoedigt de Kolossenzen in het geloven en geeft concrete aanwijzingen (3–4) alvorens hij over zijn verdere plannen spreekt (4).

In de *eerste brief aan de Tessalonicenzen* dankt Paulus God voor deze gemeente (1). Hij bericht over zijn activiteit — hij is vader en moeder van de Tessalonicenzen geworden (2) en heeft door Timoteüs goed nieuws van hen ontvangen (3) die hij wilde troosten en bemoedigen in het geloof (4,13–18). Hij nodigt hen uit tot een leven in heiligheid (4); zij moeten waakzaam zijn en één gemeente blijven (5) — wat al in zich een morele eis is.

In de *tweede brief* (waarvan niet zeker is of hij van Paulus stamt) dankt de auteur God voor de bedreigde gemeente (1) en kondigt hij de straf voor de

vijanden aan. Hoewel de christenen angst voor de bedreiging hebben, moeten zij vasthouden aan Gods woord (2) en aan een rechtschapen leven — zoals Paulus zelf (3,10). Ter afsluiting maant hij de gemeente tot eenheid (3). — Ook in een situatie van vervolging zijn dus trouw en rechtschapenheid belangrijk.

De *eerste brief aan Timoteüs* begint met de kritiek op de theologie (dat laat zien dat dit een later geschreven brief is) — de gemeente echter moet in de Geest blijven (1). De christenen zijn geroepen getuigen te zijn van de verlossing. Hier worden nu heel concrete problemen belangrijk: de relatie van man en vrouw (2) en de kwestie hoe ambtsdragers moeten leven (3). De gemeente wordt bedreigd (4) — de auteur wil aanmoedigen tot dienst. Hij kritiseert het gedrag tegenover ouderen en vraagt daarom voor de weduwen te zorgen (5). Er volgen verschillende waarschuwingen. — De zeer concrete waarschuwingen hebben een ander karakter dan de aanwijzingen van Paulus. Het lijkt alsof de auteur een eerste christelijke levenswijze wil aanprijzen.

In de *tweede brief* vraagt de auteur *Timoteüs* sterk te zijn in zijn taak (1) — hij doet daarvoor een beroep op het werk van de apostel der volkeren en op de hoop in het geloof. Timoteüs moet een medestrijder van Paulus worden en doorgaan met het strijden voor God (2). De auteur waarschuwt tegen de leer van valse leraren (2,14-26) en roept op tot een rechtvaardig leven (3). Vervolging hoort bij het lot van een apostel (3,10-14). Niettemin moet Timoteüs trouw blijven (3-4). De auteur sluit met concrete aanwijzingen.

De auteur van de volgende brief groet *Titus* (als Paulus) en geeft hem de opdracht oudsten te installeren (1). Hij waarschuwt tegen het kwade (1,10-16) en eindigt met vermaningen (2-3).

Paulus doet in de brief aan *Filemon* een goed woord voor Onesimus. Moreel belangrijk is het beroep dat Paulus in deze kwestie doet op de vrijwilligheid:

Daarom, al heb ik ook in Christus het volste recht om u op uw plicht te wijzen, toch doe ik liever een beroep op uw liefde. Hij die u schrijft, is Paulus, een oud man, nu bovendien een gevangene van Christus Jezus, en mijn verzoek betreft het kind dat ik hier in de gevangenis heb verwekt, Onesimus, die u in het verleden bijzonder weinig nut heeft opgeleverd, maar die nu bijzonder nuttig is, zowel voor u als voor mij. Ik stuur hem terug naar u, hem, dat wil zeggen mijn hart. Ik voor mij had hem graag hier gehouden, zodat hij, als uw plaatsvervanger, voor mij zou kunnen zorgen in mijn gevangenschap voor het evangelie. Maar ik wil niets doen zonder uw instemming, opdat uw goedheid niet afgedwongen maar spontaan is.⁵

⁵ Filem 8-14.

Alle brieven hebben een meer pastoraal karakter: Ze zijn vol van vermaningen, opdrachten, aanwijzingen maar ook van bemoediging tot het goede en tot het geloof. Soms zien we korte uitleg over de verlossing die volgens Paulus de grond is voor de vrijheid in Christus.

EEN ETHIEK DIE TOT VRIJHEID LEIDT

De thema's die nu aan de orde komen, zal ik benaderen aan de hand van sommige kernteksten die ik op een fenomenologische manier lees: ik laat de tekst spreken en probeer de wezenlijke inhouden op te nemen. Een kwestie is of in de wet vrijheid of slavernij ligt. Omdat christenen vrij zijn door de verlossing en gedragen door de genade zijn zij vrij voor en in Jezus Christus.

1. *De wet — een omvangrijk begrip*

Eén van de belangrijke trefwoorden bij Paulus is de 'wet'. Maar de kwestie is wat ermee bedoeld wordt. We vinden een uitleg daarover in de brief aan de Romeinen die ik hier exemplarisch bij betrek. Paulus noemt in Romeinen 2 enkele kenmerken van de wet:

Zij die zonder de wet hebben gezondigd, zullen ook zonder de wet omkomen; en zij die met de wet hebben gezondigd, zullen door de wet worden veroordeeld. Want niet de hoorders van de wet zijn rechtvaardig in Gods oog; alleen de onderhouders van de wet zullen worden gerechtvaardigd.⁶

Het lijkt erop alsof Paulus over een wet schrijft die door God of door mensen is vastgelegd. Maar degenen die deze wet niet kennen, zijn daardoor niet vanzelfsprekend verontschuldigd. Ook degenen die haar kennen, zijn niet door de kennis van de wet gerechtvaardigd maar uitsluitend door het onderhouden van de wet. De volgende zinnen verschuiven het beeld:

Wanneer heidenen die de wet niet hebben, uit zichzelf doen wat de wet verlangt, zijn zij zichzelf tot wet, ook al bezitten zij de wet niet. Zij tonen dat wat de wet vereist, in hun hart geschreven staat. Hun geweten getuigt daarvan, en hun gedachten, die hen over en weer beschuldigen of ook wel vrijspreken op de dag dat God volgens mijn evangelie over de verborgen daden van de mens zal oordelen, door Christus Jezus.⁷

⁶ Rom 2,12-13.

⁷ Rom 2,14-16.

Hier is geen sprake van een door mensen of door God bepaalde positieve wet maar Paulus spreekt van de wet die in het hart geschreven staat. Het gaat over een wet die met de menselijke aard is gegeven en die door het geweten toegankelijk is voor iedereen. Dus zijn degenen die geen positieve wet hebben niet zonder aanwijzingen die tot het leven leiden. En omdat het oordeel uiteindelijk in Christus plaatsvindt, gebeurt het ook in relatie tot de heidenen door Christus zelf.

De joden hebben daarenboven een vastgelegde wet die hun een duidelijke oriëntatie geeft. Maar zij moeten de wet ook volgen — anders kunnen zij niet de leraren van anderen zijn.⁸ Niet de besnijdenis (Paulus noemt deze *pars pro toto* voor de hele wet omdat in dit teken het heil beloofd is) is dus de voorwaarde voor de verlossing maar het onderhouden van de wet. Daardoor kunnen ook heidenen ‘besneden’ worden. Het is de ‘besnijdenis van het hart’, de goede gezindheid, die tot het heil leidt.⁹

Welke rol heeft dan eigenlijk de in de Schrift vastgelegde wet? Ze laat zien wat zonde is en wat heil.¹⁰ Door de wet weten mensen duidelijker dan door hun eigen soms verwarde hart waar de grenzen zijn. Dus worden ook de overtredingen niet talrijker maar duidelijker.¹¹ Verlost zijn wij door de genade die groter is dan de wet: ‘Waar de zonde heeft gewoekerd, werd de genade mateeloos. Zoals de zonde haar heerschappij heeft uitgeoefend door de dood, zo zal de genade heersen door de gerechtigheid en leiden tot eeuwig leven, dankzij Jezus Christus onze Heer.’¹² De gelovigen zijn in Christus gestorven voor de positieve wet omdat zij leven in de Geest:¹³ de wet maakt onvrij als zij letterlijk geïnterpreteerd wordt en niet als weg tot het heil wordt gezien — maar de Geest maakt vrij.¹⁴

Het ruime begrip van de wet leidt tot een andere wijze van rechtvaardiging. De kerntekst voor dit onderwerp staat ook in de brief aan de Romeinen.¹⁵

⁸ Rom 2,24–28.

⁹ Rom 2,25–29.

¹⁰ Rom 3,20b: De wet doet alleen maar de zonde kennen.

¹¹ Zo kan de volgende zin ook geïnterpreteerd worden: ‘Weliswaar is de wet er bijgekomen, waardoor de overtredingen zich hebben vermeerderd’ (Rom 5,20).

¹² Rom 5,20–21.

¹³ Rom 7,5–6: Toen wij een zondig leven leidden, werden onze daden beheerst door zondige begeerten die de wet in ons opwekte en die slechts vrucht afwierpen voor de dood. Nu echter zijn wij dood voor de wet en ontslagen van haar boeien, zodat wij niet langer onderworpen zijn aan een verouderd wetboek, maar God dienen in het nieuwe leven van de Geest.

¹⁴ 2 Kor 2,6–7.

¹⁵ Rom 3,27: Waar blijft dan de eigen roem? Die is onmogelijk geworden! Door welke wet? Door die van de werken? Nee, door de wet van het geloof.

Ik beweer juist dat de mens gerechtvaardigd wordt door te geloven, niet door de wet te onderhouden. Is God soms alleen de God van de Joden en niet van de heidenen? Nee, óók van de heidenen, want er is slechts één God, die besnedenen en onbesnedenen op grond van het geloof zal rechtvaardigen.¹⁶

Hier wordt nog een keer duidelijk dat de eigenlijke wet de wet in het hart is, gegeven door de enige God. Daarom wordt de wet door de juiste grondhouding, dat wil zeggen door het geloof, vervuld.¹⁷

Gerechtvaardigd door het geloof leven wij in vrede met God door Jezus Christus onze Heer. Hij is het die ons door het geloof de toegang heeft ontsloten tot die genade waarin wij staan; door Hem ook mogen wij ons beroemen op onze hoop op de heerlijkheid van God.¹⁸

Ik laat hier deze aanduidingen staan zonder verder commentaar. Maar hier wordt duidelijk dat het ruime begrip van de wet tot een wet in vrijheid leidt: de vrijheid van het geloof waarin de gelovigen de verlossing vinden.¹⁹ ‘Voor die vrijheid heeft Christus ons vrijgemaakt. Houd dus stand en laat u niet opnieuw het slavenjuk opleggen.’²⁰

2. *Vrij door de verlossing*

De vrijheid komt uiteindelijk niet uit de wet voort maar uit de verlossing door Jezus Christus. De brief aan de Kolossenzen beklemtoont dit:

Zeg met vreugde dank aan de Vader, die u in staat heeft gesteld om te delen in de erfenis van de heiligen in het licht. Hij heeft ons ontrukkt aan de macht van de duisternis en overgebracht naar het koninkrijk van zijn geliefde Zoon, in wie wij de bevrijding hebben, de vergeving van de zonden.²¹

In Christus zijn de christenen verlost van zonde en dood, in hem zijn zij ‘smetteloos en onberispelijk’.²² Uit dit feit komt meteen een morele opdracht

¹⁶ Rom 3,28-30.

¹⁷ Rom 3,31: Bedien ik mij nu van het geloof om de wet buiten werking te stellen? Integendeel, ik laat de wet juist tot haar recht komen.

¹⁸ Rom 5,1-2. Deze gedachten worden gesteund door Gal 3.

¹⁹ Rom 3,24-26.

²⁰ Gal 5,1.

²¹ Kol 1,12-14.

²² Kol 1,21-22: Ook u was vroeger van God vervreemd en Hem vijandig gezind door uw slechte daden. Maar nu heeft God u met zich verzoend in Christus' sterfelijk lichaam, door de dood, want Hij wil dat u als heilige mensen voor Hem zult verschijnen, smetteloos en onberispelijk.

voort: ‘Dan moet u wel vast en onwrikbaar blijven in het geloof en u niet laten afbrengen van de hoop die u in het evangelie is aangezegd.’²³ Iets later doet Paulus een ander appel:

Als u nu met Christus ten leven bent gewekt, zoek dan ook wat boven is, daar waar Christus zetelt aan de rechterhand van God. Zet uw zinnen op wat boven is, niet op het aardse. U bent immers gestorven en uw leven is met Christus verborgen in God. Wanneer Christus, die uw leven is, verschijnt, zult ook u met Hem verschijnen in heerlijkheid.²⁴

De toezegging wordt hier meteen tot een opdracht die moreel belangrijk is. De morele verkondiging mondt uiteindelijk uit in een belofte — de belofte van de toekomstige heerlijkheid. Het doel van de morele eisen bij Paulus is dus altijd het heil.

3. *Gedragen door de genade*

Dit heil begint al in het heden — door de *genade* die God belooft en schenkt. In 1 Korintiërs looft Paulus deze genade die de goede daad draagt: ‘Geen enkele genadegave ontbreekt u, en u ziet vol verwachting uit naar de openbaring van onze Heer Jezus Christus. Hij zal u laten standhouden tot het einde, zodat u geen verwijt kan treffen op de dag van onze Heer Jezus Christus. Getrouw is de God die u geroepen heeft tot gemeenschap met zijn Zoon, onze Heer Jezus Christus.’²⁵ Het is opmerkelijk dat de trouw van de mens in het bijzonder in de latere brieven gevraagd wordt — misschien omdat de parousie die volgens Paulus binnenkort te wachten staat vertraging ondervindt.²⁶ Omdat de verlost en de genade al hebben ontvangen²⁷, zijn zij verplicht het goede te doen²⁸ en geen aanstoot te geven voor de zwakken: zij moeten geloofwaardig onder de heidenen leven.²⁹ Dat betekent uiteindelijk: volwassen worden in Christus.

²³ Kol 1,23.

²⁴ Kol 3,1-4.

²⁵ Vgl. 1 Kor 1,7-9. Vgl. Ef 2,8.19-22 en Kol 1,11.

²⁶ 2 Tim 1,6-7 en 2 Tes 2,15-17.

²⁷ Gal 1,1-12.

²⁸ Ef 2,10 en 1 Tes 4,7-8.

²⁹ Galaten 2.

Uit de genade komt dus wederom een eis voort: diegenen die de genade door de verlossing hebben ontvangen, zijn meer *verplicht* dan anderen *zonder zonde te leven*.³⁰ Daarom waarschuwt Paulus:

Laat dus de zonde niet heersen in uw sterfelijk lichaam, gehoorzaam zijn begeerten niet, stel uw ledematen niet als werktuigen van ongerechtigheid in dienst van de zonde. Bied uzelf aan God aan, als mensen die uit de dood ten leven zijn opgestaan. Offer Hem uw ledematen als werktuigen in dienst van de gerechtigheid. De zonde mag niet over u heersen, want u staat niet onder de wet, maar onder de genade.³¹

Paulus gaat hier tegen de verleiding in om bij de genade te willen blijven staan, alsof wij door de genade zogezegd automatisch alles ontvangen hadden: het heil is ook nog afhankelijk van ons medewerken. ‘Weet u niet dat zij die onrecht plegen, geen deel zullen hebben aan het koninkrijk van God? Maak uzelf niets wijs!’³² roept Paulus. Daarom zijn er overduidelijke aanmaningen tegen ontucht³³ en alle andere manieren van kwaad doen,³⁴ want ‘nu bent u schoon gewassen; u bent geheiligd, u bent gerechtvaardigd in de naam van de Heer Jezus Christus en door de Geest van onze God’.³⁵ Daarom zullen de gelovigen bijdragen aan hun heil³⁶ en zich losmaken van de zonde;³⁷ voor degenen die dit niet doen, is het oordeel hard en zonder genade. Omdat de gelovigen al in de genade leven, ondergaan christenen en heidenen een ander oordeel:

In mijn brief schreef ik al dat u niet moest omgaan met mensen die zich aan ontucht overgeven. Natuurlijk bedoelde ik niet alle ontuchtigen ter wereld, of uitbuiters, oplichters en afgodendienaren in het algemeen. Dan zou u de wereld moeten verlaten. Nee, wat ik bedoel is dat u niet moet omgaan met elke zogenaamde christen die erop los leeft of hebzuchtig is, of met een afgodendienaar, lasteraar, dronkaard of oplichter. Met zo iemand moet u zelfs niet eten. Ik heb toch niet te oordelen over de buitenstaanders? U oordeelt zelf immers ook alleen over mensen uit uw eigen kring. Over de anderen zal God wel oordelen. Verwijder die boosdoener uit uw midden.³⁸

³⁰ Filip 3,18-19.

³¹ Rom 6,12-14.

³² 1 Kor 6,9.

³³ 1 Kor 5,1-5. Vgl. 1 Kor 10,8.

³⁴ Vgl. 1 Kor 6,9b-11.

³⁵ 1 Kor 6,11b.

³⁶ 2 Kor 7,1.

³⁷ Kol 3,5-11.

³⁸ 1 Kor 5,9-13.

Het afsluitend oordeel tegen de boosdoeners laat zien dat Paulus hier überhaupt geen compromissen sluit: wie tot het heil is geroepen, moet of volgens andere maatstaven leven of verdwijnen. Want 'óns vaderland is in de hemel, vanwaar wij ook onze redder verwachten, de Heer Jezus Christus. Hij zal ons armzalig lichaam veranderen en het gelijkvormig maken aan zijn verheerlijkt lichaam, met dezelfde kracht die Hem ook in staat stelt alles aan zich te onderwerpen.'³⁹ De maatstaven zijn in letterlijke zin hemelhoog.

Paulus trekt dus niet alleen een negatieve grens maar hij probeert het positieve te stimuleren en zelf een goed voorbeeld te zijn. Een verschil tussen christenen en anderen moet de vreugde zijn, ook al is er verdriet.⁴⁰ 'Verheug u altijd in de Heer. Nog eens: verheug u!'⁴¹ In deze vreugde en in het goede zedelijke leven, 'met tedere ontferming, goedheid, nederigheid, zachtheid en geduld', verzoend en vol liefde, in dankbaarheid en vol lof voor God⁴² moeten christenen een *voorbeeld* voor anderen zijn en de wereld veranderen — zoals de zuurdesem waarover Jezus sprak in één van de gelijkenissen van het hemelrijk.⁴³ Dit is de hoogste waarde: Christus en zijn rijk.⁴⁴ Daarom bidt Paulus voor de gemeente en vraagt haar met hem te bidden:⁴⁵

Wij smeken God u alle wijsheid en geestelijk inzicht te schenken, zodat u zijn wil volledig verstaat en een leven leidt dat de Heer waardig is en Hem in alles behaagt, zodat u op allerlei gebied vrucht draagt door goede werken en groeit in de waarachtige kennis van God.⁴⁶

Geestelijk wil Paulus bij de gemeenten blijven en hen steunen⁴⁷ opdat zij tot de heiligheid groeien waarvoor zij geroepen zijn.⁴⁸ Zij moeten dus een geordend⁴⁹ en christelijk leven lijden, de zuiverheid nastreven en gerechtigheid, geloof, liefde en vrede bewaren.⁵⁰

³⁹ Filip 3,20-21.

⁴⁰ 2 Kor 2,3.

⁴¹ Filip 4,4.

⁴² Kol 3,12-17.

⁴³ Gal 5,7-9.

⁴⁴ Filip 3,8-9.

⁴⁵ Kol 4,2-6.

⁴⁶ Kol 1,9-10.

⁴⁷ Kol 2,5-7.

⁴⁸ 1 Tes 4,3.

⁴⁹ 2 Tes 2,10-12.

⁵⁰ 2 Tim 2,20-26.

PAULUS — MORALIST OF VECHTER VOOR DE VRIJHEID

1. *Aanklacht of vrijspraak*

Vanzelfsprekend is met deze korte inleiding niet de hele verkondiging van Paulus in de greep te krijgen. Er zijn nog andere belangrijke thema's in zijn morele verkondiging te noemen zoals de eenheid in de gemeente⁵¹ en de plicht het evangelie te verkondigen.⁵² De moreel belangrijke *relatie tot de eigen persoon* wordt zichtbaar in de tweespalt tussen willen en kunnen,⁵³ tussen lichaam en geest⁵⁴ — en in het geweten waarover de latere brieven spreken.⁵⁵ Volgens Paulus is eigenlijk alles goed wat God heeft geschapen.⁵⁶ Aan de *relatie tot anderen* wordt gestalte gegeven door sociale verantwoordelijkheid en solidariteit;⁵⁷ door geloofwaardig leven in de staat waarvoor men heeft gekozen;⁵⁸ door een goede heer⁵⁹ of slaaf⁶⁰ te zijn of door op een adequate manier zijn of haar ambt als opziener,⁶¹ diaken,⁶² weduwe⁶³ of oudste⁶⁴ uit te oefenen of überhaupt een goede christen te zijn.⁶⁵ Zelfs de *relatie tot de schepping* is moreel belangrijk.⁶⁶ In de *relatie tot God* doemen nog vier andere thema's op: het afkeuren van de afgodendienst die alleen maar onvrij maakt,⁶⁷ de oorsprong van de schuld in dat wat Augustinus later de 'erfzonde' noemt en de verlossing daarvan,⁶⁸ de radicale oriëntatie op de waarheid, die ons voor

51 Voorbeelden daarvoor zijn: 1 Kor 1,10-15; Filip 1 27-28 en 2,1-4; 1 Tes 5,12-27 en 2 Tes 3,14-15.

52 Zo bijv. in Rom 1,1-2; 1 Kor 9,16-17; Filip 1,15-18; 2 Kor 2,17 en 5,14-15. Dat geldt ook voor de leerlingen van Paulus: 1 Tim 4,12-16; 2 Tim 4,5-6.

53 Rom 7,15-25.

54 Rom 8,5-14; Gal 3,3 en 5,16-18 en 21-25 en 6,8; Ef 2,3-5. Het middel tegen deze driften is de ascese: 1 Kor 9,24-27 en 1 Tim 4,1-3.

55 1 Tim 1,18-20; 2 Tim 1,3.

56 1 Tim 4,4-5.

57 Gal 6,1 en 9-10; 2 Kor 8,3-5.

58 1 Kor 7; Kol 3,18-21; 1 Tim 2,8-15.

59 Kol 4,1.

60 Kol 3,22-24; 1 Tim 6,1 en Tit 3.

61 1 Tim 3,1-7.

62 1 Tim 3,8-13.

63 1 Tim 5,3-22.

64 Tit 1,6-9.

65 Tit 2,1-15; 1 Tim 5,1-2 en 6.

66 Rom 8,19-22.

67 1 Kor 10,14.

68 Verwezen wordt naar Rom 5,12-19.

verwarring en zonde behoedt⁶⁹ en de eschatologische consequenties van de schuld⁷⁰ waarvan wij uiteindelijk door Christus verlost zijn. Het doel van Paulus is hier zoals in andere contexten niet om aan te klagen maar om bevrijding in Christus te verkondigen.

2. *Vrij door en voor de liefde*

Door de genade van de verlossing zijn christenen niet meer onderworpen aan een wet die onvrij maakt; zij zijn niet meer machteloos overgeleverd aan de tweespalt van willen en kunnen, van lichaam en geest; zij staan niet meer onder de aanklacht van het geweten; hun leven krijgt ruimte door een nieuwe gemeenschap in Christus die hen draagt en die zij dragen; zij zijn opgeroepen bij te dragen aan de geboorte van de schepping en zij leven in het aangezicht van een God die hun vrijheid wil en die hen niet tot slaven maakt zoals de afgodendienst deed. Zij zijn verlost van de zonde die de hele mensheid in slavernij heeft gehouden — door de ene Jezus Christus. Zij kennen de waarheid die tot de volheid van leven leidt, de waarheid dat wij — als wij maar willen en toestemmen door geloof in woord en daad — uiteindelijk verlost zullen zijn.

Een hemelhoog ideaal? In zekere zin! Daarom is Paulus soms onrustig en ongeduldig. Hij eist veel van diegenen die de erfgenamen van de goddelijke belofte zijn maar — zoals hij keer op keer beklemtoont — niet te veel. Het is mogelijk, zegt hij, als jullie maar de genade aannemen, als jullie maar kunnen geloven dat de verlossing een realiteit is. Kijk me aan! Ik probeer het ook — en het is maar een proberen omdat ik zwak en zondig ben; maar het lukt omdat ik geloof.⁷¹ Geloof, hoop en liefde — deze drie maken het mogelijk verlost en vrij te leven. ‘Deze drie dingen blijven altijd bestaan: geloof, hoop en liefde; maar de liefde is het voornaamste.’⁷² De liefde is het doel van alle ethische acties; liefde is uiteindelijk ook de motivatie om goed te handelen.⁷³

Zijn de eisen te hoog? Omdat wij vrij zijn door de liefde zijn wij volgens Paulus ook vrij voor de liefde. De enige voorwaarde is het geloof dat wij al verlost zijn. En dan geldt: ‘Ik kan alles aan, dankzij Hem die mij kracht geeft.’⁷⁴

⁶⁹ Rom 1,18–32 en 2,1–11.

⁷⁰ 1 Kor 15,32–33.

⁷¹ 2 Kor 12,9.

⁷² 1 Kor 13,13. In de deuteropaulinische brieven wordt dit nogmaals beklemtoond. In de eerste brief aan Timoteüs lezen wij: ‘Het doel van het gebod is de liefde, die voortkomt uit een zuiver hart, een goed geweten en een ongeveinsd geloof’ (1 Tim 1,5). Vgl. Ef 3,17.

⁷³ 1 Tim 1,5.

⁷⁴ Filip 4,13.

LITERATUUR

- F. Blischke, *Die Begründung und die Durchsetzung der Ethik bei Paulus*, Leipzig 2007
- J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids 2006 (orig. 1996)
- W. Fenske, *Die Argumentation des Paulus in ethischen Herausforderungen*, Wenen 2004
- St. Finlan, *The Apostle Paul and the Pauline Tradition*, Collegeville 2008
- C. Hart, *The Ethics of Paul*, Cambridge 1999
- C. Hart, *The Ethics of the Later Pauline letters*, Cambridge 2000
- R. Hasenstab, *Modelle paulinischer Ethik: Beitrag zu einem Autonomie-Modell aus paulinischem Geist* (Tübinger theologische Studien 11), Mainz 1977
- O. Merk, *Handeln aus Glauben: die Motivierungen der paulinischen Ethik* (Marburger theologische Studien 5), Marburg 1968
- U. Schnelle, *Apostle Paul: His Life and Theology*, Grand Rapids 2005
- Th. Söding, *Das Liebesgebot bei Paulus: Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik*, Münster 1995
- H. Umbach, *In Christus getauft — von der Sünde befreit: Die Gemeinde als sündenfreier Raum bei Paulus*, Osnabrück 1999

PAULUS VOLGENS HANDELINGEN

Zo dicht mogelijk bij de synagoge

Bart Koet

INLEIDING

Op een dag in september 1994 fietste ik langs de Universiteitsbibliotheek in Amsterdam. In die bibliotheek zit al jaren een van mijn jeugdvrienden te studeren. Hij had zich op de middelbare school tot het communisme bekeerd en volgde mijn theologische pad met argusogen. Van tijd tot tijd ontmoetten we elkaar en wisselden dan allerlei al dan niet mooie verhalen uit. Soms kreeg ik kaartjes waarop hij scherpe citaten schreef over theologie en hoe weinig die studie bijdroeg tot de betere wereld waarin hij zo heilig geloofde.

Maar in 1994 brulde hij iets heel anders. Hij was ondertussen geen communist meer en vond nu de sociaal-democratie veel beter. Hard schreeuwde hij me na: ‘Wie is Paulus?’ Ik zei dat ik toevallig op weg was om over de brieven van Paulus college te geven en dat hij wel mee mocht gaan. Maar hij kon niet. Natuurlijk vroeg ik hem wel waar zijn plotselinge belangstelling voor Paulus vandaan kwam. ‘Mitterrand gaat dood en hij leest Paulus.’ En inderdaad las ik die week in *The Independent* hoe Mitterrand over zijn ziekte sprak en dat hij in de tijd, die hem nog restte, Paulus las.¹

Deze anekdote vertelt iets over mijn ervaring met Paulus, maar elke lezer(es) van dit artikel zal zelf ook kennis gemaakt hebben met een visie op Paulus. Lang niet iedereen is gecharmeerd van Paulus. Hij zou te vrouwonvriendelijk zijn. Voor veel joodse geleerden is hij te weinig joods.² Voor anderen is hij te wettisch en dat wordt dan weer voor *te* joods versleten. Paulus zou tegenover Jezus staan als ‘wet’ tegenover ‘liefde’. Jezus staat als hoofdpersoon van het evangelie voor de liefde, Paulus heeft in zijn brieven weer de ‘wet’ ingebracht. Paulus zou zo het mooie van Jezus teniet gedaan hebben. In onze cultuur kan men deze negatieve rol van Paulus vaak terugvinden. Vóór Wereldoorlog II heeft Ludwig Müller, ‘Reichsbischof der Deutschen Evangelischen Kirche’ bijvoorbeeld verklaard dat

¹ ‘Mitterrand: I don’t have much time’, *The Independent*, 9 september 1994, 8.

² Zie het artikel van A. Denaux in deze bundel.

het Oude Testament en Paulus te joods waren en dat Jezus moest worden afgebeeld als een Germaanse held. Zoiets heette ‘Germanisierung des Christentums’. Voor Hitler en de zijnen was Paulus kennelijk te joods.³

Steeds weer is Paulus verguisd *en* steeds weer wordt hij naar voren geschoven als de belangrijkste getuige van Jezus als Messias. Dit dilemma vinden we al in de oude kerk. In de Pseudo-Clementijnse geschriften, een apostelroman waarin zogenaamd door Clemens de zendingsreizen van Petrus worden beschreven, wordt Petrus expliciet tegenover Paulus gezet: Paulus’ visioen (zie Galaten 1 en 2 Korintiërs 12, maar ook verschillende plaatsen in Handelingen) wordt geplaatst tegenover dat van Petrus.⁴ Petrus is daarbij betrouwbaar, terwijl Paulus terzijde wordt geschoven. Augustinus daarentegen verbindt dezelfde passages weer om te laten zien dat Paulus groter is dan Petrus. Voor Thomas van Aquino wordt Paulus de professor onder de Apostelen. Luther gebruikt Paulus om de gehele kerkgeschiedenis om te gooien.⁵

Er zijn verschillende Bijbelse bronnen aangaande Paulus. De oudste zijn natuurlijk de brieven van Paulus zelf.⁶ Een andere bron is het aan Lucas toegeschreven boek Handelingen van de Apostelen. Pikant is 2 Petr 3,15-16, waar staat dat de brieven van Paulus moeilijk te begrijpen zijn.

Het feit dat er verschillende Bijbelse getuigenissen aangaande Paulus bestaan is voor veel mensen verwarrend. Zo zei een Nederlandse missiebisshop ooit: ‘Paulus weerstond Petrus; God zij dank dat dit in de Handelingen van de Apostelen van toen staat opgetekend!’⁷ Niet alleen hij, maar ook veel andere mensen halen het Paulus-beeld van Handelingen en dat van de brieven door elkaar (zie Gal 2,11-14). De literaire aard en dus de doelstelling van de verschillende geschriften zijn nogal verschillend. Daarmee hangt samen dat Lucas, als een goed schrijver, in ‘zijn’ Paulus benadrukt hetgeen hij nodig heeft om een samenhangend verhaal te maken.

3 Zie Th.M. Schneider, *Reichsbischof Ludwig Müller: Eine Untersuchung zu Leben, Werk und Persönlichkeit*, Göttingen 1993, 163-164 en 251.

4 Zie *Pseudo-Clementijnse Homilieën*, 17,17-19.

5 Voor een overzicht van visies op Paulus in de loop der eeuwen, zie de verschillende artikelen in G.C. Berkouwer & H.A. Oberman, (eds), *De dertiende apostel en het elfde gebod: Paulus in de loop der eeuwen*, Kampen 1971.

6 In de exegetische literatuur worden zeven brieven als authentiek gezien (Romeinen, 1 en 2 Korintiërs, Galaten, 1 Tessalonicenzen, Filippenzen en Filemon). Van de andere brieven is het duidelijk dat ze later zijn geschreven of is de authenticiteit een punt van discussie.

7 Mgr. R.J. Staverman in een interview over *Ad Gentes* met Kees Middelhoff, in 1-2-1. *Informatiebulletin* no 20, 3 (1985) 657-659, hier 659.

Het is het doel van dit artikel om Paulus volgens Lucas te presenteren. Het is al sinds de oudheid een vraag of Lucas Paulus gekend heeft. Oude tradities beweren dat Lucas eens Paulus' metgezel was.⁸ Een andere vraag is of Lucas Paulus' brieven gekend heeft. En heeft Lucas daaraan concepten ontleend? Het spreekt vanzelf dat ik in deze bijdrage niet alle grote vragen kan bespreken, bijvoorbeeld omdat een groot aantal problemen nog lang niet opgelost is.

In deze bijdrage ga ik maar op één aspect in, en wel op het jood-zijn van Paulus, ook *na* zijn zogenaamde bekering in Handelingen. Ik zal proberen te laten zien hoe volgens Lucas, zoals de auteur van dat boek traditioneel genoemd wordt, Paulus enerzijds trouw bleef aan het jodendom en anderzijds dat die trouw voor hem inhield zich speciaal te gaan wenden tot de volken. Maar wanneer ik iets zeg over de manier waarop Paulus volgens Lucas trouw blijft aan het jodendom, is het goed eerst te bespreken hoe Paulus zelf zijn verhouding tot het jodendom zag. Daarbij ga ik in op één tekst van Paulus zelf en wel op een tekst uit Galaten (par. 2). Vervolgens bespreek ik een paar teksten uit Handelingen (par. 3).⁹

PAULUS' ROEPING VOLGENS PAULUS (GAL 1,13-16.23-24)

Bestaat er zoiets als een 'beeld' van Paulus volgens Paulus? Ik denk van wel. Aan het begin van zijn brieven geeft Paulus als het ware zijn visitekaartje af. Zijn brieven zijn geheel volgens de hellenistische briefkunst opgebouwd.¹⁰ Maar anders dan in standaardbrieven geeft Paulus aan dat tamelijk vaststaande formulier een eigen accent door steeds iets over zichzelf toe te voegen. In deze inleidingen weidt Paulus zo uit over zichzelf, over de ontvangers of over de vreugdeboodschap dat hij de groet lijkt om te vormen tot een klein theologisch excurs.¹¹

Hij is een *apostel* door de wil van God (2 Kor 1,1). Hij is een *geroepen* apostel door de wil van God (1 Kor 1,1). Hij is 'een apostel niet van de kant van mensen en ook niet door een mens, maar door Jezus de Messias' (Gal 1,1). En in een brief

⁸ Zie Filemon 24.

⁹ Dit artikel is een popularisering gebaseerd op eerder onderzoek van de auteur. Zie mijn *Five Studies on Interpretation of Scripture in Luke-Acts* (Studiorum Novi Testamenti Auxilia 14) Leuven, 1989; en idem, 'Roeping of bekering? Paulus volgens Handelingen vergeleken met de Paulus van Galaten', in P. Schmidt (ed.), *Een auteur; Twee boeken*, Leuven 1992, 77-95.

¹⁰ Zie het informatieve commentaar van W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (1 Kor 1,1-6,11) (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament VII/1) Benzinger/Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 1991, 97-108 en J. Murphy-O'Connor, *Paul the Letter-Writer: His World, His Options, His Skills* (Good News Studies 41) Collegeville, Minnesota 1995.

¹¹ Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, I, 97.

waarin hij een eigenaar van een weggelopen slaaf aanspreekt spreekt hij treffend over zichzelf als een 'gevangene' (Filem 1). Het meest uitgebreide profiel geeft hij in Rom 1,1: hij is 'een slaaf (*doulos*) van Jezus Messias, een geroepen apostel, afgezonderd voor het evangelie van God'. Met die visitekaartjes maakt Paulus niet alleen zijn functie bekend, maar laat ook zijn lezers en hoorders zien hoe hij aan die functie komt.

Er zijn ook andere passages waar hij uitgebreid over zichzelf en zijn leven spreekt (zie bijvoorbeeld 2Korintiërs 10-12). Een passage die iets onthult over zijn verhouding tot het jodendom kunnen we vinden in Gal 1,13-24. In Galaten toont Paulus dat hij kwaad kan zijn.

Volgens Joop Smit is de brief aan de Galaten opgezet volgens de regels van de klassieke retorica en volgt Paulus in deze brief de traditionele opbouw van een redevoering.¹² Gelijk redenaars wil hij zijn toenmalige luisteraars (en daarmee ook latere lezers) van zijn brief overtuigen van zijn gelijk. Ik vat hier de gegevens samen die relevant zijn voor 1,13-24. Na de adressering (1,1-5) volgt het *exordium* (1,6-12), de inleiding van een redevoering. Het *exordium* heeft ten doel de luisteraars welwillend en ontvankelijk te maken. In dit geval gaat het Paulus er vooral om zijn toehoorders ontvankelijk te maken en bespreekt hij de aanleiding voor zijn brief. Paulus verwondert zich erover dat de mensen in Galatië een ander evangelie hebben aangenomen. Daarna volgt de *narratio*, het feitenoverzicht (1,13-2,21). De *narratio* heeft als doel de lezer een kort en bondig overzicht te geven van de feiten in de zaak waarin de redenaar een standpunt verdedigt. De feiten kunnen worden geïllustreerd met voorbeelden. In Gal 1,13-24 gebruikt Paulus zijn eigen verhaal als voorbeeld en in die zin is het een stukje autobiografie.¹³ Hij presenteert zijn verandering van vervolger naar verkondiger als een feit dat de denkbeelden van de toehoorders kan beïnvloeden. De eerste verzen hebben betrekking op zijn vervolgeractiviteiten en op zijn verandering tot verkondiger onder de volken (1,13-16). Daarom wil ik hier ingaan op deze passage. Ik bespreek eerst dat gedeelte dat handelt over Paulus' wijze van jood-zijn voor zijn roeping en vervolgens dat over zijn wijze van jood-zijn daarna.

¹² *Brief aan de Galaten* (Belichting van het Bijbelboek), Boxtel/Brugge 1989.

¹³ In dit stukje gebruikt Paulus veel vormen van de eerste persoon enkelvoud. Dit benadrukt het autobiografisch element.

1. *Paulus' wijze van jood-zijn voor zijn roeping (Gal 1,13-14)*

- ¹³ Want jullie hebben gehoord over mijn levenswandel, eens in het jodendom,
dat ik bovenmate de *ekklèsia* van God vervolgde
en deze verwoestte
¹⁴ en dat ik vorderingen maakte in het jodendom boven alle tijdgenoten van mijn geslacht,
overvloedig ijveraar zijnde van mijn voorvaderlijke overleveringen.¹⁴

In de eerste twee verzen valt veel nadruk op Paulus' jood-zijn. Het Griekse woord *Joudaïsmos* ('Judaïsme') komt in het Nieuwe Testament alleen hier voor. De opvallende herhaling onderstreept dat het in deze verzen gaat over Paulus' jood-zijn. Dat wordt bevestigd door de afsluiting van deze passage, waar Paulus van zichzelf zegt dat hij overvloedig een ijveraar was van zijn voorvaderlijke overleveringen.

In de Willibrordvertaling lezen we als begin van 1,13: 'U hebt toch gehoord hoe ik vroeger als jood geleefd heb.' (De Nieuwe Bijbelvertaling maakt daarvan: 'U hebt gehoord hoe ik vroeger volgens de joodse godsdienst leefde.'). Daarmee wordt ten onrechte gesuggereerd dat Paulus hier spreekt over zijn joods verleden in tegenstelling tot de wijze waarop hij leeft op het moment dat hij de brief schrijft. Ik meen, dat het hier echter niet gaat om het verschil tussen Paulus als jood en Paulus als christen, maar om twee verschillende manieren van joods leven.¹⁵ Tegenover elkaar staan Paulus' joodse levenswandel inclusief vervolgingen (Gal 1,13-14) en Paulus' joodse levenswandel inclusief de verkondiging onder de volken (Gal 1,15-16).

In de eerste zinsnede spreekt Paulus zijn toehoorders aan op een door hen en hem gedeelde kennis: 'Jullie hebben gehoord over mijn levenswandel, eens in het jodendom.' Hij veronderstelt dat zijn toehoorders weten, dat hij als jood leefde, maar belangrijker dan dat is, dat hij en zij er weet van hebben *hoe* Paulus jood was. De manier waarop hij dat geweest is en waarvan de toehoorders kennis genomen hebben, verschilt nu precies van zijn manier van jood-zijn op het moment waarop hij de brief schrijft. Na de inleidende zin wordt dit nader toegelicht.

In 1,13b typeert Paulus de *manier waarop* hij als jood leefde. Hij vervolgde en wel op een overdreven manier: 'dat ik bovenmate de *ekklèsia* van God vervolgde en deze verwoestte.' In het Grieks staat er *kath' hyperbolèn*, 'bij wijze

¹⁴ Omwille van de uitleg kan ik niet altijd gebruik maken van de Willibrordvertaling (herziene uitgave, 1995; voortaan wv), maar geef ik soms (zoals hier) een eigen werkvertaling.

¹⁵ Het woord 'christen' zou anachronistisch zijn. Paulus gebruikt nergens dat woord.

van hyperbool', 'overdreven'. Paulus lijkt hier met een retorische overdrijving zijn eigen ijver ironisch te beschrijven. Natuurlijk was hij zeer bedreven in de handel en wandel van het jodendom en dus — zoals hij in 1,14 zal zeggen — in voorvaderlijke overleveringen, maar zijn jodendom uitte zich wel op een wat overdreven manier: in het bovenmate vervolgen en dus het verwoesten van de *ekklèsia*. Het Griekse woord dat hier gebruikt wordt voor verwoesten komt maar drie keer voor in het Nieuwe Testament: hier in Gal 1,13 en in 1,23 en in het verhaal over Paulus' ommekeer in Hand 9,21. Dit woord lijkt in het Nieuwe Testament gereserveerd voor Paulus. In Gal 1,13–24 is het een belangrijk element van een veelzeggende inclusie. Het vervolgen en verwoesten uit 1,13 wordt herhaald in 1,23. Ook daar zijn het vervolgen en het verkondigen elkaars opponenten en niet jood-zijn tegenover christen-zijn. Het kenmerkende van Paulus' jodendom was zijn verwoestingsactiviteit. Het kenmerkende van zijn latere joodse levensstijl zal — zoals we zullen zien — zijn verkondiging onder de volken worden. Paulus veronderstelt dat zijn luisteraars weten hoe hij leefde als jood en wel als bovenmatig vervolger. Overigens karakteriseert het element 'bovenmate' hier misschien wel het meest Paulus' negatieve houding. In de joodse traditie was men felle disputen wel gewend.¹⁶

Daarna voegt hij daaraan toe dat hij vorderingen maakte in het jodendom boven alle tijdgenoten van zijn geslacht, overvloedig een ijveraar zijnde van zijn voorvaderlijke overleveringen (1,14). Aan de ene kant verklaart Paulus daarmee dat wanneer het over het jodendom gaat, hij goede papieren heeft en hem dus niet verweten kan worden dat hij niet genoeg van het jodendom weet. Dat komt hem in de discussie met zijn toehoorders goed van pas. Aan de andere kant relateert hij deze kennis toch. In het Grieks staat er dat Paulus *zèlôtès*, 'zeloot', ijveraar is. In het jodendom ten tijde van Paulus was 'zeloot' een typering van iemand die ijverde voor de joodse identiteit, voor de trouw aan God en voor zijn wetten. Veelal is het een positieve karakterisering. In dit geval is dat echter nog maar de vraag. Hij voegt er aan toe: overvloedig. In combinatie met het eerder vermelde lijkt mij dat hier ironisch. Hoezeer ijver voor God en zijn Wet een goede zaak is, het wordt tot iets overvloedigs wanneer het gepaard gaat met bovenmate vervolgen.

In Gal 1,13–14 typeert Paulus zichzelf als een jood die *te* is: overvloedig en overdreven. Hij schetst een *wijze* van jood-zijn die hij 'nu' verkeerd vindt. In de volgende verzen voegt hij een nieuw feit aan de *narratio* toe. Paulus zet zich tegen die overdrevenheid af en gaat in op het alternatief.

¹⁶ D. Dishon, *The Culture of Controversy*, Jerusalem (z.j.).

2. *Paulus' wijze van jood-zijn na zijn roeping (Gal 1,15-16a)*

Hier formuleert Paulus het alternatief van het vervolgen, en dan met name in het eerste gedeelte van de uit drie verzen bestaande lange zin:

- ¹⁵ Maar toen Hij die mij *vanaf de schoot van mijn moeder* afgezonderd heeft
 en heeft geroepen door zijn genade
 besloot om zijn Zoon in mij te openbaren
¹⁶ opdat ik Hem *onder de volken* zou verkondigen ... (eigen vertaling)

Op het eerste gezicht gaat het over een tegenstelling tussen de joden en de (andere) volken. Veelal wordt verondersteld dat het hier gaat om Paulus' bekering van farizeïsche jood naar christen en dat hij zo afscheid neemt van het jodendom. Een vooronderstelling van deze opvatting is dat het jodendom gesloten was en zich niet zou richten op niet-joden. Echter, reeds in het Oude Testament zijn er aanwijzingen dat in het jodendom er ruimte was voor niet-joden. De na-bijbelse rabbijnse uitleg beweert zelfs dat we de zinsnede 'En ook vele anderen trokken met hen mee' (Ex 12,38 wv; zie ook de *targoemim*, de Aramese vertalingen) moeten uitleggen in die richting. Bij de uittocht uit Egypte, die gezien wordt als het begin van het Joodse volk, zijn er ook vreemdelingen die met Israël mee optrekken. Het verlangen echter dat naast Israël ook de volken zullen delen in Gods belofte vinden we vooral bij de profeten (zie bijv. Joël 3,1-5). Het meest pregnant wordt het verwoord in Jes 49,1-6. Deze tekst laat ik hier volgen, in een eigen vertaling van de Septuagint (de LXX), de oude Griekse vertaling van het Oude Testament:

- ¹ Luister naar mij, eilanden,
 en let op, volken:
 na een lange tijd zal het komen, zegt de Heer.
² Vanaf de schoot van mijn moeder riep Hij mijn naam
 en Hij maakte mijn mond als een scherp zwaard
 en onder de bescherming van Zijn hand verborg Hij mij.
 Hij maakte mij als een uitverkoren pijl
 en in Zijn pijlkoker beschermde Hij mij
³ en Hij zei tot mij: Mijn slaaf (*doulos*) ben jij, Israël,
 en in jou zal Ik verheerlijkt worden.
⁴ En ik sprak: Vruchteloos spande ik me in
 en tevergeefs en voor niets gaf ik mijn kracht;
 daarom is mijn oordeel bij de Heer
 en mijn moeite tegenover mijn God.

5 En nu, zo zegt de Heer,
 die mij vanaf de moederschoot gevormd heeft tot een slaaf voor zichzelf
 om Jakob en Israël samen te brengen tot Hem.
 En ik zal samengebracht worden
 en verheerlijkt worden tegenover de Heer,
 En mijn God zal mijn kracht zijn.
 6 En Hij sprak tot mij:
 Groot is voor jou dat jij genoemd wordt mijn knecht/jongen (*pais*)
 om de stammen van Jakob te stellen
 en om de verstrooiing van Israël te keren;
 zie, Ik heb jou gemaakt tot een verbond met het volk,
 tot licht voor de volken
 om te zijn tot redding tot het uiteinde van de aarde.¹⁷

Deze Jesajatekst is het tweede van de zogenaamde Knechtsliederen (42,1-7; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12). In het eerste lied was al aangekondigd dat de Knecht, een profetische figuur, een taak heeft voor de volken: hij zal de volken het recht openbaar maken en zal een licht zijn voor de volken (42,6). In 49,1a zijn de volken zelfs aangesproken en worden zij uitgenodigd te luisteren naar de Knecht. Een onderdeel van zijn boodschap is dat zijn taak niet alleen is om Israël weer tot een eenheid te maken, maar dat zijn taak ook gericht is op hen, die volken. In 49,1b-3 wordt de roeping van de profeet beschreven, de taak in 49,5-6.

Het opvallende is dat de roeping vanaf de moederschoot gecombineerd wordt met een heilsboodschap aan de volken. Het is precies deze combinatie die in Gal 1,15-16 voorkomt. Bijzonder is met name dat zowel in Jesaja als in Galaten er sprake is van een wending naar de volken. Ook al kunnen we niet bewijzen dat Paulus hier een bewuste allusie maakt, toch kunnen we constateren dat hij in deze strofe aansluit bij profetisch gedachtegoed.¹⁸ Net als in 1,13-14 laat Paulus

¹⁷ Wanneer men deze vertaling vergelijkt met de wv merkt men een aantal verschillen. De belangrijkste verschillen zijn niet terug te voeren op de minder letterlijke manier van vertalen van de wv, maar op verschillen tussen de Hebreeuwse grondtekst en de Griekse tekst. Voor een bespreking van de verschillen tussen de Hebreeuwse, Griekse en Aramese teksten: P. Grelot, *Les poèmes du Serviteur: De la lecture critique à l'herméneutique* (Lectio Divina 103), Paris 1983.

¹⁸ Vergelijk Jer 1,5: 'Voordat ik jou vormde in de schoot, kende ik jou; en voordat jij kwam uit de baarmoeder heb ik jou geheiligd; tot profeet voor de volken heb ik jou gemaakt.' Deze tekst wordt vaak aangevoerd als profetische achtergrond van de tekst uit Galaten, omdat hier sprake is van een verwijzing naar de moederschoot, een uitverkiezing ('heiliging' in 1,5 en 'afzondering' in Gal 1,15) en een missie tot de volken. De missie tot de volken van Jeremia — in tegenstelling tot die van Paulus — is echter geen heilsverkondiging (zie 1,10.15-16). Overigens

zien hoe goed hij thuis is in het jodendom. Met voor joden overtuigend klinkende, want Bijbelse woorden beschrijft hij zijn taak. Het is vooral belangrijk, dat niet alleen de woorden, maar, zoals we boven zagen, ook de inhoud, zijn roeping van God om te verkondigen onder de volken, 'profetisch' verantwoord is.

De zinsnede 'vanaf de schoot van mijn moeder' kan degene die meent dat het hier gaat om een plotselinge bekering waarschuwen. Het gaat ook niet alleen om tijdsaanduiding. Zoals we boven zagen is het profetisch taalgebruik. Juist gecombineerd met 'roepen' (vgl. Jes 49,2.5) wordt het voor een kenner van het Oude Testament duidelijk dat Paulus' opdracht overeenstemt met die van de profeten. Hij geeft een visitekaartje af, waarmee hij laat zien dat hij goed gekwalificeerd is. Daarbij zijn die kwalificaties even joods als de kwalificaties die hij in 1,13-14 voor zichzelf gebruikt.

PAULUS VOLGENS HANDELINGEN

Uit Paulus' korte biografische schets in Galaten blijkt dat Paulus bij nader inzien niet zoiets als een radicale bekering van de ene religie naar de andere ondergaat. Paulus' wending naar de volken past binnen het jodendom. Ook als leerling van Jezus volgt hij een joodse weg. Hij gebruikt Bijbelse argumenten in Galaten 1 om zijn ommekeer als een roeping te typeren en daarmee gelijkt die gebeurtenis op een Bijbels roepingverhaal. Dit is overigens door sommige kerkvaders ook zo gezien.¹⁹

Wij wenden ons nu naar het boek Handelingen. Zoals bekend is Paulus in Handelingen een van de hoofdpersonen. Hier focus ik op de vraag hoe volgens Lucas Paulus zijn banden met het jodendom gestalte geeft. Ik kan hier niet ingaan op de verschillen in genre en in ontstaan tussen de geschriften van Paulus en die van Lucas, noch op de verschillen in theologische concepties.²⁰ Wel zal ik proberen te laten zien dat ondanks verschillen zowel de Paulus 'volgens Paulus' als die volgens Lucas een binding met het jodendom behouden. Ik behandel drie

zij opgemerkt dat naast 'in de schoot van mijn moeder' en 'roepen' ook de rest van het woordgebruik in Gal 1,15-16 herinnert aan Jesaja. Zo komt in de LXX, het werkwoord *euangelizein*, 'evangeliseren', 23 keer voor, waarvan 6 keer in Jesaja.

¹⁹ Johannes Chrysostomos zegt: 'De zalige Paulus, ..., die op het moment van zijn roeping werd verblind'; voor de Griekse tekst, zie A. Piedagnel, ed., *Jean Chrysostome: Panegyriques de S. Paul* (Sources Chrétiennes 300) Paris 1982, V 1, 182.

²⁰ Bijvoorbeeld op het verschil in definitie van apostel. Paulus noemt zichzelf zonder schroom apostel (bijvoorbeeld 1Kor 15,7-8), terwijl Lucas deze benaming reserveert voor de twaalf als ooggetuigen van het leven van Jezus (Hand 1,21-22). Uitzondering is Hand 14,4.14 waar Paulus en Barnabas apostelen genoemd worden.

aspecten. Ik ga in op hoe Lucas, net als Paulus zelf in Gal 1,15, de ommekeer van Paulus naar de volken baseert op profetische teksten. Daarnaast schets ik hoe Paulus ook in Handelingen jood onder de joden blijft. Dat Lucas voor de verhouding van Paulus tot het jodendom een bijzonder woord gebruikt, wordt besproken in een laatste paragraaf.

1. *Paulus' roeping voor de volken volgens Handelingen*

Een belangrijk element van Paulus' roeping in Galaten is de wending naar de volken. Juist dat element is typerend voor Paulus in Handelingen. Er zijn drie teksten waarin verslag gedaan wordt van zijn ommekeer van vervolger tot verkondiger (Handelingen 9, 22 en 26).²¹ Wanneer Paulus de Naam van Jezus vervolgt, dan werkt hij het program, dat Luc 24,46-47 uitstippelt, tegen: Paulus vervolgt de mensen van de Weg, de leerlingen van de Heer. Daarmee verzet hij zich tegen Jezus' leer zoals deze zich ontvouwd heeft in het evangelie en tegen de opdracht die deze leerlingen ontvangen hebben (vgl. Hand 1,8).

We kunnen dit ook op een andere manier duidelijk maken. Paulus vervolgt de leerlingen van de Heer, omdat hij vindt dat deze joden zich niet op de juiste joodse manier gedragen. Paulus heeft de brieven van de Hogepriester nodig om de mensen die buiten Jeruzalem zijn (Damascus) te binden: 9,1-2.14.21; 22,5; 26,10.12. In Handelingen zijn deze brieven een teken van Paulus' doelstelling: de leerlingen van de Heer terug te krijgen binnen de 'orthodoxie'.²²

Nadat Paulus' vervolgingen in Jeruzalem verteld zijn, wordt het verhaal over hem onderbroken door een beschrijving van de activiteiten van Filippus, de tweede van de kring van zeven uit Hand 6,5 (8,5-40; in 8,14-25 bijgestaan door Petrus en Johannes). Paulus' verhaal — en daarmee het vervolg van de gebeurtenissen rond Stefanus — wordt voortgezet in 9,1, maar, en dat is het bijzondere, herhaald in 22,7-10 en 26,14-16.

Het doel van zijn reis naar Damascus (9,3) is om mensen van de 'Weg', mannen en vrouwen, gebonden naar Jeruzalem te voeren en voor dit doel heeft hij brieven van de hogepriester ontvangen (9,1-2). Op deze reis gebeurt er echter iets waardoor Paulus zijn plannen radicaal verandert. Het beeld van dit verhaal is niet altijd overeenkomstig de tekst. Het meest in het oog springende detail is

²¹ B.J. Koet, 'Prophets and Law: Paul's Change as Interpreter of Scripture in Acts', in idem, *Five Studies on Interpretation of Scripture*, 73-96.

²² Waarschijnlijk vervolgt Paulus de apostelen niet (8,2), omdat deze getrouw waren aan de Thora (Wet). Met de verdrijving van de hellenisten wordt het jodendom (inclusief de apostelen) weer Thoragetrouw en dat lijkt Paulus te willen.

het paard dat van stal gehaald wordt. Van dat paard zou Paulus afgevallen zijn. Ik stel voor: lees Handelingen er op na. Het paard is niet te vinden. Natuurlijk is het beeld erg mooi. De hoogmoedige Paulus valt van zijn paard. De man van de blinde woede wordt zelf blind. Het Damascus-verhaal werd steeds meer uitgelegd als Paulus' bekering van het jodendom tot het christendom. Maar misschien is dat, net als het beroemde paard, niet conform de verhalen in Handelingen.

We hebben gezien hoe in Galaten bij de formulering van Paulus' opdracht teksten uit de profetische traditie en met name Jesaja een rol spelen. Het is opvallend dat één van de teksten waarop hoogstwaarschijnlijk gezinspeeld wordt in de beschrijving van Paulus' roeping in Gal 1,15 *expliciet* geciteerd wordt in de beschrijving van Paulus' opdracht in Hand 13,46-47:

⁴⁶ In alle vrijmoedigheid zeiden Paulus en Barnabas: Tot u moest het woord van God het eerst worden gesproken, maar omdat u het afwijst en uzelf het eeuwig leven niet waardig keurt, daarom keren wij ons tot de volken. ⁴⁷ Want zo luidt de opdracht van de Heer aan ons: *Ik heb u opgesteld als een licht voor de volken, om tot redding te zijn tot het uiteinde van de aarde.* (wv, met kleine aanpassingen)

Zo wordt de opdracht van Paulus en Barnabas met Jes 49,6 getypeerd. Niet alleen Paulus' maar ook Jezus' opdracht werd geformuleerd in termen die herinneren aan de bovengenoemde teksten van Jesaja, maar dan in de vorm van een allusie en niet in de vorm van een citaat. In het begin van het evangelie van Lucas, tijdens de presentatie in de tempel (2,22-39) schetst Simeon Jezus' opdracht in termen, die herinneren aan de figuur van de Knecht, met name aan Jes 42,6 en 49,6 (zie 2,32; Hand. 26,23):

²⁹ Nu, Meester, laat U,
zoals U gezegd hebt,
uw knecht in vrede gaan
³⁰ want mijn ogen hebben uw heil gezien,
³¹ dat U ten aanschouwen van alle naties hebt toebereid
³² *een licht dat een openbaring zal zijn voor de volken*
en een glorie voor uw volk Israël. (wv, met kleine aanpassingen)

Vanaf het begin van het evangelie heeft Jezus dus naast zijn missie voor Israël er ook een voor de volken. Maar Jezus' opdracht voor de volken komt in Lucas-Handelingen pas weer aan de orde bij de formulering van de opdracht aan de leerlingen in Luc 24,46-47. Daarbij is het gezien het gebruik van Jes 49,6 in Lucas-Handelingen waarschijnlijk, dat de zinsnede 'tot het uiteinde

van de aarde' (Hand 1,8) een allusie is op Jes 49,6. De Jesaja-tekst wordt evenwel expliciet geciteerd bij de beschrijving van de opdracht van Paulus (en Barnabas) in Handelingen 13. Daarmee neemt volgens Lucas Paulus (met Barnabas) de roeping van Jezus op zich en draagt die verder uit. Handelingen 13 brengt narratief wat in Galaten 1 Paulus betoogd heeft.

Lucas' portret van Paulus als trouw jood stemt overeen met zijn typering van Paulus als iemand met een profetische roeping. Ook Lucas presenteert Paulus als iemand met twee verschillende wijzen van jood-zijn. Eerst was Paulus een jood die de Messiaanse gemeente vervolgde. Vervolgens verandert hij in een jood, die trouw aan een profetische roeping, een deel van Jezus' opdracht op zich neemt: de verkondiging onder de volken.

Paulus heeft in die wending naar de volken een beslissende rol. Dat wordt bijvoorbeeld duidelijk uit Hand 25,23-26,32 waar Paulus zijn geschiedenis uiteenzet aan koning Agrippa. Deze Agrippa is niet geheel onoordeelkundig omdat van hem in het begin gezegd is dat hij kennis heeft van alle gewoonten en vragen die onder de joden zijn (26,3; 26,26). Na een korte *captatio benevolentiae* (26,2-3) zet Paulus uiteen hoe het komt dat hij, een farizeeër, in deze situatie is terecht gekomen. Hij vertelt over zijn leven als vervolger en in aansluiting hierop over de manier waarop hij zijn opdracht ontvangen heeft, wat deze inhoudt en hoe hij die in de praktijk gebracht heeft (26,20). Hij verklaart dat de opdracht die hij gekregen heeft, en waarvan ik vermoed dat deze geformuleerd is in termen die herinneren aan profetische roepingsverhalen, volledig binnen Profeten en Moses (dus de Wet) valt. Met andere woorden: Paulus onderstreept hier dat zijn opdracht niet tegen de schrift ingaat. Het valt op, dat Paulus hierbij eerst de Profeten noemt. Hij komt in 26,27 terug op de rol van de 'Profeten' door aan Agrippa te vragen, of deze gelooft in de Profeten. Paulus beweert zelfs dat hij weet dat Agrippa gelooft in de Profeten.

Rondom Paulus duikt in Handelingen een aantal verwijzingen naar profetische thema's op die in 13,47 het meest expliciet gemaakt worden. Paulus' verzet tegen Stefanus en de volgelingen van de Heer is te karakteriseren als een verzet tegen Jezus' profetische programma, zoals getypeerd in Luc 4,18-19 en 7,22. Tijdens zijn reis naar Damascus wordt duidelijk hoezeer hij ziende niet zien kan. Uiteindelijk echter worden hem de ogen geopend. Hijzelf zal een element van Jezus' opdracht, waar tot dan toe alleen nog maar sprake van is geweest, nl. de missie onder de volken, verder ontwikkelen. Met het bovenstaande wordt duidelijk dat Paulus' roeping profetisch is.

2. Paulus wordt ook na zijn roeping getypeerd als trouw aan de joodse Wet

Nadat Lucas verteld heeft over de roeping van Paulus blijft hij in Handelingen getypeerd worden als een trouwe jood. We hebben gezien hoe volgens Lucas Paulus de leerlingen van de Heer vervolgt, omdat hij vindt dat deze joden zich niet op de juiste joodse manier gedragen.

Zowel voor als na Damascus wordt hij door Lucas getypeerd als iemand die bij herhaling benadrukt dat hij een jood en zelfs farizeeër is en die ook na Damascus nog steeds ‘joodse dingen doet’. Bovendien verklaart hij herhaaldelijk dat hij niets tegen het joodse volk gedaan heeft (zie 25,8; 28,17) of dat hij joods is (21,39; 22,3) en zelfs farizeeër (23,6).²³ Ook blijft hij typische joodse dingen doen. Hij laat Timoteüs besnijden, omdat die een joodse moeder heeft (Hand 16,3).²⁴ En hij gaat, ondanks tegenslagen, telkens weer naar de synagoge en hij bezoekt ook de tempel (Hand 21,26). Het meest bijzondere is echter dat Paulus in Handelingen 18,18 door Lucas getypeerd wordt als een Nazireeër:²⁵

Paulus bleef er nog geruime tijd; daarna nam hij afscheid van de broeders en ging hij per schip naar Syrië in gezelschap van Priscilla en Aquila. In Kenchreeën had hij eerst zijn haar laten afknippen in verband met een gelofte. (wv)

Wat is dat voor een gelofte en wat betekent dat voor ons beeld van Paulus? We moeten ons wenden naar een tekst uit de Thora en wel Num 6,2-5:

² Zeg tegen de Israëlieten: Wanneer een man of een vrouw iets bijzonders wil verrichten en aan de HEER de gelofte van nazireaat doet, ³ dan moet hij zich onthouden van wijn en andere drank. Hij mag geen azijn uit wijn of uit andere drank drinken. Hij mag ook geen sap van druiven drinken en geen verse of gedroogde druiven eten. ⁴ Heel de periode van zijn nazireaat mag hij niets eten van wat van de wijnstok komt, zelfs de pit of het vel niet. ⁵ Zo lang zijn gelofte duurt, mag geen scheermes zijn hoofd aanraken. Tot de tijd die hij zich aan de HEER gewijd heeft voorbij is, is hij heilig en moet hij zijn hoofdhaar laten groeien. (wv)

²³ Voor Paulus als Romein, zie 16,37-39; 22,25-29; 23,27; voor zijn beroep, zie 18,3.

²⁴ In Gal 2,3 wordt vermeld dat Paulus de Griek Titus niet laat besnijden.

²⁵ Zie B.J. Koet, ‘Why Did Paul Shave His Hair (Acts 18,18)? Nazirate and Temple in the Book of Acts’, in M. Poorthuis & C. Safrai (eds.), *The Centrality of Jerusalem*, Kampen 1996, 128-142; ook in idem, *Dreams and Scripture in Luke-Acts: Collected Essays* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 42), Leuven 2006, 195-208.

Dat Nazireeërschap was voor joodse mensen een bijzondere manier om te laten zien dat ze trouw waren aan de joodse Wet. Er stond nergens geschreven dat het moest. Het is te vergelijken met het naar Lourdes gaan van katholieken. Nergens staat dat men om katholiek te zijn een bedevaart naar Lourdes moet maken. Toch laten mensen die naar Lourdes gaan wel een bijzondere vorm van geloofsbeleving zien. Er staat dat Paulus ‘zijn haar had laten afknippen’. Dat was de populaire manier van verwijzen naar een Nazireeërschap. Wanneer iemand zegt dat hij of zij naar Lourdes gaat, zullen zelfs mensen die niet katholiek zijn weten dat die persoon daar niet naar toe gaat voor vakantie of voor zaken. Wanneer men naar Lourdes gaat betekent dat eigenlijk gewoon dat men op bedevaart gaat. En zo was verwijzen naar ‘zijn haar laten afknippen’ voor joden van die tijd duidelijk. Dat was een Nazireeërgelofte en de mensen die dat deden, deden dat ook om te laten zien dat ze trouw waren aan de joodse Wet. Wanneer Paulus dus een Nazireeërgelofte doet, laat hij zien dat hij ook na zijn zogenaamde bekering nog steeds trouw is aan de joodse Wet.

Dat Lucas het belangrijk vindt om Paulus met het Nazireeërschap te verbinden en hem zo te typeren als trouw aan de Wet blijkt trouwens ook later in Handelingen. Terug in Jeruzalem vertelt Jakobus, die de leider van de gemeente lijkt te zijn geworden, dat er twijfels over Paulus’ trouw aan de Wet zijn. Jakobus en de oudsten die met hem zijn, raden Paulus aan om naar de Tempel te gaan (Hand 21,24-26). Hij moet vier mannen meenemen die Nazireeër zijn. In ieder geval moet Paulus hen naar de Tempel meenemen en de vrij hoge kosten betalen van het offer dat de afsluiting was van het Nazireeërschap. Het is interessant om te speculeren over deze vier mannen. Zouden dat volgelingen van Jezus zijn? Dat betekent dan dat in de vroegste gemeenschap van volgelingen van Jezus zo’n joods gebruik nog gewoon was. Indien het echter geen volgelingen van Jezus geweest zijn, ook dan laat Lucas zien, hoe nabij de volgelingen van Jezus nog aan het jodendom waren. Ze betaalden voor de offers van hen.²⁶

3. *Zo dicht mogelijk bij de synagoge als maar kan.*

Paulus scheert volgens Lucas na zijn zogenaamde bekering zijn hoofd als een Nazireeërgelofte. Volgens Lucas staat Paulus dus minder ver van het jodendom dan veel mensen tegenwoordig zouden verwachten. Lucas laat dat

²⁶ Overigens typeert Eusebius in zijn *Kerkgeschiedenis* (2,28,4-5) ook Jakobus de broeder van de Heer als Nazireeër.

ook op een andere manier zien. Om die bijzondere band met het jodendom van Paulus ook na zijn roeping duidelijk te maken maakt Lucas zelfs een heel nieuw woord ervoor en wel in Handelingen 18, juist hetzelfde hoofdstuk waar ook staat dat Paulus zijn haar heeft laten afknippen.²⁷ In 18,7 kunnen we lezen:

En vandaar ging hij naar het huis van Justus, een Godvrezende, wiens huis een drempel deelde met de synagoge. (eigen vertaling)

De schrijver van Handelingen laat zien dat Paulus na een binnen-joodse ruzie demonstratief de synagoge verlaat. Maar hij verwijdert zich niet ver van die synagoge. Hij gaat verblijven in een huis, dat een drempel deelt met de synagoge. Er staat in het Grieks *sunomoroussa*. Het komt in de Griekse taal alleen hier voor en in passages van Kerkvaders die naar deze passage verwijzen. Men zou het kunnen vertalen met 'samen een drempel delende'. Dat daarmee een duidelijke band met de synagoge wordt aangeduid blijkt uit de vertaling (is interpretatie) van de Vulgaat: *domus erat coniuncta synagogae*, het huis was verbonden (!) met de synagoge. Paulus heeft volgens Handelingen 18 een flinke woordenwisseling met de joden in de synagoge. Wanneer hij de synagoge verlaat dan blijft hij echter verbonden met diezelfde synagoge. Met dit neologisme laat Lucas creatief zien hoe dicht Paulus ook als leerling van Jezus bij het jodendom, bij de synagoge blijft. Modern gezegd: de volgelingen van Jezus en de joden wonen in een twee-onder-een-kap woning.

KORTE CONCLUSIE

We treffen minstens twee visies op Paulus aan in het Nieuwe Testament: die van Lucas en die van Paulus zelf. In deze bijdrage ben ik niet ingegaan op de verschillen en ook niet op de mogelijke historische achtergrond, maar op de manier waarop zowel Paulus als Lucas bij de beschrijving van Paulus' roeping bepaalde profetische teksten gebruiken. Wat daarbij opvalt is, dat ook al doen deze schrijvers dat op nogal verschillende manier, ze toch een tot een vergelijkbaar resultaat komen. Met verwante teksten wordt zowel in Galaten als bij Lucas de roeping en missie van Paulus onder de volken getypeerd als profetisch.

²⁷ Zie B.J. Koet. 'As Close to the Synagogue as Can Be; Paul in Corinth (Acts 18,1-18)', in R. Bieringer (ed.), *The Corinthian Correspondence* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 125), Leuven 1996, 397-415; ook in idem, *Dreams and Scripture in Luke-Acts*, 173-193.

Er zijn in onze cultuur heel wat beelden van Paulus. In deze bijdrage gaat het vooral om welk beeld van Paulus' verhouding tot het jodendom er oprijst uit het Nieuwe Testament zelf en met name uit de Handelingen van de Apostelen. Alhoewel vertalingen van de korte levensbeschrijving van Paulus in Galaten suggereren dat Paulus na de openbaring zijn joodse levenswijze achter zich gelaten heeft, laat een iets nauwkeuriger beschouwing zien dat dit niet het geval is. Paulus blijft nog altijd verbonden met het jodendom. En dat stemt overeen met het verhaal in Handelingen. Na Damascus laat Paulus zijn trouw aan het jodendom zien door een Nazireeërgelofte af te leggen, een bewijs van zijn trouw aan de Wet. Wanneer Lucas in Hand 18,7 als beeld van Paulus' verhouding tot het jodendom een nieuw Grieks woord lijkt uit te vinden laat hij daarmee zien dat Paulus verbonden blijft met het jodendom: Paulus zo dicht bij de synagoge als maar kan.

RECEPTIE VAN PAULUS IN HET VROEGE CHRISTENDOM

2 Tessalonicenzen en de Pastorale Brieven

Maarten Menken

INLEIDING

Onder de eerste verkondigers van de blijde boodschap over Jezus is Paulus zonder twijfel een van de belangrijkste geweest, zo niet de belangrijkste. In elk geval heeft hij onder die verkondigers de duidelijkste contouren voor ons, dankzij het feit dat een aantal brieven van hem bewaard zijn, en ook dankzij het feit dat hij de hoofdpersoon is in het grootste deel van de Handelingen van de Apostelen (hoofdstukken 13–28). Paulus is er in belangrijke mate voor verantwoordelijk geweest dat de christelijke kerk geen joodse groepering is gebleven maar een kerk uit joden en heidenen is geworden. Hij is bovendien, zover we weten, de eerste christelijke theoloog geweest: zijn brieven laten zien dat hij uitvoerig heeft nagedacht over de betekenis en de legitimatie van zijn boodschap.

Paulus moet in de eerste helft van de jaren 60 van de eerste eeuw onder keizer Nero in Rome zijn geëxecuteerd.¹ Daarmee is zijn invloed geenszins ten einde gekomen, want dan begint een proces van receptie: men gaat Paulus' brieven, zijn persoon en zijn onderricht herinterpreteren en zich toe-eigenen.² Men gaat proberen om in de geest van Paulus antwoorden te vinden op nieuwe vragen, om door zijn brieven opgeroepen misverstanden uit de weg te ruimen, en om zijn leven, zijn grote daden en zijn bijzondere ervaringen te beschrijven. Dat laatste, beschrijving van zijn leven, daden en ervaringen, gebeurt natuurlijk primair in de al genoemde Handelingen van de Apostelen, door Lucas ergens in de laatste decennia van de eerste eeuw geschreven, en ook

¹ Zie 1 *Clemens* 5,7: 'Nadat hij [Paulus] de gehele wereld de gerechtigheid had geleerd en hij het uiterste westen had bereikt en getuigenis had afgelegd voor de heersers nam hij afscheid van de wereld en ging naar de heilige plaats. Hij werd een groot voorbeeld van volharding.' Vertaling uit A.F.J. Klijn, *Apostolische vaders 2: I en II Clemens, Onderwijs van de Twaalf Apostelen*, Baarn 1967, 28.

² Zie D. Marguerat, 'Paul après Paul: une histoire de réception', in *New Testament Studies* 54 (2008) 317–337.

in de vermoedelijk tweede-eeuwse *Handelingen van Paulus*.³ Laatstgenoemd geschrift presenteert Paulus als buitengewoon wonderdoener en prediker van seksuele onthouding. In deze biografische lijn plaats ik ook de *Openbaring van Paulus*,⁴ een geschrift dat waarschijnlijk uit de eerste helft van de derde eeuw dateert, en dat als startpunt 2 Kor 12,1-5 heeft. Dat is de bekende passage waarin Paulus spreekt over zijn wegvoering tot in de derde hemel en over de openbaring die hem daar ten deel viel. In de *Openbaring van Paulus* krijgt Paulus van een engel een complete rondleiding in paradijs en hel.

Frappant is dat een aanzienlijk deel van het proces van vroege herinterpretatie en toe-eigening plaatsvindt in de vorm van *brieven* die aan Paulus worden toegeschreven. De blijvende invloed van Paulus is kennelijk verbonden met zijn brieven; om zijn invloed te kunnen laten voortduren, gaat men dus nieuwe paulinische brieven creëren. Dat gebeurt in de tijd ná het Nieuwe Testament in documenten als de *Derde Brief van Paulus aan de Korintiërs*, zijn *Brief aan de Laodicezen*⁵ en de *Briefwisseling tussen Paulus en Seneca*.⁶ 3 Korintiërs maakt deel uit van de *Handelingen van Paulus* (8,3), en is een antwoord op een eveneens zogenaamd bewaard gebleven brief van de Korintiërs aan Paulus; hoofdthema is de bestrijding van lieden die de vleselijke opstanding van Jezus en van de christenen ontkennen. De *Brief aan de Laodicezen* is ergens in de eerste eeuwen van onze jaartelling ontstaan naar aanleiding van de verwijzing, in Kol 4,16, naar een brief van Paulus aan de gemeente van Laodicea; hij is in feite een aaneenschakeling van fragmenten uit de nieuwtestamentische brieven van Paulus. De *Briefwisseling tussen Paulus en Seneca* stamt uit de derde eeuw, ze wil fictief laten zien hoezeer de filosoof Seneca en de apostel Paulus elkaar waardeerden. En passant komt ook het vermeende gebrek aan literair niveau van de brieven van Paulus aan de orde.

Ook van een aantal nieuwtestamentische brieven die op naam van Paulus staan, vermoedt men dat ze in feite niet door Paulus maar door andere, ons verder niet bekende auteurs zijn geschreven. Het betreft de Brief aan de Efeziërs, de Brief aan de Kolossenzen, de Tweede Brief aan de

3 Zie A. Hilhorst, 'De Handelingen van Paulus', in A.F.J. Klijn (ed.), *Apokriefen van het Nieuwe Testament I*, Kampen 1984, 154-196.

4 Zie A. Hilhorst, 'De Openbaring van Paulus', in A.F.J. Klijn (ed.), *Apokriefen van het Nieuwe Testament II*, Kampen 1985, 210-249.

5 Zie A. Hilhorst, 'De Brief aan de Laodicezen', in Klijn (ed.), *Apokriefen van het NT II*, 187-190.

6 Zie A. Hilhorst, 'De Briefwisseling van Paulus en Seneca', in Klijn (ed.), *Apokriefen van het NT II*, 191-200.

Tessalonicenzen, en de zogenaamde Pastorale Brieven, d.w.z. 1 en 2 Timoteüs en Titus. De argumenten om deze documenten als deuteropaulinische brieven te beschouwen, betreffen onder meer stijl, vocabulaire en inhoud.⁷ Niet dat de argumenten in alle gevallen en voor iedereen even overtuigend zijn; zo schat ik, om maar iets te noemen, dat er meer exegeten zijn die de Pastorale Brieven voor deuteropaulinisch houden dan die dat met Kolosensen doen. Er zijn ook nog steeds Bijbeluitleggers die überhaupt weigeren aan te nemen dat zich onder de geïnspireerde boeken van het Nieuwe Testament brieven zouden kunnen bevinden die zeggen door Paulus geschreven te zijn maar het feitelijk niet zijn. Maar dat lijkt mij, eerlijk gezegd, geen houdbaar standpunt meer.

We stoten hier op het verschijnsel van de pseudepigrafie, d.w.z. het verschijnsel dat een geschrift van een andere auteur stamt dan degene die in het geschrift zelf als auteur wordt aangemerkt.⁸ Het is een fenomeen dat we al uit het Oude Testament kennen waar vele psalmen op naam van David staan, en het boek Spreuken op naam van Salomo. De pseudepigrafie bloeit in wat men de intertestamentaire literatuur pleegt te noemen; daar treffen we boeken aan op naam van Henoch, Abraham, Mozes, Baruch en Ezra — om maar een paar namen te noemen. In de Grieks-Romeinse wereld leerden aankomende redenaars redevoeringen schrijven zoals beroemdheden uit het verleden ze gehouden zouden kunnen hebben. In wijsgerige scholen publiceerden de leerlingen van een filosoof hun eigen geschriften soms onder de naam van hun meester. Daarmee gaven ze aan dat ze aan hem hun wijsheid ontleenden en in zijn geest de vragen van hun eigen tijd wilden beantwoorden.

Een vergelijkbaar motief geldt ongetwijfeld ook voor de deuteropaulinische brieven: men wil de geestelijke erfenis van Paulus, vervat in zijn authentieke brieven, en ook zijn persoon, gezien als voorbeeld ter navolging, na zijn dood opnieuw vruchtbaar maken. Men is dus niet op vervalsing of bedrog uit, maar beoogt de autoriteit van Paulus te laten doorwerken — al moet tegelijk gezegd worden dat de grens tussen goede bedoelingen en bedrog zowel toen als nu

⁷ Voor meer gedetailleerde informatie verwijs ik naar een inleiding in het Nieuwe Testament, bijv. R.E. Brown, *An Introduction to the New Testament* (Anchor Bible Reference Library), New York 1997; D. Burkett, *An Introduction to the New Testament and the Origins of Christianity*, Cambridge 2002.

⁸ Zie D.G. Meade, *Pseudonymity and Canon: An Investigation into the Relationship of Authorship and Authority in Jewish and Early Christian Tradition* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 39), Tübingen 1986; R. Zimmermann, 'Unecht und doch wahr? Pseudepigraphie im Neuen Testament als theologisches Problem', in *Zeitschrift für Neues Testament* 12 (2003) 27–38.

niet altijd even helder was of is. In elk geval heeft het naar mijn mening weinig zin de pseudepigrafie als concept dat bij historisch onderzoek wordt gebruikt, al te snel van morele kwalificaties te voorzien.

Ik wil nu 2 Tessalonicenzen en de Pastorale Brieven als specimina van deuteropaulinische literatuur nader bekijken. In beide gevallen wil ik eerst laten zien waarom we naar mijn mening hier inderdaad met deuteropaulinische brieven te maken hebben, en vervolgens de vraag stellen wat de deuteropaulinische auteurs dan wel met deze brieven beoogden.

2 TESSALONICENZEN

In de briefopening van 2 Tessalonicenzen⁹ worden drie afzenders genoemd: Paulus, Silvanus en Timoteüs (1,1); exact dezelfde drie afzenders komen we tegen aan het begin van 1 Tessalonicenzen (1,1). Volgens Hand 15,40–18,22 verkeerde Silas of Silvanus alleen tijdens de zogenoemde tweede zendingsreis in het gezelschap van Paulus. Als we verder in aanmerking nemen dat 1 en 2 Tessalonicenzen sterk op elkaar lijken (ik kom daar nog op terug), dan moeten we zeggen dat als 2 Tessalonicenzen van Paulus stamt, hij tijdens die tweede zendingsreis en kort na 1 Tessalonicenzen geschreven moet zijn (vgl. ook 1 Tes 3,1–2 met Hand 17,14–15; 18,5).

Er zijn evenwel een aantal factoren die paulinisch auteurschap van 2 Tessalonicenzen problematisch maken. Op de eerste plaats zegt Paulus in 1 Tessalonicenzen dat de tweede, definitieve komst van Jezus, zijn parousie, zeer spoedig en onverwacht zal plaatsvinden (4,15–5,4), terwijl volgens 2 Tessalonicenzen aan Jezus' parousie andere gebeurtenissen moeten voorafgaan (geloofsafval, en de openbaring van 'de wetteloze mens', 2,3–4).¹⁰ De voorstelling van de eindtijd is dus in 2 Tessalonicenzen net iets anders dan in 1 Tessalonicenzen. Verder is de toon van 2 Tessalonicenzen formeler en minder persoonlijk dan die van 1 Tessalonicenzen; de feitelijke dankzegging van 1 Tessalonicenzen ('wij danken God', 1 Tes 1,2; 2,13) wordt bijvoorbeeld in 2 Tessalonicenzen een verplichting om God te danken ('wij moeten God danken', 2 Tes 1,3; 2,13). Er zijn stilistische verschillen tussen de twee brieven; zo is de zinsbouw in 2 Tessalonicenzen over het algemeen complexer dan in 1 Tessalonicenzen.

⁹ Zie M.J.J. Menken, *2 Thessalonians* (New Testament Readings), Londen 1994; A.J. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians* (Anchor Bible 32B), New York 2000.

¹⁰ De Nederlandse vertaling van Bijbelpassages is ontleend aan de Nieuwe Bijbelvertaling (2004).

Twee andere zaken die argwaan wekken zijn de verwijzing naar ‘een brief die door ons zou zijn geschreven’ met de strekking ‘dat de dag van de Heer is gekomen’ (2,2), en de wel zeer nadrukkelijke verwijzing naar de echtheid van de brief aan het slot (3,17): ‘Ik, Paulus, groet u in mijn eigen handschrift. Dat is in elke brief het waarmerk dat ik hem zelf geschreven heb.’

Nu is geen van deze factoren op zichzelf een doorslaggevend argument tegen paulinisch auteurschap, en ook gezamenlijk zijn ze met enige goede wil er nog wel mee te verenigen — al is het lastig sommige ervan te combineren met de korte tijdsspanne tussen de twee brieven. Maar er is nog een laatste factor te verdisconteren, en dat is de literaire afhankelijkheid van 2 Tessalonicenzen ten opzichte van 1 Tessalonicenzen. De lijst van parallellen tussen 1 en 2 Tessalonicenzen in Bijlage 1 laat zien dat, afgezien van de passage over wat aan de komst van de Heer moet voorafgaan (2 Tes 2,1-12), praktisch alle onderdelen van 2 Tessalonicenzen een parallel hebben in 1 Tessalonicenzen, soms letterlijk, soms bijna letterlijk. Soms zijn hele zinnen zo goed als identiek. Dat is het geval met de twee briefopeningen: ‘Van Paulus, Silvanus en Timoteüs. Aan de gemeente in Tessalonica, die toebehoort aan God, de (1 Tes)/ onze (2 Tes) Vader, en de Heer Jezus Christus. Genade zij u en vrede’ (1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1-2). Ook verderop in de twee brieven is een langere identieke formulering te vinden: ‘... we hebben ons ingezet en ingespannen, dag en nacht hebben we gewerkt om niemand van u tot last te zijn’ (1 Tes 2,9; 2 Tes 3,8). Verder is, zoals Bijlage 2 laat zien, de opeenvolging van onderdelen van de brief in 1 en 2 Tessalonicenzen vrijwel identiek, inclusief eigenaardigheden als de dubbele dankzegging (1 Tes 1,2; 2,13; 2 Tes 1,3; 2,13-14) en verderop het dubbele gebed, steeds beginnend met ‘Moge God (1 Tes)/ de Heer (2 Tes) zelf...’ (1 Tes 3,11-13; 5,23; 2 Tes 2,16-17; 3,16). Kortom: er is tussen de twee brieven een relatie van literaire afhankelijkheid, en aangezien 2 Tessalonicenzen verwijst naar 1 Tessalonicenzen (2 Tes 2,15) en het omgekeerde niet het geval is, betekent dat dat de auteur van 2 Tessalonicenzen bij het schrijven gebruik heeft gemaakt van 1 Tessalonicenzen. Dat is niet goed voorstelbaar als Paulus de auteur van beide brieven is; het is wél goed voorstelbaar als een latere auteur op Paulus’ brief aan de christenen van Tessalonica teruggrijpt om er zijn eigen brief mee te componeren.

Zoals gezegd, is er één passage in 2 Tessalonicenzen die praktisch geen overeenkomsten vertoont met 1 Tessalonicenzen, en dat is de passage over de gebeurtenissen die aan de komst van de Heer moeten voorafgaan (2 Tes 2,1-12). Het ligt voor de hand dat precies daar de boodschap te vinden is die de

auteur van 2 Tessalonicenzen aan zijn lezers wil overbrengen, en dat daar ook de verklaring te vinden is voor de imitatie van 1 Tessalonicenzen in de rest van zijn brief. De auteur begint de passage met zijn publiek te waarschuwen voor verwarring en paniek die kan worden veroorzaakt door onder meer 'een brief die door ons zou zijn geschreven' en waarin gezegd zou worden 'dat de dag van de Heer is gekomen' (2,2). Met die brief kan naar mijn mening eigenlijk niets anders bedoeld zijn dan een verkeerd begrepen 1 Tessalonicenzen. Daarin heeft Paulus het over de op handen zijnde tweede komst van Jezus (4,16-18), en zegt hij dat 'de dag van de Heer komt als een dief in de nacht' (5,2), maar dat dat voor de christenen van Tessalonica geen reden is voor vrees: 'Maar u, broeders en zusters, u leeft niet in de duisternis, zodat de dag van de Heer u zou kunnen overvallen als een dief, want u bent allen kinderen van het licht en van de dag. Wij behoren niet toe aan de nacht en de duisternis.... Want Gods bedoeling met ons is niet dat wij veroordeeld worden, maar dat wij gered worden door onze Heer Jezus Christus. Hij is voor ons gestorven opdat wij, of we nu op aarde zijn of gestorven zijn, samen met hem zullen leven' (5,4-5,9-10). Wie de overtuiging is toegedaan dat de dag van de Heer al is aangebroken, dat Jezus al op aarde is teruggekeerd, kán in 1 Tes 4,13-5,11 steun vinden voor deze overtuiging: het door Paulus geschetste scenario van de eindtijd is zich in deze interpretatie nu al aan het voltrekken, de nacht is al voorbij, en christenen zijn nu al 'kinderen van het licht en van de dag'. We weten uit Jezus' eschatologische redevoering in de Synoptische Evangelies dat er inderdaad mensen waren die meenden dat de Christus al op aarde was teruggekeerd (Marc 13,6.21-22 en parallellen). De in 2 Tessalonicenzen veronderstelde 'verkeerde lezers' van 1 Tessalonicenzen moeten vergelijkbare ideeën gehad hebben: ze hielden er een 'gerealiseerde eschatologie' op na, ze meenden dat Jezus op aarde was teruggekeerd en aan zijn eschatologische taak was begonnen, of op zijn minst op het punt stond dat te gaan doen.

Hoe reageert de auteur van 2 Tessalonicenzen nu op dit eschatologisch enthousiasme? Hij stelt dat het mondelinge onderricht van Paulus onder meer heeft ingehouden dat vóór de dag van de Heer eerst 'de geloofsafval' moet plaatsvinden en 'de wetteloze mens' moet verschijnen (2,3-5). Die 'wetteloze mens' wordt tegengehouden door een mysterieuze macht, die zelf eerst ook nog van het toneel moet verdwijnen (2,6-7). De auteur grijpt hier terug op traditionele voorstellingen die tot het gangbare repertoire van de vroegjoodse en vroegchristelijke eschatologie behoorden. Zo is de afval van

gelovigen in de eindtijd (nader uitgewerkt in 2 Tes 2,10-12) bekend uit Dan 8,24-25; 11,30-35, en de beschrijving van 'de wetteloze mens' als een anti-goddelijke figuur met goddelijke claims, die 'met groot machtsvertoon en valse tekenen en wonderen' een deel van de gelovigen tot afval zal verleiden (2 Tes 2,4.9-10), lijkt op het beeld dat het boek Daniël geeft van de beruchte Syrische koning Antiochus Epifanes, die in dat boek fungeert als de samenballing van het kwaad dat geschiedt voordat God met macht ingrijpt (zie Dan 11,36-37). Ook de gedachte dat er een macht is die nu nog zolang God het wil het kwaad van de eindtijd tegenhoudt, is niet zonder parallellen (zie bijv. Op 9,13-15; 20,1-3).

De auteur van 2 Tessalonicenzen introduceert dus, zich baserend op een verder niet controleerbaar mondeling onderricht van Paulus en geïnspireerd door bekende eschatologische voorstellingen, een aantal voorstadia van Jezus' definitieve komst. Hij creëert daardoor tijdsafstand tussen het heden en die definitieve komst. Zijn onmiskenbare bedoeling is een in zijn ogen al te wilde en zich op 1 Tessalonicenzen beroepende visie op de eindtijd te corrigeren: hij wil in zijn ogen gevaarlijke enthousiastelingen, die beweren dat 'de dag van de Heer' al is aangebroken, de pas afsnijden. Hij doet dat door de fictie te creëren dat Paulus een tweede brief aan de gemeente van Tessalonica heeft geschreven waarin hij een mogelijk foutief begrip van de eerste uit de weg ruimt. Aldus gelezen, vormt 2 Tessalonicenzen een goede illustratie van wat de auteur van 2 Petrus over de brieven van Paulus zegt: 'Daarin staat een en ander dat moeilijk te begrijpen is en dat door onwetende en onstandvastige mensen, tot hun eigen ondergang, wordt verdraaid; dat doen ze trouwens ook met de overige geschriften' (3,16).

Van belang is tenslotte dat de auteur van 2 Tessalonicenzen zich voor zijn eigen interpretatie van 1 Tessalonicenzen beroept op 'de traditie'. Hij sluit het zojuist besproken centrale deel van zijn brief af met de woorden: 'Wees standvastig, broeders en zusters, en blijf bij de traditie waarin u door ons onderwezen bent, in woord of brief' (2,15). Er begint zich hier een paulinische traditie te vormen, een bepaalde wijze van beheren van de erfenis van Paulus, en daartoe behoort een bepaalde uitleg van de brieven van de apostel.

DE PASTORALE BRIEVEN

De Pastorale Brieven¹¹ zijn een ander voorbeeld van deuteropaulinische brief-literatuur. Het zijn brieven die zich voordoen als door Paulus geschreven aan zijn medewerkers Timoteüs en Titus. Beiden zijn bekend uit andere brieven van Paulus, Timoteüs speelt bovendien een rol in het boek Handelingen.¹² Ook in dit geval zijn er een aantal redenen om de brieven als niet van Paulus stammend te beschouwen; ze zijn wat anders van aard dan in het geval van 2 Tessalonicenzen.

Op de eerste plaats is er de moeilijkheid dat de situaties in Paulus' leven die in de Pastorale Brieven verondersteld worden, niet zijn in te passen in de biografische gegevens die we kennen uit de Handelingen van de Apostelen. Volgens 1 Tim 1,3 heeft Paulus Timoteüs in Efeze achtergelaten (om verspreiders van dwaalleer te bestrijden) en is hij zelf vooruit gereisd naar Macedonië. In Hand 20,1 lezen we dat Paulus inderdaad van Efeze naar Macedonië gaat, maar hij heeft Timoteüs dan al daarheen vooruitgestuurd (Hand 19,22). Volgens 2 Tim 1,16-17 zit Paulus in Rome gevangen, nadat hij — zo wordt gesuggereerd — kort tevoren nog de steden Troas en Milete in Klein-Azië heeft bezocht (4,13.20). Uit Hand 20,6.15 weten we dat Paulus Troas en Milete heeft bezocht, maar volgens dit boek zit hij pas veel later in Rome gevangen (Hand 28,16.30-31). Volgens de Brief aan Titus heeft Paulus Titus op het eiland Kreta achtergelaten, om de gemeente daar verder op te bouwen (1,5), en verblijft hij zelf in Nikopolis, in Noord-Griekenland (3,12). In het verhaal van Handelingen verblijft Paulus als gevangene kort op Kreta (27,8), maar Lucas vertelt niets over het stichten van een gemeente daar, en hij laat Paulus al evenmin Nikopolis bezoeken. Kortom: de biografische informatie die de Pastorale Brieven over Paulus verschaffen, is niet in te passen in wat Lucas in Handelingen over Paulus vertelt. Als we de Pastorale Brieven van Paulus willen laten stammen, dan moeten we aannemen dat hij is vrijgekomen uit de Romeinse gevangenschap waarmee Handelingen eindigt, en opnieuw naar het Oosten is getrokken. Maar onze enige bron voor zo'n reis naar het Oosten is het corpus van de Pastorale Brieven (en literatuur die zich daarop baseert, zoals Eusebius, *Kerkgeschiedenis* 2,22,2).

¹¹ Zie L. Oberlinner, *Die Pastoralbriefe* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 11/2), Freiburg 1994 (1 Timoteüs), 1995 (2 Timoteüs), 1996 (Titus); P.H. Towner, *The Letters to Timothy and Titus* (New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids 2006.

¹² Timoteüs wordt genoemd in Hand 16,1; 17,14.15; 18,5; 19,22; 20,4; Rom 16,21; 1 Kor 4,17; 16,10; 2 Kor 1,1.19; Filip 1,1; 2,19; Kol 1,1; 1 Tes 1,1; 3,2.6; 2 Tes 1,1; Filem 1; Titus in 2 Kor 2,13; 7,6.13.14; 8,6.16.23; 12,18; Gal 2,1.3.

Er zijn nog meer factoren die het paulinisch auteurschap van de Pastorale Brieven problematisch maken. In woordgebruik en stijl verschillen deze brieven sterk van de andere brieven op naam van Paulus. Een voorbeeld: in de Pastorale Brieven vinden we een aantal malen de formule ‘deze boodschap is betrouwbaar’ (1 Tim 1,15; 3,1;¹³ 4,9; 2 Tim 2,11; Tit 3,8), terwijl deze formule in de andere brieven op naam van Paulus nooit voorkomt. Er zijn ook opvallende inhoudelijke verschillen.¹⁴ In zijn authentieke brieven gebruikt Paulus voor de plaatselijke kerk het beeld van het ene lichaam van Christus met de vele ledematen (Rom 12,4-8; 1 Kor 12,4-30). Binnen dat lichaam vervullen sommigen een leidende rol (1 Kor 12,27-28; zie ook bijv. 1 Tes 5,12-13), maar duidelijk gedifferentieerde ambten kent Paulus nauwelijks; hij noemt alleen aan het begin van Filippenzen terloops ‘opzieners (*episkopoi*) en diakenen (*diakonoi*)’ (1,1). In de Pastorale Brieven is een onmiskenbare interesse in ambten waarneembaar: er is sprake van ‘oudsten’ (*presbuteroi*), een ‘opziener’ (*episkopos*) en ‘diakenen’ (*diakonoi*), en voor het bekleden van deze ambten gelden duidelijke voorwaarden in de sfeer van de persoonlijke levenswandel (1 Tim 3,1-13; Tit 1,5-9, waar overigens ‘oudste’ en ‘opziener’ lijken samen te vallen). Verder is in de Pastorale Brieven veel sterker dan in de authentieke brieven van Paulus een interesse waarneembaar in het getrouw bewaren en doorgeven van de overgeleverde leer. Een karakteristieke passage is 2 Tim 2,2, waar Timoteüs van Paulus dit advies krijgt: ‘Geef wat je in aanwezigheid van velen van mij hebt gehoord, door aan betrouwbare mensen die geschikt zijn om anderen te onderwijzen’ (zie verder 1 Tim 1,18; 4,6; 6,2-3.20; 2 Tim 1,14; 2,2.14-19; 3,10.14; Tit 1,9; 2,8; 3,8). Van de bij Paulus sterke verwachting van het nabije einde (bijv. 1 Tes 4,15-17; Rom 13,11-12) is in de Pastorale Brieven weinig meer te merken. Er wordt wel gesproken over de parousie van Jezus (1 Tim 6,14-15; 2 Tim 1,12; 2,11-13; 4,1.8; Tit 2,13), maar niet als een gebeuren dat men spoedig verwacht.

Er zijn dus genoeg redenen om de Pastorale Brieven als deuteropaulinische brieven te beschouwen. De auteur creëert de fictie van een brief van Paulus aan een van zijn medewerkers. Dat gebeurt overigens in de drie brieven op verschillende wijze. In elk geval is 2 Timoteüs duidelijk onderscheiden van 1 Timoteüs en Titus: laatstgenoemde brieven zijn direct instruerend van aard, ze staan vol met tot Timoteüs en Titus gerichte imperatieven, terwijl

¹³ De Nieuwe Bijbelvertaling heeft hier: ‘Het is een waar woord.’

¹⁴ Zie P. Schmidt, ‘De kerksituatie achter de Pastorale Brieven’, in J. Delobel, H.J. de Jonge, M. Menken en H. van de Sandt (eds.), *Vroegchristelijke gemeenten tussen werkelijkheid en ideaal*, Kampen 2001, 148-162.

2 Timoteüs het karakter heeft van een testament van Paulus, kort voor zijn dood geschreven. Vanuit een ander perspectief zou men kunnen zeggen dat 1 Timoteüs verder van ‘de historische Paulus’ verwijderd is dan 2 Timoteüs en Titus. Doorgaans worden de drie brieven als één corpus beschouwd, maar men kan zich afvragen of dat in alle opzichten terecht is.¹⁵

Waarom zijn deze Pastorale Brieven onder Paulus’ naam geschreven? Een thema dat in de drie brieven geregeld aan de orde komt, is de bestrijding van dwaalleer. Aan het begin van 1 Timoteüs draagt Paulus Timoteüs op te voorkomen dat bepaalde lieden een verkeerde leer onderwijzen en zich bezighouden met ‘verzinsels en eindeloze geslachtsregisters’ (1,3-4). Iets verderop waarschuwt Paulus hem voor mensen die zich van het geloof hebben afgewend en ‘zijn vervallen tot zinloos gepraat’ over de joodse wet (1,6-7). Zulke mensen worden geïnspireerd door dwaalgeesten en demonen, ze wijzen het huwelijk af en hanteren spijswetten (4,1-3), het zijn verblinde ruziezoekers, uit op geldelijk gewin (6,3-5). Aan het slot van de brief wordt Timoteüs aangespoord zich ver te houden van hun ‘goddeloze gepraat en de tegenstrijdigheden van wat ten onrechte kennis (*gnôsis*) wordt genoemd’ (6,20). In 2 Timoteüs en Titus komen we vergelijkbare uitspraken tegen (2 Tim 2,14-18.23-26; 3,1-9.13; 4,3-4; Tit 1,10-16; 3,9). Volgens Tit 1,10-14 zijn het vooral joodse christenen die voor deze dwaalleer vatbaar zijn. We vernemen ook concrete namen van dwaalleraren: Hymeneüs en Alexander in 1 Tim 1,20, Hymeneüs (nogmaals) en Filetus, die beweren ‘dat de opstanding al heeft plaatsgevonden’, in 2 Tim 2,17. Verder worden in negatieve zin genoemd Fygelus en Hermogenes (2 Tim 1,15), en Alexander ‘de kopersmid’ (2 Tim 4,14), maar hun relatie met de dwaalleer is niet heel duidelijk. Tegenover de dwaalleer staan ‘de heilzame leer, die in overeenstemming is met het evangelie’ (1 Tim 1,10-11), ‘de woorden van het geloof en de juiste leer’ (4,6), ‘de heilzame woorden van onze Heer Jezus Christus en de leer van ons geloof’ (6,3; zie verder 2 Tim 2,15,25; 3,8.14; 4,2-4; Tit 1,9).

Men krijgt uit al deze passages de indruk dat de auteur zich richt tegen een beginnende gnosis met sterk joodse trekken, waarin onder meer uitleg van oudtestamentische geslachtsregisters een rol speelde. (Met ‘gnosis’ doel ik op een stroming volgens welke men heil verwerft door kennis van God, in de existentiële en mystieke zin van het woord.) De beschrijving van deze

¹⁵ Zie J. Herzer, ‘Rearranging the “House of God”: A New Perspective on the Pastoral Epistles’, in A. Houtman, A. de Jong en M. Misset-van de Weg (eds.), *Empsychoi Logoi — Religious Innovations in Antiquity: Studies in Honour of Pieter Willem van der Horst* (Ancient Judaism and Early Christianity 73), Leiden 2008, 547-566.

gnosis door de auteur is — zoals dat vaker gaat als men zich tegen een stroming afzet — sterk negatief en veroordelend, ook in de merkwaardig concrete details die hij meedeelt. Zijn interesse in ambt en traditie houdt ongetwijfeld verband met het gevaar dat hij in de gnostische stroming ziet: ambt en traditie zijn voor hem wapens in zijn strijd tegen deze dwaalleer, ze garanderen de inzet van de juiste, heilzame leer tegen de dwaalleer. Hij voert ambt en traditie terug op Paulus, die immers ook al, in vrijwel al zijn authentieke brieven, dwaalleer bestreed. Hij is er kennelijk van overtuigd dat als Paulus aan het eind van de eerste eeuw geconfronteerd zou zijn met de gnostische stroming waarmee hij, de auteur van de Pastorale Brieven, is geconfronteerd, Paulus gereageerd zou hebben met zoiets als de Pastorale Brieven. De fictie van brieven niet aan een gemeente maar aan medewerkers van Paulus past goed bij het accent op ambt en traditie: Timoteüs en Titus zijn in de ogen van de auteur van de Pastorale Brieven door Paulus aangesteld om de paulinische leer door te geven.

Het is overigens interessant om te zien dat min of meer tegelijkertijd in Handelingen een vergelijkbaar beeld van Paulus aan het ontstaan is. Lucas laat Paulus in Milete een toespraak houden tot de oudsten van de gemeente van Efeze, en Paulus zegt daarin: 'Ik weet dat er na mijn vertrek woeste wolven bij u zullen binnendringen, die de kudde niet zullen ontzien. Uit uw eigen kring zullen mensen voortkomen die de waarheid verdraaien om de leerlingen voor zich te winnen. Wees daarom waakzaam en vergeet niet hoe ik ieder van u drie jaar lang dag en nacht onder tranen steeds weer raad heb gegeven' (Hand 20,29-31). De oudsten van Efeze krijgen hier van Paulus in wezen dezelfde opdracht als Timoteüs en Titus in de Pastorale Brieven: bestrijden van de dwaalleer die de kop zal opsteken na zijn vertrek.

Er is ook nog een andere reden waarom de auteur van de Pastorale Brieven ambt en traditie benadrukt, en dat is de plaats van de christenen in de maatschappij. Een gemeente die volgens de voorschriften van deze brieven is georganiseerd, houdt zich rustig en trekt geen onnodige negatieve aandacht van buitenstaanders. In 1 Tim 2,2 krijgt Timoteüs de opdracht te bidden 'voor alle koningen en gezagsdragers, opdat we rustig en ongestoord kunnen leven, in alle vroomheid en waardigheid'. Titus moet zijn gemeente eraan herinneren 'dat ze overheid en gezag moeten erkennen en gehoorzaam moeten zijn' (Tit 3,1). Ingetogenheid is een deugd die hoog staat aangeschreven (Tit 2,1-3,6). Vrouwen dienen zich onopvallend en gehoorzaam te gedragen (1 Tim 2,9-15; 5,3-15; Tit 2,4-5). Wie binnen de christelijke gemeente leiding geeft, moet ook

daarbuiten een goede naam hebben (1 Tim 3,7). Titus wordt opgeroepen zó te leven en te verkondigen dat ‘onze tegenstanders beschaamd staan en niets kwaads over ons kunnen zeggen’ (Tit 2,7-8). Christenen moeten tevreden zijn met wat ze hebben, en geen rijkdom nastreven (1 Tim 6,3-10). Gelovigen moeten onderlinge twisten vermijden (2 Tim 2,14.24). Slaven moeten hun meesters respect betonen en dienen, ook als die meesters medechristenen zijn (1 Tim 6,1-2; Tit 2,9-10); dat is een wat andere toon dan waarop de Paulus van de authentieke brieven over dit thema spreekt (zie Gal 3,27-28; Filem 16). Al met al moet gezegd worden dat de vorm van christendom die de Pastorale Brieven propageren, niet bijzonder maatschappijkritisch is: de bestaande orde wordt tamelijk probleemloos geaccepteerd. Men streeft naar een georganiseerd, al enigermate geïstitutioniseerd christendom, aangepast aan de omringende maatschappij, en ambt en traditie dragen bij aan deze aanpassing. Ook het gegeven dat in de Pastorale Brieven de parousie van Jezus niet langer op korte termijn verwacht wordt, wijst in de richting van een christendom dat voor langere tijd zijn plaats in de maatschappij zoekt.

De aanpassing aan de omringende maatschappij komt ook naar voren in het beeld dat we in 1 Tim 3,15 voor de christelijke gemeente tegenkomen: ‘het huis van God’. ‘Huis’ was in de Grieks-Romeinse samenleving de primaire organisatievorm, bestaande uit ouders, kinderen en slaven, vaak ook wat uitgebreider opgevat in de zin van wat men tegenwoordig *extended family* pleegt te noemen. Nu valt op dat de auteur van de brief, pal vóór hij de gemeente ‘het huis van God’ noemt, aan de opziener en de diaken de eis stelt dat ze ‘hun eigen huis’ goed weten te leiden (3,4.12), want, zo zegt hij, ‘als iemand geen leiding kan geven aan zijn eigen huis, hoe zou hij dan voor de gemeente van God kunnen zorgen?’ (3,5).¹⁶ Met andere woorden: de gemeente wordt volgens de bestaande maatschappelijke orde gemodelleerd als ‘huis’, en de ambt dragers moeten in dat huis orde en rust handhaven zoals ze dat ook in hun eigen huis doen. De zich voor Paulus uitgevende auteur meldt dan ook aan Timoteüs dat hij zijn brief schrijft zodat Timoteüs weet ‘hoe men zich moet gedragen in het huis van God, dat wil zeggen de kerk van de levende God, fundament en pijler van de waarheid’ (3,15).

Samenvattend: de auteur van de Pastorale Brieven streeft een kerk na waarin ambts dragers, op basis van wat hij als paulinische traditie ziet, dwaalleer bestrijden en aanpassing aan de omringende maatschappij nastreven. Deze

¹⁶ De Nieuwe Bijbelvertaling heeft in 3,4.5.12 ‘huisgezin’ of ‘huisgenoten’ in plaats van ‘eigen huis’.

twee belangen van de auteur houden verband met elkaar: dwaalleer binnen de gemeente leidt tot maatschappelijke onrust, aanpassing en rust voorkomen dwaalleer. De Pastorale Brieven zijn vaak als vroege uitingen van ‘burgerlijk christendom’ beschouwd; die karakterisering bevat zeker enige waarheid.

CONCLUSIE

We hebben twee voorbeelden van receptie van Paulus in deuteropaulinische brieven bekeken. Zo verschillend als de twee voorbeelden, 2 Tessalonicenzen en de Pastorale Brieven, zijn, in beide gevallen is het doel van de auteurs datgene wat ze als de geestelijke erfenis van Paulus zien, in een nieuwe situatie te actualiseren. Het middel dat ze gebruiken is de pseudepigrafie: ze identificeren zich zozeer met hun grote voorbeeld Paulus dat ze menen er goed aan te doen onder zijn naam te schrijven. Hun bekommernis, de actualisering van Paulus, lijkt me voor ons herkenbaar en relevant — al zouden wij Paulus wellicht anders willen actualiseren en geven wij vermoedelijk ook een ander antwoord op de vraag of het doel het middel heiligt.

BIJLAGE 1: PARALLELEN TUSSEN 1 EN 2 TESSALONICENZEN

De parallellen staan genoteerd in de volgorde van 2 Tessalonicenzen. Voor 1 Tessalonicenzen zijn alleen de versnummers gegeven; niet-letterlijke overeenkomsten zijn aangegeven met ‘vgl.’. Letterlijk overeenkomende zinnen of uitdrukkingen die in die precieze vorm niet elders in de paulinische brieven voorkomen, zijn gecursiveerd. De Nieuwe Bijbelvertaling is zoveel mogelijk gevolgd.

2 Tessalonicenzen		1 Tessalonicenzen
1,1	<i>Van Paulus, Silvanus en Timoteüs. Aan de gemeente in Tessalonica, die toebehoort aan God, onze Vader, en de Heer Jezus Christus.</i>	1,1
1,2	genade zij u en vrede	1,1
1,3	<i>wij moeten God altijd voor u danken</i>	1,2
	uw geloof... uw liefde	1,3
	<i>uw liefde voor elkaar</i>	3,12

	groter wordt	3,12
1,4	wij spreken ... vol trots	vgl. 2,19
	de gemeenten van God	2,14
	uw standvastigheid en trouw	1,3 (omgekeerd)
	onder de ... onderdrukking	1,6
1,5	zijn [Gods] koninkrijk ... waardig te achten	vgl. 2,12
1,7	wanneer Jezus, de Heer, ... verschijnt ... omringd door engelen, door wie hij zijn macht manifesteert	vgl. 3,13
	vanuit de hemel	4,16, vgl. 1,10
1,8	dan straft hij hen <i>die God niet erkennen</i>	4,5, vgl. 4,6
1,10	<i>de zijnen [lett. 'zijn heiligen']</i>	3,13
	allen die tot geloof gekomen zijn	1,7 (tegenw. tijd)
1,11	daarom bidden wij altijd [voor u]	vgl. 1,2
	dat onze God u deze roeping in ere doet houden	vgl. 2,12
	<i>door uw geloof... tot stand laat brengen</i>	1,3
2,1	<i>broeders en zusters... zeggen [lett. 'vragen'] we u</i>	5,12
	<i>over de komst van onze Heer Jezus Christus</i> en het tijdstip waarop we met hem worden verenigd	5,23; 3,13; vgl. 4,14-17
2,5	herinnert u zich	2,9
	dat ik ... heb gezegd toen ik bij u was	vgl. 3,4
2,13	moeten wij God altijd danken	2,13 (en 1,2)
	<i>broeders en zusters, geliefden van de Heer ... hij heeft u ... uitgekozen</i>	1,4
	worden gered	5,9
2,13-14	<i>die heilig maakt... hij heeft u... geroepen</i>	4,7; vgl. 4,4
2,14	hij heeft u ... geroepen ... de luister	vgl. 2,12
	<i>delen in de luister van onze Heer Jezus Christus</i>	5,9

2,15	wees standvastig	3,8 (‘fundament’)
	de traditie waarin u door ons onderwezen bent	vgl. 4,1
2,16	<i>mogen onze Heer Jezus Christus [zelf] en God, onze Vader</i>	3,11 (omgekeerd)
2,17	<i>aanmoedigen en sterken</i>	3,2 (omgekeerd)
	<i>u [lett. ‘uw harten’] ... sterken</i>	3,13 (omgekeerd)
3,1	voor het overige, broeders en zusters	4,1
	<i>broeders en zusters, bid voor ons</i>	5,25
	het woord van de Heer	1,8
3,3	is trouw, hij	5,24
3,4	wat wij ... opdragen	4,2 (zelfst. naamw.)
3,5	<i>moge de Heer ... richten</i> [+ ‘uw harten’]	3,11 (+ 3,13)
3,6	broeders en zusters, op gezag van onze Heer Jezus Christus dragen wij u op ... leven ... volgens de traditie die wij hebben doorgegeven	vgl. 4,1 (ged. letterlijk)
	<i>hun werk verwaarlozen</i> (ook 3,7.11)	5,14
3,7	<i>u weet zelf</i>	2,1; 3,3; 5,2; vgl. 4,2
	ons na te volgen (ook 3,9)	1,6 (zelfst. naamw.)
3,8	<i>we hebben ons ingezet en ingespannen, dag en nacht hebben we gewerkt om niemand van u tot last te zijn</i>	2,9
3,9	voorbeeld	1,7
3,10	<i>toen we bij u waren</i>	3,4
3,10-11	hebben we herhaaldelijk gezegd [lett. ‘opgedragen’] ... werken	4,11
3,12	<i>in naam van de Heer Jezus Christus dragen wij ... op rustig hun werk te doen</i>	4,1 4,11

3,15	behandel	5,13 ('betoon')
	<i>wijs... terecht</i>	5,14
3,16	<i>moge de Heer van de vrede zelf</i>	5,23
3,18	de genade van onze Heer Jezus Christus zij met u	5,28

BIJLAGE 2: DE VOLGORDE VAN ONDERDELEN VAN DE BRIEF IN 1 EN
2 TESSALONICENZEN

2 Tessalonicenzen	1 Tessalonicenzen	
1,1-2	1,1	briefopening
1,3-12	1,2-10	dankzegging en gebed
2,1-12.15	4,13-5,11	eschatologisch onderricht
2,13-14	2,13	dankzegging
2,16-17	3,11-13	gebed
3,1-2	5,25	verzoek om voor Paulus te bidden
3,3	5,24	'... is trouw'
3,4-15	4,1-12 (en 5,12-22)	ethisch onderricht
3,16	5,23	gebed
3,18	5,28	afsluitende zegenspreuk

PAULUS VAN TARSUS: KETTER OF BROEDER?

Over de moderne joodse benadering van de apostel Paulus

Adelbert Denaux

In de jaren zeventig van de vorige eeuw bestond er een levendige interesse en waardering van een aantal joodse auteurs voor de persoon van Jezus van Nazaret.¹ Inderdaad, we konden toen al gewagen van een soort 'opvordering' (*reclamation*) van Jezus, of zoals sommigen zeggen, *die Heimholung Jesu*, het weer thuisbrengen van Jezus in het jodendom. Joodse auteurs vonden dat Jezus hun gedurende vele eeuwen was ontnomen door de christelijke kerk en theologie. Door Jezus te zien en te verkondigen als de Messias en vooral als een goddelijke gestalte, was hij voor joodse ogen onherkenbaar en onaanvaardbaar gemaakt. Dankzij de resultaten van de zoektocht naar de historische Jezus was het nu voor joodse geleerden mogelijk geworden de 'echte' Jezus te herontdekken: een grote hervormer van het jodendom, in de lijn van de profeten Amos en Jesaja, die zijn volk opriep om terug te keren naar het geloof van hun vaders, een wetgetrouwe jood die er niet aan dacht een nieuwe religie te stichten.² Vandaag, zo'n goede twintig jaar later, willen we aandacht besteden aan een ander gelijkaardig fenomeen: de joodse belangstelling voor de figuur van Paulus.

EEN NIEUWE BELANGSTELLING VOOR PAULUS IN JOODSE MIDDENS

In de negentiende eeuw ontstond er in joodse kringen voor het eerst ook een voorzichtige interesse voor de figuur van Paulus, hoewel niet noodzakelijk in dezelfde zin als die voor Jezus.³ Tot die tijd heerste er, op enkele

¹ Zie hierover A. Denaux, 'De moderne Joodse visie op Jezus van Nazareth', in *Collationes* 7 (1977) 287-313.

² Zie D.A. Hagner, *The Jewish Reclamation of Jesus: An Analysis and Critique of the Modern Jewish Study of Jesus*, Grand Rapids 1984; D.G. Schwarz, 'Explorations and Responses: Is there a Jewish Reclamation of Jesus?', in *The Journal of Ecumenical Studies* 24 (1987) 104-109.

³ Zie hierover D.A. Hagner, 'Paul in Modern Jewish Thought', in D.A. Hagner & M.J. Harris (eds.), *Pauline Studies: Essays Presented to F. Bruce*, Exeter 1980, 143-165; S. Meißner, *Die Heimholung des Ketzers: Studien zur jüdischen Auseinandersetzung mit Paulus* (Wissenschaftliche

uitzonderingen na⁴, een grote stilte rond zijn persoon. Donald A. Hagner wijst twee redenen hiervoor aan. Vooreerst hadden joden weinig redenen om zich bezig te houden met deze man vol gevaarlijk afwijkende en succesvolle ideeën. Het leek voor joden het best hem te negeren, zoals ze ook deden met het christendom en in mindere mate met Jezus. Vervolgens, en belangrijker nog, was gedurende vele eeuwen in een christelijk gedomineerde wereld de positie van joden zo kwetsbaar, dat het voor hen beter was geen publieke statements over het christendom, Jezus of Paulus te maken. Daar kwam pas verandering in sinds de verlichting, waardoor een klimaat van vrijheid ontstond en de joodse subcultuur zich binnen de Europese samenleving kon beginnen te emanciperen.⁵ Aan het eind van de negentiende en in de loop van de twintigste eeuw zijn een aantal belangrijke studies of zelfs boeken van joodse auteurs over Paulus verschenen. Het zijn er te veel om ze alle bij naam op te sommen, maar we willen er straks toch een aantal noemen.

In zijn monumentale studie, *Die Heimholung des Ketzers: Studien zur jüdischen Auseinandersetzung mit Paulus* (1996), is Stefan Meißner van oordeel dat men in de laatste decennia van een echte paradigmawissel in de joodse benadering van Paulus kan spreken. Vertegenwoordigers van het oude paradigma proberen Paulus uit de joodse traditie uit te sluiten, door hem te karakteriseren als beïnvloed door heidense ideeën (Joseph Salvador, Heinrich Graetz, Samuel Hirsch, Kaufman Kohler, Leo Baeck), of hem te situeren binnen een minderwaardige vorm van (hellenistisch) jodendom (Claude Montefiore, Joseph Klausner). Vertegenwoordigers van het nieuwe paradigma zien Paulus in toenemende mate als een belangrijke gestalte binnen de geschiedenis van de joodse religie (H.J. Schoeps, Schalom Ben Chorin, Alan Segal, Lester Dean, Michael Wyschogrod, Pinchas Lapide, e.a.).⁶ Kortom: werd Paulus in het oude

Untersuchungen zum Neuen Testament II, 87), Tübingen 1996; D.R. Langton, 'The Myth of the "Traditional Jewish View of Paul" and the Role of the Apostle in Modern Jewish-Christian Polemics', in *Journal for the Study of the New Testament* 28 (2005) 69-104; 'Modern Jewish Identity and the Apostle Paul: Pauline Studies as an Intra-Jewish Ideological Battleground', in *Journal for the Study of the New Testament* 28 (2005) 217-258. We hebben in onze bijdrage dankbaar gebruik gemaakt van deze overzichtsstudies.

4 Langton, 'Myth of the "Traditional Jewish View of Paul"', 70, n. 2, wijst op een zestal joodse auteurs uit het verleden die, hetzij in negatieve zin, hetzij zelfs in positieve zin (B. Spinoza 1632-1677 en Jacob Emden 1697-1776), over Paulus spreken; op p. 71, n. 3, somt hij vier teksten op uit de joodse bronteksten (de ketter Acher; *Pirké Aboth* 3,12; *b. Sjabbat* 30b, en *Ruth Rabba*, Petikha 3) die volgens bepaalde (meestal) joodse auteurs zouden verwijzen naar Paulus.

5 Hagner, 'Paul in Modern Jewish Thought', 144.

6 Meißner, *Heimholung des Ketzers*, 303.

paradigma gezien als ketter, in het nieuwe paradigma wordt hij steeds meer beschouwd als een broeder. Volgens Daniel R. Langton speelt de aandacht van joodse auteurs voor de figuur van Paulus zich af binnen twee domeinen: voor- eerst dat van de joods-christelijke polemiek of dialoog, en vervolgens dat van het intrajoodse ideologische debat over de joodse identiteit, de plaats van de Wet in de moderniteit, de houding tegenover niet-joodse culturen, de houding die men dient aan te nemen tegenover marginale figuren, de relatie tussen jodendom en nationalisme, en de relatie tussen jodendom en christendom.⁷ Binnen de beperkte ruimte die ons toegemeten is, kunnen we hier slechts enkele figuren belichten en thema's aanwijzen. In aansluiting bij de studie van Meißner bevat onze uiteenzetting twee delen. Het eerste deel draagt de titel:

PAULUS ALS SLEUTELFIGUUR IN DE JOODS-CHRISTELIJKE POLEMIEK EN
DE JOODSE APOLOGETIEK

Een van de eersten die de figuren van Jezus en Paulus behandelde binnen de geschiedenis van het jodendom, was de bekende negentiende-eeuwse joodse historicus Heinrich Graetz.⁸ Hij vindt Paulus moeilijk te begrijpen, mede wegens diens hellenistische achtergrond en diens verregaande gebrek aan bekendheid met het echte jodendom. Paulus staat volgens hem verder af van het jodendom dan Jezus en kan worden beschouwd als de stichter van een nieuwe religie, het christendom. Graetz vindt Jezus een ideaal van joodse vroomheid, wiens 'verhevenheid, ernst en onbevleete morele reinheid ... onloochenbaar zijn'.⁹ Paulus daarentegen had weliswaar een farizeïsche achtergrond, maar hij was weinig bekend met de joodse geschriften en de Hebreeuwse Bijbel. Zijn fameuze visioen bij Damascus had hem ervan overtuigd dat de tijd die de profeten hadden voorzien, waarin alle naties de God van Israël zouden erkennen, nu aangebroken was, dat Jezus uit het graf was opgestaan en dat in hem de Messias inderdaad was gekomen, en met de komst van de Messias de Wet zijn bindende kracht verloren had.¹⁰ Zijn missionaire ijver om heidenen te bekeren deed hem de Wet trouwens als een hindernis ervaren. De apostel

7 Langton, 'Modern Jewish Identity and the Apostle Paul', 217-218.

8 H. Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*, 11 vols., Leipzig, 1853-1870; een kortere Engelse samenvatting: *History of the Jews: From the Earliest Times to the Present Day*, ed. by & trans. by Bella Lowy, 6 vols., Philadelphia, Jewish Publication Society, 1891-1895.

9 Graetz, *History of the Jews*, vol. II, 149.

10 *History of the Jews*, vol. II, 225-227.

van de heidenen achtte succes bij het bekeringswerk belangrijker dan trouw aan de Thora. Zo begon hij het jodendom en het christendom aan elkaar tegen te stellen: het ene systeem was gefundeerd op Wet en dwang, het andere op vrijheid en genade.¹¹ Deze voorstelling van zaken, opgenomen en versterkt door andere joodse auteurs, werd naderhand beschouwd als het ‘traditionele joodse Paulusbeeld’, maar was in feite een construct van sommige negentiende- en twintigste-eeuwse joodse auteurs die zich begaven op het pad van de moderne joods-christelijke polemiek. Daarvoor bestond er gewoon geen joods Paulusbeeld: er heerste een grote stilte rond zijn persoon. Maar zij die Jezus begonnen te zien als trouw aan en thuishorend in het jodendom, richtten nu hun aandacht meer op Paulus als degene die verantwoordelijk was voor het weg groeien van de vroegchristelijke beweging van haar joodse wortels.¹²

Merkwaardigerwijze konden joodse auteurs zich hierbij beroepen op het ideeëngoed van christelijke geleerden of exegeten, die het ontstaan van het christendom bestudeerden vanuit een *religionsgeschichtliche* benadering.¹³ Het christendom was volgens hen een van de vele religies in de hellenistische wereld en afhankelijk ervan. Allerlei parallellen tussen het beginnende christendom en de hellenistische mysteriereligies, evenals het gnosticisme, wezen daarop. Paulus was daarin een sleutelfiguur. Hij combineerde joodse en hellenistische ideeën, met een voorkeur voor deze laatste, tot een nieuw syncretisme en zo was hij de schepper van een nieuwe religie. Zijn visie op de sacramenten, zijn mysticisme, zijn christologie en soteriologie waren sterk afhankelijk van de mysteriereligies, de *kyrios*-cultus en het gnosticisme (vooral de mythe van de kosmische verlosser). Door deze hellenisering distantieerde Paulus’ godsdienst zich radicaal van het onderricht van Jezus. Jezus was een hervormer van het jodendom, Paulus een ondermijner ervan! Meer dan ooit leek Jezus aan de kant van het jodendom te staan, en Paulus aan de kant van het christendom. Het was duidelijk dat joodse geleerden zich in deze geleerde analyse herkenden en er dankbaar gebruik van maakten om hun apologie voor het jodendom tegen

¹¹ *History of the Jews*, vol. II, 228–231.

¹² Zie uitvoeriger: Meißner, *Heimholung des Ketzers*, 21–25; Langton, ‘Myth of the “Traditional Jewish View of Paul”’, 70–77.

¹³ De ‘religionsgeschichtliche’ of godsdiensthistorische school is de naam voor een groep (protestantse) geleerden (o.a. Pfeiderer, Heitmüller, Gunkel, Reitzenstein, Bousset en Bultmann) die vanaf 1900, onder invloed van de wetenschap van de *Religionsgeschichte* (godsdienstgeschiedenis), het Oude Testament en Nieuwe Testament en de daarin naar voren tredende religie, wezenlijk in samenhang met de omringende godsdiensten en als deel van de bredere godsdienstgeschiedenis van die tijd begripen.

het christendom te onderbouwen.¹⁴ Daar kwam nog bij dat de dominante exegese van Paulus' brieven toen sterk bepaald was door een lutherse interpretatie van Paulus' theologie als een volgehouden, vijandige aanval op de joodse Wet en wetbeleving, die de joodse 'werken' (het zgn. legalisme) contrasteerde met het christelijke 'geloof'. Ook hier konden joodse auteurs bij aansluiten om de christelijke visie op het jodendom te weerleggen, die volgens hen berustte op Paulus' verkeerde interpretatie van de joodse Wet.¹⁵

Een bekende vertegenwoordiger van het 'oude' paradigma is de Engelse liberale jood Claude Goldsmith Montefiore (1858-1938), een gerespecteerd nieuwtestamenticus¹⁶ en filantroop. Weliswaar probeerde hij het christendom zonder vooringenomenheid te bestuderen, toch positioneerde hij zich binnen het toen geldende paradigma dat Jezus tegen Paulus stelde. Hij bewondert Jezus onbeperkt, want diens prediking over de innerlijke goedheid van de mens ligt in de lijn van de profeten, en ze kondigt zelfs elementen van het liberale jodendom aan. Paulus daarentegen is weliswaar een 'great gentleman', een origineel genie, maar toch een problematische figuur.¹⁷ Het jodendom dat hij kende en waarin hij geloofde, was in vele opzichten verschillend van het rabbijnse jodendom (50-500 AD). Wanneer men de voornaamste karakteristieken van het rabbijnse jodendom bekijkt, dan wijkt Paulus daar op meerdere punten van af: zijn christologie, waarin Jezus tot een pre-existente, goddelijke gestalte verheven wordt; zijn uitgesproken interesse voor het lot der heidenvolken; zijn pessimistische wereldvisie die beheerst wordt door geesten en demonen (het jodendom is veel optimistischer); zijn opvatting over de Wet die de zonde oppermachtig maakt en als vloek gezien wordt (terwijl joden de wet als een geschenk Gods zien, dat dankbaar en vreugdevol stemt); zijn mystiek van het medesterven en -opstaan met Christus; en zijn soteriologie die bepaald wordt door de tegenstellingen van geloof en werken, geest en

¹⁴ Vgl. Hagner, 'Paul in Modern Jewish Thought', 145-146; Langton, 'Myth of the "Traditional Jewish View of Paul"', 75-76.

¹⁵ Langton, 'Myth of the "Traditional Jewish View of Paul"', 76. Langton (p. 76, n. 17) wijst erop dat een 'nieuw perspectief', dat deze lutherse interpretatie kritiseert, pas een eeuw later opdook met de studies van o.a. E.P. Sanders (1977), John G. Gager (1983), F. Watson (1986), L. Gaston (1987) en J. Dunn (1990).

¹⁶ Zie bijv. zijn werken: *Some Elements of the Religious Teaching of Jesus According to the Synoptic Gospels*, Londen 1910; *The Synoptic Gospels*, Londen 1927; *Rabbinic Literature and Gospel Teachings*, Londen 1930.

¹⁷ Zie C.G. Montefiore, 'First Impressions of St. Paul', in *Jewish Quarterly Review* 6 (1894) 428-474; idem, 'Rabbinic Judaism and the Epistles of St. Paul', in *Jewish Quarterly Review* 13 (1901) 161-217; idem, *Judaism and St. Paul: Two Essays*, Londen 1914.

vlees, geestelijke en ‘psychische’ (d.w.z. natuurlijke) mens. Bovendien werd hij beïnvloed door niet-joodse tradities. Kortom, het jodendom waartegen Paulus tekeering, is niet het rabbijnse jodendom, waarvan het hedendaagse jodendom de opvolger is, zo redeneert Montefiore in zijn apologetisch betoog. Het jodendom, waaruit Paulus voortkwam, was een minderwaardige vorm van diaspora-jodendom, dat Montefiore opvallenderwijs niet als liberaal, maar als legalistisch bestempelt. Zelfs het heidense hellenistische erfgoed beïnvloedde sommige ideeën van Paulus, zoals zijn Christusmystiek, die hij van de mysteriegodsdiensten overnam. Toch ontwaart Montefiore ook positieve elementen in Paulus’ brieven, waardoor hij zelfs in zekere zin nu nog inspirerend kan zijn voor liberale joden, zoals daar zijn: zijn universalisme, zijn klemtoon op de genade als correctief op het rabbijnse absoluut stellen van de werken, zijn vrije opstelling tegenover de joodse rituele wetten, zijn ethisch en religieus enthousiasme dat de godsdienst baseert op de liefde, zijn aandacht voor de zwakken in het geloof, enz.¹⁸

Een ander voorbeeld is de bijdrage van een joodse humanist, die als geen ander ertoe heeft bijgedragen het joodse zelfverstaan in christelijke milieus bekend te maken, Martin Buber (1878–1965). Zijn twee belangrijkste werken zijn zelfs in het Nederlands vertaald: *Ik en Jij*, en *Twee wijzen van geloven*.¹⁹ In zijn tweede boek ‘Twee wijzen van geloven’ (1950) zien we opnieuw de bekende tegenstelling tussen het jodendom, de farizeeën en Jezus enerzijds, en Paulus, het hellenistische jodendom en het christendom anderzijds. Buber stelt er ideaaltypisch de twee wijzen van geloven *emoena* en *pistis* voor, die respectievelijk het jodendom en het christendom karakteriseren. De eerste geloofswijze drukt een existentiële daad van vertrouwen uit, de tweede een louter intellectueel voor waar houden van bepaalde gegevens. Jezus was een voorbeeld van *emoena*, een dialogische houding van ‘trouw’ (actieve dimensie) en ‘vertrouwen’ (receptieve dimensie), een ik-jij relatie. Paulus is een typisch voorbeeld van *pistis*, het ‘geloven dat’, waarbij de dialogische verhouding tot een mystieke verhouding omgebogen wordt. Ook hier wordt weer duidelijk hoezeer Paulus afhankelijk is van joods- en heidens-hellenistische invloeden. Wanneer Buber Paulus’ leer, en vooral zijn godsleer overschouwt, kan hij

¹⁸ Zie uitvoeriger: Meißner, *Heimholung des Ketzers*, 40–46; Hagner, ‘Paul in Modern Jewish Thought’, 146–148; Langton, ‘Myth of the “Traditional Jewish View of Paul”’, 93–96; Langton, ‘Modern Jewish Identity and the Apostle Paul’, 221–223.

¹⁹ M. Buber, *Ich und Du*, Berlijn 1923; *Ik en Jij. Met een nawoord van de auteur*. Vert. M. Strom, Utrecht 1998; idem, *Zwei Glaubensweisen*, Zürich 1950; *Twee wijzen van geloven*. Vert. M.C.W. Wegeling, Katwijk aan Zee 1977.

daarin niet langer meer de God van Jezus erkennen, en evenmin diens wereld in die van Paulus.²⁰

Dit summiere overzicht laat zien dat de eerste fase van de joodse Paulus-exegese een sterk polemisch karakter draagt. Paulus wordt gezien in het licht van de joods-christelijke polemiek, waarin beide religies als elkaars tegen-gestelde worden gezien. Men dient hierbij op te merken dat een polemiek altijd van twee kanten komt. Het negatieve vijandbeeld dat vertegenwoordigers van *beide* religies ontwikkelen, wordt mede bepaald door de polemische voorstelling die beide betrokken partijen van zichzelf geven. Het Paulus-beeld van deze eerste fase hoort daarin thuis. Een constante in de diverse varianten van dit Paulusbeeld is de tegenstelling die gemaakt wordt tussen het Palestijns-rabbijnse jodendom enerzijds, en het hellenistische diaspora-jodendom anderzijds. Ondertussen heeft het wetenschappelijke onderzoek duidelijk aangetoond, dat het niet opgaat beide vormen van jodendom zo scherp aan elkaar tegen te stellen. Het helleniseringsproces dat plaatsgreep in de wereld gedurende de laatste eeuwen voor de christelijke jaartelling, heeft geen halt gehouden vóór de grenzen van Palestina. De hellenisering was doorgedrongen tot in het hart van Palestina, Jeruzalem.²¹ Ondertussen is ook duidelijk geworden dat de oergemeente te Jeruzalem, waarschijnlijk geheel bestaande uit joodse christenen, hoogstwaarschijnlijk tweetalig was, met een Hebreeuws- resp. Aramees- en een Griekssprekende fractie. Ook het onderscheid dat Buber maakt tussen *emoena* en *pistis* om Jezus' en Paulus' geloofsbeleving en die van het jodendom en het christendom aan elkaar tegen te stellen, is te schematisch en te veralgemenend om waar te zijn. Verder wordt ook de stelling dat niet Jezus, maar Paulus de eigenlijke 'stichter' van het christendom zou geweest zijn, eveneens door recent onderzoek ernstig in vraag gesteld. Het uiteengroeien van jodendom en christendom is een zeer langzaam proces geweest, dat meerdere eeuwen in beslag heeft genomen.²²

In de polemische benadering van Paulus ligt ook een vraag verscholen aan het adres van het hedendaagse jodendom: heeft het moderne jodendom zich zozeer geïdentificeerd met de rabbijns-joodse traditie, dat het het hellenistische

²⁰ Zie uitvoeriger: D.A. Hagner, 'Paul in Modern Jewish Thought', 149-150; Meißner, *Heimholung des Ketzers*, 57-66; Langton, 'Myth of the "Traditional Jewish View of Paul"', 81-85.

²¹ Zie de baanbrekende studie van M. Hengel, *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2 Jh. v. Chr.* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 10), Tübingen 1973.

²² Zie hierover de bijdrage van E. Nathan, 'Paulus en de scheiding der wegen', in *Collationes* 39 (2009) 31-42.

jodendom als een minderwaardige variant afschrijft? Intussen weten we dat het jodendom aan het begin van onze jaartelling veelzijdiger en gevarieerder was dan we in het verleden dachten. Kan het moderne jodendom deze verscheidenheid in haar actuele leven integreren, of gebeurt er een selectie op grond van de normatieve rabbijnse traditie, die we vinden in de joodse klassieken van de *Misjna* en de *Talmoed*? En zo komen we aan het tweede deel van onze uiteenzetting:

EEN NIEUWE LENTE EN EEN NIEUW GELUID: PAULUS DE JOODSE
BROEDER

Leo Baeck (1873–1956) illustreert in zijn eigen persoon de paradigmawissel die zich voltrok in de joodse benadering van Paulus. In zijn vroegere werk²³ sluit hij zich nog grotendeels bij het vroegere paradigma aan: het jodendom is in wezen een klassieke religie; het christendom daarentegen is het prototype van een romantische religie, waarvan de wortels in het dionysische hellenisme en in de mysteriereligiën liggen. Paulus wordt binnen dit contrast gezien. Maar in zijn latere studie, ‘Het geloof van Paulus’ (1952),²⁴ benadrukt Baeck sterker het joodse karakter van Paulus, ook al ontkent hij de invloed niet van hellenistische ideeën. Het voor Paulus’ leven beslissende Damascusgebeuren ziet hij als een echte roeping, naar het voorbeeld van de profeten, d.w.z. een openbaring die een zending insluit. Baeck plaatst die in het kader van de Messiaanse opvattingen van die tijd: er grijpt een overgang plaats van het horizontale perspectief van de profeten (toekomstgericht) naar het verticale perspectief van de apocalypsie (de *disclosure* van het ‘boven’ in het heden, zoals bijv. in het boek Daniël). Paulus en het christendom sluiten aan bij het tweede perspectief (vgl. zijn visioen van Christus). Paulus nam heel wat elementen uit het hellenisme over, maar vele daarvan waren verwant met de joodse wijsheidsspeculaties, waaraan geen jood uit die tijd kon weerstaan. Paulus’ hellenisme is herkenbaar aan zijn sacramentenopvatting en aan de ‘verrijzenis als voltooiing’, maar zelfs daar blijft hij binnen de sfeer van het jodendom. Hij wordt gefascineerd door allerlei analogieën, maar hij is geen stichter van een nieuwe mysteriegodsdienst. Het geloof van Paulus blijft dus binnen het kader

²³ L. Baeck, *Des Wesen des Judentums*, Berlijn 1905; Frankfurt ⁴1926.

²⁴ L. Baeck, ‘The Faith of Paul’, in *Journal of Jewish Studies* 3 (1952) 93–110; = ‘Der Glaube des Paulus’, in *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung* (Wege der Forschung 24), Darmstadt 1969, 564–590.

van het jodendom. In zijn wetopvatting volgt hij de leer van de rabbijnen dat met de komst van de Messias de Wet niet meer bindend is. Hij verschilt dus niet van mening met hen over het principe (*quaestio iuris*), maar over het al dan niet gerealiseerd zijn ervan (de *quaestio facti* of de vraag of de Messias inderdaad in Jezus al gekomen is). Paulus heeft er nooit aan gedacht zijn volk te verachten of te verwerpen, maar was door een diepe gevoelsliefde voor zijn volk gedreven (vgl. Romeinen 11). Ook zijn apostolaat onder de heidenen was typisch joods, want bij de komst van de Messias werd het toestromen van de heidenen in Sion verwacht. In die zin kan men zeggen dat Leo Baeck degene geweest is die de deur geopend heeft voor de *Heimholung* van de apostel der heidenen in het joodse volk.²⁵

Ik wil nog kort twee bijdragen schetsen die representatief zijn voor deze nieuwe benadering. De Duitse diasporajood Shalom Ben Chorin (geboren Fritz Rosenthal, 1913-1999), die in 1935 naar Palestina uitweek, heeft zich intens met de joods-christelijke dialoog beziggehouden. Getuige daarvan o.m. zijn trilogie *Die Heimkehr*, waarvan het tweede deel aan de apostel Paulus gewijd is.²⁶ Wegens zijn eigen levensgeschiedenis voelt hij zich verwant met Paulus, namelijk een ‘burger tussen twee werelden’. Ben Chorin beklemtoont herhaaldelijk dat Paulus een jood was en bleef: hij kon niet anders denken, spreken en schrijven dan joods. Zijn redeneerwijze, exegese, en theologie (zelfs zijn christologie) zijn wezenlijk joods. In vele opzichten is hij een farizeeër met de farizeeën. Hij dankt dit aan zijn opleiding aan de voeten van Rabbi Gamaliël de Oudere, een gegeven dat historisch niet twijfelachtig is. Tegelijkertijd was Paulus onmiskenbaar een diasporajood in de volle zin van het woord, en eveneens een leerling van Philo, van wie hij o.m. de allegorische Schriftuitleg geleerd heeft. Hij was dus inderdaad een ‘wandelaar tussen twee werelden’. Hij wilde ‘jood zijn met de joden en Griek met de Grieken’ (1 Kor 9,20). Beide vormen van jodendom zijn dus van wezenlijk belang om Paulus te begrijpen. Dit samengaan verklaart ook zijn zending onder de heidenen, die zelf een uitwerking was van het joodse universalisme. Wat Paulus hun bracht, was wezenlijk joods, maar hij helleniseerde het in het belang van de zending. En daarvoor verdient hij alle lof. Met zijn heidenmissie heeft Paulus immers de Hebreeuwse Bijbel (weliswaar

²⁵ Zie uitvoeriger: Hagner, ‘Paul in Modern Jewish Thought’, 151-152; Meißner, *Heimholung des Ketzers*, 66-76.

²⁶ S. Ben Chorin, *Paulus, der Völkerapostel in jüdischer Sicht*, München 1970 (= München 1980). Daarnaast schreef hij ook een deel over Jezus (*Broeder Jezus: De Nazarener door een jood gezien*, Baarn 1967), en een over Maria (*Mutter Mirjam: Maria in jüdischer Sicht*, München 1972).

in Griekse vertaling) en daardoor ook de kennis van de God van Israël in de hele wereld verspreid. Helaas leidde die dubbelheid vaak tot misverstanden omtrent zijn bedoelingen en was Paulus een tragische figuur. Tegen zijn beste bedoeling in beschouwden de joden hem als een wetteloze, heidense Griek, en de Grieken zagen in hem een vreemde farizeese rabbi. Door te proberen het jodendom aan de heidenen te brengen via het christendom, werd hij verworpen zowel door het jodendom als door het vroege christendom. Het boek van Ben Chorin is een mooi en interessant voorbeeld van de *Heimholung* van de apostel in het jodendom en een doorleefde poging om de tragedie van zijn persoon en zending in te voelen.²⁷

Tot slot wijzen we nog op de vrouwelijke rabbi Nancy Fuchs-Kreimer (1952-) die, met haar thesis over Paulus' wetopvatting, een indrukwekkend voorbeeld biedt van hoe hedendaagse joodse geleerden met nieuwe ogen naar Paulus kijken en de vragen naar de joodse identiteit die van hem uitgaan, ten volle ernstig nemen.²⁸ Haar studie houdt rekening met twee ontwikkelingen binnen de christelijke Paulusexegese na 1945. Er is vooreerst het zgn. 'nieuwe perspectief' van de succesvolle plaatsbepaling van Paulus in het farizeïsche jodendom, eerder dan in het hellenisme. Dat houdt in dat de opvatting, dat de tegenstelling wet/genade het centrale punt van Paulus' theologie is, verworpen wordt. Vervolgens wil de christelijke theologie Paulus integreren in een positieve visie op het joodse volk. Gezien het jodendom zich eeuwenlang heeft gedefinieerd in onderscheid met de traditionele westerse augustiniaans-lutherse interpretatie van Paulus en zijn probleem met de Wet, is Fuchs-Kreimer benieuwd hoe dit 'nieuwe perspectief' vroegere joodse benaderingen van Paulus kan veranderen en aldus ook het joods zelfverstaan kan wijzigen. Zelf verwerpt ze het negatieve beeld van vroegere volksgenoten dat Paulus een beginselloze opportunist geweest zou zijn, een man die weinig affiniteiten had met het jodendom, een malcontente persoon die gebukt ging onder een schuld voortvloeiend uit de Wet, en die wegens zijn nadruk op Christus de prioriteit van God in het gedrang gebracht zou hebben. Wat dat laatste betreft, is Fuchs-Kreimer van oordeel dat Paulus steeds de prioriteit van God beklemtoonde, zelfs boven de Wet die Deze geschonken heeft. Paulus was consequent in zijn anti-idolatrie. Deze nieuwe joodse visie op Paulus nodigt volgens haar uit tot een bezinning

²⁷ Zie uitvoeriger: Hagner, 'Paul in Modern Jewish Thought', 153-154; Meißner, *Heimholung des Ketzers*, 95-99.

²⁸ N. Fuchs-Kreimer, *The Essential Heresy: Paul's View of the Law According to Jewish Writers, 1886-1986* (PhD thesis, Temple University, May 1990).

op de wijze waarop joden hun eigen identiteit verstaan. Dit houdt o.m. in: (1) de noodzaak voor joodse theologen om Paulus ernstig te nemen als iemand die theologische kwesties aan de orde stelt voor het jodendom, vooral op het gebied van het debat over universalisme vs. particulariteit; (2) het opgeven van de gewoonte om Paulus te gebruiken voor antichristelijke polemische doeleinden; (3) het opgeven van de tegenstelling Wet/genade om het jodendom en het christendom te onderscheiden; (4) het vervangen van de tegenstelling Wet/genade door een ander model, namelijk dat van ‘volk’ en ‘universele kerk’, en het nadenken over Paulus’ vraag welk het plan van de God van Israël is met de heidenvolken; en (5) de wenselijkheid om van Paulus te leren hoe belangrijk het is God in het centrum van het joodse denken te plaatsen. Joden zijn soms geneigd God te domesticeren, zoals blijkt uit een door moderne joden geliefde midrasj (*Baba Metsia* 59b), die een rabbijns dispuut beschrijft waarin bij een te nemen beslissing altijd de meerderheid wordt gevolgd, zelfs wanneer een stem uit de hemel de minderheidsopinie vertegenwoordigt, en dat God zelfs gecharmeerd is door deze zelfstandigheid van zijn kinderen en de nederlaag die Hij daarbij oploopt. Als een door ‘God bedwelmde jood’ (*God-intoxicated Jew*) verwoordt Paulus een tegenstem tegen deze vorm van idolatrie. In tegenstelling tot vele joden vandaag, ‘Paul chose to believe that it was God acting in a surprising way, a God who is greater than the law (which Paul did not criticize in and of itself), a God who is entitled to surprise mankind.’²⁹ Dat zijn woorden die ook ons, christenen, aan het nadenken kunnen zetten!

CONCLUSIE

Dit summiere overzicht van joodse benaderingen van de apostel Paulus tijdens de voorbije twee eeuwen laat ons toe enkele voorzichtige en voorlopige conclusies te trekken.

Om te beginnen is de nieuwe belangstelling van joodse geleerden voor de figuur van Paulus op zichzelf al een belangrijk en boeiend gebeuren. Joodse auteurs doen een serieuze inspanning om Paulus en zijn betekenis voor het jodendom, het christendom en de wereld te begrijpen.

Vervolgens: er heeft zich in de loop van de voorbije twee eeuwen een interessante wending voorgedaan in de joodse Paulusbenadering. Vertegenwoordigers

²⁹ *Essential Heresy*, 316–317. Vgl. Langton, ‘Modern Jewish Identity and the Apostle Paul’, 247–252.

van het oude paradigma probeerden Paulus uit de joodse traditie te sluiten, door hem te karakteriseren als beïnvloed door heidense ideeën of hem te situëren binnen een minderwaardige vorm van hellenistisch jodendom. Binnen dit paradigma werd Paulus begrepen als een ketterse figuur, die essentiële aspecten van het jodendom verwierp, of als een afvallige, die het jodendom bestreed en de stichter werd van een nieuwe religie, het christendom. Het Paulusbeeld functioneerde dus binnen de joods-christelijke polemiek en de joodse apologetiek. Vertegenwoordigers van het nieuwe paradigma daarentegen zien Paulus in toenemende mate als een belangrijke gestalte binnen de geschiedenis van de joodse religie. De ketter wordt weer in het jodendom binnengehaald, zijn joodse identiteit wordt beklemtoond. Ook al worden bepaalde aspecten van zijn opvattingen (bijv. over de Wet, over Jezus van Nazaret als Messias) niet gedeeld, men erkent dat hij in zekere zin de God van Israël, de enige ware God, aan de wereld van het heidendom bekend heeft gemaakt, en dat hij ook vragen stelt ten aanzien van de joodse identiteit en leefwijze (bijv. met betrekking tot universalisme vs. particularisme en nationalisme, de acceptatie van een zeker pluralisme binnen het jodendom, de Thorabeleving in een gesecculariseerde cultuur, de minderheidspositie in een dominant christelijke of seculiere cultuur).

Verder dient opgemerkt dat de joodse visie op Paulus en de evolutie daarvan uiteraard niet los kan gezien worden van het Paulusbeeld dat christenen in de loop van de tijd hebben ontwikkeld. Men kan spreken van een zekere wederkerigheid in de Paulusbenadering van vertegenwoordigers van beide religies. De geschiedenis maakt duidelijk dat het Paulusbeeld van Luther en het lutheranisme, van de *Religionsgeschichtliche* school enerzijds, en dat van *The New Perspective on Paul* anderzijds, de joodse interpretatie van Paulus wezenlijk hebben beïnvloed. Deze benadering wordt op haar beurt bepaald door het wederkerige beeld (vijandbeeld of een ander beeld) dat jodendom en christendom van elkaar vormen. Paulus fungeerde en fungeert als een sleutelfiguur in de wederzijdse identiteitsbepaling. Zo lang beide religies hun eigen identiteit negatief bepaalden, door hun eigenheid als de ontkenning van de andere te zien, werd de figuur van Paulus gebruikt (of misbruikt) om deze antithetische identiteitsbepaling kracht bij te zetten. Van zodra beide religies beginnen te erkennen dat ze 'verwanten' zijn en deel uitmaken van eenzelfde heilsplan van God met de wereld, krijgt Paulus een andere betekenis binnen dit geheel toebedeeld.

Ten slotte houdt de nieuwe joodse Paulusbenadering een uitdaging in voor vertegenwoordigers van beide religies en stelt het hen voor nog onopgeloste vragen. Indien Paulus inderdaad, zoals een aantal moderne joodse auteurs nu erkennen, joods dacht en (zeker onder joden) als een jood leefde, dan kan hij door christenen niet meer ‘gebruikt’ worden om hun identiteit te begrijpen als een afgrenzing tegenover Israël, dan moeten christelijke exegeten zich ook laten beleren door hun joodse collega’s en Paulus’ brieven anders gaan lezen. Wie voor Paulus kiest, kiest daarom niet automatisch tegen het jodendom. Christenen moeten weliswaar geen joden worden om goede christenen te zijn, maar ze dienen bewust te blijven van hun joodse wortels en van het joodse erfgoed dat tot het wezen van het christendom behoort.³⁰ Paulus kan hen in deze overtuiging bevestigen: hij zag zijn geloof in Jezus als de Christus en de Zoon Gods niet als een negatie van zijn joodse religie, maar als de vervulling ervan. Christenen die hun joodse wortels niet indachtig zijn en in hun levenspraktijk integreren, staan vaak weerloos tegenover de ‘verheidensing’ van de hedendaagse cultuur.

Joodse geleerden proberen een consistent joodse interpretatie van Paulus te brengen: hij is een echte jood (met Palestijnse en hellenistische roots), zijn theologie valt te integreren in het joodse kader (en is niet iets vreemds eraan), hij staat in een zekere continuïteit met de apostelen te Jeruzalem, zijn Damascuservaring is een objectief en reëel gebeuren (geen hallucinatie of constructie), en tegelijk is er iets nieuws, merkwaardigs en onverwachts in zijn optreden en persoonlijkheid. Hoe dient men dit te verklaren? Volgens D.A. Hagner is dit alles slechts begrijpelijk, wanneer de waarheid van zijn ‘evangelie’ wordt aanvaard, namelijk dat de Messiaanse tijd in en door de gekruisigde en verrezen Heer Jezus aanwezig is gekomen en dat in hem de beloften van God aan Israël tot vervulling zijn gekomen. Indien dit laatste niet wordt aanvaard, zal Paulus een raadselachtige figuur blijven. Er is veel te appreciëren in de nadruk op Paulus’ jood-zijn in de recente joodse benaderingen, maar de omvang van Paulus’ waarachtig jood-zijn — zijn diepte, vreugde en visie — kan enkel begrepen worden wanneer Paulus’ wezenlijke premisse aanvaard wordt, dat ‘zovele beloften van God in Hem het “Ja” (vinden); daarom ook spreken wij door Hem het Amen aan God tot (diens) heerlijkheid’ (2 Kor 1,20).³¹

³⁰ Meißner, *Heimholung des Ketzers*, 308.

³¹ Hagner, ‘Paul in Modern Jewish Thought’, 158-159.

PAULUS EN DE OECUMENE

Henk Witte

INLEIDING

Een onderwerp als ‘Paulus en de oecumene’ wordt al snel verstaan als de vraag wat Paulus aan de oecumene te bieden heeft. Men begint dan aan de kant van ‘Paulus’ en denkt van hem uit in de richting van ‘de oecumene’. Paulus geldt als aanbieder, de oecumene als ontvanger. Het is echter ook mogelijk aan de kant van de oecumene te beginnen. In dat geval luidt de vraag wat de oecumene met ‘Paulus’ gedaan heeft. Wat heeft zij tot nu toe van hem gerecipieerd en verwerkt? Precies het ‘tot nu toe’ in deze vraag maakt ervan bewust dat er in de relatie tussen Paulus en de oecumene niet alleen sprake is van een resultaat, maar eveneens van een voorschot. Niet alles wat ‘Paulus’ te bieden heeft, hoeft immers door de oecumene verwerkt te zijn.

In het bovenstaande staat ‘Paulus’ bewust een paar keer tussen aanhalingstekens. Er is namelijk enige begripsverheldering nodig. ‘Paulus’ kan in oecumenisch verband drie betekenissen hebben: de persoon van de apostel, een nieuwtestamentisch briefcorpus met zijn naam of bepaalde theologische begrippen of argumentaties die aan hem worden toegeschreven.

Paulus als apostel komt voor als personage in het tweede boek van Lucas, zoals de Nieuwe Bijbelvertaling de Handelingen van de apostelen noemt. Het schrijven van brieven was een van zijn apostolische activiteiten. Zo staat zijn naam als afzender in een aantal brieven van het Nieuwe Testament. Als auteur was hij overigens moeilijk te begrijpen en gemakkelijk te verdraaien, aldus een korte vermelding aan het eind van de tweede Petrusbrief (2 Petr 3,15-16).

Paulus kan ook wijzen op het nieuwtestamentisch briefcorpus dat zijn naam draagt. Hier doet zich een moeilijkheid voor. Want niet alle brieven die met ‘Van Paulus’ beginnen, zijn van Paulus. De brief aan de Efeziërs bijvoorbeeld is volgens de Bijbelwetenschap hoogstwaarschijnlijk pseudepigrafisch, terwijl juist die brief zulke mooie formuleringen bevat over de opdracht om de eenheid te bewaren:

Span u in om door de samenbindende kracht van de vrede de eenheid te bewaren die de Geest u geeft: één lichaam en één geest, zoals u één hoop hebt op grond van uw roeping, één Heer, één geloof, één doop, één God en Vader van allen, die boven allen, door allen en in allen is. (Ef 4,3–6)¹

In oecumenisch verband wordt deze tekst graag aangehaald met een verwijzing naar Paulus. Maar wist de beginnende oecumene een eeuw geleden dat het hier om pseudepigrafie ging? Is het trouwens relevant dat oecumenische documenten ervan blijk geven dit te beseffen, wanneer zij naar een tekst als deze verwijzen?

Ten slotte kan ‘Paulus’ slaan op bepaalde theologische begrippen of argumentaties. Ook die kunnen grote invloed hebben op de oecumene. Voorbeelden ervan zijn een begrip als rechtvaardiging door het geloof en het contrast van wet en evangelie.

In de oecumenische beweging tot nu toe is mijns inziens vooral gewerkt met gedachten en begrippen van Paulus. Van daaruit kwamen de geschriften met zijn naam in zicht. Maar de persoon van de apostel speelde veel minder een rol. Vermoedelijk biedt ook precies de zoektocht naar de apostel een voorshot waarmee de oecumene verder kan komen. Daarom zal ik op zoek gaan naar de betekenis van de apostel voor de oecumene.

Oecumene versta ik als het geheel van de inspanningen van de gevestigde kerken om hun eenheid te herstellen. Er is tegenwoordig ook sprake van ‘nieuwe oecumene’. Dat slaat op soortgelijke inspanningen van kerken van doorgaans pentecostalistische of evangelicale signatuur die meestal niet betrokken zijn in de gevestigde oecumenische beweging. In deze bijdrage gaat het over de al langer gevestigde oecumene.

Er doet zich echter nog een complicatie voor. Voordat er sprake was van een verband tussen Paulus en de oecumene, werd Paulus ingezet met het oog op de controverse tussen de confessies. Men mag zeggen dat hij confessioneel ‘gebruikt’ werd. Dat geldt ook van Petrus, zijn tegenpool. Hun polariteit heeft betrekking op de verhouding tussen katholicisme en protestantisme, in het bijzonder het lutheranisme. Het is tegen deze confessionele achtergrond dat ‘Paulus en de oecumene’ betekenis krijgt.

Daarom begint het volgende met een theologiehistorische terugblik op het gebruik van Petrus en Paulus met het oog op de verhoudingen tussen de confessies. Tegen die achtergrond pak ik de vraag op hoe Paulus in de oecumene is

¹ Nederlandse vertalingen van Bijbelpassages komen uit de Nieuwe Bijbelvertaling.

gerecipieerd. Ten slotte komt de vraag ter sprake welk tegoed de oecumene bij hem kan vinden. Enige kanttekeningen bij het eerste hoofdstuk van de eerste brief aan de Korintiërs kunnen op het spoor van dat tegoed brengen.

VAN TEGENPOOL NAAR POOL VAN DE EENHEID

Vanouds horen Petrus en Paulus bij elkaar. De traditie getuigt ervan door beiden tegelijkertijd te gedenken op 29 juni. Er is ook een interessant verband met het begin van de oecumenische beweging. Van 18 tot 25 januari 1908 vond op initiatief van de episcopale geestelijke Paul Wattson de eerste gebedsweek voor de eenheid plaats.² Dat was twee jaar voor de Wereld Missieconferentie te Edinburg van 1910 die mede ten grondslag ligt aan de oecumenische beweging. Op 18 januari werd toen nog het feest van Petrus' Stoel gevierd, op 25 januari dat van Paulus' Beking. Beide feesten kenden een tweede gedachtenis: het Petrusfeest een gedachtenis van Paulus, het Paulusfeest een van Petrus. Een tweede gedachtenis kreeg liturgisch vorm in een tweede openingsgebed, een tweede offertoriumgebed en een tweede postcommunie. Bij de hervorming van de liturgische kalender na Vaticanum II is het feest van Petrus' Stoel verplaatst naar 22 februari.³ De gebedsweek voor de eenheid ontbeert sindsdien haar oorspronkelijke petrinisch-paulijnse omkransing en roept niet langer beide apostelen als polen van de eenheid in herinnering.

Polen van de eenheid zijn Petrus en Paulus niet altijd geweest. In de negentiende eeuw werden zij vooral gezien als tegenpolen. Dat hangt samen met het idealistische en romantische klimaat van het negentiende-eeuwse denken.

² Cardinal Walter Kasper, 'The Week of Prayer for Christian Unity: Origin and Continuing Inspiration of the Ecumenical Movement', in Catharine E. Clifford (ed.), *A Century of Prayer for Christian Unity*, Grand Rapids 2009, 25-40.

³ G.H. Tavard, 'Spiritual Ecumenism at Vatican Council II', in Clifford (ed.), *A Century of Prayer for Christian Unity*, 84. De verplaatsing van het feest van Petrus' Stoel naar 22 februari is een terugkeer naar de datum waarop dit feest in de vierde eeuw werd gevierd. Thans wordt de betekenis van dit feest in verband gebracht met het leergezag van Petrus. Van oorsprong echter houdt het verband met de viering van de gedachtenis van de doden in het antieke Rome. Men vierde daar van 13-22 februari de *parentalia*, een gedachtenis van de overledenen bij hun graven. Voor bepaalde doden hield men daarbij een stoel (*cathedra*) vrij. Pas later werd de *cathedra* op de leerstoel van Petrus betrokken en herdacht men op deze dag dat Petrus de Romeinse bisschopszetel in bezit had genomen. Een vergelijkbaar feest werd op 18 januari in Gallië gevierd. Dat werd algemeen gebruik in de kerk. Op 22 februari vierde men toen het feest van Petrus' Stoel te Antiochië. Zie K.-H. Bieritz, *Das Kirchenjahr: Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart*, München 1986, 225-226.

Dat zocht de vele grote en kleine twistpunten tussen katholicisme en protestantisme onder één noemer te brengen.⁴ Zulke noemers ontleende men onder meer aan de figuren van Petrus en Paulus. Johann Adam Möhler (1796–1838) stelde in zijn *Symbolik* dat het bijhouden van wet en evangelie typerend voor het katholicisme was en de tegenstelling tussen beide kenmerkend voor het lutheranisme. Als verweer tegen zijn typologie introduceerde de lutherse exegeet Ferdinand Christian Baur (1792–1860) in 1831 de tegenstelling tussen paulinisme en petrinisme. Baur stond onder invloed van Hegel. Hij perste de vroege kerkgeschiedenis in een hegeliaans schema van elkaar opeenvolgende tegenstellingen die gaandeweg tot een synthese zouden moeten leiden. Petrinisme stond bij Baur voor joods particularisme. Het hechtte aan het formele, het wettische, het uiterlijke en het particuliere. Paulinisme stond voor christelijk universalisme en hechtte aan innerlijkheid, spiritualiteit en universaliteit. Terwijl het joodse particularisme volgens Baur het uiteindelijk niet zou halen, bleek het christelijke universalisme toekomstbestendig. Impliciet suggereert Baur met zijn tegenstelling dat Paulus de eigenlijke stichter van het christendom was. Baur's beeld van het paulinisme was overigens sterk door Luthers beeld van Paulus beïnvloed.⁵ Luther had immers niet alleen — net als Paulus — een religieuze omslag ervaren, en nog wel aan de hand van Paulus' gedachten over de rechtvaardiging door het geloof alleen. Luther benutte ook het paulijnse contrast tussen wet en evangelie om zijn positie tegenover de paus en de pausgetrouwen te bepalen.

De tegenstelling tussen paulinisme en petrinisme zou grote invloed hebben op de bestudering van de ontwikkeling van de vroege kerk. Dat gebeurde in de kwestie van het zogenoemde vroegkatholicisme (*Frühkatholizismus*). Daarin stelde men de vraag wanneer de kerk begonnen was 'katholiek' te zijn. Vanuit protestants perspectief wilde dat zeggen: zich 'verkeerd' begon te ontwikkelen. Deze vraag werd mede ingegeven door de noodzaak aan protestantse zijde om de eigen wijze van christen-zijn historisch te legitimeren. De kwestie van het vroegkatholicisme vormde een belangrijke stimulans tot het

4 H.J. Urban, 'Die Frage nach den konfessionellen Prinzipien vom 17. bis 19. Jahrhundert', in H.J. Urban and H. Wagner, *Handbuch der Ökumenik* III/1, Paderborn 1987, 201–223.

5 E. Nathan, 'Paulus en de scheiding der wegen', in *Collationes* 39 (2009) 31–42, speciaal 31–32. Zie F.C. Baur, 'Die Christuspartei in der Korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom', in *Tübinger Zeitschrift für Theologie* 5 (1831) 61–206; idem, *Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus nach den Prinzipien der beiden Lehrbegriffe. Mit besonderer Rücksicht auf Herrn Dr. Möhler's Symbolik. Zweiten, verbesserten, mit einer Übersicht über die neuesten, auf die Symbolik sich beziehenden, Controversen vermehrte, Ausgabe*, Tübingen 1836.

historisch-kritische onderzoek van het Nieuwe Testament. Dit onderzoek zou het begin van de ‘verkeerde’ ontwikkeling in katholieke richting reeds binnen het Nieuwe Testament situeren. De pastorale brieven getuigden ervan. Zij staan dan ook tevens bekend als ‘de katholieke brieven’.⁶ Ze konden welhaast niet echt van Paulus zijn.

Een variant van deze tegenstelling komt voor in het late werk van de Duitse idealistische filosoof Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854). Schelling, een lutheraan, was opgeleid als theoloog en gepromoveerd op een onderwerp uit de patristiek. Aan het slot van zijn *Philosophie der Offenbarung* (1843) presenteert hij een typologie rond de figuren van Petrus, Paulus en Johannes.⁷ Schellings uitgangspunt was de bijzondere rol van Petrus, Jacobus en Johannes te midden van de apostelen. Zij staan respectievelijk voor het begin, het midden en het einde van een historische ontwikkeling. Petrus, de rots op wie Christus zijn kerk zou bouwen (Mat 16,18), ziet hij als grond en grondslag. Hij staat voor het realiteitsbeginsel van het blijvende, stabiele, substantiële en centrale. Een historische ontwikkeling vraagt dat er een tweede beginsel bij komt, een ideëel en naar buiten gericht beginsel van beweging, onafhankelijkheid en vrijheid, dat uitbreiding brengt. Aanvankelijk gaf Jacobus de Meerdere hieraan gestalte. Jacobus werd echter in 44 gedood. Volgens Schelling vond Christus in Paulus een nog energieke werktuig, *das feurige Prinzip* in het Nieuwe Testament.⁸ Schelling beschouwt Johannes — haast etherisch doorzichtig en ondoordringbaar tegelijk — als het beginsel dat toekomst voorziet en aankondigt. Het drietal heeft zijn oudtestamentische voorafbeelding in Mozes, de grondslagen leggende wetgever, Elia, de dynamiek brengende ‘stormwind’ van een profeet, en Johannes de Doper, de ‘apostel van de toekomst’ die het eind van het oude verbond en het begin van de nieuwe tijd aankondigt.⁹ Schelling legt ook een verband met de confessies. ‘Als diegene een protestant genoemd mag worden, die een van Petrus onafhankelijk gezag volgt, dan is Paulus, de wereldapostel, de eerste protestant, want hij heeft zich geheel buiten het gezag van Petrus gesteld.’¹⁰ Zijn lutherse achtergrond geeft Schelling echter geen reden zich misprijzend over Petrus uit te laten. Hij

⁶ L. Boff, *Kirche, Charisma und Macht: Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie*, Düsseldorf 1985, 125-134.

⁷ F.W.J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, Hrsg. v. W.E. Ehrhardt, Teilband 2, Hamburg 1992, 681-710.

⁸ Schelling, *Urfassung*, 682.

⁹ Schelling, *Urfassung*, 681-682.

¹⁰ Schelling, *Urfassung*, 687. Schelling verwijst in dit verband naar Galaten 2.

relatieveert zijn opmerking door te zeggen dat hij als filosoof spreekt. Een filosoof dient het geheel te overzien. Petrus, Paulus en Johannes staan volgens hem daarom voor verschillende momenten van de ene kerk, momenten die alle drie even noodzakelijk zijn.¹¹

De typologie van Schelling was bekend bij de Russische filosoof en mysticus Wladimir Solovjev (1847–1900). Bij hem is een omkeer te zien, waarin Paulus van pool in een tegenstelling tot pool van de eenheid wordt. In zijn laatste boek *Drie gesprekken* bevindt zich een apocalyptisch getint verhaal over de laatste paus en de antichrist.¹² Het verhaal speelt in de 20ste en 21ste eeuw. In de 21ste eeuw was het aantal aanhangers van het christendom aanmerkelijk gedaald, hun morele kwaliteit echter was hoog. ‘De verschillende christelijke confessies waren vrijwel in gelijke mate in ledental achteruitgegaan, zodat de vroegere onderlinge verhoudingen ten naaste bij behouden bleven.’¹³ De tegenstellingen hadden hun scherpte verloren, maar waren nog niet verzoend. In die tijd is er een briljant wereldheerser die na een lange tijd van oorlog en bezetting wereldwijd vrede brengt. Zijn enige kwaal is dat hij zijn hoofd niet kan buigen voor Christus. Dat leidt ertoe dat de satan geleidelijk aan bezit van hem neemt. De wereldheerser wordt ter zijde gestaan door een vreemd figuur met magische gaven, een bisschop, Apollonius, half Aziaat en half Europeaan. Hij kan, bijvoorbeeld, elektriciteit bundelen tot een dodende straal.

Om de confessies onder zijn gezag en leiding tot eenheid en vrede te brengen, roept de wereldheerser een algemeen concilie bijeen in Jeruzalem. Daar ontmoeten we starlets Johannes als vertegenwoordiger van de orthodoxie, Paus Petrus II als leider van de katholieken en, aan het hoofd van de protestantse delegatie, de geleerde Duitse theoloog professor Ernst Pauli.

Hij was een grijsaard van kleine gestalte met een reusachtig voorhoofd, scherpe neus en gladgeschoren kin. Zijn ogen onderscheidden zich door een eigenaardig streng–goedhartig blik. Hij wreef zich voortdurend in de handen, schudde zijn hoofd op en neer, fronste onheilspellend de wenkbrauwen en

¹¹ Een hedendaagse variant van de Petrus–Paulus typologie is te vinden in een boekje van een medebroeder van Anselm Grün: Mauritius Wilde, *Petrus und Paulus: Wer in Gruppen entscheidet?*, Münsterschwarzach 2003. Petrus beschouwt hij als type van bureaucratisch leiderschap, Paulus als type van ondernemend leiderschap. De eerste geeft leiding, binnen en gedragen in het geheel van een groep, de tweede als eenling voor de groep uit.

¹² W. Solovjev, *De laatste paus en de antichrist: Met een epiloog De grote Russische Christen Wladimir Solovjev*, Tielt 1959.

¹³ Solovjev, *De laatste paus en de antichrist*, 27.

bewoog zijn lippen naar voren. Daarbij uitte hij, met fonkelende ogen, afgebeten woorden, zoals: zo! ja! zozo! o zo! Hij was plechtig gekleed in een lange domineesjas met witte strik en droeg enige decoraties.¹⁴

Het concilie loopt uit op een apocalyptisch drama. Als starets Johannes de wereldheerser vraagt voor Christus te knielen, moet hij dat met de dood bekopen. Paus Petrus II slingert de heerser vervolgens in de ban en dat levert ook hem een dodelijke dosis elektriciteit op. Op dat moment wordt de wereldheerser als de antichrist ontmaskerd. Professor Pauli weet met enkele overgebleven christenen aan de dood te ontkomen. Zij vinden een veilig heenkomen in de woestijn. Ondertussen stelt de wereldheerser de lijken van de gedode kerkelijke leiders als teken van zijn triomf ten toon in Jeruzalem. Na een week weten de overgebleven christenen onder leiding van professor Pauli de lijken te stelen en met zich mee te voeren. Vervolgens komen de Joden tegen de wereldheerser in opstand. Zij verslaan hem. Het is op dat moment dat Christus wederkomt en het duizendjarig rijk begint. De doden staan op, onder wie de twee kerkleiders. Hand in hand met professor Pauli vieren zij gedrieën het herstel van de eenheid van de kerken.

In het verhaal van Solovjev vertegenwoordigt de Duitse professor aanvankelijk het protestantisme. Hij blijkt meer bestand tegen de heersende magie, vertegenwoordigd in de figuur van Apollonius, die voortkomt uit een mengsel van oosterse en moderne westerse kennis en koketteert met de machtigen der aarde. Pauli redt uiteindelijk de leiders van de andere kerken en maakt hun wederopstanding mogelijk. Op dat moment wordt de eenheid der kerken een feit. Zo verschijnt het protestantisme bij Solovjev als een *alter Paulus* en uiteindelijk als sleutel tot herstel van de eenheid der kerken. Zo werd Paulus in de overgang van 19^{de} naar 20^{ste} eeuw van pool in de scheiding tussen de confessies tot pool in de eenheid. Tegenstelling werd complementariteit. Oecumene, een volop paulijns woord, kon beginnen.

In de titel van een publicatie van de Duitse nieuwtestamenticus Franz Mussner uit 1976 wordt zichtbaar waarop deze ontwikkeling uitliep: *Petrus und Paulus — Pole der Einheit*.¹⁵ In die jaren was de oecumene bezig de betekenis van de Petrusdienst te herontdekken. De petrinische pool krijgt in de studie van Mussner dan ook meer aandacht dan de paulijnse. Tot welke bevindingen kwam hij? De redactiegeschiedenis van de nieuwtestamentische

¹⁴ Solovjev, *De laatste paus en de antichrist*, 31–32.

¹⁵ F. Mussner, *Petrus und Paulus — Pole der Einheit: Eine Hilfe für die Kirchen* (Questiones Disputatae 76), Freiburg 1976.

geschriften laat volgens hem zien dat de gestalte en de functie van Petrus na zijn dood zijn opgewaardeerd. Dit opwaarderen werd vastgeknoopt aan Petrus' rol te midden van de leerlingen. Het hield volgens Mussner verband met de behoefte aan tegenwicht tegen Paulus. Paulus werd gezien als de grootste theoloog en de meest succesvolle missionaris uit die tijd.¹⁶ Daarnaast dreigden volgens Mussner de gemeenten uit elkaar te vallen. Dat riep een vraag naar eenheid op. Paulus reikte volgens hem in metaforen als die van het lichaam van Christus en het huishouden Gods eenheidsbesef aan. Deze beelden zijn met name in de brief aan de Efeziërs verwerkt.¹⁷ Petrus gaf volgens Mussner als de ene herder van de ene kudde (Johannes 21; vgl. Handelingen en de Petrusbrieven) gestalte aan de sociaal-institutionele dimensie van de eenheid. Het resultaat is volgens hem dat Petrus en Paulus een tweespan vormen. Ze trekken samen de kar van de kerk, overigens in dezelfde richting en niet in tegengestelde richting.¹⁸ Als polen geven zij gestalte aan de spanning tussen instituut — wellicht zouden we nu eerder 'kerk' zeggen — en evangelie. Petrus heeft als het ware institutioneel gewonnen, aldus Mussner, terwijl Paulus theologisch sterker bleek. Paulus was het immers die de kern van het evangelie in zijn gedachten over rechtvaardiging onder woorden bracht. Zoals Petrus zich niet buiten het evangelie kon plaatsen, maar eraan gebonden was, zo kon Paulus zich niet van het gezag en de leiding van deze 'steenrots' losmaken. Ze gaan de confrontatie met elkaar aan en ze reiken elkaar de hand van de gemeenschap. Op deze wijze komt Mussner uit bij de complementariteit van boodschap enerzijds en boodschappers anderzijds, van tekst en persoon, van visie en organisatie. Kerkelijk leven steunt op beide gezaghebbende instanties.

¹⁶ Ulrich Luz stelt in zijn commentaar op het evangelie van Matteüs dat de vroege kerk drie potentiële leiders had in Jakobus, Paulus en Petrus. Bestuurlijk het meest spannend was de overgang van een op joden georiënteerd christendom naar een ook op heidenen georiënteerd christendom. Terwijl Jakobus en Paulus te veel identificatie met een van beide groepen opriepen, bleek Petrus volgens Luz de middenfiguur die bovendien deze overgang geleidelijk voltrok. Zie U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus: 2. Teilband: Mt 8-17* (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament Bd 1), Zürich 1990, 469-470.

¹⁷ Zie A.C. Mayer, *Sprache der Einheit im Epheserbrief und in der Ökumene* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 150), Tübingen 2002.

¹⁸ Mussner, *Petrus und Paulus*, 133-138.

WAT HEEFT DE OECUMENE MET PAULUS GEDAAN?

Zicht op de verwerking van Paulus door de oecumene tot nu toe geven de oecumenische documenten die tot dusver tot stand gekomen zijn in het kader van de multilaterale of bilaterale contacten. Paulus speelt daarin zeker een rol. Een van zijn grootste successen, als men dat zo mag zeggen, is de Gemeenschappelijke Verklaring van de Lutherse Wereldbond en de Katholieke Kerk over de rechtvaardigingsleer (1997). Beide kerken verklaren daarin dat geen van hen leert wat de ander destijds veroordeelde en dat ieders specifieke accenten als complementair en niet als elkaar wederzijds uitsluitend moeten worden beschouwd.¹⁹ Datzelfde thema heeft in de gesprekken tussen de Katholieke Kerk en de Anglicaanse Gemeenschap geresulteerd in het document *Salvation and the Church*.²⁰ Maar over het algemeen — en hier volg ik een opmerking uit een lezing van de anglicaanse oecumenicus Nicholas Sagovski — zijn het vooral geschriften en gedachten van Paulus die betekenis hebben gekregen voor de oecumene.²¹ Die gedachten zijn ingepast in de wijze waarop de kerken hun geloof leerstellig articuleren. Ze komen mee in het zoeken naar een gezamenlijke formulering. Het kader ervan is de leer, de zeggingswijze op een aantal punten paulijns.

In dit verband is te denken aan passages waarin Paulus — of een auteur die zijn gezag inzet — partijvorming in de kerk bestrijdt (1 Korintiërs 1-4) en aan de introductie van de metaforen van het lichaam van Christus (Rom 12,3-8; 1 Korintiërs 12; Efeziërs), de huishouding van God (Efeziërs) en hun koppeling (Ef 4,4-7,11-16). Verder aan de speciale positie die hij aan Christus en de rol die hij aan de Geest toekent. Ook is te denken aan de wijze waarop Paulus de kern van het evangelie vertolkt in zijn gedachten over rechtvaardiging, over de verhouding van geloof en werken en over de verhouding tussen Gods soevereiniteit en de vrije wil van de mens. En ten slotte aan Paulus' zorg om de band tussen Israël en de kerk en om de betrekking van de eucharistische eenheid tot die van de kerk. Sagovski ziet bovendien stug paulijns en deuteropaulijns erfgoed meepraten in nieuwe vragen op de oecumenische agenda, zoals die over de verhouding van mannen en vrouwen in de kerk,

¹⁹ *Gemeenschappelijke verklaring over de rechtvaardigingsleer: Vertaald en ingeleid door K. Zwanepol: Met een commentaar van de Theologische Commissie van de Evangelisch-Lutherse Kerk*, Woerden 1998.

²⁰ Zie http://www.prounione.urbe.it/dia-int/arcic/doc/e_arcicII_salvation.html.

²¹ N. Sagovski, 'Paulus en de oecumene', in *Perspectief: Digitaal Oecumenisch Theologisch Tijdschrift* 1 (2009) 19-27. Zie <http://www.oecumene.nl/Publicaties/Perspectief.htm>.

over de vraag of vrouwen bisschop gewijd kunnen worden en over de kwestie van de homoseksualiteit. Maar het blijven geschriften en gedachten. Heeft de persoon van Paulus wellicht nog een voorschot in petto?

HET OECUMENISCHE TEGOED VAN PAULUS

Een oriëntatie op de persoon van Paulus helpt meer zicht te krijgen op het mogelijke oecumenische tegoed van Paulus. Twee aspecten zijn van belang in dit opzicht. Zij nodigen uit verder door te denken op consequenties met het oog op de oecumene. Paulus verstond zich op de eerste plaats als apostel. Als apostel schreef hij brieven. Het was een van de vormen waarin hij aan zijn missie gestalte gaf. In die brieven geeft hij zich tevens te kennen als theoloog. Wat dreef hem als apostel? Hoe deed hij aan theologie?

1. *De apostel*

Als apostel van Christus Jezus weet Paulus zich geroepen door God (1 Kor 1,1) en gezonden door de verrezen Heer (1 Kor 15,8-9). Hij is uitgezonden door de gemeente van Antiochië (Hand 13,4) en collega van de andere apostelen. Het feit dat hij als een van de weinige auteurs uit de oudheid een ander als medeauteur van zijn brieven noemt, getuigt ervan dat hij niet alleen opereerde. Zijn zending staat aanvankelijk in het teken van de verwachting dat het einde van de wereld nabij is en Christus spoedig wederkomt. Paulus' vroege brieven getuigen nog van dit apocalyptisch besef. Die apocalyptische accolade geeft aan zijn zendingsactiviteit een bepaalde drive. Het evangelie moet namelijk spoedig en snel heel de bewoonde wereld bereiken, heel de *oikoumenè gè*, omwille van haar redding. Dat niet alleen, ook de gemeenten van de geredden moesten omwille van dat spoedig komende beslissende moment bijeengehouden worden. Missie en eenheid vormen, mag men zeggen, twee bijeen horende kernen van Paulus' apostolische activiteiten. Zij zijn te verstaan vanuit een gespannen apocalyptische haast.

Het is duidelijk dat de gespannen parousie-verwachting na verloop van tijd om bijstelling vroeg. De concrete heilshistorische gang van zaken bleek anders te lopen. De verwerking van het uitstel van de parousie had een bepaald effect op de apocalyptische drive. De tijdbeleving en de wereldbeleving werden anders. Johann Baptist Metz heeft daarop opmerkzaam gemaakt.²² We zijn

²² J.B. Metz, *Memoria passionis: Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. In Zusammenarbeit mit J. Reikerstorfer, Freiburg 2006, 123-157.

in dat opzicht, vindt hij, en wellicht iets scherper dan Paulus zelf zou zeggen, iets paulijns kwijtgeraakt. De gedachte dat tijd aan een termijn gebonden is, verdwijnt. Tijd strekt zich volop uit in de tijd. De haast, de noodzaak van een snelle zending, de drang van een heilig moeten, valt weg. Verwachten van het einde, uitzien naar de komst van Christus, wordt een soort 'ooit wellicht in de verste verte misschien'. De eucharistische belijdenis 'totdat Hij komt' wordt een obligate formule en raakt ontkoppeld van de gedachten aan Jezus' lijden, dood en verrijzenis. Daarmee wordt volgens Metz de band met de lijdenden doorgesneden. Zij immers zien verlangend uit naar de genade van het einde van hun lijden. Paulus wist dat 'het lijden van deze tijd in geen verhouding staat tot de luister die ons in de toekomst zal worden geopenbaard (*apokaluphthènai*)' (Rom 8,18).

Ook de wereldbeleving verandert volgens Metz. Zonder apocalyptische aandrang is er tijd zat. Dan is het zinloos het einde van de wereld te verwachten. Als gevolg daarvan is heil niet langer betrokken op de wereld. Niets zuchten en lijden in barensweeën (Rom 8,22). Heil is alleen voor mensen bestemd, het heeft een existentiële strekking, en de wereld draait door. De 'heilloosheid van de wereld', aldus Metz, correspondeert met 'de wereldloosheid van het heil'. In de grond is dat gnostisch volgens hem. Gnostiek immers kijkt negatief naar de wereld. Zij is verstoken van heil en er is ook geen heilzame transformatie van de wereld te verwachten. Heil is een zaak van menselijke transformatie alleen, vooral via verwerving van de juiste zelfkennis.

2. *De theoloog*

De gedreven zendeling die Paulus was, gaf onder meer via het schrijven van brieven gestalte aan zijn zending. Hij laat zich daarin als theoloog zien. Lange tijd was onderzoek naar Paulus' theologie onderzoek naar de inhoud, samenhang en consistentie van zijn gedachten. Recent onderzoek let meer op hoe hij als theoloog te werk ging. De aandacht gaat primair naar zijn aanpak en pas dan naar het resultaat, eerst naar het hoe, dan naar het wat van zijn theologiseren.

Hoe ging Paulus als theoloog te werk? Hij schreef geen verhandelingen, maar gelegenheidsgeschriften. Concrete kwesties vormden het vertrekpunt van zijn gedachtegang. Hij was eerder een praktisch dan een systematisch theoloog. Reimund Bieringer geeft als voorbeeld de manier waarop Paulus het begrip 'verzoening' ingevoerd heeft in het vijfde hoofdstuk van 2 Korintiërs.²³

²³ R. Bieringer, 'Verzoening met God in 2 Korintiërs 5,18-21: Een voorbeeld van paulinische theologie in wording', in *Collationes* 39 (2009) 21-30.

De Griekse woordgroep *katallassô/katallagè* (verzoenen/verzoening) is nauwelijks bekend uit de Schrift. In de Griekse literatuur wordt zij gebruikt in een context van relaties tussen personen (vriendschap, huwelijk, diplomatie). Paulus introduceert de term voor de verhouding tussen God en mens. Zijn aanpak impliceert dat verzoening tussen God en mens weinig voorstelt zonder verzoening tussen mensen.

Concrete vragen maken Paulus als theoloog creatief. Hij brengt ze zeer snel in verband met het geheim van God, zoals hij dat heeft leren kennen in het kruis en de opstanding van Jezus Christus. Als voorbeeld wil ik, zonder veel kennis van exegetische *ins* en *outs*, maar lettend op de systematiek, hoofdstuk 1 van 1 Korintiërs nader bezien. Dat hoofdstuk is ook oecumenisch van belang, omdat Paulus erin zijn standpunt bepaalt over de conflicten in de gemeente van Korinte.

In het begin van die brief situeert Paulus zich meteen als ‘van Christus Jezus’ en ‘geroepen door de wil van God’ (1,1). Hij kent zichzelf in de rol van apostel. Ook de gemeente in Korinte brengt hij meteen met Christus Jezus in verband. De betrokkenen zijn door Hem geheiligd en ‘geroepen om zijn heiligen te zijn’ (1,2). Daarmee geeft Paulus een kader aan. Wat hij ter sprake wil brengen, komt daarbinnen aan de orde. Het kader is christologisch en houdt verband met roeping en bestemming, met waar vandaan en waar naartoe. Het presenteert zich als een omvattend geheel.

Na deze opening vervolgt het hoofdstuk met een dankwoord. Daarna volgt de probleemstelling van de hele brief. De eenheid van de gemeenschap van geroepenen vormt het hoofdprobleem. Paulus geeft zijn standpunt in vers 10 weer met een driedubbele oproep om onderlinge verdeeldheid te overwinnen. Hoofdstuk 1 eindigt met een reflectie op het kruis van Christus als de ware wijsheid, dat in contrast met de wijze waarop dat kruis op de buitenwereld overkomt.

In het dankwoord (1,4-9) is een apocalyptische tint meegegeven. Paulus veronderstelt dat degenen tot wie hij zich richt, in een situatie van wachten verkeren, en wel op de komst van Jezus Christus (1,7). De Geest garandeert hen dat zij goed zitten tot die dag. Geen van zijn gaven ontbreekt hen (1,7). De Geest geeft tot het einde toe de zekerheid dat hen geen blaam treft op de dag van Christus’ komst (1,8). Aan het eind van het dankwoord laat Paulus zien waar het volgens hem om gaat: ‘God, door wie u geroepen bent om één te zijn met zijn Zoon Jezus Christus, onze Heer, is getrouw’ (1,9). Zo zijn de Korintiërs niet alleen christologisch geplaatst, maar herinnert Paulus hen er

ook aan dat het gaat om eenheid met Christus. Van daaruit is te kijken naar de concrete kwesties in de gemeente van Korinte. Paulus herinnert nog eens aan ditzelfde kader aan het slot van het hoofdstuk: ‘Door hem (God) bent u één met Christus Jezus (...). Door Christus worden wij rechtvaardig en heilig en door hem worden wij verlost’ (1,30).

Binnen deze horizon brengt Paulus de twisten ter sprake waarover hem verteld is.

Broeders en zusters, in de naam van onze Heer Jezus Christus roep ik u op om allen eensgezind te zijn, om scheuringen te vermijden, om in uw denken en uw overtuiging volkomen één te zijn. Door Chloë’s huisgenoten is mij namelijk verteld, broeders en zusters, dat er verdeeldheid onder u heerst. Ik bedoel dat de een zegt: ‘Ik ben van Paulus,’ een ander: ‘Ik van Apollos,’ een derde: ‘Ik van Kefas,’ en een vierde: ‘Ik van Christus.’ Is Christus dan verdeeld? Is Paulus soms voor u gekruisigd? Of is het in de naam van Paulus dat u bent gedoopt? Ik dank God dat ik niemand van u — behalve dan Crispus en Gajus — gedoopt heb; niemand van u kan dus zeggen dat hij in mijn naam is gedoopt. (1,10–15)²⁴

De verdeeldheid die Paulus hier ter sprake brengt wordt meestal gekarakteriseerd als partijvorming. In feite gaat het om identificaties: ik ben van Paulus, ik van Apollos, ik van Kefas, ik van Christus (1,12). Degenen die zulke identificaties voltrekken, maken een denkfout, vindt Paulus. Paulus, Apollos en Kefas mag men niet gelijk stellen aan Christus. ‘Is Paulus soms voor u gekruisigd?’ (1,13). In deze vraag blijkt de onlogica van de identificaties. Er worden dimensies door elkaar gehaald die niet door elkaar gehaald mogen worden, maar juist onderscheiden moeten worden. Paulus pleit voor hygiëne in het gelovig denken en in de gelovige gemeenschapsvorming. Ecclesiologie, het niveau waarop we Paulus, Apollos en Kefas aantreffen, mag niet verward worden met christologie. Paulus vindt het van belang dat beide niveaus op een juiste wijze op elkaar betrokken zijn. Hier is de theoloog aan het werk. Hij ordent, hij systematiseert, hij wijst op de juiste onderscheidingen.²⁵

²⁴ Het Grieks is nog iets uitgesprokener dan de Nieuwe Bijbelvertaling. ‘Laat er onder jullie geen scheuringen (*schismata*) zijn,’ staat er in vers 10. ‘Want aan mij is over jullie verteld, mijn broeders, dat er twisten (*erides*) onder jullie zijn.’

²⁵ Paulus doet dat ook in 1 Korintiërs 14, als hij de gave van de tongentaal — wat hem betreft beslist een gave van de Geest — een plaats toekent in het geheel van de charisma’s vanuit de betekenis van die gave voor de gemeenschap. De gave van de profetie, die uitleg geeft, is meer op de gemeenschap gericht dan de tongentaal, en dus, stelt Paulus, hoger te waarderen.

De retorische vraag van Paulus of hijzelf dan gekruisigd is, brengt hem schijnbaar terloops bij het thema van het kruis. Daarop borduurt hij voort in het slotdeel van dit hoofdstuk. Het kruis betekent kracht voor wie gered worden (1,17.18.24) en dwaasheid voor wie verloren gaan (1,18.23). De invoeging van het onderscheid tussen degenen die verloren gaan en zij die gered worden, brengt het onderscheid tussen de buitenwereld van de niet-christenen en de binnenwereld van de christenen met zich mee. Joden en Grieken vertegenwoordigen voor Paulus de buitenwereld. Hun wereld betekent een bepaalde wijze van verwachten, waarderen, roemen op, in aanzien staan. Als het om verwachten gaat: Joden vragen wonderen, Grieken wijsheid. Hoe waarderen zij dan het kruis van Christus? Voor de een is het aanstootgevend, voor de ander dwaas. In God zijn zulke waarderingen omgekeerd, zegt Paulus. 'Zo kan geen mens zich tegenover God op iets beroemen.' (1,29). Is 'zich beroemen op' niet net zoiets als 'zich identificeren met'? Door identificaties en door partijvorming als sociale gestalte ervan dreigt de christelijke gemeente terug te vallen in de wijze van denken en waarderen van 'de wereld', suggereert Paulus. Dat is terugkeer naar de wijze van denken en waarderen van degenen die verloren gaan. Verdeeldheid is ten diepste onchristelijk. Zij past niet in het kader van degenen die door God geroepen zijn om één te zijn met zijn Zoon Jezus Christus. Christelijk geloven is er dus niet om mensen van een onbeduidende herkomst (vgl. 1,26) maatschappelijk betekenis te verlenen. 'Zo kan geen mens zich (...) op iets beroemen.' Men staat immers 'tegenover God' (1,29). 'Wil iemand zich op iets beroemen, laat hij zich op de Heer beroemen' (1,31).

Kenmerkend voor het theologiseren van Paulus, zoals hij dat in 1 Korintiërs beoefent, is allereerst dat een praktische kwestie het uitgangspunt vormt. In de behandeling ervan zet hij twee technieken in. Hij geeft in het begin meteen het kader aan waarin hij de vraag wil behandelen. Bij de behandeling legt hij vervolgens nadruk op het maken van juiste onderscheidingen. Het goddelijke (Christus) en het menselijke (Apollon, Kefas, Paulus zelf) mogen immers niet door elkaar gehaald worden. Dat vraagt alertheid. Ongemerkt immers valt men terug in een wijze van denken en waarderen die men juist achter zich gelaten had, het denkschema van hen die verloren gaan.

3. *In de leer bij Paulus*

Paulus is niet weg te denken uit de oecumene. Zijn geschriften en gedachten blijven bronnen van inspiratie en reflectie. Daarnaast is recent de aandacht gegroeid voor de persoon van deze gedreven missionaris en scherpzinnig theoloog. Wat kan de oecumene van hem opsteken? De oecumenische beweging begon ooit vanuit de missionaire ervaring dat het niet klopt een verdeeld christendom te verkondigen. Kenmerkt paulijnse gedrevenheid ook de huidige missionaire en oecumenische inspanningen? Het besef dat de inspanning voor evangelie en eenheid een dringende noodzaak is, lijkt ver te zoeken. Is in dit opzicht een paulijnse injectie mogelijk? Wellicht. Maar dan is distantie nodig van een aantal simplificerende beelden over apocalyptiek. Zulke beelden zijn gangbaar in meer marginale vormen van christendom. Zij leggen te veel nadruk op apocalyptiek als scenario aangaande het verdere verloop en de afloop van de geschiedenis. Maar het verband met de prangende vraag van lijdenden of hun lijden een einde kent, leggen ze niet. Herontdekking van dit verband is geen louter theoretische zaak. Missie en oecumene zijn praktische aangelegenheden.

Ook van Paulus als theoloog kan de oecumene leren. Zijn vertrekpunt bij concreet levende vragen daagt de leerstellige oecumene uit ook oecumene van het leven te zijn.²⁶ Vervolgens gaat het erom over zulke vragen na te denken vanuit het geheim van God, vanuit wat Paulus roeping tot heiligheid en eenheid met Christus noemt. Voorwaarde is wel dat christenen elkaar werkelijk ontmoeten en daarin zicht krijgen op wat hen in de weg staat. Voorwaarde is ook dat zij zich realiseren in welk kader zij zich samen bevinden. Voorwaarde is ten slotte dat zij de dingen niet door elkaar halen maar goed onderscheiden. Deze voorwaarden zijn evenzo vele gewetensvragen aan de huidige oecumene. Ze worden door Paulus aangereikt. Hij blijft prikkelen, zolang er in en tussen de kerken onenigheid en twist is.

²⁶ Zie B.J. Hilberath (Hg.), *Ökumene des Lebens als Herausforderung der wissenschaftlichen Theologie: Tagungsbericht der 14. Wissenschaftlichen Konsultation der Societas Oecumenica* (Beiheft zur Ökumenische Rundschau Nr. 82), Frankfurt am Main 2008.

DE STICHTING VAN EEN GEMEENSCHAP

Paulus in de politieke filosofie van Jacob Taubes

Marin Terpstra

De apostel Paulus is zonder twijfel één van de stichters van het christendom, de gemeenschap van mensen die een geloof delen in Jezus Christus en zijn boodschap. En wellicht is hij de belangrijkste. De brieven die hij aan christelijke gemeenten schreef, zijn niet alleen de eerste documenten die getuigen van de invloed van de boodschap van Jezus van Nazareth, maar ook naar de inhoud genomen een grondslag van christelijke kerkvorming en theologie. In de politieke filosofie hebben stichters van gemeenschappen een bijzondere plaats. De stichting van een gemeenschap is een deels werkelijke, deels mythische gebeurtenis die de grondslag vastlegt van het samen leven van een groep mensen. Dat heeft niet alleen een praktische, maar ook een principiële en geestelijke kant. De gemeenschap steunt op een bepaalde ervaring van en denken over het samenleven zelf: een politieke en culturele identiteit. De stichters voeden daarom niet alleen de vorming van een gemeenschap, maar ook het denken over de maatschappelijke en politieke orde. In de (politieke) filosofie is Paulus een regelmatig terugkerende figuur omdat zijn persoon en zijn teksten exemplarisch zijn voor de grondslag van de christelijke gemeenschap. Ook vandaag zien we dat verschillende politieke filosofen zich inlaten met Paulus, zoals Giorgio Agamben, Alain Badiou en Slavoj Žižek. Ik zal mij hierna beperken tot de joodse godsdienstfilosoof Jacob Taubes (1923-1987) die zich sterk met Paulus identificeerde. En ik zal vooral ingaan op diens ontmoeting met de Duitse staatsrechtsg geleerde en politiek essayist Carl Schmitt (1888-1985). Deze ontmoeting was onwaarschijnlijk en pijnlijk. Jacob Taubes, een telg uit een rabbijnenfamilie, ontsnapte aan de Holocaust omdat het gezin van zijn ouders tijdig naar Zwitserland wist te ontkomen. Taubes studeert daar gedurende de oorlogsjaren en emigreert later naar de vsa waar hij werk vindt als onderzoeker. In de jaren zestig keert hij terug naar Europa en aanvaardt een leerstoel aan de *Freie Universität* in Berlijn. Carl Schmitt staat aan de andere kant: hij sluit zich in 1933 aan bij de NSDAP. Hij kwam uit de katholieke middenklasse en werd een toonaangevend staatsrechtsg geleerde. In de jaren

twintig schrijft hij invloedrijke boeken en geschriften over politiek-religieuze thema's. Na 1933 werkt Schmitt actief mee met de de-judificatie van de juridische wereld, maar valt later zelf in ongenade. Hij trekt zich terug op het terrein van het internationaal recht, waarover hij ook na de oorlog blijft publiceren. Hij verliest gedurende de de-nazificatie van Duitsland overigens wel zijn publieke ambten. Plettenberg, zijn geboorteplaats en residentie, wordt een intellectueel centrum. Taubes zal Schmitt uiteindelijk daar treffen. Wie wil nadenken over Paulus kan aan dit 'onmogelijke' gesprek niet voorbijgaan, niet alleen omdat beiden zich op Paulus beroepen, maar omdat wat breder gezien het samen bestaan van een postchristelijk jodendom en een christendom dat in een moeizame verhouding tot zijn joodse voorgeschiedenis staat (van antisemitisme en antijudaïsme tot aan het oproepen van een 'joods-christelijke' traditie) mede in Paulus zijn wortels heeft.

De dubbelzinnigheid in de stichting van een *universeel* christendom is van begin af aan gegeven. Terwijl er in de teksten van Paulus geen sprake is van de aanduiding 'christen', gewagen ze wel van de opheffing van het onderscheid tussen 'Joden en Grieken' (Gal 3,28). Dat betekent enerzijds een overwinning van etnische of nationale, maar ook van sociale of geslachtelijke, identiteiten binnen de 'christelijke' gemeenschap, maar anderzijds de mogelijkheid van een nieuw onderscheid tussen 'Joden' of 'Grieken' die *wel of juist niet* hun oude identiteit afleggen ten gunste van de nieuwe. De teksten van Paulus onthullen veel over de problematiek van deze overgang.

Voor veel christenen is Paulus op een ondubbelzinnige wijze de stichter van een universele *ekklèsia* en markeert daarmee een *point of no return*. Het verhaal van deze omslag heeft verregaande gevolgen gehad, ook de meest fatale, tot in de vorige en zelfs nog onze eeuw. Er rust een doem op het jodendom *post Christum*, omdat de niet bekeerde joden hun rechtvaardiging hebben verloren. Dit volk dat zichzelf bleef zien als een verzameling mensen door God verenigd en uitverkoren is tegelijk symbool geworden voor een hardnekkig ongeloof in Christus. De joden zijn 'Gods vijanden' geworden: aldus de woorden van Paulus in Rom 11,28. Deze en andere soortgelijke uitingen in de stichtingsdocumenten van het christendom markeren het lot van de joden in christelijk Europa, dat mede hierdoor voor hen geen veilig oord is. Het kan volgens Taubes moeilijk ontkend worden dat er een verband is tussen de symbolische vernietiging van het volk van het Oude Verbond en het nazistische programma van zijn fysische uitroeiing (*PThP*, 84; *KK*, 45, 177).¹

¹ Zie voor deze afkortingen van Taubes' boeken de literatuurlijst aan het slot van dit artikel.

In het tijdperk van het wereldlijk geworden messianisme (*KK*, 56), dat zich uit in vele heilbrengende maatschappelijke en politieke bewegingen, is een godsdienst die uitdrukkelijk de komst van de Messias in de toekomst legt een ketterij bij uitstek. Hoe kon een 'aartsjood' als Jacob Taubes (*ACS*, 39) ook maar ingaan op de uitnodiging van 'de kroonjurist van het Derde Rijk', die diende in het regiem van de volkerenmoord? Taubes bewondert het vroege werk van Schmitt vooral na het lezen van diens opstel 'Politische Theologie'; zijn 'testament' draagt niet voor niets als titel 'de politieke theologie van Paulus'.² Taubes heeft zijn verhouding tot Carl Schmitt uitvoerig toegelicht in *Ad Carl Schmitt* en in een Appendix bij *Die Politische Theologie des Paulus*. Na de oorlog, wanneer Taubes inmiddels op de hoogte is van Schmitts politieke keuzen, mijdt hij elk verkeer, al doet de laatste telkens pogingen contact te leggen. Pas aan het eind van de jaren zeventig besluit Taubes zijn schroom te overwinnen, mede omdat Schmitts gezondheid verslechtert. Afgezien van vele anekdotes over Schmitts publieke leven (waarover Taubes als een biechtvader zwijgt) is het eigenlijke onderwerp van hun gesprek het christelijke anti-semitisme en Paulus' brief aan de Romeinen (*PThP*, 137-138; *ACS*, 60, 39 e.v.). Schmitt zou in dat gesprek hebben toegegeven dat hij zich had vergist in Paulus' houding tot de joden (*PThP*, 72, 162).

In het geval van Schmitt komt allereerst het begrip 'vijand' in gedachte. De tegenstelling tussen joden en christenen is voor hem allereerst een (mogelijk vijandige) tegenstelling tussen volken. Behoren tot een bepaald volk betekent dat men op existentiële en daarom polemische wijze in geval van dreiging partij moet kiezen. Hier is geen plaats voor onpartijdigheid, afzijdigheid of vrijheid van keuze. Wat telt is *trouw of ontrouw*. Schmitt was in de beginjaren van het naziregime betrokken bij de 'etnische zuivering' van de rechtsgeleerdheid in Duitsland. Velen dachten met hem dat 'de joodse geest' een gevaar was voor de culturele en politieke identiteit van het Duitse volk. Theologische verschillen blijken ook zo van betekenis voor de politiek. Schmitt schreef tien jaar eerder al dat de rechtvaardiging van een politieke orde samenhangt met het heersende theologische en metafysische wereldbeeld. Taubes was het hartgrondig eens met de gedachte dat theologische kwesties in de politiek niet verwaarloosd kunnen worden. Zijn invalshoek en politieke richtingsgevoel verschillen echter hemelsbreed van die van Schmitt. Taubes' project is eerder gericht op een deconstructie van mythische of politiek-theologische tegenstellingen door middel van historisch onderzoek.

² *Die Politische Theologie des Paulus* bevat de nagenoeg letterlijke weergave van een reeks lezingen die Taubes gaf in Heidelberg kort voor zijn dood in 1987.

Taubes leest Paulus niet vanuit een gegeven traditie, maar plaatst de tekst opnieuw in de omgeving waarin ze ontstond. Men moet proberen te begrijpen waarom Paulus in Romeinen 11 schrijft dat de joden 'Gods vijanden' zijn geworden en tegelijk ontkent dat God zijn handen van de joden heeft afgetrokken (Rom 11,28). Paulus is er op uit zijn toehoorders van verwerping van de joden af te houden, wanneer hij wijst op Gods geheime heilsplan. De goddelijke genade heeft het volk van het Oude Verbond niet verlaten. Paulus probeert de aandacht te verleggen van het politiek-etnische begrip van volk naar de geloofsgemeenschap die voor Christus heeft gekozen. Geloof kan overwinnen wat bij de geboorte is gegeven, juist omdat het lidmaatschap van de christelijke gemeenschap verinnerlijkt is en niet langer aan uiterlijke kenmerken vastzit. Hier schemert door dat Gods heilsplan losstaat van de wereldgeschiedenis.

De woorden van Paulus bevestigen de stichting van een nieuwe gemeenschap door het bepalen van het onderscheid tussen vriend en vijand, maar maken deze in de wereld getrokken scheidslijn meteen weer betrekkelijk. Het is dus niet alleen een kwestie van het beamen of verwerpen van een bittere tegenstelling tussen twee groepen mensen met hun verschillen in godsdienst of theologie (degenen die wel en die niet Jezus als Christus aanvaarden). Paulus nodigt ons uit over de stichting van de nieuwe gemeenschap zelf na te denken: dat maakt zijn werk belangwekkend voor de politieke filosofie. De inzet van Taubes' teksten over Paulus is om de simpele tegenstelling van de mythische stichting (vriend-vijand of gelovigen-ongelovigen) open te breken. De grondslag van de gemeenschap wordt daarmee teruggegeven aan haar historische wording. De stichtende teksten kan men niet eenvoudig als grondwet en *orthodoxie* vastleggen, omdat de vorming van de 'juiste mening' deel uitmaakt van de stichting zelf. Taubes leest deze teksten als het ware 'zelf-referentieel' (of performatief) en sluit daarbij ongetwijfeld aan bij de ontwikkeling in de twintigste-eeuwse theologie. Gods Woord is volstrekt transcendent, buiten het bereik van mensen, en juist daarom zijn deze stichtende teksten de getuigenissen van de menselijke worsteling met en tegelijk de *poiësis* van Gods 'aanwezigheid' in de wereld. Een dergelijke 'deconstruerende' lezing van Paulus' teksten is echter geenszins vanzelfsprekend. Carl Schmitt zal deze humaniserende en liberaliserende benadering afwijzen als een *neutralisering* van Gods Woord, uiteindelijk een ondermijning van elke soevereiniteit.

Ik zal in het vervolg van dit artikel het gesprek tussen Taubes en Schmitt uitleggen als een tweespraak die via de teksten van Paulus uiteindelijk gaat

over de verhouding van mensen tot de stichting van hun gemeenschap. Ik bespreek allereerst enkele grote lijnen in het denken van Jacob Taubes om mij vervolgens te richten op diens ‘deconstructie’ van Paulus als stichter van het christendom. In een derde paragraaf zal ik aandacht schenken aan de beslissende rol van de geest die Taubes ontwaart in Paulus’ teksten. Ten slotte zal ik ingaan op de verschillen tussen Taubes en Schmitt op het terrein dat ze beiden betreden hebben: de politieke theologie.

VAN ‘EUROPESE ESCHATOLOGIE’ NAAR ‘DE POLITIEKE THEOLOGIE VAN PAULUS’

Jacob Taubes interesseert zich voor de godsdienstige gedachtewereld voorzover deze wijst op de doorbreking van de bestaande orde, of deze nu van natuurlijke, politieke of religieuze aard is. In de geschiedenis treft hij zowel joodse als christelijke zienswijzen aan — die doorgaans als kettters gelden — die in deze wereld leven in afwachting van een ander leven en in sterke mate het einde van de geschiedenis benadrukken, dat tegelijk ook het einde van de menselijke ellende zal zijn (ACS, 21–22). Dit sterke verlangen van mensen naar een omwenteling die de menselijke lijdensweg zal afsluiten en voltooiën vinden we in eschatologische bewegingen als messianisme, apocalypticisme, gnosticisme, millenarisme of chiliasme. Deze religieuze stromingen zetten zich af tegen ‘de wereld zoals die is’ en verlangen haar einde. Dat vooronderstelt dat de wereld niet goed of rechtvaardig is, dat mensen uit het paradijs zijn verdreven naar een vreemde wereld waarin zij als bannelingen rondwaren op zoek naar hun ware thuis (ACS, 21–39; AE). Eschatologie is de verkondiging dat dit verlangen van mensen of van een bepaald volk vervuld zal worden in de toekomst — bijvoorbeeld bij de (weder)komst van de Messias.

Deze verwachting kan op een dag uitkomen: de Messias komt op aarde. Dit is twee keer gebeurd, stelt Taubes vast: Jezus van Nazareth en Sabbatai Zwi, beiden met hun profeten, Paulus en Nathan van Gaza (KK, 44 e.v.). Deze messiaanse figuur is het teken dat een tijd van gerechtigheid aanbreekt, nadat de oude wereld veroverd, vernietigd of verdwenen zal zijn. De *mogelijkheid* van het daadwerkelijk aanbreken van dit ogenblik is volgens Taubes de kern van de eschatologie. Tegelijk kan men vaststellen dat er belangen bestaan in de wereld zoals die is, niet alleen van staatslieden of ondernemers, maar ook van geestelijke leiders — kortom, de ‘grootinquisiteurs’ van deze wereld. Zij zullen deze soort van eschatologie verketteren en proberen de messiaanse gedachte

in eigen voordeel uit te leggen. Een Messias die altijd zal komen, maar nooit verschijnt, geeft bijvoorbeeld de mogelijkheid in de tijd van wachten in zijn naam op te treden. Het idee van de Messias kan men dus in verschillende richtingen uitwerken, die weliswaar onderling onverenigbaar zijn, maar wel terugverwijzen naar eenzelfde logische structuur. Men kan niet zeggen dat één verhaal eigen is aan het jodendom en de andere verhalen ketterijen zijn. Orthodoxie en heterodoxie zijn inherente mogelijkheden van het idee zelf.

Paulus is voor Taubes een belangrijke figuur in de geschiedenis van het eschatologische denken met een veelbelovende intellectuele stellingname die zowel de destructieve gevolgen van de Messiaanse gedachte als een onverantwoordelijke vlucht uit de wereld in het zuivere innerlijk vermijdt (*KK*, 43–98). Ondanks Taubes' sterke voorkeur voor de Gnosis volgt hij deze weg niet volledig — en dat is ook wat hij in Paulus herkent. Het geestelijke verzet tegen de wereld zoals die is neemt hier een politieke vorm aan zonder deel te nemen aan de gebruikelijke politieke praktijken. Al in zijn vroegste werk ziet Taubes in Paulus iemand wiens denken zich afspeelt in de overgang van apocalyp-tiek naar Gnosis (*AE*, 57 e.v.). Paulus ziet zich genoodzaakt de Messiaanse verwachting te verinnerlijken nu aan de ene kant de parousie is uitgebleven en aan de andere kant joden naar de wapens dreigen te grijpen in hun verzet tegen Rome. De verinnerlijking is echter ook het begin van een geestelijke beweging die op revolutionaire wijze het Romeinse Rijk door een nieuw rijk moet vervangen. Paulus sticht een gemeenschap in deze wereld op grond van deze verinnerlijking. Dat kan men met recht een politieke theologie noemen. In zijn 'testament' biedt Taubes ons een Paulus aan die worstelt met een dubbele binding: zijn verplichtingen aan de joodse gemeenschap waar hij uit voortkomt en zijn opdracht een 'nieuw volk' te vormen op grond van Christus' boodschap. Hij ziet veel gelijkenis met de problemen die Mozes ondervond met een koppig volk dat voortdurend de toorn van Jahweh over zich afroept. Ook Mozes worstelt met de keuze tussen zijn volk en trouw aan Jahweh. Paulus zelf verwijst voortdurend naar de aartsvaders en naar Mozes, de stichters van joodse gemeenschap (*PThP*, 43 e.v.). Taubes laat het woord niet vallen, maar alles draait om de goddelijke barmhartigheid: ook al wijzen de joden Jahweh af, en vervolgens Zijn Zoon, toch blijft dezelfde godheid trouw aan zijn belofte van heil. Dat de joden 'Gods vijanden' zijn geworden hoeft men niet te beantwoorden met een verwerping van dit volk — of erger. Dat is Taubes' politieke antwoord op de leer van Carl Schmitt van de maatgevende politieke orde (*ACS*, 33–34). Hij herhaalt dit gebaar door toch het gesprek aan te gaan

met een man die medeplichtig was aan een regiem dat miljoenen van zijn volksgenoten vermoordde — en te weigeren een veroordeling uit te spreken (ACS, 45 e.v.).

Op het eerste gezicht lijkt Taubes het probleem van de stichting los te maken van de politiek en louter als een geestelijke kwestie te zien. Schmitt meent daarentegen dat ook een theologische tegenstelling kan worden aangescherpt tot een politiek strijdpunt. Dat leidt tot een onverzoenlijke scheiding van vrienden en vijanden van God (christenen en joden). Of ook: aanhangers van verschillende goden die daarom vijanden van elkaar worden.³ Toch hoeft politieke theologie niet gelijk te staan aan een politieke toespitsing van theologische verschillen tot een onderscheid van vriend en vijand. Een *theocratische* politieke theologie onderscheidt juist scherp tussen geestelijke en wereldlijke tegenstellingen. De gebeurtenis die Paulus tot algemene grondslag van een nieuwe gemeenschap wil maken, probeert juist aan de dodelijke wetten van deze wereld te ontsnappen. Hier betekent 'politiek' de welbewuste weigering de bestaande orde te verdedigen. Deze theologisch-politieke beweging moet zich in de loop van de geschiedenis herhalen en herschrijven. Taubes' onderzoek richt zich op deze historische echo's van Paulus' worsteling.

De politieke hermeneutiek van Taubes haalt teksten en interpretaties naar boven die het gevestigde denken en bovenal elke poging tot apologetische rationalisering van stichtingsverhalen problematiseren. Hij wil op het spoor komen van de verschijningsvormen van een vrije geest, een geest die bevrijd is van zijn bindingen aan de wereld zoals die is. De ontwikkeling van de menselijke geest naar geestelijke vrijheid is een rode draad in de westerse geschiedenis (*PThP*, 59 e.v.). De drijvende kracht in deze geschiedenis is de negativiteit — bij uitstek een element van eschatologische bewegingen. Geestelijke zaken zijn vanwege de kracht van deze negativiteit bij uitstek ook politieke zaken. Politieke theologie hoeft niet alleen te verwijzen naar een goddelijke heiliging van politieke macht, maar kan ook omgekeerd de ondermijning van bijvoorbeeld het staatsgezag betekenen. Deze drie kenmerken van het denken van Jacob Taubes (historische kritiek, vrije geest en negatieve politieke theologie) komen samen in een 'kritiek van het heden'. De twintigste eeuw, een tijd van massavernietiging en ideologische massamanipulatie, is

3 Taubes besteedt, aansluitend bij het werk van Von Harnack over Marcion, veel aandacht aan de gnostische scheiding tussen de schepper-god (Jahweh) en de heilsgod (Christus, Vader van Christus). De beslissende vraag voor hem is of tussen beide polen een verbinding blijft bestaan.

in zijn ogen een apocalyptische eeuw geweest die het onmogelijk maakt de idee van het verlichte, vrijheidslievende en vooruitstrevende Westen voluit te blijven onderschrijven.

Dit vinden we terug in Taubes' behandeling van de teksten van Paulus. Wie de stichtingsdaad wil beschrijven zal allereerst de betreffende teksten moeten begrijpen vanuit de omgeving waarin ze geschreven en gelezen zijn. Dat kan duidelijk maken wat de *beslissing* inhoudt die Paulus gegeven bepaalde omstandigheden heeft genomen. Verder is de Messias in naam waarvan Paulus spreekt als zodanig een probleem. De gemeenschap worstelt met vragen opgeroepen door de stichtende gebeurtenis die het verschijnen van de Messias is geweest. Taubes benadrukt dat Paulus bezig is een 'nieuw' volk te vormen rond een bepaalde uitleg van een Messiaanse problematiek die zelf nog geheel tot het 'oude' volk behoort. De stichting brengt een geestelijk en politiek dubbelzinnige verhouding met zich mee tot het verbond van Mozes (als herhaling is het ook een verwerping) en tot het Romeinse Rijk (als geestelijke nabootsing is het ook een afwijzing). En ten slotte heeft deze overwinning van de Wet door de Liefde en de omvorming van een militair-politiek tot een universeel-geestelijk rijk betekenis tot in onze tijd.

Carl Schmitt kan men op al deze punten zien als de ideale tegenstander van Taubes — en zo zagen zij het zelf waarschijnlijk ook. Schmitt is geen theoloog en waarschijnlijk ook niet een katholiek die recht in de leer is, maar wel ziet deze rechtsgeleerde de Rooms Katholieke Kerk bovenal als legitieme erfgenaam van Christus en als een voorbeeld bij uitstek van een representatieve macht. Afgezien van Romeinen 13 is zijn belangrijkste verwijzing naar Paulus het idee van de *katechon*, de kracht die de antichrist tegenhoudt (2 Tes 2,6–7). De *katechon* is een 'brug' tussen het verlamdende gevolg van een eschatologie en politieke macht, tussen afwachten en ingrijpen. Aldus steunt Schmitt een traditionele en machtsbevestigende lezing van de Bijbel als grondvest van een gemeenschap, die het mogelijk maakt de historische omstandigheden het hoofd te bieden. Ten tweede geeft Schmitt met een beroep op dit begrip van de *katechon* een theologische rechtvaardiging van politieke macht als de tegenhouder van wetteloosheid en anarchie, als behoeder van een gemeenschap tegen een burgeroorlog. Schmitts geloofsovertuiging leidt tot een geestelijke investering in institutioneel gezag, kerk en staat. Schmitt munt het begrip 'politieke theologie' als een paradigmatisch zicht op de geschiedenis van de moderne politieke begrippen: deze zijn niet alleen 'van nature' polemisch (onderscheidingstekens van vriend en vijand), maar ook en bovenal

verwereldlijkte theologische begrippen. Ten slotte doorziet Schmitt heel goed de politieke inwerking van de geschiedenis van de religieuze ideeën tot in de huidige tijd. Dit alles maakt het ook begrijpelijk waarom twee mensen die door een giftige vijandschap van elkaar verwijderd zijn toch in staat zijn tot een gesprek.

DE FILOSOFISCHE BETEKENIS VAN DE STICHTING VAN CHRISTUS' VOLK DOOR PAULUS

Taubes behoort als onderzoeker van laat-antieke religieuze stromingen waarbinnen Paulus een belangrijke figuur was duidelijk tot een nieuwe school die is voortgekomen uit het werk dat Krister Stendhal en anderen deden vanaf de jaren zestig van de vorige eeuw (zie *PThP*, 59, 149). Kenmerkend voor dit Paulus-onderzoek is de stelling dat men in de eerste eeuw eigenlijk niet van christendom kan spreken. Hoogstens is er sprake van een 'Jezus-beweging' waarvan de leden gerekend worden tot de gemeenschap van joden in het Romeinse Rijk. Deze onderzoekers geven goede redenen waarom deze beweging eigenlijk niet tot de geschiedenis van het latere christendom behoort. Het gebruik van de aanduiding 'christelijk' is voor dit tijdperk anachronistisch en misleidend, aldus John Gager in zijn boek over deze school. Ook Taubes wijst er in dezelfde lijn op dat Paulus het woord 'christen' of verwante termen in zijn brieven niet gebruikt (*PThP*, 33–34, 56–57; *KK*, 44). De groep van bekeerden bestaat uit 'joden' en 'Grieken' — joden die Jezus aanvaardden als de aangekondigde Messias en niet-joden die, aangetrokken door de joodse godsdienst aldaar met de Jezus-beweging in aanraking komen. Juist deze verscheidenheid maakt Paulus als stichter van belang voor de politieke filosofie: aan de orde is de vraag hoe een nieuwe gemeenschap gesticht kan worden met groepen die zulke verschillende achtergronden en bindingen hebben. Deze gebeurtenis is wezenlijk dubbelzinnig ten aanzien van de 'werkelijkheid' van een gemeenschap: ze ontkent wat ze voltrekt, ze doorbreekt en sticht.

Latere generaties zullen deze dubbelzinnigheden willen uitwissen teneinde de eigen gemeenschap te behoeden voor ontbinding, maar daarmee gaat ook de politieke wijsheid van de stichter verloren die *in* die paradoxale toestand moest optreden. Deze wijsheid is nodig om alle latere verhardingen en verscherpingen met een beroep op de bron te kunnen ontcrachten (voor aanwijzingen op dit punt zie *KK*, 97, 110; *ACS*, 51; *PThP*, 72). Taubes kritiseert daarom ook vooraanstaande joodse schrijvers die christelijke maatstaven

klakkeloos overnemen, dat wil zeggen de orthodoxe opvatting van de stichting van het christendom. Zo problematiseert hij de simpele categorisering van het jodendom als uiterlijke, cultische godsdienst en het christendom als innerlijke, gelovige godsdienst (*KK*, 44, 60 e.v., 85 e.v.).

Het lezen van de stichtingsteksten van het christendom vanuit een historisch-kritisch perspectief keert niet alleen de ‘feiten’ tegen de ‘mythen’, maar is een *politieke hermeneutiek*. Taubes is zich zeer bewust van een mogelijke politieke inwerking van historische kritiek, te weten de ondermijning van het gezag van een traditie of identiteit dat op een stichtingsverhaal berust. Sterker nog, het lijkt hem vooral om deze politieke betekenis te gaan. De ‘deconstructie’ van de gevestigde hermeneutische autoriteiten is de drijfveer achter zijn werk en in het bijzonder achter zijn benadering van Paulus. Het is overigens één ding om de historische Paulus tevoorschijn te halen onder de lagen van traditionele en orthodoxe interpretaties teneinde de waarheidsaanspraken van de gevestigde machten te weerspreken. Iets anders is het om aan te tonen dat de vermeende stichter van een gevestigde gemeenschap zelf op een ‘deconstructieve’ manier dacht — en dat is wat Taubes van Paulus laat zien (*KK*, 91).

De paradox van Taubes’ historicisme brengt ons bij het eigenlijke punt in zijn uitleg van Paulus’ optreden in de Jezus-beweging. Het historicisme verbreekt de verbinding tussen de gedachten en opvattingen van mensen én de waarheid. Zelfs de denkbeelden van mensen over de waarheid en over waarheidsvinding zijn historisch contingente meningen. Maar ook de houding van mensen tot deze contingentie en veelheid van opvattingen en overtuigingen is historisch. Op dit punt beland maken Taubes en Schmitt opvallend genoeg dezelfde onderscheiding, maar zij doen dit om verschillende redenen. Een veelheid aan denkbeelden en geloofsinhouden leidt tot een maatschappelijke onenigheid die in ieder geval zo ver overwonnen moet worden als de communicatie en het samen leven dat vereisen. Ook hier echter gaan de meningen uiteen over de wijze waarop eenheid en orde moeten worden gesticht. De veelheid of complexiteit kan worden teruggebracht door hegemonische tendensen of door het vastleggen van een orthodoxie die alle andere denkbeelden tot ketterij verklaart. Schmitt nu gaat ervan uit dat alle ideeën of geloofsinhouden die mensen koesteren intrinsiek hegemonisch zijn. Daarom zal een veelheid van tegenstrijdige ideeën of geloofsinhouden onvermijdelijk eindigen in een (burger)oorlog. Politieke macht maakt een einde aan deze oorlog door stelling te nemen in de omstreden kwestie(s). Orde is in deze zin altijd in gevecht met

een wanorde die vanzelf ‘van onderaf’ ontstaat en zal alleen slagen door het vestigen van een of andere vorm van geestelijke macht.

Taubes op zijn beurt neemt hier een tegengesteld standpunt in. Politieke macht moet zoveel mogelijk gescheiden worden van geestelijke zaken (ACS, 28–29, 42). Ofschoon hij genoeg werkelijkheidszin heeft om te beseffen dat mensen een onweerstaanbare neiging hebben politieke en geestelijke macht te vermengen, neemt hij toch afstand van ‘the world as it is’. In de brieven van Paulus leest hij het streven een geestelijke beweging in het leven te roepen die weigert zich met de gevestigde machten te vermengen. De Wet van Mozes (Jeruzalem) en de Wet van de Keizer (Rome) moeten niet overwonnen worden door het stellen van een andere wet, of dat nu een revolutionair of een reactionair regiem is, maar door de wet te boven te komen — door liefde. Pas dan is het niet langer mogelijk over te gaan tot een nieuwe wet met een nieuw onderscheid tussen vriend en vijand. Paulus is ervan overtuigd dat de joden uiteindelijk zullen worden gered op grond van Gods genade en de liefde voor Zijn volk, zelfs wanneer zij zelf weigeren om de nieuwe voorwaarden te aanvaarden die geschapen zijn door de verschijning van Jezus Christus. God heeft met het sturen van Zijn Zoon de mensheid willen redden, maar niet een rechtvaardiging gegeven om de joden uit te sluiten. Het ging slechts om een uitbreiding van zijn barmhartigheid over *alle* mensen.

TRANSCENDENTIE EN RES MIXTAE

Politieke theologie komt naar voren waar sprake is van *res mixtae*: zaken (of personen) in deze wereld die voor mensen gelden als goddelijk of als koppeling naar het goddelijke. Men kan ook zeggen dat het politiek–theologische vraagstuk de betekenis van geestelijke macht in deze wereld betreft, of algemener uitgedrukt, van *bijzondere vormen waarin het geestelijke domein zich in deze wereld uitkristalliseert*. Het geestelijke domein is dan de door mensen in *res mixtae* vormgegeven koppeling aan een rijk dat niet van deze wereld is. Deze vormen zelf zijn in deze wereld aanwezig en hebben daarom ook een politieke betekenis. De theologisch–politieke problematiek dient zich aan zodra er rond de *res mixtae* spanningen ontstaan, niet alleen tussen de leden onderling met hun verschillende verhalen, maar ook tussen deze gemeenschap en bijvoorbeeld het Romeinse Rijk. Deze kwesties zijn politiek en theologisch, juist omdat ze zich afspelen op een terrein waar staat en religie al lang verbonden zijn zoals in het Romeinse Rijk of in de joodse gemeenschap het geval is.

Taubes vooronderstelt in zijn onderzoek naar deze politiek-theologische problemen de onderscheiding van God, wereld, maatschappij en mensheid. Deze onderscheidingen zijn minder duidelijk of zelfs geheel afwezig in de mythische voorstellingswereld, maar zodra de theo-kosmische mythe in crisis geraakt komen ze naar voren. De crisis bestaat dan in de ervaring dat koppelingen tussen onderscheiden sferen toevallig zijn of in ieder geval op meerdere manieren kunnen worden gemaakt. Er ontstaat een hermeneutische openheid die leidt tot interpretatieve onzekerheid: mensen stellen vragen. Een bestaande koppeling kan geheel verbroken worden, bijvoorbeeld wanneer sommige gnostische schrijvers ertoe neigen om God (althans de heilsgod) los te maken van de wereld (die dan geschapen zou zijn door een andere, demonische godheid). Nieuwe interpretaties kunnen ook een bepaald onderscheid opheffen of tussen beide polen een heilige verbinding aanbrengen. In de Romeinse staatscultus, of in het theo-kosmische wereldbeeld van oude volken, ziet men de koppeling tussen God en Maatschappij, of tussen God en Wereld, als wederkerigheid of als analogie. Antinomistische religieuze bewegingen smeden tegen deze koppelingen een ander soort verband: tussen God en Mens. Terwijl de ene koppeling de nadruk legt op een publieke godsdienst (cultus, rituelen, maatschappelijke en politieke vormen van eredienst), bevordert de andere koppeling een meer geestelijke godsdienst die zich allereerst in de menselijke ziel afspeelt.

De joodse en niet-joodse aanhangers van de nieuwe Jezus-beweging hebben duidelijk een voorkeur voor deze tweede koppeling. Dat blijkt uit de brieven van Paulus. Taubes' uitleg van deze brieven luidt kortweg als volgt. Het slag geestelijk en cultisch leven dat vooral aan uiterlijke vormen is opgehangen en binnen een maatschappelijke en politieke orde een plaats heeft, benoemt Paulus met het symbool van de Wet (*nomos*). Zijn theologie is anti-nomistisch: tegen de Wet van Mozes en tegen de Wet van het Romeinse Rijk — maar mogelijk ook tegen de Wet van een latere christelijke orthodoxie. Het symbool van de *liefde* in de brieven van Paulus verwijst naar het tegendeel van de Wet en naar de overwinning van de Wet als vorm van maatschappelijke, politieke en godsdienstige ordening. De stichting van een nieuwe gemeenschap van liefde zal dus moeten zoeken naar een vorm waarin het geestelijke aanwezig kan zijn in deze wereld die anders is dan de representatie daarvan in een *auctoritas* of *potestas*.

Alle bijzonderheden die Taubes bespreekt in zijn teksten over Paulus betreffen uiteindelijk het belang van één onderscheid: dat tussen *psyche* en

pneuma (PThP, 59 e.v.; KK, 103, 119, 138-139; ACS, 62). Hij richt zich vooral op de vraag hoe vervolgens *pneuma* is omgezet in een geestelijke vorm in deze wereld: als een volledige terugtrekking uit deze wereld in het innerlijk leven (Gnosis, maar uiteraard ook vormen van kluizenaarschap) of als een ‘pneumatische’ beweging die zich in de wereld vestigt (de vroege christelijke gemeenten)? De ‘psychische’ kant van de menselijke geest is verbonden met de wereld zoals die is. Hoe ‘psychischer’ de menselijke geest is, des te meer deze is aangepast aan de natuur en aan de maatschappelijke en politieke orde. Door zich aan te passen aan de wereld verliest de menselijke geest zijn onafhankelijkheid en daarmee ook zijn revolutionaire werking. Men kan daarom ook zeggen dat de ontwikkeling van de Jezusbeweging en vroege christelijke gemeenten naar een orthodox christendom — naar een christelijke kerk die in concilies steeds meer grenslijnen trekt tussen getrouwen en ketters — en uiteindelijk naar een *potestas spiritualis* die zich met de wereldlijke machten verbindt of deze zelfs vervangt, aangedreven wordt door een toenemende behoefte om de koppelingen tussen God en Wereld, tussen God en Maatschappij, aan te scherpen ten koste van de principieel ‘anarchistische’ koppeling tussen God en Mens.

Op dit punt gaan de wegen van Taubes en Schmitt wederom uiteen. De laatste gaat uit van een gelijkenis of koppeling tussen het theologische of metafysische wereldbeeld en de maatschappelijke en politieke orde. Dat leidt onvermijdelijk tot de gedachte dat maatschappelijke en politieke bestendigheid alleen gewaarborgd is door een wereldbeschouwelijke orthodoxie. En dat betekent weer dat er een soevereine instelling nodig is die beslist wat eigen is aan een politieke orde (met inbegrip van de levenswijze die deze vooronderstelt) — en wat er vreemd en vijandig aan is. Zonder instellingen die deze beslissing op een of andere manier kunnen representeren gaat een maatschappij ten onder. Politieke en geestelijke macht, staat en kerk, vertegenwoordigen de stichtende ideeën, dat wil zeggen de verdichte vorm van het geestelijke en wereldlijke leven van het volk. Representatie waarborgt de voortzetting van de ideële grondslag in tijden van crisis, bedreiging en vijandelijkheden. Geestelijke en wereldlijke macht zijn daarom onvermijdelijk aan elkaar gekoppeld: dat is wat politieke theologie voor Carl Schmitt betekent.

Taubes daarentegen hecht juist aan het onderscheid en de spanning tussen beide orden (KK, 45). De pneumatische bewegingen in de vroege ‘christelijke’ gemeenten wijzen in zijn ogen in een andere richting dan de latere orthodoxie en haar *potestas spiritualis*. De kant van de menselijke geest die verbonden

is met het goddelijke heet *pneuma*. Het onderscheid dwingt de mens om te kiezen voor een pneumatisch of een wereldlijk-psychisch leven. De brieven van Paulus onthullen niet alleen de eschatologische opdracht om in deze wereld te leven *alsof* men geen deel van deze wereld is (1 Kor 7,20 e.v.), maar ook het fijnzinnige onderscheid tussen de anti-judaïstische houding van de Gnosis en het judaïsme van het vroege 'christelijke' alternatief. Verinnerlijking lijkt onvermijdelijk, maar dit kan in de wereld nog verschillende vormen aannemen. Gnosis is volledige verinnerlijking met als gevolg dat elke betrekking tussen God en Wereld, tussen God en Maatschappij, is verbroken. Dat loopt uit op een verwerping van de schepper-god Jahweh, de god van de joden, en van het oude verbond met inbegrip van de schriftelijke getuigenissen van dit verbond (*PThP*, 77 e.v.). Taubes' lezing van de brieven van Paulus is erop gericht juist de eigen joodse inbreng in de pneumatische bewegingen te redden. De wijze waarop Paulus volgens hem de omslag bewerkt tussen het oude en het nieuwe verbond is door en door joods, geworteld in de joodse overlevering. Wie dit over het hoofd ziet en de stichting van het christendom als een dialectische opheffing van het jodendom opvat, verraadt Paulus — dat wil zeggen vervangt de historische door de mythische Paulus. Dit verraad maakt het vervolgens mogelijk (uiteraard niet noodzakelijk) dat een christelijke natie de symbolische uitsluiting van het jodendom omzet in een programma van volkerenmoord. Dat was de boodschap van de jood Jacob Taubes aan de Duitse en katholieke rechtsgeleerde Carl Schmitt.

POLITIEKE THEOLOGIE: TEGEN DE NEUTRALISERING VAN DE STICHTING

Taubes probeert de materiële dialectiek van gevestigde en opstandige machten die beide in naam van de Wet optreden te ontlopen. In de brieven van Paulus ontwaart hij een politieke theologie die een uitweg biedt: het perspectief van een koninkrijk dat niet van deze wereld is en de bittere strijd tussen onderdrukkers en onderdrukten overwint. Taubes sluit hier overigens naadloos aan bij 'een derde weg' van meer geestelijke aard in de lezing die Karl Barth van Romeinen 13 heeft gegeven (vgl. *KK*, 212–229). Taubes voegt daar echter het een en ander aan toe, zoals een koppeling aan de eschatologische overpeinzingen van Joachim van Fiore die een derde tijdperk van de Heilige Geest voorzag (*AE*, 90 e.v.). Dit geeft de politieke theologie van Paulus nog meer kleur, zeker wanneer we vaststellen dat Taubes in zijn 'actualisering' een verbinding legt

tussen Barth en Schmitt (*PThP*, 86–97): beiden zijn ‘zeloten van het absolute en van de beslissing’ (*PThP*, 86).

Taubes en Schmitt kunnen op grond van een gemeenschappelijke afkeer van de neutralisering van het politieke met elkaar spreken ondanks hun onverenigbare uitleg daarvan. Beiden zijn het erover eens dat er beslissende zaken in de wereld zijn waarvoor het waard is te vechten. Schmitt ontwaart in de politieke verschijnselen de uiteindelijk doorslaggevende strijd met de antichrist: orde tegen burgeroorlog (broedertwist). Taubes is ervan overtuigd dat elke gevestigde orde ten onder zal en moet gaan omdat de heerschappij van mensen over mensen vanuit theocratisch gezichtspunt onduelbaar is. Er is geen reden om aan te nemen dat de geschiedenis al voltooid is en de vrijheid verwerkelijkt (Hegel). We leven niet in een post-apocalyptische wereld — de wereld is nog niet verlost.

De horror van de Eerste Wereldoorlog maakte een einde aan een tijdperk van optimisme. Verlichting, vooruitgang en liberalisme bleken drogbeelden. De uitbarsting van gewelddadige en vijandige krachten deed de rooskleurige toekomstverwachtingen in rook opgaan. Dit klimaat maakt dat de negentiende eeuwse samenvoeging van geloof en liberalisme niet langer kan voortbestaan. Het geloof dat vrijheid kan leiden tot een bestendige en vreedzame samenleving in overeenstemming met het geloof, dat aanwezig was in het *Kulturprotestantismus*, keert om in een nieuwe of hernieuwde tegenstelling tussen God en wereld. Deze ommekeer krijgt zijn beslag in Barths beroemde boek over Paulus’ brief aan de Romeinen, terwijl tegelijk Schmitt het liberalisme voor de voeten werpt dat het ten onrechte ervan uitgaat dat ‘het politieke’ was overwonnen — kortom dat het onderscheid tussen vriend en vijand, laat staan dat tussen Christus en Satan niet langer ter zake doet.

Beider afwijzing van het ‘neutraliserende’ vertoog van Hans Blumenberg, die betoogde dat de splijting tussen wereld en heil in de moderniteit is opgeheven in de idee van vooruitgang en hervorming in deze wereld, brengt Schmitt en Taubes in gesprek samen, maar is tegelijk de grond voor hun onoverbrugbare verschil van inzicht. ‘Wij wisten dat wij tegenstanders waren op leven en dood, maar we konden goed met elkaar overweg. Wij wisten één ding: wij spraken met elkaar op hetzelfde terrein.’ Men kan de wereld op gelijke wijze ervaren en beschouwen, maar Taubes geeft tegelijk aan waarin hij met Schmitt verschilt wat betreft de levenshouding die men vervolgens inneemt, oftewel wat men bereid is in geestelijk opzicht bij te dragen aan de wereld zoals die is (*PThP*, 139). Schmitt was — zoals de christelijke kerk in naam van

Paulus altijd al — vervuld van de gedachte de wereld, in het bijzonder de politieke en wettelijke ordeningen, te redden tegen de verschrikkelijke krachten van een ongebreidelde Apocalyps (*PThP*, 96–97, 139). Taubes weigert in navolging van Paulus in te staan voor de gevestigde orde: ‘Dat is niet mijn wereldbeschouwing, niet mijn ervaring. Ik kan mij als apocalypticus voorstellen: laat haar te gronde gaan.’ Hij ontkent overigens niet dat dit zelf een politieke stellingname is.

Gelet op de kritiek van Schmitt op het idee van een zichzelf machtigende moderniteit die berust op het besef van het paradoxale karakter van elke omwenteling die een nieuwe gemeenschap of een nieuw tijdperk sticht, is het opvallend dat hij tegelijk kan vasthouden aan het verhaal van de stichting van het christendom als een machtigende goddelijke ingreep in de geschiedenis. Taubes vond bij Schmitt echter gehoor toen hij zijn uitleg van Paulus’ brieven met hem besprak. De laatste nodigde hem uit zijn gedachten vooral publiek te maken. Taubes heeft dan ook gelijk wanneer hij schrijft dat Schmitt niet werkelijk een lezer van Paulus is, maar veeleer de overlevering volgt die weliswaar mede op Paulus’ teksten steunt maar daar vooral een orthodoxe draai aan geeft. Schmitts verwijzingen naar Paulus dienen zijn soms wanhopige pogingen in het moderne tijdperk van ‘immanentie’ een verbinding te vinden tussen de goddelijke voorzienigheid en politieke gebeurtenissen en krachten. In het besef van ‘het einde’ zocht hij zijn toevlucht in machten die de Apocalyps zouden kunnen uitstellen. Taubes op zijn beurt heeft de overtuiging dat de brieven van Paulus een geweldige invloed hebben gehad op de intellectuele en politieke geschiedenis van het westen. Deze invloed is echter wel bemiddeld door die uitleggers en verspreiders van Paulus’ gedachten die hem in naam van een vreemde, nieuwe godheid wilden losweken uit de traditie waaruit hij voortkwam, of die hem wilden vastmaken aan een *potestas spiritualis* die bovenal op de wereld gericht was. Deze gnostische en christelijke receptiegeschiedenis bleef ‘Gods vijanden’ zien als teken van een gebrek aan voleinding. Deze lezing wil Taubes ondergraven door uit de teksten van Paulus een schrijver te halen die zich niet leent voor een orthodoxie. Taubes sympathiseert met Paulus’ verzet tegen de orthodoxie van de joden juist omdat dit verzet deel uitmaakt van de ‘logica’ van het joodse messianisme en dus geenszins met het judaïsme als zodanig breekt. Wanneer Taubes ageert tegen Schmitts beeld van de betekenis van Paulus, bestrijdt hij bovenal een massieve traditie. In de laatste voordrachten die hij geeft voor zijn dood verwoordt hij dit als volgt. ‘U begrijpt nu vast beter wat ik van Schmitt wil. Ik wil hem

laten zien dat de scheiding tussen wereldlijke en geestelijke machten absoluut noodzakelijk is. Trekt men deze grenslijn niet, dan verliezen wij in het Westen onze levensadem. Dat wilde ik tot hem laten doordringen, tegen zijn totalitaire opvatting in.' (*PThP*, 139)

Schmitt en Taubes zijn diagnostische schrijvers met belangstelling voor de politieke betekenis van de geschiedenis van het religieuze en filosofische denken. Het is moeilijk hun politieke voorkeuren zonder meer na te volgen gezien hun beider voorkeur voor uitersten. Schmitt zag te laat dat hij deel was geworden van een vernietigend regiem terwijl hij meende een katechontische macht te ondersteunen. Taubes' politieke project is in een bepaald opzicht ook destructief voorzover hij afziet van een daadwerkelijke deelname aan politieke praktijken die de orde instellen of bestendigen, maar evenmin zich volledig terugtrekt uit de wereld. Zijn werk maakt onvoldoende duidelijk wat een geestelijke beweging of gemeenschap in de lijn van Paulus zou kunnen zijn. Mij is niet bekend dat Taubes enige aanzet heeft gegeven een dergelijke beweging te beginnen of aan een dergelijke gemeenschap deel te nemen. Hij ondersteunde op een merkwaardige wijze in zijn Berlijnse jaren de studentrevolte van de jaren zestig. Hij voelde zich ongetwijfeld niet in deze wereld thuis, maar liet niet na de wereld kond te doen van zijn uitdagende standpunt van niet-betrokkenheid met de wereld — en aldus paradoxaal genoeg, net zoals Paulus, deze wereld te doordrenken met zijn woorden.

LITERATUUR

Aangehaalde teksten van Jacob Taubes:

AE = *Abendländische Eschatologie* (Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie, Band 3), Bern 1947; heruitgave: München 1991

ACS = *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebigige Fügung*, Berlijn 1987

PThP = *Die Politische Theologie des Paulus. Vorträge, gehalten an den Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.-27. Februar 1987*, München 1993

KK = *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft (Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte, herausgegeben von Aleida und Jan Assmann, Wolf-Daniel Hartwich und Winfried Menninghaus)*, München 1996.

Overige gebruikte literatuur:

- H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe*, Frankfurt a/M 1988; oorspronkelijk in 1966
- N. Bolz, *Auszug aus der entzauberten Welt: Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, München 1989
- J. G. Gager, *Reinventing Paul*, New York 2000
- O. Marquard: 'Aufgeklärter Polytheismus — auch eine politische Theologie?', in Jacob Taubes (Hrsg.), *Religionstheorie und Politische Theologie. 1. Der Fürst dieser Welt: Carl Schmitt und die Folgen*, München 1983
- R. Mehring, 'Karl Löwith, Carl Schmitt, Jacob Taubes und das 'Ende der Geschichte'', in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 48 (1996) 231–248
- H. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts: Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Stuttgart 1994
- G. Palmer et al. (red.), *Torah Nomos Ius: Abendländischer Antinomismus und der Traum vom herrschaftsfreien Raum*, Berlijn 1999
- C. Schmitt, 'Die Sichtbarkeit der Kirche: Eine scholastische Erwägung', in *Summa: Eine Vierteljahrschrift* (1917)
- C. Schmitt, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), Berlijn 1985
- C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hellerau 1923
- C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (Text von 1932 mit einem Vorwort und drie Corollarien), Berlijn 1963
- C. Schmitt, *Politische Theologie II: Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie* (1970), Berlijn 1984
- E. Stimilli: *Jacob Taubes. Der Preis des Messianismus: Briefe von Jacob Taubes an Gershom Scholem und andere Materialien*, Würzburg 2006
- M. Terpstra en Th. de Wit, 'Het "uitzonderlijke" als messiaanse mogelijkheid: De negatieve politieke theologie van Jacob Taubes', in *Tijdschrift voor Theologie* 36 (1996) 365–386
- M. de Wilde, *Verwantschap in Extremen: Politieke Theologie bij Walter Benjamin en Carl Schmitt*, Amsterdam 2008
- Th. de Wit, *De onontkoombaarheid van de politiek: De soevereine vijand in de politieke filosofie van Carl Schmitt* (diss.), Ubbergen 1992

PERSONALIA

Prof. dr. A.J. (Adelbert) Denaux, decaan, Faculteit Katholieke Theologie, Universiteit van Tilburg; emeritus hoogleraar Nieuwe Testament, Katholieke Universiteit Leuven

Dr. S. (Sam) Janse, emeritus predikant van de Protestantse Kerk in Nederland; docent Nieuwe Testament, Baptisten Seminarium te Barneveld

Prof. dr. B.J. (Bart) Koet, universitair docent Nieuwe Testament en bijzonder hoogleraar Vroegchristelijke Letterkunde, Faculteit Katholieke Theologie, Universiteit van Tilburg; docent, Hogeschool Leiden, afdeling Educatie

Prof. dr. L.J. (Bert Jan) Lietaert Peerbolte, hoogleraar Nieuwe Testament, Faculteit der Godgeleerdheid, Vrije Universiteit Amsterdam

Drs. J. (Jaap) van der Meij, stafmedewerker catechese in het bisdom Haarlem-Amsterdam; voorzitter van de Katholieke Raad voor de dialoog met de Joden (KRI) en lid van de Bisschoppelijke commissie voor de betrekkingen met het Jodendom

Prof. dr. M.J.J. (Maarten) Menken, hoogleraar Nieuwe Testament, Faculteit Katholieke Theologie, Universiteit van Tilburg

Dr. M.J. (Marin) Terpstra, universitair docent Sociale en Politieke Wijsbegeerte en senioronderzoeker Centrum voor Ethiek, Faculteit der Filosofie, Radboud Universiteit Nijmegen

Dr. H.P.J. (Henk) Witte, universitair hoofddocent Dogmatische Theologie, Faculteit Katholieke Theologie, Universiteit van Tilburg

Dr. C.M. (Mariële) Wulf, universitair docent Moraaltheologie/Christelijke Ethiek, Faculteit Katholieke Theologie, Universiteit van Tilburg

