Utrecht University Library
Partner in Science
Universiteit Utrecht

De eschatologische voorstellingen in I en II Corinthe

https://hdl.handle.net/1874/233816

Theol. 267

J. R. SLOTEMAKER DE BRUINE.

DE ESCHATOLOGISCHE VOORSTELLINGEN

IN

I EN II CORINTHE.

UTRECHT,
C. H. E. BREIJER.
1894.

A. qu.
192

DE ESCHATOLOGISCHE VOORSTELLINGEN

IN I EN II CORINTHE.

RIJKSUNIVERSITEIT UTRECHT
1394 6789

DE ESCHATOLOGISCHE VOORSTELLINGEN

IN I EN II CORINTHE.

PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN

Doctor in de Godgeleerdheid

AAN DE RIJKS-UNIVERSITEIT TE UTRECHT,

NA MACHTIGING VAN DEN RECTOR-MAGNIFICUS

Mr. M. S. POLS,

Hoogleeraar in de Faculteit der Rechtsgeleerdheid,

VOLGENS BESLUIT VAN DEN SENAAT DER UNIVERSITEIT

TEGEN DE BEDENKINGEN VAN DE

FACULTEIT DER GODGELEERDHEID

TE VERDEDIGEN

op Dinsdag 26 Juni 1894, des namiddags ten 2½ ure,

DOOR

JAN RUDOLPH SLOTEMAKER DE BRUINE,

geboren te SLIEDRECHT.

BIBLIOTHEEK DER RIJKSUNIVERSITEIT TE UTRECHT

UTRECHT
C. H. E. BREIJER
1894.

Zuidholl. Boek- en Handelsdrukkerij, 's-Gravenhage.

Aan mijne Ouders.

Bij de afsluiting van mijn academischen loopbaan wil ik een woord van dank spreken tot allen, die invloed geoefend hebben op mijne vorming. Dit geldt wel vooral U, Hooggeleerde leden der Theologische Faculteit en Hoogleeraren vanwege de Hervormde Kerk. Als gij mij inleidet in zoo menige vraag, die op het gebied der godsdienstwetenschap van groot belang is, dan hebt ge mij mijn studievak te meer doen liefkrijgen en het gewicht er van doen gevoelen. Inzonderheid denk ik hierbij aan U, Hooggeleerde CRAMER, *die door uwe fijne nauwkeurigheid en volkomen vrijheid tegenover den overgeleverden tekst mijne sluimerende liefde voor exegetische studiën hebt opgewekt en gericht op het N. T. En het is mij een oorzaak van ongeveinsde smart, dat gij, als mijn Promotor aangewezen, aan mijn stuk om opzet en uitwerking uwe sympathie niet kondt geven. Vergun mij, dat ik mij nochtans in uw aandenken aanbeveel en den wensch uitspreek, dat ik op Uwe bereidwilligheid, die ik*

zoo vaak, ook nog in den aanvang bij de bewerking van mijn proefschrift, heb ervaren, soms een beroep moge doen.

Het andere deel mijner academische vorming dank ik aan mijne vrienden. Nu wij scheiden, erken ik het nog eenmaal voor U, dat ik zeer veel aan U verplicht ben. Kritiek, hoe hard soms, maar die uit waarachtige belangstelling voortkomt, mist hare werking zelden. Niet licht wordt te hoog aangeslagen, wat vooral gij voor mij geweest zijt, met wie ik éénzelfde levensdoel beoog en met wie ik was verbonden door liefde tot één Heer. Helaas, zoo zelden zullen wij elkaar weder ontmoeten. Afstand en drukke werkzaamheid zullen ons vaak lang gescheiden houden. Moge er iets blijven nawerken van dat geestelijke rapport, dat wij soms in Utrecht gevoelden!

INHOUD.

bl.

INLEIDING.

I. ALGEMEENE INLEIDING . . . . . 1—5

Nieuwe toestanden: critiek wordt toegelaten, doch voor verkeerden maatstaf moet gewaakt worden. De N. T.ische schrijvers moeten uit het Jodendom worden verklaard.

II. PAULUS . . . . . 6—8

Factoren van het Paulinisme: Judaïsme, Christendom, Grieksche nationaliteit van den schrijver, Hellenisme.

III. JUDAÏSME EN HELLENISME . . . . . 9—27

Nauwkeurige bepaling noodig. Het Judaïsme. Het Hellenisme als politiek verschijnsel, bl. 11; als religieus verschijnsel, bl. 13. De Joodsche en de Helleensche anthropologie, bl. 15. De Eschatologische voorstellingen in de apocrypha en pseudepigrapha des O. V., bl. 17. Omgeving van Paulus, bl. 25.

DE ESCHATOLOGIE.

IV. DE ESCHATOLOGIE IN HET ALGEMEEN . . . . 28—32

Eschatologie niet Grieksch, maar Joodsch, bl. 28. Belang van dit onderzoek, bl. 29. Standpunt-Bruins, bl. 30.

V. DE ESCHATOLOGISCHE VOORSTELLINGEN IN I EN II COR. . . . . 33—112

Volgorde, bl. 33.

bl.

A. De dood. Is de dood natuurlijk? I 15 : 20—23 en 47—50, bl. 33. Zondigheid en vergankelijkheid der σαρξ, bl. 34.

B. Toestand na den dood. Doodsgevaar, bl. 36. Plaats der afgescheidenheid, bl. 37. Toestand der afgescheidenheid, κοιμασθαι, bl. 38.

C. Sterven, dood en opstanding van Christus. De realiteit dezer gebeurtenissen, vooral der opstanding, I 15 : 3—8, bl. 38.

D. Wederkomst van Christus. Het feit, I 11 : 26, bl. 42; I 16 : 22, bl. 46. I 1 : 7, 8, bl. 47. Het leven met het oog op de parousie: het huwelijk, I 7 : 25—32, bl. 49.

E. Opstanding der dooden. In verband met die van Christus, II 4 : 14; 13 : 4; I 6 : 14, bl. 53. Oefent invloed ook op dit leven, II 5 : 15, bl. 55. Redding uit doodsgevaar, II 1 : 8—10, bl. 55. Alleen de geloovigen staan op, bl. 56. I 15 : 20—23, bl. 57. De twijfel aan de opstanding, I 15 : 12—19, bl. 59. Bezwaren tegen de opstanding, I 15 : 35—49, bl. 61. De zekerheid van het opstandingslichaam; zijn gesteldheid, II 4 : 16—5 : 8, bl. 67; 4 : 16—18, bl. 67; 5 : 1, bl. 69; 5 : 2, bl. 71; 5 : 3, bl. 72; 5 : 4, bl. 74; 5 : 5, bl. 75; 5 : 6—8, bl. 76. De afwijkende exegese der comm., bl. 79. I 15 : 50—52, bl. 82.

F. Het Gericht. ἀπολλυμενοι — σωζομενοι; bl. 85. Het gericht Gods, reeds nu openbaar, I 11 : 30, bl. 87. Wie houdt het gericht? bl. 89. De heiligen richten mede, I 6 : 2, 3, bl. 89. De gemeente oefent reeds nu gericht, I 5 : 1—13 en 6 : 9, 10; bl. 92. De beslissing valt in het eindgericht, bl. 95; κληρονομειν, bl. 95. Ook de geloovigen worden geoordeeld, bl. 97; Paulus, I 4 : 3—5, bl. 97; I 9 : 22—27, bl. 98; stadium, worstelperk, kroon, δοκιμος. De Evangeliedienaren worden geoordeeld, I 3 : 4—15, bl. 101; de gemeente wordt geoor-

bl.

deeld, bl. 103. Als maatstaf in het gericht gelden de werken, I 6 : 1; II 5 : 10, bl. 105; als maatstaf geldt het geloof, bl. 107.

G. De eeuwige toestand. I 10 : 11; αἰων, bl. 107; τελος, bl. 108. I 15 : 24—28, bl. 109. I 15 : 50—53, bl. 111. I 13 : 10—13, bl. 111.

VI. ONDERLINGE VERHOUDING DEZER VOORSTELLINGEN. . . . . 113—120

De eenheid der voorstellingen: opstanding en leven na den dood, bl. 113; leven des geloofs en opstanding, bl. 114; het geloof en de werken in het gericht, bl. 115. De volgorde der gebeurtenissen, volgens Henoch, bl. 115; volgens IV Ezra, bl. 116; volgens Paulus, bl. 118.

LIJST

bevattende de volledige titels der geciteerde werken. Van werken, die slechts éénmaal worden aangehaald, is de volledige titel tevens ter plaatse opgegeven.

BALJON, J. M. S. *De tekst der brieven van Paulus aan de Romeinen, de Corinthiërs en de Galatiërs als voorwerp van de conjecturaalcritiek beschouwd.* Utrecht 1884.

BRIET, J. P. *De Eschatologie of Leer der toekomende dingen, volgens de Schriften des Nieuwen Verbonds*, 2 dln. Tiel 1857—58.

BRUINS, DR. J. A. *De parousie in den eersten Corintherbrief.* Theol. Tijdschr. XXVI, bl. 381—415, 471—513. Leiden 1892.

CREMER, DR. H. *Biblisch-theologisches Wörterbuch der N. T.lichen Gräcität.* 5te Aufl. Gotha 1887.

FABRICIUS, J. A. *Codex pseudepigraphus V. T.* 2 vol. Hamburg 1722—23.

GRAFE, E. *Das Verhältniss der Paulinischen Schriften zur Sapientia Salomonis.* Theologische Abhandlungen, Carl von Weizsäcker gewidmet, S. 253—286. Freiburg 1892.

HEINRICI, DR. C. F. *Das erste Sendschreiben des Apostel Paulus an die Korinthier.* Berlin 1880.

HOLSTEN, DR. C. *Zum Evangelium des Paulus und Petrus.* Rostock 1868.

HOLSTEN, DR. C. *Das Evangelium des Paulus I.* Berlin 1880.

KABISCH, R. *Die Eschatologie des Paulus, in ihren Zusammenhängen met dem Gesamtbegriff des Paulinismus.* Göttingen 1893.

KLÖPPER, A. *Kommentar über das zweite Sendschreiben des Apostel Paulus an die Gemeinde zu Korinth.* Berlin 1874.

KÖNIG, DR. E. *Einleitung in das alte Testament mit Einschluss der Apocryphen und Pseudepigraphen alten Testaments.* Bonn 1893.

VAN LEEUWEN, J. A. C. *De Joodsche achtergrond van den Brief aan de Romeinen.* Utrecht 1894.

LÜDEMANN, DR. H. *Die Anthropologie des Apostel Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre.* Kiel 1872.

VAN MANEN, DR. W. C. *Paulus II. De Brief aan de Romeinen.* Leiden 1891.

MEUSCHEN, J. G. *Novum Testamentum ex Talmude et Antiquitatibus Hebraeorum illustratum.* Lipsiae 1736.

MEYER—HEINRICI. *Kritisch exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Der erste und der zweite Brief an die Korinther.* 7te Aufl. Göttingen 1888—90.

MOSCOVITER, S. J. *Het Nieuwe Testament en de Talmud.* Rotterdam 1884.

PIERSON, A. et NABER, S. A. *Verisimilia. Laceram conditionem Novi Testamenti exemplis illustrarunt et ab origine repetierunt.* Amstel. 1886.

PFLEIDERER, DR. O. *Das Urchristenthum, seine Schriften und Lehren, in geschichtlichem Zusammenhang.* Berlin 1887.

PFLEIDERER, DR. O. *Der Paulinismus.* 2te Aufl. Leipzig 1890.

SCHLATTER, A. *Der Glaube im Neuen Testament.* Leiden 1885.

SCHMIEDEL, P. W. *Die Briefe an die Korinther.* Handcommentar zum Neuen Testament II. Freiburg 1891.

SCHOETTGEN, C. *Horae Hebraicae et Talmudicae in universum Novum Testamentum.* Dresdae et Lipsiae 1733.

SCHÜRER, DR. E. *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi.* 2te Aufl. des Lehrbuchs der Neutestamentlichen Zeitgeschichte. 2 Th. Leipzig 1880—86.

STECK, R. *Der Galaterbrief nach seiner Aechtheit untersucht, nebst kritischen Bemerkungen zu den Paulinischen Hauptbriefen.* Berlin 1888.

WEBER, DR. F. *System der altsynagogalen, palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud dargestellt.* Leipzig 1880. In 1886 opnieuw uitgegeven als: *Die Lehren des Talmud.*

WEISS, DR. B. *Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments.* 5te Aufl. Berlin 1888.

WINER, DR. G. B. *Grammatik des neutestamentlichen Sprachideoms.* 5te Aufl. Leipzig 1844.

ZÖCKLER, DR. O. *Die Apokryphen des Alten Testaments, nebst einem Anhang über die Pseudepigraphenliteratur.* Kurzgefasster Kommentar zu den H. Schriften A. und N. T. A IX. München 1891.

INLEIDING.

I. ALGEMEENE INLEIDING.

Er komt in de theologie op critisch gebied langzamerhand meerdere helderheid. Men begint te gevoelen, dat de scheiding tusschen rechter- en linkerzijde ten opzichte van het recht der critiek geen reden van bestaan heeft. „Vooruitstrevend" en „conservatief" zijn beide aanduidingen uitsluitend van formeelen aard, en daarom den wetenschappelijken man — ook den wetenschappelijken theoloog — onwaardig. Het is om *beginselen* te doen, niet om iets nieuws te zeggen, noch om het oude te bewaren. Deze helderheid komt echter eerst langzamerhand. De linkerzijde gaat nog voort (bv. bij monde van LOMAN in het Maart-nummer van *de Gids* dezes jaars), als hoofdpunt van verschil telkens de bijbelcritiek op den voorgrond te schuiven. En het verwijt hierover moet minder haar, dan wel de rechterzijde treffen, die — met afwijking van de lijn der reformatoren — jaren lang haren bijbel als haar hoofdvesting verdedigde en helaas, tot verdedigen zich bepalen moest. Geen positief optreden, geen strijd om beginselen, geen gehoor eischen in naam der wetenschap, slechts eene defensie der linie, soms zelfs alleen der hoofdpunten, durfde zij zich veroorloven. En toch bezit zij ten slotte door haar geloofsgemeenschap met de heilige schrijvers meerder kracht. Maar haar krachtsontplooiing werd belet door het verkeerd gekozen standpunt. Dat hiervoor de oogen opengaan, doet een goede hoop koesteren voor de toekomst.

De bedoelde uitspraak van LOMAN luidt aldus: „In de zoogenaamde positieve kringen vertoont zich met toenemende duidelijkheid de behoefte aan eene grondige herziening der apologetische practijk tegenover de moderne historische wetenschap. Steeds vermenigvuldigen zich voor de orthodoxe partijen de bezwaren, om ook maar behoorlijk kennis te nemen van den arbeid der bijbelcritiek, laat staan om de aangevoerde argumenten langs den weg van geregelde bewijsvoering te weerleggen" (*Gids* 1894, bl. 544).

Het is een smaad voor de rechterzijde, dat MICHELSEN in het *Theol. Tijdschr.*, deel XX, 1886, bl. 372, schrijven kon, dat „de ethische fractie der orthodoxie, gaandeweg meer tot de erkentenis gekomen, dat de kerkelijke beschouwing van het ontstaan des bijbels voor de kritische moet wijken, in hoofdzaak de resultaten van het moderne onderzoek aanvaardt." „Kerkelijk" en „critisch" mocht geen tegenstelling geworden zijn en het (wetenschappelijk) onderzoek niet specifiek „modern" heeten.

Voor het standpunt der reformatoren vergelijke men o. a. Dr. J. CRAMER: *De Schriftbeschouwing van Calvijn*, in dl. III der „*Nieuwe Bijdragen*". — Wat speciaal het Nederlandsch-Gereformeerd standpunt betreft, lette men op de *Canon-critische* verhandeling, die de „Statenvertaling" laat voorafgaan aan den brief aan de Hebreën en op de *text-* en *conjecturaal-critische* opmerkingen, aldaar bij Matth. 27 : 9.

Hiermede is echter geenszins gezegd, dat de schrift-critiek ons op „neutraal" terrein voert. In tweeërlei opzicht blijft de scheiding. Allereerst is noodig, dat de criticus zijn voorwerp kenne en doorzie. Een ontwikkeld litterator kan elke fout in de scansie der verzen aanwijzen en elken zin der Pandecten vertolken. Maar om waarlijk ons het geheel te doen gevoelen,

hebben wij behoefte aan een dichter en een jurist. Zoo ook in zake de H. Schriften. „In religione christiana de rebus et factis, non de ideis solum agitur," maar juist daarom is het ongeoorloofd, O. en N. T. te behandelen uitsluitend als voortbrengselen van Hebreeuwsche en Grieksche letterkunde. In de historie der critiek zouden vele zonderlinge meeningen niet te vermelden zijn, wanneer men gevoeld had, dat met lexicon en concordantie en grammatica de diepe zin des bijbels niet wordt verstaan en dat bij gebrek aan eenheid in geloofsleven ook de bedoeling der schrijvers niet juist kan worden vertolkt. — Eene tweede opmerking sluit hierbij aan. De rechterzijde heeft te waken tegen het indringen van alle methoden, die in waarheid niet uitvloeisel zijn van wetenschappelijken zin, maar van ongeoorloofde praemissen.

VAN MANEN [*Paulus* II] acht, dat de brief aan de Romeinen niet door Paulus van Tarsen kan zijn geschreven, wijl de dogmatische voorstellingen [bl. 126—151] voor dien tijd te zeer ontwikkeld zijn en zich zulk een stelsel niet verwachten laat bij een pas bekeerde [bl. 143 v. en 193]; maar deze meening neemt waarschijnlijk haar oorsprong in de op bl. 182 te vinden uitspraak: Paulus wordt in dezen brief geteekend als geroepen „door onzen Heer Jezus Christus, *hoewel deze niet meer op aarde werkzaam is.*" — Tegen deze dogmatische exegese, tegen deze critiek, die haar maatstaf niet aan haar voorwerp ontleent, heeft de rechterzijde zich te verzetten. Ook zij gaat ongetwijfeld van praemissen uit — iedere wetenschap bouwt op een basis — maar zij doe dit naar den stelregel van het πνευματικα πνευματικοις συγκρινειν en brenge geene elders verworven overtuigingen in rekening.

In hoofdstuk II komen wij nog op een en ander terug,

inzonderheid inzake de theorieën omtrent Paulus bekeering. Hier zij nog slechts vermeld, dat men der rechterzijde onrecht aandoet, door haar een begrip van openbaring toe te schrijven, waarbij deze eenvoudig wordt: mededeeling van feiten; eene opvatting die HOLSTEN [*Zum Evang. des Paulus u. Petrus* en *Das Evang. des Paulus*, de Inleidingen] terecht op *psychologische* gronden verwerpt, doch waarbij hij zich den weg tot verklaring afsnijdt, door zelf den *metaphysischen* factor buiten rekening te laten.

Zóó ligt voor de exegese een nieuw veld open. Van het polemisch en defensief standpunt, dat altoos verzwakt, moet worden overgegaan tot thetischen arbeid. De exegese van het N. T. worde beoefend van uit juister gezichtspunt. Het is eigenaardig, dat voor de verklaring van de Boeken des N. V. al te weinig gelet is op den bodem, waaruit zij zijn voortgekomen: het Jodendom. De nieuwere commentaren bieden veelal paralellen in overvloed uit de classieke litteratuur; op de LXX en de pseudepigrapha wordt slechts ter loops opmerkzaam gemaakt, evenals op het latere Jodendom. De arbeid van LIGHTFOOT, SCHOETTGEN, MEUSCHEN e. a. bleef bijna ongebruikt, terwijl toch de verklaring op dezen weg zich eerder liet wachten. Vele hypothesen aangaande Hellenistischen invloed, ja Grieksche nationaliteit zouden in hunne werking zijn beperkt of wellicht niet eenmaal opgeworpen. — Na SCHÜRER is het vooral SCHNEDERMANN, die sinds enkele jaren voor deze dingen de aandacht vraagt. En het zal — naar ik hoop — bij ons verder onderzoek blijken, dat op dezen weg meer dan ééne wonderlijke hypothese overbodig wordt en meer dan een *crux* althans iets meer licht ontvangt.

Voor de bijzonderheden zie hoofdstuk II.

Dr. GEORG SCHNEDERMANN gaf in 1884 uit: „*Das Judenthum u. die christliche Verkündigung in den Evangeliën*", waarin hij den onderbouw van de theologie der synagoge noodig oordeelde voor de studie van het N. T. en het gemis daarvan als de oorzaak van veel willekeur in de critiek beschouwde. In 1890 verscheen van hem: „*Jüdische Hintergrund im N. T.*", een Antrittsvorlesung, en „*Zwei neue Gesichtspunkte in der Theologie*", een ook afzonderlijk uitgegeven artikel in het Sächs. Kirchen- und Schulblatt, Nr 8—11; terwijl in 1893 het licht zag „*Jesu Verkündigung und Lehre vom Reiche Gottes, in ihrer geschichtlichen Bedeutung*"; 1ste Hälfte: die Verkündigung Jesu vom Kommen des Königreiches Gottes. — In dit laatste werk meent hij: Jesu Gedanken vom Reiche Gottes waren Israelitisch, zoodat het nieuwe in Zijne prediking niet op aard of wezen betrekking heeft, maar slechts het feit van het gekomen zijn betreft; hetzelfde schijnt te moeten worden aangenomen voor Paulus (S. 65, nt).

II. PAULUS.

Wij stellen ons voor, een onderzoek intestellen naar beschouwingen, die worden aangetroffen in brieven, op naam van Paulus staande. Om deze beschouwingen ten volle te kunnen verstaan, zullen wij dus allereerst een beeld moeten vormen van de omgeving, waarin de apostel leefde, en de overtuigingen, die daar in omloop waren. Opvoeding en contemporaine litteratuur of leer zullen tot de constitueerende factoren moeten worden gerekend. Te meer is dit noodig, nu voor de verklaring van Paulinische uitspraken velerlei theorieën worden verkondigd, die minder of meer met de feiten in tegenspraak zijn.

Paulus, de zoon van een Farizeër, was geboortig uit Tarsen, doch opgevoed in Jeruzalem, waar hij leerling was van den om zijne thora-kennis beroemden en om zijne verdraagzaamheid bekenden Gamaliël.

> Zie verder Herzogs R. E². art. „*Paulus der Apostel*" van W. SCHMIDT, XI, S. 356 ff en „*Gamaliël*" van W. PRESSEL, IV, S. 744 f.

Allereerst komt dus de factor van het Judaïsme (ὁ Ἰουδαισμος, Gal. I : 13, 14) in aanmerking. De apostel was bekend met het Joodsche denken, de Joodsche idealen, ja hij deelde ze. Doch een nieuw element heeft in zijn leven gewicht gekregen: Paulus is bekeerd, d. w. z.: hij heeft zijne vijandschap jegens den persoon van Jezus van Nazareth afgelegd en Hem als המשיח erkend.

Deze gebeurtenis had grooten invloed op zijn leven; al

werden zijne beschouwingen er minder door gewijzigd, ze wonnen er door aan diepte. Wij zullen later gelegenheid hebben, daarop uitvoerig te wijzen. Nu zij echter uitgesproken, dat de bodem van zijn gansche denken Joodsch heeft kunnen blijven.

Het feit der bekeering van Paulus is de eenige sleutel tot verklaring van het raadsel, hoe zulk een ijveraar voor de wet heeft kunnen worden een verkondiger van de Messianiteit van Jezus, den Gekruisigde. Maar dan moet die bekeering eene *realiteit* zijn, evenals het ὀφθη κἀμοι. Wie een van beide loochent, plaatst ons voor een psychologisch raadsel en snijdt de mogelijkheid eener verklaring van het Paulinisme af. HOLSTEN [*Zum Evang. des P. u. P.* S. IX en *Das Evang. des P.* S. X] en PFLEIDERER [*Urchr.* S. 32—43 en *Paulin.*² S. 2 ff] kunnen krachtens hunne wereldbeschouwing de realiteit der verschijning van Christus niet aannemen; eene psychologische verklaring wordt beproefd, doch zonder metaphysica. Zie verder in V, C ad I Cor. XV : 3—8.

Naast deze beide factoren worden ons twee andere genoemd. Het ingrijpendst is de onderstelling van hen, die de Joodsche nationaliteit van den schrijver der hoofdbrieven verwerpen en in hem een *geboren Griek* zien. Meer verbreid is de stelling, dat naast het Judaïsme ook aan het *Hellenisme* een ruime plaats toekomt bij de bestudeering van Paulus. PIERSON en NABER in de *Verisimilia* 1), STECK in zijn *Galaterbrief*, VAN MANEN in zijn *Paulus* II, hebben op het Grieksche karakter den nadruk gelegd; terwijl velen, o. a. PFLEIDERER, SCHÜRER, SCHMIEDEL, telkens sporen van Hellenisme meenen te kunnen aanwijzen.

STECK meent bv. (S. 274), dat de gewoonte, in I Cor. XI : 1—16 bedoeld, zich bij den „jüdisch Geborne" moei-

1) Voor den volledigen titel der geciteerde werken, zie de Lijst, bl. XI.

lijk laat begrijpen en veel meer „Griechisch" is. — Over de *Verisimilia* vergelijke men de critiek van KUENEN, *Theol. Tijdschr.* XX, 1887, bl. 491—536. — Van VAN MANEN komen vooral in aanmerking de blz. 186—190 over „de nationaliteit van den schrijver."

De kwestie-zelf der Grieksche nationaliteit kan hier niet behandeld worden. Men vergelijke J. A. C. VAN LEEUWEN, *De Joodsche achtergrond van den brief aan de Romeinen.* Alleen zij hier opgemerkt, dat men tot zulke hypothesen slechts dan de toevlucht mag nemen, wanneer alle andere wegen gesloten zijn; terwijl het in den loop van ons onderzoek meermalen blijken zal, dat eene goede oplossing eerder zonder, dan met deze onderstelling verkregen wordt.

Voor ons hebben de onderstelde Hellenistische trekken groot belang, omdat zij in de Eschatologische voorstellingen zoo veelvuldig voorkomen. De onbepaaldheid van de uitdrukking dringt echter tot een opzettelijk onderzoek, dat wij in hoofdstuk III instellen.

In geen geval zie men in Paulus den dialecticus, die, wikkend en wegend anderer oordeel, ten slotte het eigen standpunt kiest; als had b. v. het verkeer met den Alexandrijnschen Apollos hem langzamerhand voor spiritualistische gedachten gewonnen. Niet de redeneering der scholen, maar de practijk van het leven maakte hij door. Wat zijne vurige ziel greep, vond in hem den onversaagden verdediger. En toen de Zoon van God in Hem was geopenbaard, heeft hij Diens Evangelie door smaad en gevaar voortgedragen: ἐπιστευσε, διο και ἐλαλησεν.

Vgl. PFLEIDERER, *Urchr.* S. 161, en daartegen GRAFE, *Sapientia*, S. 276.

III. JUDAÏSME EN HELLENISME.

Bij de verklaring van „Paulinische" uitspraken worden niet zelden deze beide factoren gebruikt, hetzij men meent, dat ze elkander uitsluiten en dus hun samentreffen interpolatie verraadt (zooals BRUINS, *Parousie*), hetzij men acht, dat zij althans eenigen tijd onvermengd naast elkaar konden voortleven (zooals PLEIDERER, SCHÜRER enz.). Een juist oordeel wordt eerst mogelijk na nauwkeurige bepaling der beide begrippen.

Deze is voor het *Judaïsme* niet zeer bezwaarlijk. Sinds de dagen van Ezra kenmerkt een nomistische trek het volk Israël. De thora wordt de band, die al meer het volk verbindt en straks in staat blijkt, zelfs het gemis van een eigen vaderland en van politiek bestaan te vergoeden. De voortgezette arbeid der Soferim werd neergelegd in Targum, Midrasch en Talmud, terwijl ook sommige der apocryphe boeken des O. V. bronnen voor dit Judaïsme zijn.

Vgl. vooral WEBER, *Talmud*, de Inleiding en S. 1—14; SCHÜRER, *Geschichte Israëls*, I, S. 86—124. Het ligt voor de hand, dat in de christelijke wereld aan de Joodsche litteratuur allerlei ter verklaring van het N. T. ontleend werd, waarbij men echter te ver kon gaan, door (zooals SCHOETTGEN) de Rabbijnen te maken tot christelijke theologen, die zelfs over de *communicatio idiomatum* van gedachten gewisseld hadden. Ook het tegendeel komt trouwens voor; MOSCOVITER maakt in zijn *Het N. T. en de Talmud* Christus en de schrijvers des N. T. eenvoudig tot rabbijnen.

Dat de Talmud enz., hoewel de codificatie later valt, geacht kan worden de gedachtenwereld te vertegenwoordigen ook van den aanvang onzer jaartelling, verzekeren o. a. SCHOETTGEN, *Horae*, praefatio § XIII, WÜNSCHE (bij MOSCOVITER, bl. 42 nt), SCHLATTER, *der Glaube im N. T.*, S. 536 f, SCHÜRER, I S. 87.

Naast dit *Judaïsme*, de richting, die in de thora Gods volle openbaring vindt en met die thora het heil des volks absoluut verbonden acht, noemt men nu het *Hellenisme*, aanduiding van een vaag begrip, dat niet zelden den indruk maakt van gebruikt te worden tot bedekking van lacunes. Eene korte beschrijving mist men. En vooral zijn twee zaken voortdurend dooreen geward: de *politieke* en de *religieuse* beteekenis.

Ter bepaling van het begrip gaan wij allereerst lexicographisch te werk. Een Ἕλλην is een Griek, bewoner van Griekenland, en vandaar beschaafde, die den toon aangeeft in de wereldcultuur (Rom. I : 14, tegenover βάρβαρος); meest echter wordt het in het N. T. genomen als verzamelnaam voor allen, die niet tot het bondvolk behooren, eene echt Joodsche expressie (Rom. I : 16, tegenover Ἰουδαῖος; Col. 3 : 11 = ἀκροβυστία). Ἑλληνίζω, dat in de H. S. niet voorkomt, beteekent intrans: „zich als een geboren Griek gedragen" en trans: „iemand tot Grieksche gebruiken brengen", en gaat dus op de eerste beteekenis van Ἕλλην terug; evenzoo Ἑλληνισμός (alleen II Macc. 4 : 13) en Ἑλληνιστής.

Ten opzichte van dit laatste woord treft ons in het N. T.isch spraakgebruik echter wederom de eigenaardigheid, dat het verwant is met de beteekenis van Ἕλλην als: „niet-lid van het bondsvolk." In Hand. 6: 1; 9: 29 [en 11: 20] wordt het namelijk waarschijnlijk gebruikt niet in den zin van Grieksch-sprekende Jood (zóó WINER,

S. 33), maar van niet-Jood, die tot den dienst van den waren God gekomen is, proselyt (zóó KÖNIG, *Einleitung in das A. T.*, S. 468). Is dit zoo, dan heeft ook hier het N. T.isch idioom een anderen zin gegeven aan het Grieksche woord. Ἑλληνιστης in het profane Grieksch is een niet-Griek, die Grieksche manieren aanneemt, in 't N. T.isch Grieksch een Griek, die de Joodsche zeden gaat volgen.

Het Hellenisme, als het overnemen van Grieksche zeden en gewoonten, is de aanduiding van een verschijnsel, dat zich voordoet sinds Alexander den Grooten. Deze vorst wenschte een wereldrijk, dat door éénheid van taal, zeden, godsdienst zou verbonden zijn; en zijne opvolgers hebben deze pogingen voortgezet. Het Hellenisme heeft dus eene nivelleerende werking, die zich openbaart op elk gebied des levens, en in den godsdienst tot de grootst mogelijke verdraagzaamheid leidt.

Vgl. de artt. „*Hellenisten*" en „*Hellenistisches Idiom*" van ED. REUSS in R. E.² V, S. 738—749. Toen de Joden ook binnen den kring dier wereldbeschaving getrokken werden, hebben zij met hunne eigenaardige gedachtenwereld o. a. in de taal [ἡ κοινη] verschillende nieuwe beteekenissen ingedragen, waarop bij de verklaring van het N. T. streng moet worden gelet. Men zie bijv. II Cor. 6 : 11—13 en het niet-gemotiveerde, maar van classiek standpunt uitnemend begrijpelijke oordeel der *Verisimilia*, p. 99 nt.: hi versus plane absurdi sunt; quod qui negat, is Graece ignorat. — Voor de wereldbeteekenis van het Hellenisme zie men SCHÜRER I, vooral S. 144 ff; II, S. 694 ff; KUENEN, *Godsdienst van Israël* II, bl. 382—432.

Toen *Israël* met dit verschijnsel in aanraking kwam, is hier een nieuwe toestand openbaar geworden: scheiding tusschen *de*

sfeer des dagelijkschen levens en *die van den godsdienst.* Het Hellenisme bezat de macht, elk levensgebied te doordringen, behalve wanneer de religie daarmede gemoeid was. Dan stuitte alles af. Deze geheel eenige gebeurtenis in de oude geschiedenis heeft het volk Israël als zoodanig doen voortbestaan.

Al meer en meer werd het Grieksch de volkstaal. Niet alleen werd de wet, en allengs het gansche O. T., in het Grieksch vertaald, maar ook de synagoge-dienst in de Diaspora had plaats in die taal; de scheidbrief mocht in het Grieksch geschreven zijn; de schrijver van II Macc. 1 : 1—9 kon zich voorstellen [de pericoop is oorspronkelijk Grieksch], dat Joden te Jeruzalem in een brief over een godsdienstig feest de Grieksche taal bezigden. Allerlei Hellenistische gebruiken drongen bovendien door in de spelen, de kunst, den handel, de kleeding (vgl. SCHÜRER II, S. 26—46). Wat onder deze Hellenistische trekken moet worden verstaan, wordt vooral uit de boeken der Maccabeën duidelijk. II Macc. 4 : 13 verhaalt, dat tijdens het hoogepriesterschap van Jason zulk een ἀκμὴ Ἑλληνισμοῦ en προβασις ἀλλοφυλισμοῦ plaats had, dat de priesters meer om het discus-werpen dan om de offers zich bekommerden; er wordt gesproken van de oprichting van een gymnasium (I 1 : 14; II 4 : 9, 12), een worstelperk (II 4 : 9, naar de lezing ἐφηβειον; II 4 : 14). Het zijn alles zaken, die den godsdienst niet of niet van nabij betreffen, en dan ook werden verdragen.

Toen de lust tot nivelleeren zich echter ook over dit heilig gebied begon uit te strekken, is er verzet ontwaakt. Dit geschiedde vooral tijdens Antiochus Epiphanes. Deze vorst begeerde το εἶναι παντας εἰς λαον ἕνα (I 1 : 41) en later sprak men van de tijden der „Religionsmengerei" (II 14 : 3, ἐπιμιξια, vgl. ἀμιξια, vs. 38). Zware belemmeringen werden den priesters voor den eeredienst in den weg gelegd (I 1 : 42—50; II 6 : 1

sqq; 6 : 18 sqq; 7 : 1 sqq), terwijl men zich later gedrongen zag, weder allerlei concessies te doen (I 6 : 59; 10 : 34; II 11 : 24) en bv. het opvolgen der Joodsche spijswetten weder toe te staan (II 11 : 31). — Te midden van de vervolgingen uitte zich dan soms het religieus patriotisme — het wordt ons met opzet gemeld — door het gebruik der voorvaderlijke taal (II 7 : 8, 27; 15 : 29).

Een bewijs voor dit religieus exclusivisme bij gehelleniseerde Joden ligt o. a. ook hierin, dat zelfs in de Diaspora de haggadische behandeling van de heilige geschiedenis veelvuldig beoefend werd (SCHÜRER, II S. 279) en dat de kleinzoon van Jezus Sirach (zie zijne voorrede) de vertaling der σοφια Ἰησου ondernam, opdat ook οἱ ἐκτος, οἱ ἐν τῃ παροικιᾳ naar de wet der vaderen zouden wandelen.

Ja, de arbeid der Joden bepaalde zich niet enkel tot defensie. Zij, in taal en gewoonten vaak sterk gehelleniseerd, brachten der buitenwereld hun godsdienst, maakten propaganda voor hunne overtuigingen, wat in directen strijd is met het karakter van het Hellenisme. Zelfs poogden zij (vgl. de door hen vervalschte verzen der Grieksche dichters), wel verre van zich in den algemeenen stroom in te voegen, integendeel den ouden een specifiek Joodsch stempel op te drukken. Het wekt dan ook geene verwondering, dat zij, de eenigen, die niet in het algemeene koor den lof der wereldbeschaving mede konden zingen, blootstonden aan de heftigste aanvallen.

> Zie REUSS, art. *Hellenisten*, R. E.² V, S. 740 f; SCHÜRER II, S. 493—548 (De Diaspora), S. 770—788 (de litterarische polemiek), S. 809—815 (Joodsche propaganda onder heidensch masker).

Uit een en ander bijkt, dat *Judaïsme* en *Hellenisme* twee

verschijnselen zijn van gansch verschillenden aard: het eerste eene godsdienstige richting, het tweede de openbaring eener wereld-cultuur, waarin ook de godsdienst soms invloed deed gelden. Reeds om deze reden hadden die beide begrippen nooit als tegenstellingen beschouwd mogen worden. En allerminst had dit ten opzichte van Israel en Israelieten mogen geschieden, wijl daar het eenig element, dat beide verbinden kan — de religie — in het Hellenisme werd gemist. Zelfs door hen, die het verst op den algemeenen stroom mededreven, werd nog altoos het praerogatief van Israël vastgehouden; en, terwijl men zich bereid verklaarde, zelfs voor de Romeinsche keizers offers te brengen aan Jahve, bleef men toch aan het godsdienstig syncretisme vreemd.

Hiernaast moet echter tweeërlei in het oog gehouden worden: het drukke verkeer der natiën, ten gevolge van het Hellenisme, veroorzaakte van zelf het ontstaan van een algemeen dialect, ἡ κοινη, waarop wij boven reeds wezen en waarin van elke volksaard eenige eigenaardigheid zich afspiegelde, die alras gemeengoed kon worden, terwijl toch gelijke copia verborum nog niet dadelijk eene gelijke gedachtenwereld verraadt. En ten andere kon de uitwisseling van gedachten en de eenheid van taal gemakkelijk leiden tot het overnemen van eigenlijk heterogene denkwijzen. Dit kwam natuurlijk in vele opzichten het Grieksche denken, als het krachtigst ontwikkelde, ten goede. En zoo verklaart zich het verschijnsel (ten onrechte als „Hellenisme" aangeduid), dat in de landen der βαρβαροι menige speciaal-Grieksche woordvoeging en gedachte wordt aangetroffen, die dan niet — althans in Israël niet — *Hellenistisch*, maar *Helleensch* moest worden genoemd.

Het is nu de vraag, of inderdaad zulk eene overname van denkbeelden door Israël moet worden aangenomen. Hierbij moeten

echter de beide deelen van dat volk, het in Palestina wonende en het in de Diaspora vertoevende, onderscheiden worden. Voor de Joden in Alexandrië bv. was de aanleiding zeer groot. De dagelijksche omgang niet alleen, maar ook, en vooral, het invloedrijker denken der Grieken, kon er spoedig toe brengen, om — uit nationalen trots — te onderzoeken, of niet in Israëls geestelijke schatten gelijke denkbeelden te vinden waren en dan diende de allegorische exegese menigmaal, om Mozes en den Profeten Helleensche gedachten te ontlokken, een bewijs, dat de schrijver zelf reeds meerder van dien geest was doordrongen, dan hij vermoedde. — Gevaar en aanleiding waren beide voor de Palestijnsche Joden geringer. En wij zijn geneigd, het voorkomen van uitlandsche denkbeelden daar geheel te betwijfelen. Doch niet onze geneigdheid, maar de feiten moeten beslissen. Een opzettelijke behandeling is noodig. In het onderzoek, waarmede wij ons gaan bezighouden, is inzonderheid — het zal almeer blijken — de *anthropologie* van belang. En het verkrijgen van een resultaat wordt niet weinig vergemakkelijkt door de omstandigheid, dat ten dezen aanzien het Joodsche en Grieksche denken zoo sterk verschilt. In aanmerking komt de anthropologie van *Plato*, die op de Joodsch-Grieksche Philosophie, vooral ook op Philo, zoo grooten invloed geoefend heeft.

> Men vergelijke Ed. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen, in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, Leipzig; over *Plato* II, 1 [4] (1889), vooral S. 817—867, „der Mensch", over *de Joodsch-Gr. Philosophie* III, 2 [3] (1881), S. 242 ff en over *Philo's* anthropologie aldaar S. 393—402.

Haar voorname karaktertrek is het dualisme. Terwijl Israël leert, dat de mensch in de tweeheid van stof en geest eene

éénheid vormt, dat de ziel in het lichaam een geschikt en onmisbaar orgaan bezit, dat de dood tegen-natuurlijk is ingekomen en het werkelijk herstel eerst dan intreden kan, wanneer eene nieuwe en der verderfelijkheid niet meer onderworpen lichamelijkheid is verkregen — neemt het bedoelde Grieksche denken aan, dat de ziel eerst zonder lichaam waarlijk vrij is; dat de zinnelijke natuur als een knellende band haar omgeeft, van nature sterfelijk is en de oorzaak is dier zwakheid, die velen gewoon zijn naar een, hier onjuist toegepast, Christelijk spraakgebruik „zonde" te noemen; verlossing van het lichaam is dus het ideaal en niet de opstanding, maar de onsterfelijkheid wordt begeerd. Men gevoelt van hoe ingrijpend gewicht deze dingen zijn voor de *anthropologie*, de *hamartiologie* en de *eschatologie*.

In welke sfeer leefden de Palestijnsche Joden en in welke sfeer leefde Paulus? Heeft het Helleensche denken ook in Palestina invloed geoefend? Hebben de Joden — in het vaderland èn in den vreemde — met bewustheid gestreefd naar consequentie? Deze vragen zijn van groot belang voor ons onderzoek. Want Paulus moet uit zijne omgeving worden begrepen.

De beantwoording der vragen is niet gemakkelijk. Samenvattende werken over den arbeid der rabbijnen hebben wij reeds genoemd, maar van niet minder belang zijn de H. Schriften, vooral de apocryphe boeken, des O. V., en de pseud-epigrapha.

> GRAFE, S. 256, merkt op, dat naast de Oud- en Nieuwtestamentische Theologie de behandeling van het na-canonische, vóór-rabbijnsche Jodendom zeer gewenscht is. Aan zulk eene taak kan hier natuurlijk niet worden gedacht. Toch was het onvermijdelijk, bij deze vraag enkele oogenblikken stil te staan en wij geven hier dan ook in samenhang enkele uitspraken met betrekking tot ons onderwerp. Men vergelijke O. F. FRITZSCHE, *Libri*

apocr. V. T. et Libri pseudepigraphi selecti, Lipsiae, 1871; SCHÜRER II §§ 32 en 33 „*Die Palästinensisch-jüdische Literatur*" en „*Die hellenistisch-jüdische Literatur*" [Holl. bewerking door J. J. P. VALETON JR. als „*De Joodsche letterkunde in de laatste eeuw van Israëls zelfstandig volksbestaan*", Utrecht 1888, waarin volledige opgave van Nederlandsche werken en tijdschrift-artikelen]; ED. KÖNIG, *Einl. in das A. T. mit Einschluss der Apokryphen und Pseudepigraphen*, Bonn 1893, S. 475—509; de commentaren van GRIMM en FRITZSCHE, in het Kurzgef. Exeg. Handbuch, Leipzig; O. ZÖCKLER in Kurzgef. Kommentar, München 1891.

Voor *Henoch* vgl. A. DILLMANN, *Liber Henoch, aethiopice*, Lipsiae 1851, en *Das Buch Henoch, übersetzt und erklärt*, Leipzig 1853. U. BOURIANT, *Fragments grecs du livre d'Enoch*, in *Mémoires, publiées par les Membres de la Mission archéologique française au Caire*, 1892, IX, facs. 1. Paris, Leroux. A. DILLMANN, *Ueber den neu-gefundenen Griechischen Text des Henoch-Buches*, in *Sitzungsberichte der Akad. der Wissenschaften zu Berlin*, 1892, S. 1039—1054 en 1079—1092. A. LODS, *Le Livre d'Hénoch*, Paris, Leroux, 1892. R. H. CHARLES, *The Book of Henoch, translated*, Oxford 1893.

F. E. DAUBANTON gaf in de *Theol. Stud.* van 1886—1888 verhandelingen over „de Σοφια Ἰησου, Βαρουχ en ἐπιστολη Ἱερεμιου en de leertijpen daarin vervat."

Bovendien zal het goed zijn, te letten op het *Boek der Jubileën*, uitgegeven door DILLMANN in het Duitsch, *Ewalds Jahrbücher* II (1849) S. 230—256 en III (1850) S. 1—72, waarbij te vergelijken DILLMANN, aldaar III S. 72—96, SCHÜRER II S. 677—682 [Holl. bl. 148—156], ZÖCKLER, S. 421.

Het komt er op aan, een beeld te vormen van het denken van dien tijd. Verwantschap daarmede is natuurlijk waarschijnlijk en is gemakkelijk te constateeren. Litterarische afhankelijk-

heid is moeilijker na te gaan en te bewijzen [alleen aan een overzicht over de meeningen ten dezen met het oog op Paulus en de *Sapientia Salomonis*, besteedde GRAFE drie bladzijden] en bovendien van veel minder belang. Wij slaan de genoemde geschriften op met het doel, ons te overtuigen van hun standpunt ten opzichte der vragen, die ons gaan bezighouden.

Voor de oorspronkelijke taal en den leeftijd der geschriften verwijs ik daarbij naar de opgegeven litteratuur. Dit alleen zij nog vermeld, dat (en het is een nieuw bewijs voor hetgeen zoo straks over het Hellenisme gezegd is) het alleen mogelijk is, een splitsing te maken naar maatstaf van de grondtaal; pogingen om naar dogmatische gegevens te rubriceeren, mislukken; het meest gewenscht is wellicht, met KÖNIG, S. 475, eenvoudig te verdeelen in historische, profetische en dichterlijk-wijsgeerige boeken; SCHÜRER [II, S. 575 ff] onderscheidt een Palestijnsche en Hellenistische groep; deze indeeling wordt echter gekozen bij gebrek aan beter, de grens is zwevend en de aanduidingen zijn cum grano salis te verstaan; maatstaf was daarbij de vraag, of de geschriften in hoofdzaak (maar ook slechts in hoofdzaak) staan op het standpunt van het Farizeeuwsche Jodendom, dan of zich Hellenistische invloed heeft doen gelden; tusschen grondtaal en dogmatisch karakter is niet altoos verband, en de grondtaal zelfs niet altoos met zekerheid vasttestellen. — Wij zouden nog verder kunnen gaan en zeggen, dat ook het dogmatisch karakter vaak wankelend is.

Dit toch is de eerste indruk, dat van een *systeem* bij deze schrijvers eigenlijk niet kan gesproken worden. Voor hetgeen ik boven [bl. 14] zeide, ontmoet men bij de lezing bewijs na bewijs: omgang en eenheid van taal veroorzaakten het overnemen van begrippen, die in het eigen stelsel zich niet voegen

konden en toch lang bleven bestaan; Israël in de *Diaspora* is een nieuw tijdperk ingetreden en onverzoend warren de tegenstrijdigste begrippen dooreen; de uitdrukkingen zijn duister; en in zekere mate moet ditzelfde van de Joden in *Palestina* worden gezegd. Over de vraag, of zonde en dood oorspronkelijk zijn, of opstanding dan wel onsterfelijkheid moet worden aangenomen, loopen de meeningen uiteen niet slechts in werken uit verwante kringen, maar soms in één zelfde boek. Natuurlijk blijft ééne gedachtensfeer heerschen en doet zich het overige als op den oorspronkelijken bodem overgeplant kennen. Van Joodsche en Grieksche denkbeelden kan nog steeds worden gesproken; meestal echter niet meer van Joodsche en Grieksche geschriften.

Wat de anthropologie betreft: in het oorspronkelijk Hebreeuwsch geschreven *Judith* komt het echt-Joodsche gebruik voor, om σαρξ en ψυχη voor „mensch" te nemen (7 : 27; 10 : 13); maar in de κοινη is dat gebruik overgegaan blijkens *Tobith* (13 : 7, 15 : ἐγω — ἡ ψυχη μου); en ook zelfs de *Sapientia Sal.* stelt (1 : 4) ψυχη en σωμα naast elkaar, noemt, echt Joodsch, de nieren zetel van gewaarwordingen (1 : 6) en spreekt van het dooden der ziel (12 : 6; vgl. *Jud.* 7 : 27); in 15 : 8 wordt de tweeheid van ziel en lichaam uitgesproken in vormen, die nog herinneren aan zuiver Joodsche uitspraken (Gen. 3 : 19; Pred. 12 : 7); doch in 2 : 3 wordt de loochening der onsterfelijkheid (als zouden nl. lichaam èn geest verdwijnen) bestraft en in 8 : 20; 9 : 15 treffen wij de zuiver Grieksche opvatting aan, dat de praeexistente ziel wonen gaat in (ἐρχομαι εἰς) het lichaam, dat als een φθαρτον en een γεωδες σκηνος haar bezwaart. — Over het optreden der zonde in de menschenwereld geeft *Jubilëen* hetzelfde als het O. T. (II 238), evenals over den dood, als gevolg der zonde (aldaar en II 236), waarmede eene uitspraak als *Sap. Sal.* 12 : 10, dat de zonde ἐμφυτος was in de Kanaänieten, niet strijdt; *Sap.*

Sal. 1 : 12—16 verklaart uitdrukkelijk, dat slechts de zonde oorzaak wordt van den dood, dien God niet gewild heeft noch wil, maar verstaat onder die zonde òf den val, die allen jammer na zich sleepte, 2 : 24, òf elks individueel overtreden, 1 : 16; in 7 : 1; 9 : 5; 15 : 8 schijnt de sterfelijkheid beschouwd te worden als inhaerent aan de menschelijke natuur [doch zie beneden in V ad I Cor. 15 : 21 en 47] en in 10 : 1 wordt geleerd, dat de σοφια Adam weder uit zijn val heeft gered. In het algemeen moet gezegd worden, dat een gevoel voor oorzakelijken samenhang en vooral voor solidariteit ontbreekt; wel wordt in *Baruch* leven of dood aan het volbrengen of verlaten der geboden gebonden voor de gemeenschap (3 : 9, 13, 14; 4 : 1), maar deze gemeenschap wordt nationaal, niet solidair opgevat; *Manasse* leert dan ook, vs. 8, dat Abraham, Izak en Jacob niet hebben gezondigd. En waar verband gelegd wordt tusschen zonde en dood, is dit zuiver individueel (*Tobith* 4 : 10; 6 : 12; 12 : 9, 10; 14 : 10; *III Ezra* 4 : 37; *Jez. Sirach* 23 : 12; *Sap. Sal.* 1 : 16; *Psalt. Sal.* 15 : 8, 11; 16 : 1—3). Opmerkelijk is, dat de gedachte aan zondeval en dood aan *Jezus Sirach* wel niet vreemd is (25 : 23), maar dat toch in dit ongetwijfeld Hebreeuwsch geschrift de menschelijke natuur als per se sterfelijk beschouwd wordt; wel gaf God een νομος ζωης, 17 : 9, maar die ζωη schijnt als in Ex. 20 : 12 van een lang aardsch leven te moeten worden verstaan (zie ook 17 : 1, 2); de menschen zijn als bladeren, σαρξ και αἱμα gaat voorbij (14 : 17, 18; 17 : 25; 40 : 11). [Vgl. weder ad I Cor. 15 : 21 en 47]. En in *IV Ezra* wisselt het „o tu, quid fecisti, Adam!" (7 : 118; vgl. 3 : 4 sqq) met de gedachte aan vergankelijkheid van nature (4 : 6; 8 : 6, 17) en ontglipt weer de solidariteitsgedachte bij de onderstelling, dat althans enkele menschen rein zijn (3 : 36). — In het oorspronkelijk Hebreeuwsche *I Macc.* komt voor sterven de

uitdrukking ἐπιστρεφειν εἰς τον χουν αὐτου voor (2 : 63), die aan Gen. 3 : 19; Pred. 12 : 7 herinnert; in de (waarschijnlijk) oorspronkelijk Grieksche geschriften vindt men ἀπολυεσθαι (*Tobith* 3 : 6), γενεσθαι γην (aldaar), wat echter de gemeenschap met God niet verbreekt; μεταλλαττειν τον βιον (*II Macc.* 4 : 7 en *III Ezra* 1 : 29; ἀφιεσθαι την ψυχην (*III Ezra* 4 : 21), ἡ ψυχη ἐκλειπει (*Tobith* 14 : 11); το πνευμα ἀναλαμβανεται (*Tobith* 3 : 6); spreekwijzen, die deels aan het afleggen, deels aan het verplaatsen des levens doen denken. — Aangaande dien toestand na den dood bestaan verschillende gevoelens. In vele boeken wordt de ἀδης als verblijfplaats genoemd (*Sirach*, *Psalt. Sal.*, *Sap. Sal.*, *Tobith*, *Esther*, *Baruch*, *II en III Macc.*), de κατωτατα της γης [vgl. Deut. 32 : 22; Ps. 86 : 13; Jes. 44 : 23] in *Manasse* 13 en *Tobith* 13 : 2, terwijl de ἀβυσσος [Rom. 10: 7] wel genoemd wordt, doch niet als woonplaats der afgestorvenen (*Sirach* 16 : 16; *Manassa* 3; *Psalt. Sal.* 17 : 21); *Tobith* spreekt van eene eeuwige plaats, in de duisternis, waar echter Gods aangezicht vergezelt (3 : 6; 4 : 10; 14 : 10). Meest wordt de toestand als zeer treurig beschouwd; *Sirach* en *Manasse*, staande op den O. T.ischen bodem, leggen het zwaartepunt in dit leven, een νεκρος is ὡς μηδε ὠν (*Sirach* 17 : 23, vgl. *Manasse* 13), voor hem is er slechts eene κοιμησις αἰωνος (*Sirach* 30 : 17); de vergelding van goed en kwaad heeft plaats gehad, Gods gemeenschap heeft opgehouden. Een zelfde gedachte beheerscht het *Psalt. Sal.*, waarin (2 : 34, 36; 5 : 1 enz.) Gods bemoeienis zich ook tot deze aarde bepaalt. Plaatsen als *Sirach* 1 : 11; 11 : 24; 18 : 23 moeten uit de beheerschende gedachte van het boek worden verstaan en slaan den blik niet aan gene zijde des grafs. Eene echt-O. T.ische schildering geeft ook *Baruch* 2: 17, 18, terwijl *Tobith* 13 : 2 [FRITZSCHE, p. 157] den dood de ἀπωλεια μεγαλη noemt. — In dat zelfde *Tobith* sluit dit echter de ge-

meenschap met God niet uit (3 : 6), en deze gedachte komt in meer dan één geschrift voor; het Joodsche Boek der *Jubileën* zegt, dat Abraham „entschlief zum ewigen Schlaf" (III, 22), maar verwacht voor het bekeerde Israël een toestand na den dood, waarin „ihre Gebeine (zwar) in der Erde ruhen, ihr Geist aber viele Freude haben wird" (III 24); ook *IV Macc.* kent een onsterfelijkheid, als bewust leven na den dood (13 : 16; 15 : 2; 17 : 5; plaatsen bij ZÖCKLER, S. 397), en *Sap. Sal.* spreekt van een ἐγγυς εἶναι θεου, als verbonden met de ἀφθαρσια (6 : 19, 20), van ἀσφαλεια voor de geloovigen (4 : 17 vgl. vs. 10—12) en deelgenootschap aan de βασιλεια θεου, die hier in zeldzame gelijkstelling met onsterfelijkheid voorkomt (6 : 21; in 10 : 10 waarschijnlijk in den gewonen, theocratischen zin), terwijl in 15 : 3 de ἀθανασια wordt vermeld. De ἀθανασια komt echter *Sap. Sal.* 8 : 13, 17 voor als onsterfelijkheid in de herinnering, eene gedachte, waarvan het ons — om het algemeen karakter van dat boek — niet verwondert, dat zij in *Sirach* zoo veelvuldig wordt aangetroffen (37 : 26; 39 : 11; 44 : 8, 9; soms in eene formuleering, die schier aan opstanding doet denken: 46 : 12; 49 : 10), en die in de *Sap. Sal.* wisselt met den gewonen zin van het woord (4 : 1, 19; 5 : 9—14, vgl. de vorige en volgende vss.). — Aangaande *Sirach* moet nog worden opgemerkt, dat zijne loochening der onsterfelijkheid niet verhindert het geloof aan de opneming van Henoch (44 : 16), de opneming en terugkeer van Elia (48 : 9, 10), het orakel-geven van Samuël na zijn dood (46 : 20) en de herleving van een doode (48 : 5). — Het nationaal gevoel van Israël dacht zich de ontplooiing der heilstoekomst nationaal, niet slechts voor de individuën. Na een gericht over de vijandige machten door God of Zijnen Gezalfde zou voor „het volk" de heilseeuw daar zijn. Deze gedachte komt nog voor in *Judith* 16 : 17: in

de ἡμερα κρισεως worden de vijanden verdaan. Toch moest de vraag ook rijzen, of niet de gestorven leden van het bondsvolk deel zouden hebben aan die toekomst en *Daniël* 12 : 2 spreekt dan ook reeds van de ἐξεγερσις van vele ontslapenen, trouwens van vromen en goddeloozen beide. Het *Psalt. Sal.*, bijna enkel uit „Gemeinde-Lieder" bestaande en vol van nationaal gevoel, verkondigt (3 : 11—16) voor de φοβουμενοι κυριον de ἀναστασις εἰς ζωην αἰωνιον, terwijl de goddeloozen, in de ἀπωλεια gevallen, daaruit niet weder opstaan κατα τα ἐργα αὐτων (17 : 10); in de ἡμερα ἐλεου δικαιων worden zij niet gevonden, ἀπωλεια en σκοτος en ἀδης zijn hun deel (14 : 6; 15 : 11). Doch ook Grieksche geschriften kennen eene opstanding. Uitdrukkingen, als ἀναλυειν ἐξ ἀδου, ἀναγειν ἐκ της ἀπωλειας (*Sap. Sal.* 2 : 1; 16 : 14; *Tobith* 13 : 2) bewijzen (al wordt hier iets anders bedoeld), dat de gedachte den schrijvers niet al te ongewoon zou zijn. *II Macc.* geeft, zeer merkwaardig, in een schrijven van den (heidenschen) Antiochus uitdrukking aan onsterfelijkheidsgeloof (μεταστηναι εἰς θεους, 11 : 23), maar laat de Israëlieten van de hoop der opstanding spreken (7 : 11, 14, 23, 29, 36; 12 : 43—45; 14 : 46. Voor de zeer zinnelijke opvatting en voor de vraag, of hier ook opstanding der goddeloozen geleerd wordt, zie de comm.) De *Sap. Sal.* eindelijk, waarin, gelijk wij zagen, de onsterfelijkheid wordt geleerd in den zin van bewust en zalig voortleven, maar dan conditioneel, terwijl de overigen zonder hope scheiden uit dit leven (3 : 5, 18; 4 : 7 sqq; 6 : 18–21), schijnt toch soms de met deze beschouwing moeilijk vereenigbare gedachte van opstanding en gericht te bevatten (3 : 7, 8), of althans van een gericht na den dood (5 : 1 sqq; 14 : 30, 31); niet het feit van al of niet geoefende gemeenschap met God beslist op zich zelf over redding of ondergang (als causa en effectus); nog eene rechterlijke uitspraak wordt daarvoor noodig geacht. — De vraag

blijft echter steeds van belang, in hoeverre op het samentreffen van heterogene voorstellingen de volle nadruk moet worden gelegd en hoeveel daarvan moet beschouwd worden als gevolg van het gebruik eener algemeen gangbare taal, waarbij de woorden in de verschillende kringen niet altoos hunne volle kracht behielden [vgl. bl. 14].

Met het oog op eene vraag, die straks bij de exegese van enkele plaatsen zich voordoet, is het gewenscht, omtrent eene zaak: de toestand na den dood nog een nader onderzoek in te stellen bij twee boeken, die hierover nauwkeuriger uitsluitsel geven, namelijk *Henoch* en *IV Ezra*. Volgens *Henoch* wachten de zielen der afgestorvenen den dag der opstanding en des gerichts. Maar dit wachten wordt zóó geschetst, dat aan zelfbewust bestaan moet worden gedacht en zelfs aan eenige lichamelijkheid. Henoch wordt gevoerd naar diepe plaatsen, waar de πνευματα των ψυχων των νεκρων worden samengebracht totdat de dag des gerichts voor elk de beslissing brenge (22 : 3, 4; 103 : 7). In dien toestand worden zij gezegd te roepen om wraak (9 : 10; 22 : 5—7); ja het πνευμα van Abel wordt door Henoch waargenomen (22 : 5). Van de reuzen wordt gezegd, dat hunne πνευματα, ἐκπορευομενα ἐκ της ψυχης της σαρκος, hun verdervend werk nog voortzetten (ἀφανιζειν, 16 : 1; zie de comm.). — Het verdient opmerking, dat dergelijke voorstellingen ook reeds hier en daar in het O. T. worden aangetroffen (b. v. Jes. 14 : 9 vv.; 1 Sam. 28 : 7 vv).

Uitvoeriger is *IV Ezra*. De gestorvenen slapen en wonen in de stilte (7 : 32), maar hebben toch gevraagd, hoe lang hunne verlossing nog toefde (4 : 35). Doch vooral 7 : 75—101 is van belang. Daar wordt opzettelijk de vraag gesteld, of onze ziel na den dood in rust zal verkeeren tot het einde. Voor de goddeloozen wordt dit ontkend (vs. 80—87); zij verkrijgen geen

οἴκημα, maar blijven zwervend en zien reeds den jammer, die hen wacht. De vromen echter zullen wel eerst zeven dagen vrij rondzweven, om reeds de heerlijkheden te aanschouwen, die na de opstanding hun deel zullen zijn, maar daarna worden zij verzameld in hunne οἰκήματα (vs. 88—101), en daar rusten zij tot den grooten dag. Van een *lichaam* is dus geen sprake.

Voor *Henoch* en *IV Ezra* zie nader in VI. — De pericoop IV Ezra [VI : 1—83] en VII : 36—69 wordt geciteerd naar de doorloopende versindeeling van ZÖCKLER. — Over de weifeling in *Henoch* tusschen onsterfelijkheid, lichamelijkheid na den dood en opstanding vgl. LODS, *Henoch*, p. LXI—LXVI.

Wij keeren tot Paulus terug. Is het mij eenigszins gelukt een beeld te ontwerpen van de gedachtenwereld, waaraan de apocrypha en pseud-epigrapha des O. V. uitdrukking geven, dan ligt hier voor ons een der gegevens, waaruit Paulus allereerst moet worden verklaard. Met het O. T. en het onderwijs der Rabbijnen vormt het de sfeer, waarin hij van jongs af had geleefd, en waartoe wij ons dus moeten bepalen. Een nieuwe factor mag slechts dan gepostuleerd worden, wanneer *deze* ter verklaring onvoldoende blijken. Alleen zij niet vergeten dat op dezen, op velerlei wijze toebereiden, bodem is geplant het Evangelie van den Zoon van God.

Paulus gebruikt meest de LXX, vgl. KAUTSCH, *De V. T. locis a Paulo apostolo allegatis*, Leipzig 1869; in Palestina kwam trouwens het gebruik der Grieksche taal, ook bij heilige handelingen, soms voor, SCHÜRER II, S. 543 f. Paulus is ook met de *Sap. Salomonis* bekend, vlg. GRAFE. Men zie nog bl. 17 v.

In hoeverre zich nu bij Paulus Hellenistische (of liever: Hel-

leensche) denkbeelden laten aanwijzen, moet op elk punt afzonderlijk worden onderzocht. PFLEIDERER geeft, *Urchr.* S. 153—178, de „Quellen der Paulinischen Theologie" en noemt als zoodanig de Joodsche theologie van zijn tijd, waarmede hij o. a. de wijze van Schriftgebruik gemeen heeft, èn het Grieksche denken, hem door de Sap. Salomonis en den omgang met Apollos bekend, en dat op zijne anthropologie, hamartiologie en eschatologie invloed heeft geoefend.

Vgl. de aanwijzing der twee lijnen in de verschillende Paulinische denkbeelden, S. 178—306, vooral S. 297 ff. over de rechtvaardiging door het geloof en het gericht over de werken.

H. LÜDEMANN, *die Antropologie des Apostels Paulus*, Kiel 1872, betrad denzelfden weg; eene tweeheid van voorstelling wordt telkens aangetroffen in de schildering van verantwoordelijkheid en zondigen toestand (σαρξ), eene tweeheid, die zich uit het voorkomen van Joodsche en Grieksche gedachten voldoende laat verklaren (S. 163, 171, 173, vgl. 156 f.).

HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I², S. 45 f, meent bij Paulus weinig aan Helleenschen invloed te moeten denken; vgl. daarbij PFLEIDERER, *Urchr.* S. IV.

Een onderzoek naar Paulus' uitspraken aangaande één bepaald punt zal, mits geleid naar den boven gestelden eisch, dat niet allerlei theorie worde ingedragen, maar allereerst de omgeving worde gehoord, tevens voeren tot een antwoord op vragen als deze: of Paulus een afgerond systeem had, of tegenstrijdige begrippen bij hem voortleven, of zijne omgeving hem ook gedachten deed overnemen, die in strijd geacht moeten worden met zijn Christelijk beginsel, of het waar is,

dat het heidenchristendom eene planting is naast of tegenover het oorspronkelijk κηρυγμα, dan of het Evangelie van Jezus Christus, ook gelijk Paulus het predikte, is de vervulling der beloften en het doel der bemoeiïngen Gods met Israël.

DE ESCHATOLOGIE.

IV. DE ESCHATOLOGIE IN HET ALGEMEEN.

Wij wenschen in deze bladzijden de Eschatologische uitspraken in I en II Corinthe te beschouwen. Wij betreden daarmede een gebied, waarop de toepassing en toetsing der boven gegeven gedragslijn gemakkelijk zal vallen en waarop menigmaal volstrekt niet met haar gerekend is. *Eschatologie* verplaatst ons in een zuiver Joodsche gedachtenwereld en in zooverre het Christendom eschatologische voorstellingen heeft, is het Joodsch. Aan het Grieksche denken zijn deze dingen geheel vreemd. Wanneer de dood de ziel zal hebben ontboeid uit haar kerker, dan zal zij in volle kracht zich ontplooien kunnen; en over dien toestand der onsterfelijkheid laat zich veel gissen en overdenken; maar daarmede komen wij niet in eene eschatologische sfeer. Daarvoor is noodig Israëls verwachting. Deze wereldbedeeling, aan zonde en verderf ten prooi, en waarin Gods groote majesteit niet openbaar wordt, kan de ware niet zijn. Daar komt eene bedeeling, waarin aan het bondsvolk zijn eer zal zijn hergeven en over alle vijandige machten — aardsche en geestelijke beide — de triumf zal zijn behaald. Die verandering wordt gewerkt door den *Messias*. Bij het optreden van dezen gezalfden Koning wordt de grondslag voor gansch nieuwe toestanden gelegd en als Hij Zijn taak zal hebben afgewerkt, dan gaat de heilseeuw in. Dat heil heeft Jesaja de profeet van verre aanschouwd: πνευματι μεγαλῳ εἶδε τα ἐσχατα (*Jes. Sirach* 48 : 24); en van wat αἱ

ἐσχαται ἡμεραι of το ἐσχατον των ἡμερων τουτων of ἡ συντελεια του αἰωνος τουτου brengen zouden, is door velen gesproken (Jes. 2 : 2; Ez. 38 : 16; Hand. 2 : 17; Hebr. 1 : 2; 9 : 26). — Jezus van Nazareth is door Zijne apostelen verkondigd als ὁ Χριστος, d. i.: המשיח, en het christendom, waarvan deze verkondiging het hoofddogma vormt, sluit daarmede, zonder materieel nieuw element, aan Israëls gedachtengang aan. Dat die persoon des Messias, en Zijn kruis bovenal, straks op menig begrip een nieuw licht zou doen vallen, het spreekt van zelf, maar ligt voor het oogenblik nog buiten onze beschouwingen. Dit zij allereerst gezegd: „Christus" is eene eschatologische aanduiding en „Christenen", zoolang die Messias Zijn werk nog niet heeft volbracht, leven in de toekomst, eschatologisch. — Deze dingen gelden voor Paulus, gelijk voor de twaalve. Althans de exegeet mag van geene andere gedachte uitgaan. Zoo straks blijken zou, dat dit uitgangspunt het doel doet missen, dan eerst moesten nieuwe wegen worden gezocht.

> Vgl. BRIET, *De Eschatologie* I, Tiel 1857, bl. 1 v. v.; KABISCH, *Die Eschatologie des Paulus*, Göttingen 1893, waarbij de critiek in SCHÜRER'S *Litteratur-Zeitung* 1894, 5, Sp. 131; op de eschatologische basis van het Evangelie, ook van het Paulinisme, wordt hier zeer sterk de nadruk gelegd. Voor de eschatologische verwachtingen van Israël zie men SCHÜRER II, S. 417—466 en de daar opgegeven litteratuur; bovendien *Prophetische Pseudepigraphen*, aldaar S. 609 ff.

Het *belang* van zulk een onderzoek springt in het oog. Met deze gedachten is geen rekening gehouden en de zonderlingste theorieën werden daardoor mogelijk. Meer dan een voorbeeld zullen wij ontmoeten, dat men bij de classici verklaring ging zoeken van uitdrukkingen, die door zulke verklaringen al meer

verduisterden, en die, mits uit de eigen omgeving verstaan, volkomen duidelijk zijn.

En meer dan eens zullen wij ons verwonderen over hypothesen aangaande de nationaliteit van den schrijver of over critische canones, waarvan men bij de exegese heeft gebruik gemaakt. En een vernieuwd onderzoek wordt mede hierdoor gerechtvaardigd, dat in den laatsten tijd, door den arbeid van BRUINS, SCHMIEDEL e. a., weder met nadruk de vraag is aan de orde gesteld, hoe men te oordeelen hebbe over de tweeslachtigheid van Paulus' overtuigingen, die een Joodsch-eschatologisch getinte verwachting voor de toekomst, als I Cor. 15 biedt, paren aan eene heiden-christelijke (?), spiritueele beschouwing van het eeuwig leven, doch aanstonds na den dood en in den hemel, als waarvan II Cor. 5 : 1 sqq schijnt te spreken.

De behandeling der verschillende verklaringen volgt later vanzelf in ons betoog; daar wordt dan tevens over den invloed van Joodsche, Helleensche, christelijke denkbeelden gesproken. Uitvoeriger zij hier gewezen op de artikelen van BRUINS in het *Theol. Tijdschr.* XXVI, 1892, bl. 381—415 en 470—513, getiteld: „De Parousie in den eersten Corintherbrief." Uit den aard der zaak zouden wij op deze verhandeling telkens moeten wijzen; daar zij door ééne leidende gedachte gedragen wordt, is bespreking in ééns mogelijk, en dan ook gewenscht. „De Parousie behoort in Paulus' systeem niet thuis," ziedaar het apriorisme (apriorisme volgens zijn eigen bekentenis, bl. 382), waarvan BRUINS uitgaat. Hij kwam er toe door de volgende overwegingen. De Parousie is Joodsch-christelijk, uitgedacht als correctief voor de ergernis des kruises. De verschijning van den Christus had zóó weinig beantwoord aan de verwachtingen, dat men eene tweede komst ging postuleeren. Zulk een postulaat is onnoodig voor hem, die Jezus als den

Christus erkent juist „om" Zijn kruis, die zijne dogmata niet bij het Jodendom geborgd heeft, maar in zijne beschouwingen Christelijk is. Voor de Johanneïsche Theologie werd dit bewezen door SCHOLTEN in *Het Evangelie naar Johannes*, Leiden 1864; BRUINS stelt zich voor, dit te doen voor het Paulinisme, voor zoover dat gekend wordt uit I Cor. Ook hier kan geene parousieverwachting leven, wijl zulk een plant van Israëlitischen bodem niet thuis behoort in een stelsel, dat juist gebroken heeft met het denkbeeld eener uitverkiezing van Israël, het denkbeeld, waaruit de eschatologie zich heeft ontwikkeld. Ontvangen de Zijnen van Christus het leven door het geloof als eene unio mystica, dan is een opstanding onnoodig en het gericht vervallen, wijl het feit, dat iemand al of niet aan Christus deel heeft, reeds het oordeel is. Bevestigt zich deze overtuiging, dan hebben wij het recht, den critischen canon te stellen: „Waar de parousie vermeld of ondersteld wordt, is geen Paulinist aan het woord."

Tegen deze methode van exegese en critiek kan niet sterk genoeg worden *geprotesteerd*. Overtuigen kan zij niet door haar πρωτον ψευδος: de tegenstelling van Joodsch en Christelijk, die met de feiten — althans de feiten, die een onderzoek naar de Paulinische eschatologie aan het licht brengt — in flagranten strijd is. Sommige punten komen later ter sprake, zooals de vraag, in hoeverre opstanding en gericht volgen kunnen op het geloof, waardoor wij reeds nu leven en gerechtvaardigd worden.

Op enkele valsche praemissen moet echter de aandacht worden gevestigd. Voor Paulus is Jezus niet de Christus „om Zijn kruis", maar om Zijne opstanding; en de ergernis des kruises is voor Paulus niet verdwenen, maar leeft zeer sterk; doch niet zóó, als konde zij door de parousie worden opgeheven, maar zóó, dat die ergernis veroorzaakt wordt door de mensch-onteerende prediking van louter genade zonder verdienste (Gal. 5 : 11). En

bovenal (het merkwaardige gezegde, bl. 385: „opstanding = onsterfelijkheid" daargelaten): wat tegenstellingen zijn voor het 19de eeuwsche denken, zijn dat nog niet voor Paulus; volgens BRUINS voegt de parousie niet in het Paulinisch systeem, en vandaar zijn critische canon. Zulke canones laten zich op allerlei wijze opstellen; men neme de proef met *den raad Gods* en *het gebed*, die voor ons denken elkaar uitsluiten en toch bij Paulus worden geleerd. Wat is hier de Joodsche, wat de Christelijke zijde? Zou men mogen zeggen: „Gods raad doet denken aan den transcendenten God van Philo, maar het gebed plaatst ons in de sfeer van Israël, waar de geloovige de gemeenschap gevoelde met zijn God"? of ook: „Het gebed herinnert aan de bemiddelende tusschenwezens van Philo, maar Gods raad is de consequentie van de leer der verkiezing van Israël"? Zou men alzoo de Joodsche trekken mogen stellen tegenover de Grieksche (verhevene, spiritueele, Christelijke) denkbeelden en dus verklaren: „Waar de raad Gods wordt aangenomen — òf waar op het gebed de nadruk wordt gelegd — beluistert ge eene Joodsche uitspraak" en dan den critischen canon geven: „Hier is geen Paulinist aan het woord"?

Het uitgangspunt van BRUINS is verkeerd; de rechtstreeksche gevolgen daarvan kunnen wij dus in ons betoog ter zijde laten, om alleen op de overige, door hem ingebrachte, bezwaren te letten. Door deze uiteenzetting wordt tevens het voordeel verkregen, dat wij niet telkens *polemisch* en *apologetisch* behoeven op te treden, maar *thetisch* kunnen werken.

V. DE ESCHATOLOGISCHE VOORSTELLINGEN IN I EN II CORINTHE.

De beteekenis van het begrip „Eschatologie" bepaalt van zelf de onderwerpen, die in dit hoofdstuk moeten ter sprake komen, en de volgorde daarvan. Op de volle ontplooiing van Gods heilsraad komt het aan, maar die raad wordt uitgewerkt, om de gevolgen van zonde en dood op te heffen; en de verwerkelijking van dien raad is gegeven in Jezus Christus, terwijl zij in en na de opstanding der dooden zal worden aanschouwd. Wij spreken dus achtereenvolgens over den *dood*, den *toestand na den dood*, het *sterven*, den *dood* en de *opstanding van Christus*, de *wederkomst van Christus*, de *opstanding der dooden*, het *gericht* en den *eeuwigen eindtoestand*.

A. De dood.

De eerste vraag, die ons moet bezighouden is deze: Hoe oordeelt Paulus over den dood? Beschouwt hij het werk van Christus als de herstelling van ingedrongen kwaad en dus zonde en dood als niet-oorspronkelijk? Of is hij van oordeel, dat de dood het natuurlijk — en zegenrijk — gevolg is van ons bestaan als stoffelijke wezens? Het antwoord geeft I Cor. 15 : 20—23 en vs. 47—50, pericopen, waarop wij onder E terugkomen, doch waarvan nu het volgende onze aandacht vraagt:

ἐπειδὴ γὰρ δι' ἀνθρώπου θάνατος, καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν. ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται. — ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος

ἄνθρωπος ἐξ οὐρανου. οἷος ὁ χοικος, τοιουτοι και οἱ χοικοι κτλ. τουτο δε φημι, ἀδελφοι, ὁτι σαρξ και αἷμα βασιλειαν θεου κληρονομησαι οὐ δυνανται, οὐδε ἡ φθορα την ἀφθαρσιαν κληρονομει. [1])

Paulus trekt hier — gelijk in Rom. 5 : 12 sqq — een paralel tusschen Adam en Christus en vat Christus' werk op als de opheffing van den jammer door Adams val. „De dood is door een mensch", het εἰσηλθεν van Rom. 5 : 12. Dan is de dood niet oorspronkelijk en was de zonde niet noodzakelijk gevolg van natuurlijken toestand. Hiermede is partij gekozen tusschen het Joodsche en het Grieksche denken [zie bl. 15 v.]. De mensch werd gevormd χους ἀπο της γης en door de inblazing van de πνοη ζωης werd hij ψυχη ζωσα. Aldus het verhaal van Genesis (2 : 7; LXX), dat blijkbaar (zie vss. 45 en 47 en vgl. II 11 : 3) Paulus voor den geest stond. Daarin worden de twee samenstellende factoren van des menschen wezen genoemd. Dat ze geene opposita zijn, is duidelijk. De aardsche natuur wordt door Paulus genoemd χους (vs. 47), σαρξ και αἷμα (vs. 50). De verklaring dezer begrippen moet uit het Joodsche denken worden beproefd. Ligt in die uitdrukkingen reeds de notie van zonde [of liever: zwakheid] en sterfelijkheid? σαρξ wordt door Paulus meermalen gebezigd in malam partem; maar dikwijls ook is het vox media. Onze empirische σαρξ is der zonde onderworpen (σαρξ της ἁμαρτιας) en zoo kon σαρξ voor „zondige toestand" in gebruik komen [vgl. het zelfde bij αἰων in G ad I 10 : 11], maar het heeft dien zin bijv. niet in Rom. 8 : 3 : κατεκρινεν την ἁμαρτιαν ἐν τη σαρκι. Zulk een gebruik in malam partem is trouwens het O. T. niet vreemd; ἐμνησθη ὁτι σαρξ εἰσι, Ps. 78 : 39, vgl. μνησθητι ὁτι χους ἐσμεν, Ps. 103 : 14. En ons lichaam, dat Rom. 7 : 23 als orgaan (niet zetel) der zonde wordt genoemd,

1) De text wordt gegeven naar de uitgave van TISCHENDORF, VIII major.

moet worden gesteld in den dienst van Christus; zie vooral I 6 : 15: μελη του Χριστου. Die Grundbedeutung von „Fleisch" ist bei Paulus ganz wie im Hebraïsmus .... Die Sünde hat am Fleisch ihr Werkzeug (PFLEIDERER, *Urchr.* S. 184, 232 nt). De σαρξ is echter wel per se vergankelijk: σαρξ και αἱμα staat met φθορα paralel (vs. 50); en dit gebruik is het gewone in de Joodsche litteratuur (vgl. *Sirach* 14 : 18; 17 : 26; 28 : 5; *Henoch* 15 : 4; LIGHFOOT, *horae hebraicae* ad Matth. 16 : 17; LEVY, *Neu-hebr. Wörterbuch*, s. v. בשר; σαρξ και αἱμα = בשר ורם). — Hoe kan nu echter van den mensch, die, wat zijne σαρξ betreft, vergankelijk is, gezegd worden, dat de dood zijn deel is ten gevolge van de zonde? Paulus moet hier gedacht hebben aan eene levenskracht, die de vergankelijkheid der σαρξ zou overwinnen, gelijk in Gen. 2 : 7 (vgl. Ps. 36 : 10; Hand. 17 : 28), en die, òf al natuurlijk gevolg òf krachtens den wil Gods, sinds de zonde niet meer werkt, zoodat het posse non mori tot een non posse non mori worden moest. Zoo althans is de opvatting in de contemporaine litteratuur. Niet alleen de Rabbijnen kennen den dood als gevolg der zonde en weten toch van eene zwakheid der stoffelijke natuur, maar ook *Jubileën* met zijn (Grieksche) onsterfelijkheidsverwachting [zie bl. 22] noemt den dood de straf voor de zonde (II 236). — Krachtens de wet der solidariteit liggen onder dit vonnis van zonde èn van den dood allen, die uit Adam zijn. — Zie ook in E ad I 15 : 35—49.

Over het verband van zonde en dood bij de Rabbijnen, vgl. VAN LEEUWEN, *Joodsche Achtergrond*, bl. 80 v.v.; bovendien MOSCOVITER, blz. 325. GRAFE geeft, S. 280, de opvatting van *Sapientia*. — Over de zwakheid onzer natuur, vgl. WEBER, §§ 43, 46; hare oorspronkelijke sterfelijkheid, ib. § 53.

De gedachtengang van Gen. 2 en 3 werd besproken

door J. C. MATTHES, „Oorsprong en gevolgen der zonde volgens het O. T." en „De boom des Levens" in *Theol. Tijdschr.* XXIV, 1890, bl. 225—254 en 365—370; door G. WILDEBOER, „De straf der zonde volgens Gen. III" in *Theol Stud.* VIII, 1890, bl. 351—362.

De σαρξ als „Sünden-princip" bij HOLSTEN, *Zum Evang. des Paulus und Petrus*; S. 367—447; PFLEIDERER, *Urchr.* S. 178—192; LÜDEMANN, S. 64 (die σαρξ ist von Natur sündhaft; doch zie S. 195: Vor Allem ist die σαρξ als Princip der Vergänglichkeit erkannt, I Cor. 15 : 50). Daartegen MARTENS „Het leerstuk van den hemelschen mensch", in *Studiën, Theologisch Tijdschrift*, IV, 1878, bl. 165—211. Vgl. WEISS, *Bibl. Theol.* §§ 67, 68. — Met onze verklaring is tevens vervallen het dilemma, door PFLEIDERER, *Urchr.* S. 219 f gesteld, dat Christus òf niet waarlijk mensch geweest is, òf niet onzondig was.

De Paulinische beschouwing is aan de Joodsche zeer nauw verwant. Juist daarom is het goed, er op te wijzen, dat zij in meer dan één opzicht dieper is; het Evangelie is de πληρωσις, niet de repetitie van het Jodendom. De sexueele verklaring van den val, die bij de Rabbijnen zoo gewoon is (vergelijk יצר הרע bij WEBER), wordt bij Paulus gemist, gelijk trouwens ook in *Jubileën* en *Sap. Salom.* (10 : 1). Van het solidariteitsgevoel, dat bij Paulus zoo sterk is en ook in gebeden als Ezra 9 : 6 v. v., Dan. 9 : 4 v. v., Baruch 1 : 15 v. v. zich uitspreekt, wordt bij de Rabbijnen (WEBER §§ 50, 52) vaak zeer weinig bespeurd, wat bij praeexistentianisme (WEBER § 53) ook onmogelijk is.

B. TOESTAND NA DEN DOOD.

Voor de vraag, hoe Paulus zich den toestand na den dood gedacht heeft, geven onze brieven zeer weinig aanduidingen. Op zich zelf had de apostel aanleiding genoeg in zijn eigen gevaarvol leven, om er over natedenken, al moet niet uit het oog

worden verloren, dat zoodanige aanduidingen toch ook ontbreken in I Thess., waar Paulus reeds stond voor het feit van den dood (vgl. vooral 4 : 13—16). In II Cor. treffen wij meer dan ééne uitdrukking aan, die van doodsgevaar spreekt (*και του ζην* 1 : 8; zie ook 11 : 23 sqq; 12 : 10); en juist daarom zouden wij hier een antwoord verwachten op de vraag, wat Paulus verbeidde aanstonds na den dood, wanneer zijn vurig verlangen en vertrouwen, om de parousie nog te beleven, ijdel mochten blijken. Dat desniettegenstaande die aanwijzingen zoo schaarsch zijn — wij meenen zelfs te mogen zeggen: geheel ontbreken — is een vernieuwd bewijs van het echt-eschatologisch, echt-Joodsch denken des apostels.

Over de *verblijfplaats* der zielen in den staat der afgescheidenheid geeft de apostel geene vingerwijzing in deze brieven. Ook elders zijn de woorden, die hier in aanmerking komen konden en die herinneren aan de O. T.ische kosmologie, uiterst zeldzaam. *ἀδης* komt alleen, en dan nog maar volgens sommige codices, voor I 15 : 55, in een citaat; *ἀβυσσος* slechts Rom. 10 : 7 (waar de herkomst onduidelijk is; de LXX heeft in de aangehaalde plaats [Deut. 30 : 13] *το περαν της θαλασσης*; in Deut. 8 : 7 *ἀβυσσος* voor תהום = onderaardsche ruimte, met water gevuld [vgl. *θαλασση*] en in Ps. 71 : 21 voor תהום, gelijk hier); *κατωτερα μερη της γης* in Ef. 4 : 9 (vgl Ps. 139 : 15 LXX: *κατωτατω της γης*); *καταχθονιος* alleen in Phil. 2 : 10.

> Men vergelijke hierbij onze opgave uit de apocryphe litteratuur, bl. 21.

Over den *toestand* der gestorvenen wordt ons volgens sommigen eenig uitsluitsel gegeven door het gebruik van *κοιμασθαι*. Dit werkwoord beteekent in het profane Grieksch „slapen"; een zeer enkele maal wordt het gebruikt als *beeld* van den

doods-toestand, wijl een lijk den indruk kan maken van te slapen; vgl. *Ilias* XI, 241: ὡς ὁ μὲν αὐθι πεσων κοιμησατο χαλκεον ὑπνον. In deze beteekenis komt het in de LXX veelvuldig voor; in de boeken der Koningen (I 2 : 10 en elders) b. v. is het vertaling van שכב = zich ter ruste nederleggen, nl. tot den doodslaap (vgl. οἱ κοιμωμενοι, II Macc. 12 : 45; οἱ καθευδοντες ἐν ταφῳ, Ps. 87 : 6); zoo ontstaat de beteekenis „ontslapen". Deze is in het N. T. gewoon en bij Paulus zelfs de eenige. Men gevoelt, dat van een ziele-slaap hierbij volstrekt geen sprake is; aan den mensch, die daar nederligt en begraven wordt als slapende, wordt gedacht, niet aan zijne ziel, afgescheiden van het lichaam. En hiermede vervalt ook alle licht, dat dit werkwoord over den toestand na den dood zou kunnen verspreiden.

κοιμασθαι komt in eig. zin voor: Matth. 28 : 13; Luc. 22 : 45; Joh. 11 : 12; Hand. 12 : 6; in overdr. zin: Matth. 27 : 52; Joh. 11 : 11 (?); Hand. 7 : 60; 13 : 36; I Cor. 7 : 39 (?); 11 : 30; 15 : 6, 18, 20, 51; 1 Thess. 4 : 13, 14, 15; 2 Petr. 3 : 4. — Over de beteekenis „ontslapen" oordeelen als boven MEIJER-HEINRICI, *comm.* S. 443 nt, WEISS, *Bibl. Theol.* S. 391, nt 3. SCHMIEDEL, *Handcomm.* ad 1 Thess. 4 : 13 meent, dat κοιμασθαι de notie van „Unbefriedigendes, trübes Schattenleben" heeft, om het bijgevoegde λυπεισθαι en het οὐκ ἐχειν ἐλπιδα; doch ten onrechte, want die λυπη en ἐλπις hebben geene betrekking op het leven na den dood, maar na de opstanding (vgl. vs. 14 sqq).

Dat II 5 : 1 sqq niet over den toestand na den dood handelt, zie in G ad II 4 : 16—5 : 10.

C. STERVEN, DOOD EN OPSTANDING VAN CHRISTUS.

Om den jammer op te heffen, die alzoo over de wereld gekomen was, heeft God in Christus een nieuw werk gewrocht.

Tegenover de realiteit der ellende werd geplaatst reëele redding. Op de *realiteit* komt het in deze afdeeling aan; over de gevolgen spreken wij later. Het is er zeer verre van verwijderd, dat men deze realiteit goed voor oogen heeft gehouden. Wie het waarlijk sterven en het waarlijk opstaan van Christus zich voorstelt, kan onmogelijk komen tot de zonderlinge gelijkstelling der opposita: onsterfelijkheid en opstanding, of tot de inhoud-looze leer van eene opstanding des geestes.

In aanmerking komt I 15 : 3—8: παρεδωκα ὑμιν, ὁτι Χριστος ἀπεθανεν, και ὁτι ἐταφη, και ὁτι ἐγηγερται τη ἡμερα τη τριτη, και ὁτι ὠφθη Κηφᾳ ..... ἐσχατον δε παντων ὠφθη κἀμοι.

Het lot van Christus is prototype van het lot der Zijnen. In Corinthe werd door sommigen getwijfeld aan de lichamelijke opstanding der geloovigen, al nam men die van Christus aan (de τινες van I 15 : 12, waarover nader in E ad I 15 : 12—19). Eene dergelijke tweeheid van beschouwingen acht Paulus onmogelijk en een dergelijk spiritualisme ongeoorloofd. Met weinige woorden préciseert hij nog eenmaal de (ook in Corinthe en door die τινες als zoodanig erkende) grondzuilen van het Christelijk geloof. Die grondzuilen zijn de *heilsfeiten*. Het gaat om realiteiten, zóó is de korte inhoud dezer pericoop. De begrafenis (ἐταφη) wordt waarschijnlijk om twee redenen vermeld: Christus was dus waarachtig dood èn Christus is waarachtig en lichamelijk weder opgestaan. Die lichamelijke opstanding wordt nog eenmaal herinnerd (al twijfelde men daaraan niet) met het oog op de daaruit straks te trekken conclusies. En zij wordt geïllustreerd met eene opsomming van enkele verschijningen. Het ὠφθη heeft natuurlijk in alle verzen de zelfde beteekenis. Doch men vraagt, of vs. 5—7 moet geexegetiseerd worden naar vs. 8, of omgekeerd; m. a. w. of alle verschijningen hier als visionair, dan wel als lichamelijk gegeven worden. Hier is al aanstonds

groot gevaar van misverstand. Men vergeet zoo licht, dat „visionair" niet gelijk is aan „onwezenlijk" en dat „visionair" en „lichamelijk" geene tegenstellingen zijn. De vraag, of volgens onze wetenschap van het waarnemingsvermogen de gedachte mag worden toegelaten van het zien van iets, dat werkelijk bestaat, maar buiten onze existentie-categorieën, doet bij de exegese niet ter zake. Paulus stelt eerst het sterven en begraven worden (aor.), daarna de opstanding (perf.; zie WINER, S. 315). Voor de verschijningen gebruikt hij ὠφθη. ὄπτεσθαι wordt genomen voor de waarneming van aardsche en buiten-aardsche dingen. ὠφθη wordt in Gen. 8 : 5; 9 : 14; II Kon. 14 : 8; Hand. 7 : 26 gebruikt van bergen, een regenboog, het aangezicht, Mozes. Meer gewoon is de aor. voor buiten-aardsche verschijnselen, Engelen, Mozes en Elia op den berg, vurige tongen enz. (Luc. 1 : 11; Matth. 17 : 3; Hand. 2 : 3), terwijl het fut. pass. in Hebr. 9 : 28 gebruikt wordt van Christus' verschijning bij de parousie; in Hand. 16 : 9 wordt ὠφθη van een visioen gebezigd. Wat onze péricoop betreft: de aor., die in I 9 : 1 met het perf. wisselt, doelt hier blijkbaar op eene werkelijke (niet in den zin van Hand. 16 : 9 visionaire) verschijning. Na zijne begrafenis is de Christus uit het graf verrezen en lichamelijk verschenen. Men vergete niet, dat lichamelijkheid en vleeschelijkheid niet hetzelfde is. Eene opstanding van het begraven lichaam, *onveranderd* als σαρξ και αἱμα, verwierp Paulus stellig (I 15 : 50). Maar daartegenover staat niet eene „opstanding van den geest", terwijl het lichaam in de aarde blijft. Hieraan is trouwens geen redelijke zin te hechten. De geest, die niet begraven wordt, kan niet opstaan. Het is zeer on-Israëlietisch (en dus zeer on-Paulinisch) om te vragen, wat begraven werd: het lichaam óf de geest; de persoon van Jezus stierf en werd begraven en stond op. Een

persoon zonder orgaan (lichaam) kent Paulus niet. Evenmin behoort de vraag hier, of wellicht (gelijk in I Sam. 28 : 7—15) te denken zij aan eene verschijning van den geest, terwijl het lichaam in het graf rustte; en of misschien een langzaam overgaan tot hemelsche heerlijkheid wordt bedoeld, gelijk de synoptici, althans op eene enkele plaats (Luc. 24 : 37—43) schijnen aantenemen. De schildering in het verder verloop van c. 15 toont Paulus' bedoeling duidelijk. „Vleesch en bloed" beërven het Godsrijk niet; er zijn twee wegen van omzetting: de plotselinge verandering (vs. 52), en het proces door het sterven heen, gelijk het graan (vs. 35 sqq). Dit laatste moet Paulus hier hebben gedacht: Christus is de ἀπαρχη των κεκοιμημενων; door Zijne ἐγερσις ἐκ νεκρων werd Hij dit (vs. 20); dan moet *Zijne* ἐγερσις in wezen aan de *hunne* gelijk zijn.

Zie over deze vraag Hoofdstuk II, vooral bl. 7.

Bij deze pericoop mag II 12 : 1 sqq niet vergeleken worden. — Over I 6 : 14; II 4 : 14, 15 handelen wij later in E.

Over den doodstoestand des Heeren wordt, behalve het ἐταφη, door Paulus in deze brieven niets geleerd; ook daaruit kon dus in afd. B geen nieuw licht worden bijgebracht.

De verwarring tusschen onsterfelijkheid en opstanding bij BRUINS, bl. 385; waarschijnlijk bij KABISCH, S. 302; vooral bij PFLEIDERER, *Urchr.* S. 3—7; *Paul.*[2] S. 32 nt, die *Urchr.* S. 15 van opstanding spreekt, als ook door Paulus gepredikt, en aldaar S. 100 f, toegeeft, dat Paulus eene onsterfelijkheid zonder opstanding zich niet kon denken. — Zie verder STECK, S. 180 „die Erscheinungen des Auferstandenen sind Visionen gewesen"; HARNACK, D G[2] I, S. 74 nt, waar ten onrechte (gelijk ook door PFLEIDERER) Gal. 1 : 16 vergeleken wordt; HOLSTEN, *Evang. des Paulus*, S. 408 ff; *zum Ev. des P. u. P.*

S. 3—114. — Tegen hen SCHMIDT, *R. E.*² XI, S. 356 ff, art. „*Paulus*".

D. WEDERKOMST VAN CHRISTUS.

Als wij „de wederkomst van Christus" bespreken, eer wij over „de Opstanding der menschen" handelen, willen wij daarmede niet aanduiden, dat zij naar Paulus' voorstelling in tijdsorde daaraan zal voorafgaan. Deze vraag komt eerst in VI ter sprake; en onze volgorde werd gekozen, omdat het gewenscht scheen, na C eerst het leven des Heeren geheel af te handelen, om vervolgens de verschillende gebeurtenissen, die met de parousie in verband staan en daaruit voortvloeien, na elkander te kunnen overzien.

Over *het feit der wederkomst zelf* zijn onze brieven niet uitvoerig. Op twee plaatsen wordt zij eenvoudig gesteld zonder nadere aanduidingen aangaande tijd en omstandigheden, maar toch niet zonder dat ook daar voor het leven der gemeente een en ander er uit voortvloeit. Die plaatsen zijn I 11 : 26, waar het verkondigen van den dood des Heeren wordt gesteld ἄχρι οὗ ἔλθῃ en I 16 : 12, waar over sommigen een anathema wordt uitgesproken, immers: μαραν ἀθα.

De echtheid van beide pericopen is bestreden. Wat betreft I 11 : 26: Het verdient allereerst opmerking, dat de Apostel, sprekende over het H. Avondmaal, deze plechtigheid van twee zijden beziet. In I 10 : 16, 17 staat de κοινωνια met Christus op den voorgrond, eene gedachte, die in het verband uitnemend past, maar daarnaast wordt als terloops (παντες ἐκ του ἑνος ἀρτου μετεχομεν) de onderlinge κοινωνια der geloovigen aangestipt. Deze twee zaken vloeien trouwens uit elkaar voort en beider gedachtenis ligt bij het H. Avondmaal voor de hand. In I 11 : 17—34 wordt gesproken over de κοινωνια der geloovigen onderling, als

gesymboliseerd in het κυριακον δειπνον (vs. 20), terwijl vs. 23—27 handelen over de ἀναμνησις του κυριου. De beide gedachten sluiten elkaar niet uit, vullen veeleer elkaar aan, gelijk wij zooeven opmerkten. Doch nu lette men er op, dat in vs. 23—27 over de vraag der onderlinge liefde geen oogenblik wordt gesproken en vooral, dat deze vss. over een verschillend onderwerp schijnen te handelen; vs. 17 sqq handelt over het κυριακον δειπνον; de uitdrukking komt slechts hier voor, κυριακον alleen nog Openb. 1 : 10 en δειπνον staat bij Paulus slechts nog 11 : 21 [en 10 : 27], in algemeenen zin; de bedoeling moet dus uit het verband duidelijk worden. Men zie συνερχεσθαι, vs. 17 en 34, συνερχεσθαι ἐν ἐκκλησιᾳ, vs. 18, dat eveneens algemeene uitdrukkingen zijn. Waarschijnlijk wordt gedacht aan eene samenkomst der gemeente, waarin een gezamenlijke maaltijd, bijeengebracht door de meergegoeden (το ἰδιον, vs. 21, τους μη ἐχοντας, vs. 22), de eenheid der gemeente afbeeldde. Niet het eten en verzadigd worden, was van dien maaltijd het doel; dit kon thuis geschieden, vs. 22, 34; doch het samenzijn ἐπι το αὐτο (zelfde uitdrukking I 7 : 5). Dit doel werd niet bereikt; vs. 21, 22*b*. Wijl het gevoel van eenheid en broederliefde ontbrak, was aan die samenkomst haar eigenlijk karakter ontnomen, het was geen κυριακον δειπνον meer (vs. 20). — Vs. 23—27 spreekt, evenals 10 : 16 en 17, over het H. Avondmaal (ἐν τῃ νυκτι, ἀρτος, ποτηριον, το σωμα και το αἱμα του κυριου), waarbij Paulus, na de vermelding der inzettingswoorden, vs. 24 en 25, herinnert (vs. 27): gij verkondigt den dood des Heeren, totdat Hij komt. Wie dit niet in het oog houdt en dus onwaardiglijk eet, vergrijpt zich aan het lichaam en bloed des Heeren. Het ἀναξιως eten bestaat blijkbaar in het niet-bedenken, dat deze plechtigheid geschiedt εἰς τὴν ἀναμνησιν του θανατου του Κυριου. — In de gemeenten worden Gods oordeelen openbaar δια τουτο. Welke overtreding is bedoeld? Niet

mogelijk is, dat beide gemeend zijn: het vergeten van de κοινωνια met den Heer èn met de broeders, want dan had dit, gelijk in 10 : 16, 17, met een enkel woord moeten zijn aangeduid. Het verband doet denken aan eene verwaarloozing der onderlinge gemeenschap. Maar dan kon in dit verband van het H. Avondmaal geen sprake zijn en behoort vs. 23 sqq hier niet. Tot hoever loopt echter deze pericoop? Het waarschijnlijkst is, dat vs. 27 nog hierbij behoort en vs. 28 de voortzetting is van vs. 22. Ik neem vs. 28 en 29 als behoorend tot het oorspronkelijk caput, omdat ze herhaling zijn van vs. 27 en dus niet tot vs. 23 sqq mogen gerekend worden. Bij deze onderstelling blijven twee vragen over: wat is το σωμα in vs. 29? Men ziet, hoe gedrongen dit op het H. Avondmaal zou terugslaan, anders in dubbelen vorm (ἀρτος και ποτηριον, σωμα και αἱμα) aangeduid en hoe bij deze opvatting vs. 29 letterlijk hetzelfde als vs. 27 bedoelt. Het verband en de gedachtengang van de pericoop doen denken aan „de gemeente", in vs. 22 als ἡ ἐκκλησια genoemd en in dezen zelfden brief meermalen (in 10 : 17, c. 12, vooral vs. 27) als το σωμα aangeduid. Dan alleen is de vermaning van vs. 33 duidelijk: ἀλληλους ἐκδεχεσθε. De tweede vraag is, of misschien de tweeledige aanduiding in vs. 28 ontstaan is na de invoeging van vs. 23—27; noodig is het niet, daar ook vs. 21 en 22 eene dubbele aanduiding bevat; in geval van oorspronkelijkheid der uitdrukkingen ἀρτος en ποτηριον kunnen zij juist de aanleiding geweest zijn tot invoeging van een gedeelte, dat (zij het in anderen zin) ook daarover handelde.

De ingevoegde vss. kunnen zeer goed van Paulus' hand zijn; iets on-Paulinisch bevatten zij niet; slechts zijn zij dan door een lateren verkeerd geplaatst. Met den val dezer pericoop en daarmede der woorden ἀχρι οὐ ἐλθῃ zou trouwens geen enkel essentieel bestanddeel der Paulinische „theologie" verdwijnen.

Over deze woorden valt nog iets op te merken. Zij gaan uit van de onderstelling, dat de viering des H. Avondmaals ophoudt met de parousie, wat ook van zelf spreekt, wijl dan de ἀναμνησις onnoodig is geworden. In de *Const. Apostol.* VIII, 12, 16 wordt de gelijke formule als hier aangetroffen (τουτο ποιειτε εἰς την ἐμην ἀναμνησιν), maar wordt vs. 26 verkeerdelijk als een woord van Christus gegeven, καταγγελλετε dus als imper. genomen en ἀχρις ἀν ἐλθω gelezen (vgl. aldaar V, 19, 4: μεχρις ἀν ἐλθῃ ὁ Κυριος). — Voor de vraag, of b. v. in Justinus' tijd bij de Avondmaals-bediening aan de parousie gedacht werd, is belangrijk *Dial. c. Tryph.* c. 70 (ed. Otto I 2, p. 242), waar de formule niet voorkomt, maar wellicht een reminiscens ligt in het: και ὁτι βασιλεα τουτον μετα δοξης ὀψομεθα, αὐτη ἡ προφητεια [Sc. Jes. 33 : 17] δηλοι; cf ἀρτος και ὑδωρ, Jes. 33 : 16, door Justinus als aanduiding van ἀρτος en ποτηριον genomen.

Voor de *exegese* vgl. WEISS, *Bibl. Theol.* § 85; evenals hier wordt ook door HEINRICI, *comm.*, „Agape" en „Herrnmahl" gelijkgesteld (S. 324, vgl. S. 298). SCHMIEDEL meent, dat de Agape de hoofdzaak was, een maaltijd, door veler bijdragen toebereid; doch dat daarmede gepaard ging [wanneer, zie HEINRICI, S. 342 f] de bediening van het H. Avondmaal. Daar door beide plechtigheden de onderlinge gemeenschap wordt aangeduid [de κοινωνια του Χριστου blijft voor het Avondmaal buiten bespreking], is deze samenvoeging niet onwaarschijnlijk. Echter had in vs. 23 sqq van die onderlinge gemeenschap dan iets moeten zijn aangeduid en blijft de moeilijkheid, dat ἀναξιως tweeërlei zin heeft, daar ἐνοχος του σωματος και του αἱματος του Κυριου moeilijk op gebrek aan broederliefde doelen kan.

Wat de *critiek* betreft: voor ἐν τῃ ἐκκλησιᾳ, vs. 18, zie men BALJON, bl. 81. Aldaar wordt, bl. 84, het gevoelen over de invoeging van I 11 : 23—28 voor ver-

ouderd gerekend, vgl. de daar opgegeven litteratuur. BALJON pleit voor het Paulinisch karakter der pericoop, waarmede hare plaatsing nog niet is gerechtvaardigd, en wijst op het doel — εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν — waardoor de invoeging allerwaarschijnlijkst wordt.

BRUINS, bl. 397—403, verwerpt vs. 23—28; waarom ik vs. 28 voor oorspronkelijk houd, zie boven. BRUINS' argumenten zijn niet alle klemmend; de beide gedachten: ἀνάμνησις en κοινωνία zijn bij het H. Avondmaal zeer wel mogelijk; dat alleen de dood des Heeren en niet tevens, naar Paulus' gewoonte, ook en vooral de opstanding genoemd wordt, ligt in den aard der zaak: het Avondmaal spreekt alleen van den dood, ook in 10 : 16, 17, dat door BRUINS als oppositum gegeven wordt; in de pericoop wordt vs. 26 weder als geïnterpoleerd beschouwd, omdat γάρ onverklaarbaar zou zijn; dat is het ook, als καταγγέλλετε imper. is, maar het is blijkens het verband als indic. te nemen, zoodat de apostel hier, gelijk ook in I 15 e concessis redeneert; dat bij deze verklaring door het καταγγέλλετε ἄχρι οὗ ἔλθῃ wordt gezegd, dat de lezers de parousie zullen beleven, is onwaar en zou geen bezwaar wezen (vgl. in E ad I 15 : 51).

Het oordeel over de andere der genoemde pericopen, I 16 : 22, wordt niet weinig verzwaard door de zoo verschillende vertalingen van μαραν ἀθα. Sommige ouderen (zie TISCHENDORF) hebben het w. w. als praeteritum opgevat en SCHMIEDEL laat de keuze tusschen praeteritum en imper., terwijl HEINRICI de beide beteekenissen van praeteritum en futurum wil vasthouden. — Indien de zin is: ὁ Κυριος ἦλθεν, dan behoort de bespreking niet hier. Moeten de woorden vertaald worden: „De Heer komt," dan treffen wij hier eene gedachte aan, die wij straks (ad I 7 : 26—31) ook te bespreken hebben, nl.: de parousie verlegt het zwaartepunt des levens van de tijdelijke in de eeuwige

dingen en met het oog daarop moet ons leven zijn ingericht en moet de scheiding worden doorgetrokken. De vermelding hiervan aan het einde van een brief, tusschen andere gedachten in, behoeft niet te bevreemden; in Phil. 4 : 5 worden ook allerlei vermaningen aangetroffen en wordt één aangedrongen met: ὁ Κυριος ἐγγυς. Wie met dat εἴ τις οὐ φιλει [zie WINER, S. 570] wordt bedoeld, is niet duidelijk. Zijn het de openbare zondaren in de gemeente (vgl. μη συναναμιγνυσθαι, I 6 : 11), of de sterke Christenen, die den zwakken broeder ergerden en zoo tegen Christus zondigden (I 8 : 12); zijn het tegenstanders buiten de gemeente? ἀναθεμα kan zoowel op leden als niet-leden der gemeenschap doelen (Jos. 7 : 12 en 6 : 17). Voor broeders is de uitdrukking, na het verschoonende οὐ φιλει, zeer sterk, al kan het ἀναθεμα over iemand moeten worden uitgesproken, terwijl men hem toch lief heeft (ἡ ἀγαπη μου μετα παντων ὑμων). — Over Paulus' eschatologische voorstellingen verspreidt het vs. geen nieuw licht.

> Voor ἀναθεμα vgl. CREMER s. v. — Het gebruik van φιλειν in dit verband en van ἠτω is zonderling. Op boven reeds aangeroerde gronden schrappen BALJON (bl. 134) en BRUINS (bl. 509) het vs. HOLSTEN, *Das Ev. des Paulus*, S. 450, nt 3, spreekt uitvoerig over μαραν ἀθα; hij acht — onnoodig — het οὐ φιλειν = twijfelen aan de parousie, waarom zij dan nog met opzet zou geponeerd zijn; een betere reden voor de vermelding der wederkomst gaven wij boven. Hetzelfde geldt tegen MEYER-HEINRICI, die S. 514 meent, dat de Parousie is gememoreerd, omdat dan het ἠτω ἀναθεμα verwerkelijkt wordt; wij namen ἀναθεμα als eene acte, die nu reeds plaats heeft.

In I 1 : 7, 8 stelt Paulus de gemeente voor als wachtende den dag der openbaring van Christus, in welken dag het blij-

ken zal, dat Gods genade-arbeid aan hen niet te vergeefsch is geweest; zie daarover in F; andere aanduidingen worden ook hier gemist.

Op drieerlei wijze wordt het tijdstip der parousie hier aangeduid; als ἀποκαλυψις του Κυριου, als ἡμερα του Κυριου en als τελος [zie ad I 10 : 11]. — Over de bezwaren van MICHELSEN tegen vs. 7, zie BALJON bl. 40 v. v. BRUINS maakt (bl. 505—508) bezwaar tegen vs. 4—9. Laat ons de pericoop nader bezien. Paulus vindt zeer veel in de gemeente te berispen, maar vangt toch aan met een danktoon aan God, gansch iets anders dan eene lofprijzing van de gemeente. Die dank wordt ontlokt door de gedachte, dat Gods χαρις der gemeente overvloedig is geschonken, gelijk zij openbaar wordt zoowel in de prediking (λογος), als in het verstaan (γνωσις) van het Evangelie, dat in hun midden stevig is geplant (ἐβεβαιωθη ἐν ὑμιν), zoodat zij in overvloed van genade bij niemand achter staan, terwijl Christus hen tot het einde vast zal doen staan (βεβαιωσει), zoodat zij in Zijnen dag onberispelijk zijn; God, Die geroepen heeft, is getrouw. — Aan dezen gedachtengang kan geen argument tegen de echtheid worden ontleend; dit zou slechts kunnen, wanneer de paraphrase van BRUINS juist was, dat de gemeente hier geprezen en als onberispelijk (ἀνεγκλητος) voorgesteld wordt, terwijl de verdere brief een strafrede is. Wat goed in haar is, is gave Gods; zij zelve heeft nog steun van noode. (vs. 8, 9). — Dat vs. 7 de parousie-verwachting hun wordt toegeschreven, heeft niets te maken met het feit, dat τινες aan de lichamelijke opstanding twijfelden (I 15 : 12 sqq); van *bewusten* twijfel aan de parousie blijkt bij deze laatsten niets. — Bij de vraag, of ongewone woordenkeus tot het aannemen van interpolatie recht geeft, moet met BRUINS (bl. 485) „erkend worden, dat men allicht te veel waarde kan hechten aan het voorkomen van ongewone termen en uitdrukkingen in eene pericoop." De

copia is trouwens niet zoo zonderling; μαρτυριον του Χριστου met gen. object. vindt parallel in II Tim. 1 : 8, doch in I 15 : 15, II 4 : 5 is Christus ook object der prediking (en vergelijk λογος του σταυρου, I 1 : 18).

Ten opzichte van eene zeer belangrijke materie, het huwelijk, wordt door Paulus uit de parousie geargumenteerd I 7 : 25—32*a*: Περι δε των παρθενων ἐπιταγην Κυριου οὐκ ἐχω . . . . . θελω δε ὑμας ἀμεριμνους εἰναι. De korte inhoud van het caput is aldus: Het is beter niet gehuwd te zijn (waarom, wordt niet gezegd), maar als praeservatief tegen de hoererij is het huwelijk soms gewenscht (vs. 1, 2, 6—9). De verhouding der gehuwden zij deze, dat zij elkaar niet verlaten, dan voor een tijd; echtscheiding tusschen Christenen is ongeoorloofd; ontbinding van gemengde huwelijken is niet noodig (vs. 14), noch gewenscht, maar niet per se verkeerd, de toebrenging van den ongeloovige is toch zeer onzeker (vs. 16); nieuw huwelijk is echter tijdens de scheiding en voor den dood van den gescheiden echtgenoot ongeoorloofd (vs. 11, 39). [Vs. 17—24 over besnijdenis en slavernij].

Wat betreft de ongehuwden: hun toestand is beter met het oog op de parousie (vs. 25—32*a*) [met het oog op de dubbele zorg, vs. 32*b*—35], maar het huwelijk zij in geen geval als zonde beschouwd (vs. 36 sqq).

Op de critische vragen komen wij straks terug; nu houdt ons de inhoud van vs. 25—32*a* bezig. Daarin wordt gesteld: de parousie is aanstaande; zij gaat met rampen gepaard; zij roept tot nieuw leven. ὁ καιρος συνεσταλμενος ἐστι. καιρος komt als „bepaalde tijd" voor in Rom. 5 : 6; I 4 : 5; 7 : 5; II Thess. 2 : 6; als technische term in Marc. 1 : 15 en I 7 : 29; blijkens vs. 26 en 31*b* is de tijd bedoeld, die nog voor de parousie verloopt. Die καιρος is συνεσταλμενος; συστελλω in eig.

zin, Sir. 4 : 31; Hand. 5 : 6; hier = verkorten, pass: kort zijn (niet: samenpersen, benauwen, want de nood is nog aanstaande); dus: de nog restende tijd is kort, de parousie nadert. Wijl iemand dit gelooft, beschouwt hij dan ook de wereld als vergankelijk: παραγει το σχημα του κοσμου τουτου; aan het onderscheid tusschen materie en vorm schijnt hier minder gedacht; de zin is: deze bedeeling houdt geen stand; waarom dan ook vs. 29*b*—31*a*, waarover aanstonds. Dit παραγειν doelt dus niet op eenen voortdurenden toestand, maar op eene oogenblikkelijke gebeurtenis. Deze zal gepaard gaan met smart: δια την ενεστωσαν αναγκην; ενιστανει is tegenwoordig (Rom. 8 : 38; I 3 : 22; Gal. 1 : 4) of toekomstig (II Thess. 2 : 2; Hebr. 9 : 9); hier blijkbaar het laatste; αναγκη wordt voor „smart" genomen in II 6 : 4; 12 : 10 enz. Die smart zal o. a. θλιψις τη σαρκι medebrengen voor de gehuwden. Het ligt voor de hand, hierbij aan eene schildering als in Matth. 24 : 19 te denken. Aan de komst des Messias zouden de weeën voorafgaan (vgl. SCHÜRER II, S. 440), de חֲבָלֵי המשיח; men denke aan de ὠδινες, die in Hos. 13 : 13 als beeld worden gebruikt, in Matth. 24 : 8; Marc. 13 : 8 als technische term voorkomen. Die weeën, van allerlei aard, zullen ook en vooral de gehuwden treffen. En daar het aanbreken dier ὠδινες onmiddellijk te wachten staat, is het ongehuwde leven beter; dan blijft men althans van de θλιψις εν σαρκι vrij (φειδομαι, vs. 28) en heeft althans daarvoor geen zorg (αμεριμνους, vs. 32). — Niet alleen echter voor de ongehuwden, voor allen teekent de nabijheid der parousie een nieuw levenspad af: το λοιπον, ινα και οι εχοντες γυναικας κτλ. vs. 29—31. Voor de verschillende lezingen van vs. 29 zie TISCHENDORF; το λοιπον bij den nazin te nemen, schijnt beter, omdat het daar meer kracht heeft, dan bij ὁ καιρος συνεσταλμενος; de constructie το λοιπον, ινα κτλ is niet onmogelijk,

vgl. δια της γλωσσης εαν λογον δωτε (I 14 : 9), την αγαπην ινα γνωτε (II 2 : 4), βιωτικα κριτηρια εαν εχητε (I 6 : 4). το λοιπον staat in eig. zin (gelijk Matth. 26 : 45) „opdat voortaan", niet overdr. (gelijk I 1 : 16). ινα .... ωσιν; WINER (S. 539) acht, dat ινα „die (göttliche) Absicht des ὁ καιρος συνεσταλμενος angiebt"; minder gedwongen is, ινα te laten afhangen van φημι: Ik herinner u, broeders, dat de parousie aanstaande is, opdat gij leert, dienovereenkomstig te leven. Deze levenswijze geven nu 29—31. De hoofdgedachte is [zie bl. 46 v.]: *De Christen leeft voor de dingen, die niet gezien worden, maar eeuwig zijn* (II 4 : 18), *en de vergankelijke dingen kunnen hem derhalve geen hoofdzaak wezen* [voor de gedachte vgl. Phil. 3 : 20]. Οἱ εχοντες γυναικας en οἱ κλαιοντες en οἱ χαιροντες hebben wel een vrouw en kennen wel smart en vreugde [de exegese van BRUINS en SCHMIEDEL, als zou ὡς μη εχοντες gelijk zijn aan: zich van huwelijksgemeenschap onthouden, is blijkens het verband onjuist], maar gaan daarin niet zoo geheel op, dat het aardsche leven hun element is; evenmin vermag dit hun bedrijf (ἀγοραζοντες) of hun omgang in de wereld; zij zijn niet κατεχοντες, noch καταχρωμενοι; deze w. w. worden hier blijkbaar niet gebruikt in malam partem; de praepositie maakt de beteekenis meer intens. — De acc. bij χρωμενοι is onregelmatig; vgl. WINER, S. 239; BALJON bl. 64.

Van de θλιψις ἐν σαρκι geeft KABISCH, S. 231, eene zeer gewrongene verklaring, met beroep op IV Ezra 6 : 21. — Op de voorafgaande weeën wordt elders door Paulus niet gedoeld.

Het caput maakt den indruk van corrupt te zijn; reeds hebben wij boven vs. 17—24 en 32*b*—35 tusschen [ ] geplaatst. De reden ligt voor de hand. De inhoud van 17—24 is: met betrekking tot slaverij en besnijdenis blijve elk in den toestand, waarin hij was op het oogenblik zijner bekeering, het geloof includeert niet eene dergelijke

(maatschappelijke of ritueele) verandering. Van het huwelijk is hier geen sprake. Werd een en ander aangevoerd *exempli gratia*, dan zou het juist het tegendeel bewijzen: ἕκαστος μενετω, vs. 24, is het tegendeel van χωριζεσθω, vs. 15. — De invoeging der pericoop is wellicht hiervan het gevolg, dat schijnbaar vs. 15 en vs. 23 dezelfde gedachte bevatten: οὐ δεδουλωται ὁ ἀδελφος en μη γινεσθε δουλοι ἀνθρωπων.

Vs. 32*b*—35 bevat andere argumentatie, dan vs 25—32*a*; HEINRICI, S. 509, meent, dat de apostel tot een ander onderwerp overgaat, doch vs. 32*a* en 32*b* zijn in absolute tegenspraak met elkaar: θελω ὑμας τους ἀγαμους ἀμεριμνους εἰναι — ὁ ἀγαμος μεριμνᾳ. Eene andere quaestie wordt behandeld en de invoeging te dezer plaatse is waarschijnlijk door het gelijkelijk voorkomen van μεριμναν veroorzaakt. — De invoeging van vs. 32*b*—35 is eenvoudiger, dan van vs. 25—32*a*, terwijl 25 wel en 32*b* niet de aanvang van eene nieuwe pericoop kan zijn; in vs. 1, 7, 8, 40 wordt geen argument gegeven voor de voortreffelijkheid van den ongehuwden staat, zoodat men niet (met BRUINS) kan stellen, dat deze vss. in argumentatie met vs. 32*b* sqq gelijk staan en dus vs. 32*b* sqq tot het oorspronkelijk caput zouden behooren. — Er is geen reden, tenzij dan eene dogmatische, om in vs. 26 δια την ἐνεστωσαν ἀναγκην te verdenken; de geleding van het vs. is wonderlijk, waarschijnlijk als anacoluth te verklaren (WINER S. 692); de gissing van SCHMIEDEL, dat ὁτι καλον ἀνθρωπῳ moet verwijderd worden, is niet noodig; οὑτως staat absoluut, gelijk in I 11 : 28. BALJON, bl. 56—64, schrapt vs. 17—22 om de geheel verschillende onderwerpen en om het onverklaarbare εἰ μη, vs. 17 (wat HEINRICI, S. 197 nt meent te kunnen handhaven); de gissing van STRAATMAN (bij BALJON) dat εἰ μη verbastering is van τιμης in vs. 23, dat oorspronkelijk op vs. 16 volgde, vervalt bij de stelling, dat ook vs. 23 en 24 tot de geinterpoleerde pericoop hooren (argumenten zie boven).

BRUINS bespreekt bl. 486—501 het geheele caput; hij neemt meer dan ééne omwerking aan en acht o. a. vs. 17—24 en 26*b*—31 geinterpoleerd. Zijne argumenten zijn grootendeels boven reeds besproken. Dat ἵνα σχολάσητε τῇ προσευχῇ (vs. 5), als de toepassing van een *Joodsch* voorschrift (Ex. 19 : 15), *on-Paulinisch* zou zijn, is onjuist [zie in F ad I 3 : 4—15]. Vs. 29*b*: ὡς μὴ ἔχοντες zou in strijd zijn met vs. 9, als 29*b* op onthouding doelde. In vs. 26 wil hij τοῦτο — ἀνάγκην schrappen, om de parousiegedachte en deze woorden ingevoegd achten door een interpolator, die dan echter waarschijnlijk geleefd zou hebben in een tijd, toen men aan de nabijheid der parousie minder dacht. Ten slotte wordt op de zonderlinge copia gewezen.

E. OPSTANDING DER DOODEN.

Tot het verkrijgen van een geregeld overzicht schijnt het gewenscht, eerst de verschillende acten, die met de opstanding en parousie van Christus in verband staan, af te handelen en dus nu aangaande *de opstanding der dooden* en straks (in F) aangaande *het Gericht* de verschillende gegevens bijeen te brengen, om dan, na onze afdeeling over den *Eindtoestand* (G), in VI mede de volgorde der gebeurtenissen te bepalen, die aan den eindtoestand voorafgaan.

Paulus beschouwt de opstanding der dooden als in verband staande met de opstanding van Christus en poneert dit verband op meer dan ééne plaats, soms zonder er op in te gaan; II 4 : 14: εἰδότες, ὅτι ὁ ἐγείρας τὸν Κύριον Ἰησοῦν καὶ ἡμᾶς σὺν Ἰησοῦ ἐγερεῖ. Vaak wordt bij deze materie de δύναμις Gods vermeld, als de werkende factor: II 13 : 4: ἀλλὰ ἡμεῖς ζήσομεν σὺν αὐτῷ ἐκ δυνάμεως θεοῦ; I 6 : 14: ὁ δὲ θεὸς καὶ τὸν Κύριον ἤγειρεν καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. Bij deze laatste plaats moeten

wij iets langer stilstaan. Paulus handelt over de hoererij. In Corinthe waren daaromtrent waarschijnlijk zeer luchtige opvattingen in omloop; menigeen, oordeelende dat dit lichaam toch geen deel heeft aan de toekomst van Christus, achtte de handelingen, die slechts het lichaam raken, van weinig belang. Paulus geeft dit toe voor de spijzen: τα βρωματα τη κοιλια και ἡ κοιλια τοις βρωμασιν; spijze en spijsverteringsorgaan behooren bijeen en hebben geen waarde voor het leven des christens, want zij vergaan, ὁ θεος και ταυτην και ταυτα καταργησει. Ditzelfde geldt echter niet voor de hoererij; το σωμα οὐ τῃ πορνειᾳ: lichaam en hoererij behooren niet bijeen, het lichaam is des Heeren; het heeft blijvende waarde, *want* het wordt opgewekt. — Hier is allerlei op te merken: allereerst, wat wij reeds vroeger aanstipten (zie bl. 46 en 51) en straks wederom ontmoeten (ad I 15 : 19), dat voor Paulus het zwaartepunt, echt Joodsch, ligt in de bedeeling der eeuwigheid, d. i.: niet in den hemel, maar in de toekomende eeuw; bovendien, dat aangaande die eeuw geleerd wordt, dat ons bestaan daar zal zijn σωματικως en toch niet met ditzelfde lichaam (καταργησει την κοιλιαν); zie hierover ad I 15 : 50—53; ten slotte, dat de opwekking hier geschiedt door Gods kracht, maar toch, blijkens het και ἠγειρε — και ἐξεγερει in verband met de opstanding van Christus.

HEINRICI, S. 179, zegt zeer juist: „Für den rechten Gebrauch der Freiheit ist daher bestimmend, ob etwas, das ich mir gestatte, in einem wesentlichen Verhältnisse zum Reiche Gottes stehe oder nicht."

Wij lezen ἐξεγερεῖ (fut.); de wisseling van werkwoorden met en zonder praepositie, of een gebruik, waarbij de praepositie een nieuw element bijbrengt, is zeer gewoon bij Paulus; I 7 : 31; 9 : 24; I 5 : 2; 9 : 10. — δια της δυναμεως αὐτου wordt door KABISCH, S. 270, verstaan van *Christus'* kracht, waardoor ons lichaam als eene consubstantiatie

[„in, mit und unter," S. 271] doormaakt, ten gevolge waarvan het niet meer alleen uit vergankelijke σαρξ bestaat, maar deels ook uit onvergankelijk πνευμα.

Met deze uitdrukking δια της δυναμεως worde niet verward ἐγειρεται ἐν δυναμει (I 15 : 43), tegenover: σπειρεται ἐν ἀσθενειᾳ.

Deze pericoop is door BRUINS niet behandeld.

Heeft alzoo Christus' lot voor den geloovige deze beteekenis, dat de αἰων ὁ μελλων hoofdzaak is geworden in zijn leven, dan zal natuurlijk die verandering ook op zijn dagelijkschen wandel invloed oefenen: ἱνα οἱ ζωντες μηκετι ἑαυτοις ζωσιν, ἀλλα τῳ ὑπερ αὐτων ἀποθανοντι και ἐγερθεντι (II 5 : 15). — Die invloed wordt echter niet alleen in hun wandel, maar ook in hun levensloop soms bespeurd. In Azië had de apostel in groot levensgevaar verkeerd (II 1 : 8 sqq., vgl. B bl. 36 v.v.); het scheen, dat het doodvonnis (ἀποκριμα του θανατου) over hem was uitgesproken. Toch was hij nog niet ondergegaan; door eene onzichtbare hand werd hij geschraagd: ἀλλα αὐτοι ἐν ἑαυτοις το ἀποκριμα του θανατου ἐσχηκαμεν, ἱνα μη πεποιθοτες ὡμεν ἐφ' ἑαυτοις ἀλλ' ἐπι τῳ θεῳ τῳ ἐγειροντι τους νεκρους, ὁς ἐκ τηλικουτου θανατου ἐρρυσατο ἡμας και ῥυσεται (II 1 : 8—10). De θανατος wordt hier, gelijk in II 11 : 23, genomen voor „doodsgevaar", waartoe een gebruik als in II 4 : 11, vgl. I 15 : 31, II 6 : 9, den overgang vormt. Zoo kon dan ook de uitdrukking ὁ θεος ὁ ἐγειρων τους νεκρους in afgeleiden zin worden gebezigd, voor „redden uit doodsgevaar". De expressie, die algemeen bij de Joden bekend geweest schijnt te zijn en in het *Schmone Esre* (SCHÜRER II S. 384) op de opstanding ten laatsten dage schijnt te doelen, wordt trouwens door Paulus, naar zijne allegoriseerende exegese, nog op andere omstandigheden toegepast: Rom. 4 : 17 wordt aan de νεκρωσις της μητρας Σαρρας gedacht en aan het σωμα νενεκρωμενον του Ἀβρααμ (vs. 19) [zie Hebr. 11 : 19]. — Dit verduren

van het doodsgevaar, waarbij het sterven niet aanstonds volgt en integendeel menige gevaarvolle diepte weder door redding gevolgd wordt, totdat eindelijk de dood werkelijk intreedt, maar dan ook daaruit de werkelijke opstanding voortkomt, wordt in II 4 : 10 en 11 met den dood en de verrijzenis des Heeren in verband gesteld: *παντοτε την νεκρωσιν του Ἰησου ἐν τῳ σωματι περιφεροντες, ἱνα και ἡ ζωη του Ἰησου ἐν τοις σωμασιν ἡμων φανερωθῃ. ἀει γαρ ἡμεις οἱ ζωντες εἰς θανατον παραδιδομεθα δια Ἰησουν, ἱνα και ἡ ζωη του Ἰησου φανερωθῃ ἐν τῃ θνητῃ σαρκι ἡμων.* De macht van den Heer, Die voor Zichzelf reeds den dood overwon en daardoor Zich reeds principieel de meerdere betoond had, wordt in de veelvuldige uitredding van Zijn apostel openbaar, zoovaak de dood verhinderd wordt zijn prooi te vermeesteren en zal eens in volle heerlijkheid worden gezien, wanneer de dood zijne slachtoffers moet wedergeven.

Het ligt in den aard der zaak, dat bij eene beschouwing van zonde en dood en opstanding, als wij tot nu toe bij Paulus vonden, de werking van Christus' arbeid wordt beperkt tot allen, die in Hem gelooven; *οἱ ἐν Χριστῳ*, maar die ook alleen, zullen als deelgenooten aan het *πνευμα ζωοποιουν* in het stervensproces niet verdwijnen (*ἀπολλυσθαι*), maar door den dood henen tot het leven komen, dat leven, waarin geen vergankelijkheid meer is, maar alles enkel *wezen*. Het zij met nadruk opgemerkt, dat hier over de leer der „conditioneele onsterfelijkheid" niet wordt gehandeld en ook niet gehandeld worden kan, wijl de *αἰων ὁ μελλων* onafscheidelijk met de opstanding en dus niet met de onsterfelijkheid is verbonden, terwijl juist een voortbestaan, dat niet tot opstanding voortgaat, somber en vreugdeloos is [zie ad I 15 : 19]. Wat het lot is dergenen, die de toekomende eeuw niet beërven, Paulus laat er zich niet of uiterst

schaarsch over uit; het is alsof hij ze uit het oog heeft verloren, om alleen te staren op degenen, die den ingang wachten in de ζωη αἰωνιος.

Voor de opvatting in de contemporaine litteratuur, vgl. bl. 22 v. en SCHÜRER II 460 ff, bij wien uitvoeriger opgave omtrent de verschillende verwachtingen ten dezen. SCHOETTGEN ad Joh. 6: 36 en Rom. 8: 11 verzekert: Judaeos תחיית המתים semper usurpare de resurrectione piorum, en geeft verscheidene plaatsen, waarin (gelijk Rom. 8: 11) de opwekking met den H. Geest wordt in verband gesteld; vgl. ook MOSCOVITER, bl. 81, 329 en WEBER, §§ 81, 88, vooral S. 372, bij wien de meeningen over al of niet algemeene opstanding.

Het is een eigenaardig verschijnsel, dat Paulus, die ten dezen zoo Joodsch denkt, eene andere opvatting heeft, dan de ongetwijfeld ook Joodsche Evangeliën, die van eene opstanding beide der rechtvaardigen en der onrechtvaardigen spreken.

De bewijzen voor het zooeven gezegde liggen in meer dan ééne plaats, die reeds werd behandeld; dat ook het παντας van II 5: 10 er niet anders over doet oordeelen, zie aldaar. Zeer sterk en met beroep op de solidariteit spreekt ten dezen I 15: 20—23: Νυνι δε Χριστος ἐγηγερται ἐκ νεκρων, ἀπαρχη των κεκοιμημενων. ἐπειδη γαρ δι' ἀνθρωπου θανατος, και δι' ἀνθρωπου ἀναστασις νεκρων. ὥσπερ γαρ ἐν τῳ Αδαμ παντες ἀποθνησκουσιν, οὑτως και ἐν τῳ Χριστῳ παντες ζωοποιηθησονται. ἑκαστος δε ἐν τῳ ἰδιῳ ταγματι· ἀπαρχη Χριστος, ἐπειτα οἱ του Χριστου ἐν τῃ παρουσιᾳ αὐτου. — Zie ook bl. 33.

Paulus spreekt van twee reeksen, die door de wereld loopen, en waarvan, krachtens samenhang, alle volgende termen aan het hoofd verwant zijn. Adam stierf: allen sterven, die in Adam en uit Adam zijn — Christus verwon den dood: allen staan op, die in Christus en van Christus zijn. Eerst

wordt gesteld, dat Christus de ἀπαρχη των κεκοιμημενων [zie in B, bl. 37 v.] is, d. w. z. de eerste der ontslapenen, die uit de dooden is opgewekt, namelijk als verwinnaar [Χριστος οὐκετι ἀποθνησκει, Rom. 6 : 9], maar nu ook de borg van hunne opstanding. De ἀπαρχη voorspelt den vollen oogst. LXX gebruikt het woord in eigenlijken zin (Ex. 23 : 19; 25 : 2 voor ריׁשית en תרומה); in het N. T. komt het slecht overdrachtelijk voor; van de eerste geloovigen uit een land, Rom. 16 : 5; I 16 : 15; in Rom. 11 : 16 in tegenstelling met φυραμα (= Num. 16 : 20). — Wijl Christus de ἀπαρχη is, ging ook Zijne opwekking voorat en volgt die der Zijnen: ἑκαστος ἐν τῳ ἰδιῳ ταγματι; ταγμα gewoonlijk = escadron, afdeeling (II Sam. 24 : 13), komt blijkens het verband hier voor in den overigens niet aanwijsbaren zin van „volgorde", ταξις (vgl. Luc. 1 : 8: ἐν τῃ ταξει), eene verwisseling van abstractum en concretum, die telkens bij Paulus wordt aangetroffen; vgl. κτισις voor κτισμα, Rom. 8 : 19, φθορα voor φθαρτον, 1 Cor. 15 : 50, οἰκοδομη voor οἰκοδομημα, I 3 : 9 en voor οἰκοδομησις I 14 : 3; het woord is evenals b. v. ὀψωνιον van Rom. 6 : 23 aan den krijgsdienst ontleend. Voor de gedachte zie Col. 1 : 18: κεφαλη του σωματος. — Deze opwekking der geloovigen zal plaats hebben ἐν τῃ παρουσιᾳ του Χριστου. Παρουσια komt in den zin van „aanwezigheid" voor I 16 : 17; II 7 : 6, 7; 10 : 10; Phil. 1 : 26; 2 : 12; als technische term, gelijk hier, steeds bij Matth. en (except II Thess. 2 : 9) steeds in I en II Thess.; overigens bij Paulus alleen hier en volgens sommige codd. in I 1 : 8 (zie TISCHENDORF).

Over ταγμα vgl. HOLSTEN, *Zum Evang. des Paulus* S. 419 nt.

BRUINS heeft (bl. 391—396) bezwaar tegen vs. 23—28; zie daarover in G ad I 15 : 24—28; doch zijne bezwaren gelden deels (bl. 392—394) vs. 23: het zou strijden met vs. 22, wijl daar gezegd wordt, dat allen sterven, en de

parousie van vs. 23 doet onderstellen, dat sommigen nog leven zullen: doch 1°. ligt dat hier niet in het woord, 2°. wordt de opgave van vs. 22 gegeven als het gewone verloop, niet als noodzakelijkheid (zie vs. 52). Bovendien zou ταγμα onverklaarbaar zijn; het is = afdeeling, maar Christus-alleen kan niet gezegd worden eene afdeeling te vormen; zie daarover boven. — BALJON bespreekt (bl. 109—113) eenige bezwaren tegen vs. 23—28; hij meent ἐν τῃ παρουσιᾳ αὐτου te moeten schrappen, omdat de vraag naar het „wanneer" hier niet ter zake doet; daarenboven is het bij Paulus in dezen zin hapaxlegomenon.

Doordat zich in Corinthe eene afwijkende geestesrichting openbaarde, had Paulus aanleiding, bij „de opstanding der dooden" uitvoerig stil te staan. Beschouwen wij die geestesrichting eerst. I 15 : 12—19: εἰ δε Χριστος κηρυσσεται ὁτι ἐγηγερται ἐκ νεκρων, πως λεγουσιν ἐν ὑμιν τινες ὁτι ἀναστασις νεκρων οὐκ ἐστι; κτλ. De τινες loochenden niet de opstanding van Christus, veeleer kan Paulus tegen hen hieruit als e concessis argumenteeren; maar *zij loochenden de lichamelijke opstanding der dooden.* Paulus vangt aan, met deze leer door te trekken tot in haar uiterste consequentie en de τινες de gevolgen te doen zien, waarvan zij zich geenszins bewust waren. *Met de opstanding der dooden valt het Evangelie.* Het is den apostel te doen om den αἰων ὁ μελλων; hebben die dwaalleeraars gelijk, dan blijft ons slechts de ζωη ταυτη (vs. 19); dan is zelfs der geloovigen deel de ἀπωλεια (vs. 18; zie in F ad ἀπολ.-σωζ.) en ontgaat hun het Messiasrijk; dan is uw geloof zonder inhoud (κενη, vs. 14) en is alle ὄφελος weg (vs. 32). Met de opstanding der dooden moet trouwens tevens de opstanding van Jezus vallen, want Zijne en hunne opstanding staan gelijk; maar met die opstanding moet men dan ook Zijne Messianiteit opgeven. Houdt men vast: Jezus van Nazareth is opgewekt en Hij is המשיח, dan volgt daaruit de opstanding

van zelf, want eerst in de toekomende eeuw worden de heilsvruchten van Jezus' Messiaswaardigheid openbaar.

Men lette op het zuiver Joodsche dezer gansche argumentatie! Hierdoor wordt aan alle verwarring van onsterfelijkheid en opstanding, van lichamelijke en onlichamelijke opstanding de pas afgesneden.

Opzet en strekking van BRUINS' betoog zijn met dit exposé in strijd. Men vergelijke trouwens aldaar, bl. 385—388, de omschrijving, die van Paulus' redeneering gegeven wordt, en waarbij telkens de zooeven bedoelde verwarring van lichamelijke en onlichamelijke opstanding en de feitelijke gelijkstelling van deze laatste met onsterfelijkheid de lezing stoort.

Over de lichamelijke opstanding van Christus, zie in C, bl. 38.

Nog in het zeker zeer laat geschreven II Tim. (1 : 10) wordt de beteekenis der opstanding gelegd in het φωτίζειν ζωην και ἀφθαρσιαν. Noemt echter de apostel niet eene andere heilsvrucht met de woorden: ἐτι ἐστε ἐν ταις ἁμαρτιαις ὑμων (vs. 17)? MEYER—HEINRICI vindt hierin deze gedachte: Wenn Christus nicht auferstanden ist, so ist die Versöhnung mit Gott und Rechtfertigung nicht geschehen; deze verklaring houdt met het verband geen rekening; meer ligt het voor de hand te denken aan Rom. 5 : 31: ἡ ἁμαρτια ἐβασιλευσεν ἐν τῳ θανατῳ en I 15 : 56: το δε κεντρον του θανατου ἡ ἁμαρτια; de zonden, waarin wij zijn, die ons beheerschen (ἐν ταις ἁμαρτιαις), brengen ons den dood en wij blijven in die heerschappij en worden er niet uit opgewekt, wijl Christus, als zelf niet opgewekt, daartoe ook den weg niet heeft gebaand. — Het οὐκ ἐγερθηναι is „dood blijven", niet „ophouden te bestaan." — Het μονον van vs. 19 wordt het best bij den ganschen zin genomen; bij ζωη ταυτη gaat het niet, omdat in het toekomende leven niet meer „gehoopt" wordt

en het met SCHMIEDEL bij ἡλπικοτες te nemen (slechts hopende, zonder te zullen zien) gaat niet, omdat het zien in geen geval in dit leven volgt. — ἀναστασις νεκρων wordt hier als algemeene term genomen, waaruit niet volgt, dat alle νεκροι zullen opstaan (zie MEYER—HEINRICI, S. 440).

Voor de opstanding der dooden werd door Paulus' tegenstanders blijkbaar de onsterfelijkheid in de plaats gesteld. Zulk eene handeling, in eene heidensche stad zeer verklaarbaar (zie Hand. 17 : 32), behoeft niet uit speciaal-Grieksche gedachten verklaard te worden; in het Joodsche geschrift *Boek der Jubileën* troffen wij gelijke leer aan (bl. 22). Met PFLEIDERER (*Urchr.* S. 81, 100, 161) aan eene Alexandrijnsch-gnostische Apollos-partij te denken, is hierom reeds ongewenscht, wijl uit I 3 : 4—15 (zie in F) blijkt, dat er tusschen Paulus en Apollos geen leerverschil bestond. Aan eene Sadduceeuwsche opvatting mag evenmin worden gedacht, omdat daar opstanding èn onsterfelijkheid werden geloochend.

Vgl. SCHÜRER II 345 f, 460 f en de litteratuur, aldaar nt 75.

Over de overwegingen, door Paulus op de practijk der gemeente en op zijn eigen lot gebaseerd, I 15 : 29—34 behoeven wij, als buiten ons onderwerp liggend, niet te spreken. Slechts zij aangestipt, dat het βαπτιζεσθαι ὑπερ των νεκρων, vs. 29, het best wordt opgevat als: „gedoopt worden ten behoeve van reeds gestorvenen, met het oog op de opstanding", waarbij te vergelijken II Macc 12 : 43, 44: met het oog op de opstanding (ὑπερ ἀναστασεως) deed Judas offers en gebeden verrichten voor de in den krijg gevallenen; had hij toch de ἀναστασις der gevallenen niet geloofd, dan was het nutteloos geweest, voor de dooden te bidden (ὑπερ νεκρων εὐχεσθαι).

Door de dwaalleeraars werd vooral hierop gewezen, dat de

opstanding van *dooden* zich niet laat denken en dat het ongerijmd is aan een lichamelijk bestaan te gelooven voor degenen, wier lichaam vergaan is [dat de opstanding lichamelijkheid onderstelt, was dus in confesso]. Hierop wordt door Paulus geantwoord in I 15 : 35—49: *Over het „hoe" der opstanding*: ἀλλα ἐρει τις· Πως ἐγειρονται οἱ νεκροι; ποιῳ δε σωματι ἐρχονται; κτλ.

Zoodra „de opstanding der dooden" gesteld wordt, rijst een menigte van vragen op, voor wier samenvatting HEINRICI (S. 523) een zeer sprekend citaat uit *Celsus* geeft: „steht man mit Körper auf oder ohne Körper? und mit welchem Körper? mit altem, mit neuem? ohne Körper? aber, soviel ich weiss, ist dies weder Verstand, noch Seele, noch Leben; — mit diesem Körper? aber der ist schon vorher vergangen; — mit anderem Körper? also wird ein neuer Mensch geboren, nicht jener alte wiederhergestellt, ... und doch ist noch keiner von der Unterwelt zurückgekommen."

Paulus stelt en beantwoordt twee vragen. πως ἐγειρονται οἱ νεκροι; „Hoe staan dooden op?" d. i.: het is met de idee νεκρος onvereenigbaar; daarna: ποιῳ δε σωματι ἐρχονται; d. i.: welk soort van lichaam moeten zij hebben? — Op deze tweeledige vraag [SCHMIEDEL acht de twee versdeelen gelijk] antwoordt Paulus met twee opmerkingen naar aanleiding van één beeld. 1°. συ ὁ σπειρεις οὐ ζωοποιειται ἐαν μη ἀποθανῃ, derhalve: sterven is geen bezwaar voor het herleven; 2°. οὐ το σωμα το γενησομενον σπειρεις, ἀλλα γυμνον κοκκον, en dus: ook in de plantenwereld blijkt, dat het niet ongerijmd is, na het begraven nog een lichaam te wachten. — De Praesentia zijn gebruikt, omdat een algemeene regel wordt aangegeven (WINER, S. 308). — Het gekozen beeld blijkt zeer geschikt, om nadere bijzonderheden er aan vast te knoopen. De gezaaide graankorrel is γυμνος, blijkens het verband = „nog zonder opstandingslichaam" (οὐ το σωμα

το γενησομενον σπειρεις), zie ad II 5 : 3. Dat opstandingslichaam wordt gegeven door God [ἐξ οὐρανου, II 5 : 2] en is dus een ander dan het vroegere; of nog beter: op het vroegere, dat bij den korrel geheel ontbreekt, wordt niet eenmaal gewezen. Toch is zulk een lichaam niet willekeurig; het beantwoordt aan Gods plan bij de schepping (ἠθελησε, aor.) en evenzeer aan elks individualiteit (το ἰδιον σωμα, dat niet met SCHMIEDEL alleen op de species behoeft te worden toegepast). *Het opstandingslichaam is dus verwant aan, maar niet hetzelfde als het aardsche* (vgl. ad I 15 : 50—53). De opmerking οὐ πασα σαρξ ἡ αὐτη σαρξ (vs. 39—41), doet vermoeden, dat tegen de opstanding mede een bezwaar was ontleend aan de éénvormigheid, die men voor de verheerlijkte lichamen postuleerde en die zich toch bij verscheidenheid van individualiteit niet denken laat. Dit postulaat — zoo verklaart de apostel — heeft ook geen recht van bestaan; de natuur vertoont groote verscheidenheid; waarom zou deze in de opstanding worden gemist? Vgl. το ἰδιον σωμα. — De drie bezwaren zijn innerlijk verwant en het beeld is geschikt, om ze te zamen te vatten, zoodat van vs. 42 af de redeneering wordt voortgezet met het oog op het geheel; οὑτως και ἡ ἀναστασις των νεκρων; οὑτως slaande niet alleen op de verscheidenheid der lichamen, maar op vs. 35—41. σπειρεται ἐν φθορᾳ κτλ: men vraagt, welke tijd hier als zaaitijd wordt aangegeven; indien de beeldspraak zoover mag worden overgebracht, is het minder gewenscht (met de Rabbijnen, zie onder) aan sterven en begrafenis te denken, dan wel aan het gansche leven „hetwelk toch niet anders is dan een gestadige dood", vooral om vs. 47, waar de mensch „stoffelijk", vergankelijk wordt genoemd. In de opstanding nu wordt *het blijvende, het wezenlijke* geschonken (vs. 42, 43). De verschillende uitdrukkingen worden samengevat in ψυχικον — πνευματικον (vs. 44).

Πνευματικος, elders gebruikt van het *hemelsche* tegenover het aardsche [σαρκικος, Rom. 15 : 27; I 9 : 11] of het *volmaakte* tegenover het onvolmaakte [σαρκινος, I 3 : 1] of het *onzondige* tegenover het zondige [σαρκινος Rom. 7 : 14] of het *goddelijke* tegenover het aardsche [ψυχικος I 2 : 14] — wordt hier genomen als het onvergankelijke, πνευμα ζωοποιουν (analytisch oordeel), tegenover het vergankelijke, dat als ψυχη, in vs. 50 als σαρξ και αἱμα wordt aangeduid. Ten deele kan dit met de Schrift in de hand bewezen worden (οὑτως και γεγραπται), namelijk met LXX Gen. 2 : 7: και ἐγενετο ἀνθρωπος εἰς ψυχην ζωσαν, wat door Paulus in vs. 45*a* vrij geciteerd wordt, en waarvan hij aanstonds met eigen woorden de tegenstelling formuleert: ὁ ἐσχατος Ἀδαμ εἰς πνευμα ζωοποιουν. Wanneer had dit γενεσθαι plaats? Bij Adam tijdens zijne schepping, bij Christus waarschijnlijk bij Zijne opstanding, waardoor Hij het levensprincipe in de wereld gebracht heeft (vgl. I 6 : 14; II 4 : 14 enz.). Zoo worden dus wederom Adam en Christus als de twee stamhoofden tegenover elkander gesteld, met termen, die in het Jodendom zeer bekend zijn: πρωτος en δευτερος Ἀδαμ of ἀνθρωπος. Dit wordt nog eens uitvoerig in het licht gesteld in vs. 47—49: „De eerste mensch is uit de aarde stoffelijk, de tweede mensch is uit den hemel"; die zelfde toestand zet zich voort in allen, die tot hen behooren (vs. 48) en voor wie uit Adams lijn overgaan tot de lijn van Christus geldt dit evenzeer; na het dragen van Adams beeld [vgl. LXX Gen. 5 : 3: Seth ἐγεννηθη κατα την εἰκονα του Ἀδαμ] zullen zij Christus' beeld dragen [Φορεσομεν, indic.]; d. i. na gedeeld te hebben in de bedeeling van dezen vergankelijken aeon hier op aarde, zullen zij deelachtig zijn de onvergankelijke ζωη der toekomende eeuw in de opstanding.

Nog eenmaal moet in dit verband onderzocht worden de vraag naar de „oorspronkelijke sterfelijkheid van

Adam." De vss. 45—49 zouden op zich zelf genomen tot zulk eene gedachte ongetwijfeld kunnen leiden: *Adam, alleenlijk de ψυχη bezittend en zoo stamhoofd van een voorbijgaand geslacht, en Christus, het πνευμα aanbrengend en zoo de oorzaak van een leven uit den dood; en dan beide naar Gods bedoeling en volstrekt algemeen.* — Reeds boven, bl. 33 v.v., spraken wij hierover. De pericoop, waarmede wij ons bezig houden, mag niet worden geïsoleerd. Met die opvatting staat in besliste tegenspraak niet alleen een plaats als I 15 : 21 en Rom. 5 : 12 v.v., maar de gansche opvatting des apostels, dat er een ἀπωλεια is en een deel der menschen, dat ἀπολλυμενοι heeten moet. De onvolmaaktheid van Adam moest dan zijn het doorgangspunt tot de volmaaktheid in Christus, maar dan ook — voor elk. Daarom is het waarschijnlijk, dat Paulus hier gesproken heeft buiten de vraag naar het indringen der zonde om en enkel aan de empirische toestanden heeft gedacht. Moeilijkheid blijft hier over, die echter ten deele haar oorzaak vindt in het eveneens tweeslachtig bericht van Genesis, dat Paulus voor den geest zweefde; vgl. de bl. 36 aangehaalde artikelen van MATTHES en WILDEBOER.

Van het zaaien als beeld der opstanding zegt MOSCOVITER, bl. 439: „Een stukje Talmud in optima forma" en citeert dan *Sanhedrin*, fol. 90 b; idem SCHOETTGEN I 665; te dier plaatse wordt „naakt" en „gekleed" gebruikt van het niet of wel bezitten van een opstandingslichaam. HEINRICI herinnert aan een gebruik bij de Eleusinische mysteriën, waarover hij S. 529 f uitvoerig handelt (echter Unsterblichkeit en Wiedererstehen promiscue gebruikend); in elk geval ontleende Paulus meermalen een beeld aan plechtigheden, die in de Grieksche wereld en de naaste omgeving bekend waren (vgl. de ἀγων, I 9 : 25). — De omschrijving van KABISCH, S. 295 nt 1 : γυμνος = zonder δοξα, gaat buiten het verband om.

Over de Joodsche voorstelling van het opstandingslichaam, zie EISENMENGER, *Entdecktes Judenthum*, Königsberg 1711, II S. 938 ff: „Eben der Leib, welcher gestorben ist, wird wieder auferstehen"; WEBER, S. 353 f. Bij SCHÜRER II S. 416 plaatsen uit *Baruch* en *IV Ezra*. Het springt in het oog, hoeveel hooger Paulus' opvatting staat. Het ἐγενετο ὁ δευτερος Ἀδαμ εἰς πνευμα ζωοποιουν wordt door PFLEIDERER, *Urchr.* S. 213 niet van de opstanding, maar van de praeexistentie verstaan; eene opvatting, die met de idee van een „Mensch vom Himmel her" in verband staat, waarover aanstonds. — De Joodsche termen „Adam primus et postremus" bij SCHOETTGEN I p. 670, 672; II p. 349, doch vgl HEINRICI, S. 538 nt 2; over de Rabbijnsche toepassing van het scheppingsbericht vgl WEBER, § 46, alwaar S. 208 vermelding der opvatting, dat Adam door de zonde is sterfelijk geworden. Voorbijzien van den Joodschen achtergrond maakte de zonderlinge exegese van STRAATMAN (bij BALJON, bl. 128) mogelijk: ὁ πρωτος en ὁ δευτερος ἀνθρωπος is de mensch voor en na de parousie."

BALJON, bl. 121, wil in vs. 36 ἐαν μη ἀποθανῃ schrappen, waarmede een onmisbare schakel uit de redeneering verdwijnt; zie verder SCHMIEDEL, S. 165. Op bl. 123 stelt hij voor εἰ τυχοι in vs. 37 te laten vallen, omdat het onnoodig is, wat geen voldoend argument oplevert. In vs. 42 b, 43 vindt BALJON, bl. 124, afgezien van den on-Paulinischen, breeden stijl, de opstanding des lichaams geleerd en acht ze derhalve geïnterpoleerd; ten onrechte: evenmin als in vs. 36 en 37 is hier het (gestorven) lichaam des menschen subject; σπειρεται = „er wordt gezaaid"; het woord σωμα, dat subject zou zijn, ontbreekt ook in de voorafgaande vss.; dat er tusschen het aardsche en hemelsche lichaam eenig verband is, mag niet worden ontkend (ἰδιον σωμα) en is evenmin on-Paulinisch, als onze uitdrukking „het zaad komt op" onlogisch is. Ten slotte moet nog op de bezwaren tegen

vs. 45 en 47 gelet worden. BALJON wil (bl. 126) in elk geval ἄνθρωπος in vs. 46 schrappen om de symmetrie; wat niet opgaat, daar b.v. ook vs 47 niet symmetrisch is; bovendien staat ἄνθρωπος in Gen. 2 : 7 (vlgs BALJON hier niet geciteerd). „De herinnering, dat Jezus tot een levendmakenden geest is", dient om den grond van vs. 42—44 aantewijzen. In vs. 47 gist hij ἐπουρανιος: om twee redenen niet aanneembaar; 1°. is Christus wel ἐπουρανιος, maar niet ἄνθρωπος ἐπουρανιος, wat contradictio in adjecto is (tegen PFLEIDERER en SCHMIEDEL); 2°. wordt daarmede niet voldaan aan het eenige, wat de verandering zou billijken, sc.: de symmetrie, want tegenover ἐκ γης χοικος moest dan minstens ἐξ οὐρανου ἐπουρανιος worden gelezen; en zelfs zóó ware nog geen correlaat begrip verkregen, want ἐπουρανιος staat wel verband met οὐρανος, maar χοϊκος niet met γη.

Over het opstandingslichaam wordt uitvoerig gehandeld in II 4 : 16 — 5 : 8: Διο οὐκ ἐγκακουμεν .... οἰδαμεν γαρ ὁτι ἐαν ἡ ἐπιγειος ἡμων οἰκια του σκηνους καταλυθῃ, οἰκοδομην ἐκ θεου ἐχομεν κτλ. Inzonderheid bij deze pericoop is verklaring uit het verband noodig. De apostel heeft gesproken van het levensgevaar, waarin hij voortdurend verkeert tijdens en om zijne Evangelie-prediking. Is hij in gevaar, zelfs van te sterven, dan komt de vraag boven, hoe zijn deelgenootschap aan den αἰων ὁ μελλων verzekerd blijft en of niet ook deze mogelijkheid zich denken laat, dat hij onderga in den strijd en bij Christus' komst niet gevonden worde. Zijn waarborg ligt in de kracht van God, die zelfs de dooden opwekt (II 1 : 8—10, zie bl. 55) en dus ook hem, te midden van, ja dwars door het doodsgevaar heen, nog zal behouden (II 4 : 8—14): εἰδοτες ὁτι ἡμας συν Ἰησου ἐγερει (zie bl. 56). Wijl hij die verwachting koesteren mag, kan ook niets hem tot zwijgen brengen (πολλῃ παρρησιᾳ χρωμεθα, II 3 : 12) noch in de engte

drijven (ἐγκακειν, II 4 : 1, weer opgevat in vs. 17). De ἐξω ἀνθρωπος (vs. 17) = σκευη ὀστρακινη (vs. 7) = θνητη σαρξ (vs. 11) gaat wel is waar voortdurend almeer onder (διαφθειρεται, praes.), maar de ἐσω ἀνθρωπος wordt dag aan dag meer vernieuwd (zie vs. 7—14). Alzoo komt de levenskracht van Christus niet alleen der gemeente ten goede (vs. 12, 15), maar in de herhaalde uitreddingen en eindelijk in de opstanding uit de dooden is zij ook in den apostel energisch. Die hoop geeft der wereld een gansch ander aanzien (zie bl. 54); de θλιψις, die op dit oogenblik benauwt, staat daardoor in gewicht achter bij de δοξα, die nog niet eenmaal wordt gezien. Men lette op de parallellie in vs. 17: θλιψις — δοξα, ἐλαφρον — βαρος, παραυτικα — αἰωνιον; door de verdrukkingen wordt ons dat heil bereid, daar zij ons namelijk het zwaartepunt in de eeuwigheid leeren verleggen (vs. 11 en 15) en wel in overvloeiende mate, καθ' ὑπερβολην εἰς ὑπερβολην. En dat heil is bereid aan ons (ἡμιν met nadruk achteraan, om den volgenden gen. absol.), „daar wij immers (part., gelijk κριναντες II 5 : 15) niet aanzien, niet in rekening brengen de dingen, die gezien worden, maar die, welke niet worden gezien, want gene zijn slechts voor een tijd, deze zijn eeuwig". προσκαιρος d. i.: durende tot aan de parousie (I 7 : 31), αἰωνιος d. i.: òf oneindig voortdurend, òf in de toekomende eeuw (zie in G ad I 10 : 11). — Paulus' blik richt zich dus — het is van het hoogste gewicht en het blijkt duidelijk uit het verband; ἐγερσις, vs. 14 — op de bedeeling der onvergankelijke dingen, die openbaar wordt na de parousie. Niet in het leven na dit leven, „in den hemel", maar *in de opstanding en de onverderfelijkheid liggen de* δοξα, *de* μη βλεπομενα, *de* αἰωνια.

ἐγκακειν = zich in de engte bevinden; het daarmede in de codices wisselend ἐκκακειν = in het ongeluk den

moed verliezen. — ἔξω ἀνθρωπος is hapaxlegomenon in het N. T., doch vgl II 7 : 5 : ἐξωθεν μαχαι, ἐσωθεν Φοβοι. ἐσω ἀνθρωπος, nog in Rom. 7 : 22 en Ef. 3 : 16, is op zich zelf vox media en kan dus van bekeerden en onbekeerden worden gebruikt. — ἡμερᾳ και ἡμερᾳ is ongewone expressie; hier zeer geschikt, om den geleidelijken voortgang te teekenen; waarschijnlijk naar het Hebreeuwsche יום ויום, dat echter b.v. Esther 3 : 4 in LXX wordt weergegeven met καθ' ἑκαστην ἡμεραν (vgl. WINER, S. 344 f). — BALJON, bl. 144 houdt καθ' ὑπερβολην εἰς ὑπερβολην voor dittographie: noodig is dit niet; καθ' ὑπερβολην komt wel is waar meest alleen voor (Rom. 7 : 13; I 12 : 31; Gal. 1 : 13), maar breedheid van uitdrukking is Paulus menigmaal eigen (Rom. 7 : 7 sqq; I 12; I 15) en b.v. in II 1 : 8 zijn καθ' ὑπερβολην en ὑπερ δυναμιν ook zeer breed. — δοξα wordt door SCHMIEDEL dubbelzinnig weergegeven met „Himmelsglorie". — τα μη βλεπομενα = datgene, wat *wij* niet zien, niet: datgene, wat onzichtbaar is (τα οὐ βλεπομενα); vgl. WINER, S. 562.

In de volgende vss. wordt de redeneering *voortgezet*, γαρ; uit het voorgaande moet dus het volgende worden verklaard. Wijl van geen nieuw element in het betoog blijkt, *handelt ook* II 5 : 1 sqq *over het leven na de opstanding*. ἐαν ἡ ἐπιγεια ἡμων οἰκια του σκηνους καταλυθῃ. — ἐαν c. conj. stelt de zaak als twijfelachtig; evenals in II 1 : 8 en 4 : 7—14 wordt het sterven (vóór de parousie) als mogelijk, doch niet als zeker gegeven. ἡ οἰκια του σκηνους is gen. epexegeticus: „een huis, maar dat slechts het weerstandsvermogen van een tent heeft." σκηνος voor lichaaam ook in de *Sap. Salom.* (zie bl. 19). καταλυειν wordt in II Ezra 5 : 12; Matth. 26 : 61; 27 : 40 in eigenlijken zin gebezigd voor het afbreken van een huis. Dit huis wordt ἐπιγειος genoemd om de vergankelijkheid aan te duiden; het behoort tot de προσκαιρα, βλεπομενα (II 4 : 10) en gaat voorbij (vgl.

I 7 : 31). Voor het mogelijke geval echter van dien (ongewenschten) dood, zou toch de αἰων ὁ μελλων Paulus niet ontgaan; dus zal hij in zijn gevaarvollen Evangelie-arbeid niet vertragen: οὐκ ἐγκακουμεν, οἰδαμεν γαρ ὁτι οἰκοδομην ἐκ θεου ἐχομεν, οἰκιαν ἀχειροποιητον αἰωνιον ἐν τοις οὐρανοις. Het opstandingslichaam wordt dus genoemd eene οἰκοδομη, hier = gebouw (zie bl. 58), dat wij reeds hebben (ἐχομεν, praesens), namelijk ideëel, zooals II 1 : 14: ἐσμεν ἐν τῃ ἡμερᾳ του Κυριου [zie veel andere plaatsen bij GRIETHUYSEN, bl. 320 vv.; zie onder]. Het wordt ons geschonken door God (ἐκ θεου ἐχομεν), gelijk vs. 18: τα δε παντα ἐκ του θεου en I 15 : 38: ὁ δε θεος δἰδωσιν αὐτῳ σωμα. Met verschillende aanduidingen wordt deze woning beschreven, alle dienend om de hechtheid en onvergankelijkheid [tegenover οἰκια του σκηνους] aan te geven; eene eigenlijke parallellie (gelijk in II 4 : 17) tusschen ἐπιγειος — ἐν τοις οὐρανοις enz. laat zich daarbij slechts gedwongen aanwijzen. ἀχειροποιητος behoort alleen bij het beeld; in eigenlijken zin geldt het woord noch van het aardsche, noch van het hemelsche lichaaam, maar het geeft zeer sterk de onvergankelijke waardij aan; vgl. Marc. 14 : 58: καταλυσω τον ναον τον χειροποιητον και οἰκοδομησω ἀλλον ἀχειροποιητον; Col. 2 : 11: περιτομῃ ἀχειροποιητος en vooral de teekenachtige definitie van Hebr. 9 : 11: σκηνῃ οὐ χειροποιητος, τουτ' ἐστιν οὐ ταὐτης της κτισεως. Bij αἰωνιος is, evenals II 4 : 17, 18, niet te denken aan het eeuwig vóórbestaan, maar aan de onverderfelijkheid. ἐν τοις οὐρανοις heeft (tegenover ἐπιγειος) hoofdzakelijk de zelfde notie van onvergankelijkheid; doch de aanduiding kon zonderling schijnen voor het opstandingslichaam, dat immers uit het graf ontkiemt? Men vergelijke hierbij (behalve ἐξ οὐρανου, vs. 2), dat Matth. 19 : 21 de rijke jongeling gezegd wordt een schat te zullen hebben ἐν οὐρανῳ, terwijl het hem om de ζωη αἰωνιος te doen was (vs. 16) en inzonderheid I 15 : 38: ὁ θεος δἰδωσιν σωμα, terwijl het elders

bij een gelijk beeld van het zaaien heet: ὁ θεος ηὔξανε (I 3 : 6). — Over het verband van het aardsche en hemelsche lichaam zie ad I 15 : 35—49, bl. 62 v.v. — Vs. 2 wordt ingeleid met και γαρ; γαρ sluit zich aan het vorige aan, και voegt een nieuw element toe, dus: „want immers ook"; I 5 : 7; 8 : 5; 11 : 9; 12 : 13, 14; 14 : 8; II 2 : 10; 3 : 10; 7 : 5; 13 : 4. Reeds hieruit blijkt, hoe in vs. 2 niet eene tegenstelling van vs. 1 kan vervat zijn, maar hoe slechts de gedachte wordt voortgezet; de beide vss. zijn blijkens het dubbele γαρ gecoordineerd (I 11 : 8, 9; 12 : 13, 14; II 11 : 4, 5; 13 : 3, 4) en sluiten dus aan II 4 : 16 sqq aan. στεναζω is vox media, het toegevoegde participium geeft de oorzaak en daardoor tevens het karakter aan: στεναζω ἐπιποθων = ik zucht van verlangen; στεναζω βαρουμενος (vs. 4) = ik zucht van bezwaardheid. Het verlangen gaat hier uit naar het ἐπενδυσασθαι το οἰκητηριον το ἐξ οὐρανου. Dit οἰκητηριον is blijkbaar de οἰκοδομη κτλ van vs. 1. Met ἐπενδυσασθαι wordt het zooeven gebruikte beeld gedeeltelijk verlaten en aan het kleeden gedacht. Het werkwoord komt nog slechts in vs. 4 voor en moet verklaard worden naar ἐπενδυτης, Joh. 21 : 7, waarbij MOERIS (*Lexicon Atticum*, Lipsiae 1831; zie BRUDER) aanteekent: χιτων Ἀττικως, ἐπενδυτης Ἑλληνικως, waaruit blijkt, dat het woord door *onder*kleed, niet door *boven*kleed moet worden vertaald en dus de praeposities ἐπι en ἐν niet hunne volle kracht bezitten. Dit laatste hebben wij voor Paulus reeds opgemerkt, bl. 51 en 54, en vinden het hier terug: ἐπενδυειν kan gelijk zijn aan ἐνδυειν (vgl. Rom. 13 : 12; I Petr. 3 : 3) en behoeft niet vertaald te worden: „over het tegenwoordige lichaam aantrekken", alsof Paulus hier dacht aan de mogelijkheid eener plotselinge verandering (zie ad I 15 : 50—53), waarbij het ἐκδυειν, het sterven, wordt vermeden. Deze exegese is trouwens blijkens het verband onmogelijk, daar vs. 2 (και γαρ) niet eene tegenstelling

met vs. 1 kan bevatten; de speciale gedachten, die in deze vss. op den voorgrond staan, zijn in vs. 1 de zekerheid (οἴδαμεν) en in vs. 2 het verlangen (ἐπιποθοῦντες), maar beide met gelijk object en gelijke omstandigheden. Dit zuchten geschiedt: ἐν τουτῳ, meestal verklaard als ἐν ταυτῃ τῃ οἰκιᾳ (wisseling van masc. en fem.) of ἐν τουτῳ τῳ σκηνει (zoo WINER, S. 171), of ἐν τουτῳ τῳ σωματι (constructio ad sensum); door het voorkomen der *plene*-schrijfwijze in vs. 4 wordt zulk eene aanvulling onwaarschijnlijk. Beter is ἐν τουτῳ, evenals ἐφ'ᾧ in vs. 4, absoluut te nemen. De expressie, demonstratief of relatief, kan causaal en temporeel zijn; *causaal:* ἐν τουτῳ, ὁτι, Luc. 10 : 20; Joh. 9 : 30; 1 Joh. 3 : 16: 4 : 17; *temporeel:* ἐν τουτῳ, ἐαν, Joh. 13 : 35; 1 Joh. 2 : 3; uitsluitend *demonstratief* is het causaal in Joh. 16 : 30; Hand. 24 : 16; I 4 : 4; 1 Joh. 3 : 19; uitsluitend *relatief* het causaal in Hebr. 6 : 17; II 4 : 4 [de gewone vertaling „in wie", gaat niet om het bijgevoegde ἀπιστων]; zoo komt het uitsluitend *relatief* temporeel voor in Marc. 2 : 12; Luc. 5 : 34; 12 : 1; 19 : 13; Joh. 5 : 7, en mag dus een daarmede correspondeerend uitsluitend *demonstratief* temporeel ondersteld worden en in II 5 : 2 gevonden; zoodat ἐν τουτῳ is òf: „want immers n u zuchten wij ook van verlangen" (nl. zoolang wij de θλιψις, II 4 : 17 verdragen moeten), òf, want het causale kan ook, „want immers d a a r o m zuchten wij ook van verlangen" (nl. omdat wij letten op hetgeen niet wordt gezien, II 4 : 18). Omdat vs. 4 weder eene nieuwe gedachte op den voorgrond moet plaatsen, en daar dan de nadruk ligt op het gedrukt worden door het vergankelijke (βαρουμενοι), is de causale opvatting verkieslijk. — In vs. 3 wordt nu echter als terloops eene voorwaarde vermeld, waarmede dat ἐπιποθειν staat en valt: εἰγε και ἐκδυσαμενοι [zie onder] οὐ γυμνοι εὑρεθησομεθα; εἰ cum indic. stelt eene voorwaarde, van wier vervulling men zeker is; γε heeft beperkende beteekenis, „althans";

eenig concessief karakter „hoewel", ligt er niet in. εἴγε komt bij Paulus voor Ef. 3 : 2; Col. 1 : 23; met καί, te dezer plaatse en Gal. 3 : 4; dit καί heeft versterkende kracht en heeft natuurlijk op het volgende betrekking. De zin is dus: „indien wij althans niet naakt zullen bevonden worden", d. i.: „Wij zeggen dit in de (trouwens juiste) onderstelling, dat wij niet naakt zullen bevonden worden". γυμνός worde naar Paulus' en niet naar Plato's spraakgebruik geexegetiseerd; het komt bij hem nog slechts voor I 15 : 37: γυμνος κοκκος, d. i.: de korrel zonder opstandingslichaam (zie bl. 62 v.). Ook hier moet het zoo worden verstaan; „in de onderstelling, dat wij niet zonder opstandingslichaam zullen bevonden worden". Met deze verklaring blijven wij niet alleen in den gang van het betoog, dat immers over de opstanding handelt, maar het vs krijgt ook zin en doel. Het juiste zal wel getroffen zijn door MEYER [Aufl. 3, 1856], die aan de dwaalleeraars van I 15 herinnert; hun opvatting was, in 't kort, de loochening van het opstandingslichaam, zonder de ontkenning der onsterfelijkheid. Wij hebben reeds gezien (bl. 59 v.), hoe sterk Paulus tegen deze gedachte optreedt. En hier worden wij nog eenmaal aan zijn betoog herinnerd. Het gansche betoog van Paulus is gedragen door deze grondgedachte: „zelfs de dood ontrooft mij de toekomende eeuw niet, en daarom kan ik door het doodsgevaar henengaan." Maar indien het eens waar mocht wezen — wat sommigen zeggen — dat daar ginds geen lichamelijkheid en dus geen eigenlijk bestaan mij wacht, dan herroep ik alles, wat ik zeide, dan kan niets mij met den dood verzoenen; dan zal ik die zeer lang weren, de gevaarvolle Evangelieprediking verlaten en voorts: φαγωμεν και πιωμεν, αὔριον γαρ ἀποθνησκομεν (I 15 : 32). — Hiermede is beslist over de lezing ἐκδυσαμενοι of ἐνδυσαμενοι. Het gezag der getuigen (zie TISCHENDORF) kan de zaak niet uitmaken; het komt op den zin aan.

Door καὶ = „zelfs" en εἴγε = „indien althans" wordt ἐκδυσάμενοι geeischt; allen, die ἐνδυσάμενοι kiezen, moeten òf εἴγε eenigszins als „hoewel" vertalen, òf een pleonasme hier vinden, waarvoor geen reden is en dat dan onjuist is geformuleerd (ἐνδυσάμενοι is part. aor. en kan dus niet met een adjectivum parallel staan). „*Ik verkeer gewillig ook in doodsgevaar, indien ik althans zeker kan zijn, dat, zelfs al sterf ik, het opstandingslichaam mij niet ontgaat.*" — Nog blijft echter de mogelijkheid, dat God zal voortgaan, uit de gevaren te redden en dat de dood den apostel niet zal vermeesteren; vs. 1 stelde het καταλυθῆναι als niet meer dan mogelijk (ἐὰν), en de onvergankelijkheid kan ook langs een anderen weg verkregen worden. Dit is de inhoud van vs. 4. Wederom een καὶ γὰρ en dus (zie ad vs. 2) eene nieuwe gedachte in een gecoördineerden zin. στενάζομεν βαρούμενοι: wij zuchten, omdat wij bezwaard zijn (βαρεῖσθαι, II 1 : 8). De oorzaak van het βάρος (II 4 : 17) ligt in: οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει; σκῆνος en niet οἰκία (zie vs. 1) is gekozen, om de notie van zwakheid en vergankelijkheid; dus = „bovendien gaan wij gebukt onder den last van het gevoel onzer broosheid." Die broosheid doet 1°. naar de onverderfelijkheid verlangen (zóó vs. 2), maar zal 2°. die onverderfelijkheid liefst doen beërven met vermijding van het sterven (zóó vs. 4*b*). ἐφ' ᾧ (Rom. 5 : 12; 6 : 21; Phil. 3 : 12) kan zijn [τοῦτο] ἐφ' ᾧ (dus conclusief) of ἐπὶ τούτῳ, ὅτι (dus causatief); zie WINER, S. 469. Hier is het conclusief, „weshalve", omdat de oorzaak van het στενάζομεν βαρούμενοι reeds is uitgedrukt en omdat de begeerte naar het ἐπενδύσασθαι nooit de oorzaak van het βαρεῖσθαι kan wezen, terwijl de gedachte: „ik ben bezwaard, omdat ik niet wil ontkleed worden", strijdt met II 4 : 16 en 5 : 6. Dus: „En die broosheid doet ons verlangen naar een verkrijgen van het het opstandingslichaam (ἐπενδύσασθαι, zie vs. 2), maar zonder sterven, zoodat dan het sterfelijke (vgl θνητὴ σαρξ van II 4 : 11)

wordt verslonden door het leven". Zie over deze laatste woorden en over deze gansche wijze van overgang, onder ad I 15: 50—53. — Van het verkrijgen van dat lichaam, met of zonder sterven, zijn wij zeker, daar wij den H. G. als onderpand van God ontvangen hebben. ἀραβων του πνευματος, met het hoofdwoord in den gen., zooals b. v. 1 Thess. 5 : 8 : θωραξ της πιστεως; Gal. 3 : 14 : ἡ ἐπαγγελια του πνευματος; anders dan b. v. Ef. 1 : 14 : ἀραβων της κληρονομιας. Tot dat heil bereidt ons God; een zelfde gedachte als vs. 18 : τα δε παντα ἐκ του θεου, maar zonderling geformuleerd. κατεργαζεσθαι is „uitwerken", II 4 : 17; 7 : 10; altoos met accus. reï [in Richt. 16 : 16 is de beteekenis: ten onder brengen]; de beteekenis „toebereiden" en de accus. personae komen nooit anders voor. Bovendien zou men in het verband eerder verwachten, dat God αὐτο τουτο bereid heeft voor ons, dan ons voor αὐτο τουτο. En de gedachte, dat God ons den Geest geeft als onderpand voor het feit, dat Hij ons tot de heerlijkheid bereidt, is vreemd. Om deze redenen verdient aanbeveling de gissing van DR. J. CRAMER 1), die wil lezen κατασφραγισαμενος (Openb. 5 : 1; vgl II 1 : 22 : ὁ και σφραγισαμενος ἡμας και δους τον ἀραβωνα του πνευματος), welke lezing gesteund wordt door *Tertullianus* „adv. Marcionem", V 12 [ed. OEHLER, 1854]: et arabonem nos spiritus dicit a Deo habere, quasi pignoratos in eandem spem superindumenti. „Die ons hiertoe verzegeld heeft, is God, die ons den H. Geest als onderpand, d. i. als verzegeling, gegeven heeft."

De conjuctuur ἐξομεν voor ἐχομεν in vs. 1 is onnoodig zie BALJON, bl. 145. — De boven verworpen uitlegging van ἐπενδυσασθαι, vs. 2, wordt uitvoerig gege-

1) De Hoogleeraar deelde deze conjectuur op een college mede en stond mij toe, haar hier te vermelden.

ven door KLÖPPER, S. 251 f. — Bij de verklaringen van γυμνος wordt in sterke mate openbaar, hoe slecht de inmenging van *Grieksche* gedachten in de exegese van Paulus werkt. Met de Platonische uitdrukking: ψυχη γυμνη του σωματος voor oogen, kan men onmogelijk eene juiste verklaring van vs. 3 geven. — De lezing ἐκδυσαμενοι wordt nog waarschijnlijker door het feit, dat anders ἐκδυσασθαι in vs. 4 zonder eenige aansluiting staat. — De bedoelde plaats van GRIETHUYSEN is te vinden in een artikel van zijne hand „Een hoofdstuk der Paulinische eschatologie", in *Nieuwe Jaarboeken voor wetenschappelijke Theologie* II, 1859, bl. 304—346; een artikel, dat met onze exegese van II 5 : 1—10 meestentijds overeenkomt en waar zeer veel andere exegetische litteratuur is vermeld. — Over de afwijkende exegese der commentaren, zie na vs. 6—8.

Van het gezegde wordt nog eenmaal samenvatting gegeven in vs. 6—8: θαρρουντες οὐν παντοτε και εἰδοτες, ὁτι ἐνδημουντες ἐν τῳ σωματι ἐκδημουμεν ἀπο του Κυριου· δια γαρ πιστεως περιπατουμεν, οὐ δια εἰδους κτλ. Dat wij hier eene samenvatting en voortzetting, niet een absoluut nieuw onderwerp aantreffen, blijkt uit οὐν en uit den inhoud. De slechts hier voorkomende en dubbelzinnige uitdrukkingen ἐκδημειν en ἐνδημειν vinden hunne volkomene verklaring in vs. 7: δια πιστεως γαρ περιπατουμεν, οὐ δια εἰδους. Περιπατειν, in deze beteekenis echt Joodsch (vgl. VAN LEEUWEN, bl. 123 v.), komt bij Paulus meest met ἐν voor; de constructie met δια (Openb. 21 : 24) maakt de uitdrukking nog meer plastisch. Het gebied, waardoor men wandelt, wordt als πιστις of als εἰδος aangegeven. Deze woorden zijn niet correlaat; πιστις is de daad van het gelooven, εἰδος niet de daad van het zien, maar de gestalte-zelf, die gezien wordt (vgl. 1 Thess. 5 : 22). Πιστις en εἰδος zijn hier andere formuleering voor de μη βλεπομενα en βλεπομενα van II 4 : 18. Het εἰδος wordt derhalve —

het verband eischt deze verklaring — bij de opstanding openbaar, wanneer wij de eeuwige goederen zullen aanschouwen en daarin verkeeren en dus de πιστις is vervangen door de werkelijkheid [zie voor πιστις μενει in G ad I 13 : 10—13]. Deze tegenstelling is echt N. T.isch; vgl. vooral de ὑποδειγματα και σκια — αὐτα τα ἐπουρανια van den brief aan de Hebreën [uitvoerig KLÖPPER, S. 257]. Vs. 7 (γαρ) is verklaring van vs. 6: ἐνδημειν ἐν τῳ σωματι = ἐκδημειν ἀπο του Κυριου is dus: verkeeren in de tegenwoordige bedeeling der vergankelijkheid; εἰδοτες, ὁτι wordt bijzonder geformuleerd, om deze gedachte: „daar wij het inwonen in het lichaam ervaren als een uitwonen van den Heer"; het gevolg van deze ervaring is vs. 8: εὐδοκουμεν μαλλον ἐκδημησαι ἐκ του σωματος. Kort weergegeven: „daar wij de vergankelijkheid gevoelen, begeeren wij de onvergankelijkheid te beërven." θαρρουντες οὐν παντοτε. θαρρειν is synoniem met οὐκ ἐγκακειν, II 4 : 1, 16. Dit θαρρειν heeft altijd, in elk geval, plaats (παντοτε), wijl het opstandingslichaam verzekerd is, zelfs ondanks een mogelijk sterven. Het θαρρειν wordt als verb. fin. in vs. 8 weder gesteld, omdat door de invoeging van vs. 6*b* en 7 de constructie met het part. verlaten was (WINER, S. 401); die invoeging was noodig, om vs. 8*b* te kunnen schrijven. Hoewel dus de apostel onder geene omstandigheid den moed zal verliezen en derhalve ook het blijven leven en het verkeeren in de onwerkelijkheid (πιστις) hem goed is, heeft hij meer behagen [εὐδοκω in Sirach 25 : 15 met ἡ, hier met μαλλον], om dit lichaam te verlaten, de werkelijkheid te bezitten (εἰδος) en bij den Heer in te wonen. Men lette op de tempora: vs. 6 plaatst de verba in praes., om den toestand aan te duiden; vs. 8 in aor., omdat daar ééne oogenblikkelijke handeling wordt bedoeld. — Ter verduidelijking kan gewezen worden op Rom. 14 : 8, waar de gedachte: ἐαν τε ζωμεν, ἐαν τε ἀποθνησκωμεν, του Κυριου ἐσμεν wordt in verband

gesteld met: ὁ Χριστος ἀπεθανεν και ἐζησεν. — Tot het verkrijgen van eene andere exegese, dan deze, die door den samenhang geëischt wordt, mag geen beroep gedaan worden op Phil. 1 : 23, waar over eene andere quaestie gehandeld wordt.

De pericoop II 4 : 16—5 : 8 *beziet dus voortdurend ééne zelfde zaak, maar telkens van eene verschillende zijde en spreekt altoos weder van den Christelijken moed onder alle omstandigheden, omdat onze wandel niet langer is in deze wereld, maar wij ons standpunt hebben leeren kiezen in den hemel, waaruit wij den Zaligmaker wachten, die ons vernederd lichaam veranderen zal!* — Over vs. 9, 10 zie in F.

De aanduiding van het lichaam als σκηνος wordt (bl. 19) in de Sap. Salom. gevonden. Uitvoerig daarover GRAFE, S. 274—276, die de vraag stelt, of bij verwantschap in woordenkeus tevens aanstonds aan verwantschap in gedachtenwereld te denken zij (zie bl. 24); PFLEIDERER, *Urchr.* S. 161, 294 en 298 f en nt, vindt hier bewijs voor Grieksche voorstellingen, die Paulus waarschijnlijk aan Apollos had ontleend (zie bl. 8, 61); dit laatste is zeker te betwijfelen; het eerste is evenmin juist (zie boven ad vs 1—4 en straks de opgaven der commentaren). Het spraakgebruik, dat bv. ook IV Ezra 6 : 63 voorkomt (bij KABISCH) „dies, ut liberentur de vase isto corruptibili", is ook den Joden niet onbekend; zie SCHOETTGEN ad Luc. 16 : 9. καταλυειν, LXX voor פטר, II Chron. 23 : 8; פטר wordt in den Talmud euphemistisch voor „sterven" genomen, SCHOETTGEN ad Phil. 1 : 23. ἐνδυειν, LXX voor לבש, Lev. 16 : 23; לבש in gelijken zin als ἐνδυειν bij Paulus, SCHOETTGEN ad Rom. 13 : 14; II 5 : 2. Het gebruik van σκηνος in *Sap. Salom.* includeert geloof aan praeexistentie; ook zelfs deze gedachte is den Joden niet vreemd, zie SCHOETTGEN ad II 5 : 2 en WEBER, §§ 46, 49.

De commentaren zijn voor deze pericoop meest onduidelijk. KLÖPPER citeert onnoodig bij σκηνος verschillende Grieksche auteurs. In vs. 3 weifelen de uitdrukkingen tusschen het ontvangen van het opstandingslichaam bij den dood en bij de parousie. Hoe oppervlakkig soms wordt geciteerd, blijkt hieruit, dat KLÖPPER, S. 256 den zin van vs. 6 weergevend met „dass der Himmel die wahre Heimath sei", zich daarbij beroept op Phil. 3 : 20, waar inderdaad staat: το πολιτευμα ἐν οὐρανοις ὑπαρχει, maar dit wordt verduidelijkt door: ἐξ οὑ και σωτηρα ἀπεκδεχομεθα. De opmerking, dat in vs. 6—8 moeilijk kan zijn bedoeld een verlangen naar den dood, omdat vs. 4*b* het tegendeel zegt, is juist, maar de omschrijving „beim Herrn im Himmel zu sein" is weêr onnauwkeurig. Hij meent, dat vs. 1—5 over het opstandingslichaam en vs. 6—8 over het hemelleven handelt, vooral omdat ἐκδημησαι ἐκ του σωματος schijnt in te houden „sterven en ten hemel gaan"; van dit „ten hemel gaan", blijkt niets; dat Paulus het onlichamelijk bestaan, hoewel in den hemel, niet zoo schrikkelijk vond (S. 260) is onbewezen; dat Paulus voor zich-zelf het genade-praerogatief zou hebben verwacht, van in den hemel te komen, terwijl de overigen tot de opstanding in den Hades toeven, is onwaarschijnlijk en het poneeren hiervan tegenover de Corinthische gemeente met haar teruggetrokken houding, psychologisch onmogelijk. De psychologische verklaring der verandering in Paulus' wenschen, vindt Klöpper in het verlangen, om aanstonds met den Heer vereenigd te zijn (S. 258 f). — In de hoofdzaak komt MEYER-HEINRICI hiermede overeen, die dan ook S. 151 het verschil van vs. 1—5 en 6—8 tracht te verklaren door te zeggen, dat Paulus in vs. 1—5 het sterven voor oogen heeft en dan dus er tegen opziet, maar in vs. 6—8 de gemeenschap met den Heer en daardoor moed schept, zelfs om te sterven. — *Men herinnere zich dat in vs. 6 van den overgang tot een nieuw onderwerp niet blijkt.*

SCHMIEDEL is zeer onduidelijk; hij schijnt aantenemen, dat de gansche pericoop handelt over het hemel-leven, doch men vergelijke: „ἐπενδύσασθαι = über unsern irdischen Körpern anziehen", „Uebergang in die ewige Seligkeit", „Himmelsglorie", „er hofft die Leiblosigkeit vermieden zu sehen"; de uitdrukkingen doen beurtelings aan opstanding en onsterfelijkheid denken. De verklaring van ἐχομεν als ideëel bezit tegen den dag der parousie, verwerpt hij, omdat hier geen troost in ligt tegen het γυμνον εἰναι na den dood; maar 1°. wordt γυμνος dan verkeerd verklaard, 2°. is hier geen kwestie van troost, maar van zekerheid. Spreekt onze pericoop over het leven na den dood, dan is daarmede de raison vervallen van parousie en opstanding en is Paulus dus sinds I 15 volkomen van gevoelen veranderd; dit wordt (S. 201 f) psychologisch verklaard: Paulus kon de gedachte niet verdragen, dat door een mogelijken dood hij van zijn Heer zou zijn gescheiden. Dat echter in II Cor. nog telkens van de parousie sprake is, wordt erkend en SCHMIEDEL moet dan ook noodzakelijk komen tot deze ondenkbare oplossing, dat Paulus der gemeente wilde zeggen, dat misschien de dood hem zou overkomen vóór de Parousie „dass er für diesen Fall aber auch eine neue Anschauung über sein Schicksal gewonnen habe, die auch sie betreffe" (S. 202, 4), m. a. w.: als Paulus de parousie beleeft, dan is er voor alle geloovigen een opstanding en gericht; als Paulus de parousie niet beleeft, dan zijn opstanding en gericht voor alle geloovigen vervallen! — De schrijver heeft deze meening opnieuw voorgedragen in zijne Antrittsvorlesung te Zürich: „Glaube und Dogme beim Apostel Paulus", in *Theol. Zeitschr. aus der Schweiz*, 1893, IV, S. 211 ff.

De meening, dat II 5 : 1 sqq handelt over het hemelleven, is onlangs uitvoerig voorgedragen door AUG. SABATIER „Comment la foi chrétienne de l'apôtre Paul a-t-elle triomphé de la crainte de la mort?" in *Revue Chrétienne*, 1 Janv. 1894, p. 1—22. S. stelt 5 : 1 sqq in

verband met 4 : 7, 16; hij vertaalt ἔχομεν door: nous possédons dès à présent. L'éventualité de sa mort stond Paulus voor den geest sinds het levensgevaar; vroeger stelde hij zich den toestand na den dood voor als κοιμασθαι, d. i.: une vie, à-demi inconsciente, apprauvie et comme suspendue par la mort physique; toen hij zich dat ook voor zijn eigen persoon moest gaan voorstellen, is hij veranderd; in II Cor. komt κοιμασθαι niet meer voor. Toch bleven nog de oude beschouwingen, zelfs in Phil.; trouwens Paulus was geen penseur abstrait; echter niet aan die vroegere opvatting, maar aan het beginsel van zijn christelijk geloof ontleent hij sa force et consolation contre la mort. Dit christelijk beginsel is het geloof in den H. Geest, als un germe impérissable de la vie éternelle, gage et source de la vie éternelle; la vie devait triompher de la mort et dans la mort. Derhalve: voor hem, die den H. G. heeft, is κοιμασθαι onmogelijk; een nieuw lichaam wordt aanstonds verkregen, niet de γυμνοτης; om den zin moet gelezen worden ἐκδυσαμενοι (wat p. 9 en 10 uitvoerig als de oudere, Westersche lezing wordt opgegeven). Door deze overtuiging kunnen wij moed hebben: nous marchons non par la vue, qui nous fait assister au spectacle désolant de la ruine fatale de notre être psysique, mais par la foi, qui nous permet de saisir et de retenir le principe invisible de la vie éternelle. Paulus kon nu echter niet komen tot de voorstelling van een onlichamelijk bestaan, le spiritualisme abstrait de la philosophie grecque; pour lui comme pour toute la tradition hébraïque, il n'y a pas de vie individuelle possible sans organes. En zulk eene lichamelijkheid in den hemel, hoewel aan de Joodsche apocalyptiek vreemd, kon toch in Paulus' gedachten opkomen door de O. T.ische verhalen der lichamelijke opneming van Henoch en Elia en doordat hij Christus zóó had aanschouwd (I 9 : 1). — Om dit laatste nog duidelijker te maken, moet waarschijnlijk gewezen worden op het *boek Henoch*, dat eene

lichamelijkheid vóór het Messiaansche oordeel schijnt te kennen, meent E. LEROUX in eene bespreking van bedoeld artikel in de *Revue de l' Histoire des Réligions*, 1894, I, p. 104; vgl. hierbij bl. 24 v. — Tegen de opvatting van SABATIER moet vooral worden opgemerkt, dat κοιμασθαι [zie bl. 37] en γυμνος verkeerd verklaard zijn en dat eene groote verwarring ten grondslag ligt aan zijne beschrijving van het wezen des H. G.: *nooit* kan la vie éternelle in dat verband voor het hemel-leven genomen worden, en het is, althans volgens „la tradition hébraique" beslist onjuist, te zeggen, dat de H. G. den dood overwint, hoewel de mensch dood blijft; terwijl πιστις en εἶδος ongetwijfeld het tegendeel bedoelen van wat S. meent.

Aangaande den aard van het opstandingslichaam worden wij ten slotte nog ingelicht, door hetgeen de apostel zegt van de verheerlijkte lichamen der niet-ontslapenen, die toch deel hebben aan het Godsrijk. Toen Paulus in I 15 : 35—49 over het opstandingslichaam gehandeld had, lag eene tegenwerping voor de hand, nl. dat de ongerijmdheid eener opwekking nu wellicht was overwonnen, maar dat een veel grooter bezwaar zich voordeed ten aanzien der levend overgeblevenen: zullen zij met hunne vergankelijke lichamen deel kunnen hebben in de onvergankelijkheid? Ook de apostel zelf heeft hieraan echter reeds gedacht; I 15 : 50: τουτο δε φημι, ἀδελφοι, ὁτι σαρξ και αἱμα βασιλειαν θεου κληρονομησαι οὐ δυναται, οὐδε ἡ φθορα την ἀφθαρσιαν κληρονομει. Deze regel wordt door het logisch denken geëischt. σαρξ και αἱμα, zie bl. 34; κληρονομειν zie in F ad I 6 : 9, 10. Dit vers stelt in zijne beide deelen den zelfden canon, die algemeene geldigheid heeft; de deelen te splitsen en het eerste te laten slaan op de nog-levenden, het tweede op de gestorvenen (zoo BRIËT II, bl. 273 v.), is ongewenscht, omdat het niet nog eens ont-

kend behoeft te worden, dat een gestorven mensch (ἡ φθορα) niet als zoodanig de onverderfelijkheid in de opstanding kan ontvangen. Eene verandering is noodig; voor de gestorvenen werd dit reeds in den breede betoogd (vs. 35—49), zoodat zij hier nog slechts terloops worden vermeld; het komt nu hierop aan: παντες οὐ κοιμηθησομεθα, παντες δε ἀλλαγησομεθα · ἐν ατομῳ, ἐν ῥιπῃ ὀφθαλμου, ἐν τῃ ἐσχατῃ σαλπιγγι· σαλπισει γαρ (και οἱ νεκροι ἐγερθησονται ἀφθαρτοι) και ἡμεις ἀλλαγησομεθα. Vs. 53 poneert nog éénmaal hetzelfde en vs. 53—55 schijnt dus samenvatting en sluitsteen niet van vs. 50 sqq, maar van de geheele pericoop vs. 35—52. — παντες οὐ κοιμηθησομεθα (of misschien beter: παντες μεν οὐ) kan alleen vertaald worden: „wij allen zullen niet ontslapen". De overzetting „niet allen zullen wij ontslapen, maar wel enz." zou trouwens een verschillenden zin eischen voor ἀλλαττεσθαι in vs. 51 en 52, wat niet kan. De zin is zeer absoluut gesteld en is vooral zonderling na I 11 : 30: κοιμωνται ἱκανοι. Waarschijnlijk echter dacht Paulus; die I 11 : 30 als een strafgericht beschouwde (zie in F), de parousie zóó na aanstaande, dat geen verdere sterfgevallen in de gemeente zouden voorkomen. Zie WINER, S. 640 en vgl. eene andere verklaring bij WEISS, § 98, nt. 2. — ἀλλαττω is „veranderen" (ἠθος, Hand. 6 : 14; Φωνη, Gal. 4 : 20): gewoonlijk in malam partem (Ps. 102 : 27; Hebr. 1 : 12), hier in bonam partem (gelijk bv. Jer. 13 : 23; Sap. Salom. 12 : 10). De context eischt gelijke beteekenis en betrekking op gelijke subjecten in vs. 51 en 52, wat ten onrechte door KABISCH, S. 306, en HOLSTEN, zie aldaar, wordt ontkend en samenhangt met de vertaling van vs. 51*a* (HOLSTEN citeert voor zijne vertaling: „niet allen" verkeerdelijk LXX Num. 23 : 13, waar de tegenstelling alles beslist). Deze verandering heeft plaats ἐν ἀτομῳ, in het N. T. hapaxlegomenon, bij de classici niet van tijd gebruikt; ῥιπη (van ῥιπτω = werpen) of

ῥοπη (van ῥεπω = wenden) is in het N. T. eveneens hapaxlegomenon, doch zie b.v. Sirach 1 : 19; Sap. Salom. 11 : 22; 18 : 12; σαλπιγξ en σαλπιζω komt in eigenlijken zin voor I 14 : 8 en wordt in verband met de parousie nog vermeld Matth. 24 : 31 en I Thess. 4 : 16. In eene voorstelling, als Ex. 19 : 16 wordt aangetroffen, zal waarschijnlijk de bron te zoeken zijn voor de Joodsche symboliek, waarin „die Posaune für das Zukünftige Kommen Gottes das übliche Bild geworden ist" (vgl. HEINRICI, S. 551). IV Ezra 5 : 4 spreekt van de tertia tuba en 6 : 23 zegt: tuba canet cum sono. Over het aantal was geene eenstemmigheid; in de Openb. worden er zeven vermeld; over IV Ezra zie VOLKMAR, *Handbuch der Einl. in die Apokryphen*, II, 1863, S. 23 nt. Als Paulus hier de ἐσχατη σαλπιγξ noemt, is het onzeker, of hij eenig getal voor den geest had, dan of hij slechts bedoelde: het laatste verschijnsel vóór de opstanding en verandering is de bazuinklank. σαλπισει = „het zal bazuinen" (zie WINER, S. 291). En op dien bazuinstoot worden de dooden opgewekt onverderfelijk en worden de overgeblevenen veranderd.

BALJON bespreekt, bl. 129, een conjectuur op vs. 51, die dienen moet om het παντες οὐ te veranderen. Bl. 130 acht hij de toevoegingen na ἀτομος onnoodig, wat niet voldoende is, om ze te schrappen. — KABISCH, S. 229 meent ten onrechte, dat Messias-weeën, als in I 7 worden genoemd (zie bl. 50), hier worden ontkend. Zij blijven buiten beschouwing en hunne plaatsing in het verband is zeer wel mogelijk. — Over de vermelding der bazuin bij de lateren vgl. WEBER, S. 352 f. — BRUINS maakt, bl. 388—391, bezwaar tegen vs. 51 en 52. Deze vss. handelen over opstanding of parousie, het overige van dit caput over de onsterfelijkheid (!); de zin van vs. 51*b*: „wij allen blijven leven" zou bovendien de uiteenzetting van eene opstanding uit den dood onnoodig maken;

maar immers hing de meening der dwaalleeraars samen met een geheel van opvattingen, dat bestreden moest worden, en bovendien waren gemeente-leden ontslapen.

Voor het φθορα en ἀφθαρσια vgl. Sap. Salom. 9 : 15; IV Ezra 7 : 31.

F. Het Gericht.

Eer na deze opstanding der dooden de eeuwige eindtoestand intreden kan, wordt een Gericht gehouden. Uit hetgeen wij boven zeiden aangaande degenen, die aan de opstanding deel hebben [zie bl. 56 v.], blijkt reeds, dat in dat gericht niet allen zullen staan, maar slechts de dan nog levenden en de opgewekte geloovigen. Dit is ook in overeenstemming met een spraakgebruik van Paulus, waarop nu allereerst de aandacht moet worden gevestigd: de tegenstelling ἀπολλυμενοι — σωζομενοι. Deze woorden kunnen *eschatologische* begrippen uitdrukken, al komt de eenvoudiger zin menigvuldig voor: Κυριε, σωσον, ἀπολλυμεθα, Matth. 8 : 25. Voor de bepaling van de beteekenis zijn van belang Ez. 30 : 13: ἀπολω κτλ και οὐκ ἐσονται ἐτι; Ps. 102 : 27, waar ἀπολλυσθαι, gelijk παλαιουσθαι en ἀλλαττεσθαι in tegenstelling staat met διαμενειν, of Ps. 119 : 176; Ez. 34 : 4, 16, waar het tegenover ζητειν voorkomt. Hier is telkens de zin „uit het oog (doen) verdwijnen", soms daarbij „ophouden te bestaan". De eschatologische gedachte werd mogelijk door een gebruik als ἀπολλυμι την ψυχην (Sirach 20 : 22; Matth. 10 : 29) en σωζω την ψυχην (I Sam. 19 : 11; Jer. 48 : 6; Amos 2 : 14, 15; 1 Macc. 9 : 9) en vooral σωζω εἰς ζωην αἰωνιον (4 Macc. 15 : 2; vgl. Joh. 12 : 25). Zoo komt ἀπωλεια voor in tegenstelling met σωτηρια (Phil. 1 : 18), met ζωη (Matth. 7 : 13), met δοξα (Rom. 9 : 22). De heils-oecomische beteekenis is zeer duidelijk in I 7 : 16: τι οἰδας, εἰ τον ἀνδρα (την γυναικα) σωσεις; vgl. Rom.

11 : 14. En als technische termen kunnen dus de woorden worden weergegeven met: „deel (doen) krijgen aan het Messiasrijk" en „(doen) vallen buiten het Messiasrijk." In dezen zin komen de verba voor in I 1 : 18; II 2 : 15; II Thess. 2 : 10. De participia, niet als praesentia te vertalen, worden waarschijnlijk, al is het futurum mogelijk (zie ad ἐχομεν, II 5 : 1, bl. 70), het best weergegeven met: „die im gerettet werden, im Untergehn begriffen sind" (KABISCH). De ἀπωλεια en σωτηρια gaan dus niet bij het sterven in; de σωτηρια althans valt zeker eerst na het eindgericht ten deel en eveneens de ἀπωλεια, wanneer eene opstanding van vromen en goddeloozen is aan te nemen (wat bij Paulus niet geschiedt, zie bl. 56), terwijl anders de voorstelling deze is, dat die ἀπωλεια, door gebrek aan geloofsgemeenschap met Christus, aanstonds bij den dood intreedt en geen deel aan het rijk van den Messias voor die ἀπολλυμενοι mogelijk wordt, wijl er voor hen geene opstanding is. De opmerking van *Theodoretus* (bij HEINRICI, S. 93) ten opzichte dezer woorden is dus zeer juist: ἀπο του τελους τας προσηγοριας τιθεις.

Over deze uitdrukkingen, speciaal ook over haar Messiaansch karakter in O. T. en latere Joodsche litteratuur vgl. CREMER, *Wörterbuch*, s.v. ἀπολλυμι en σωζω, S. 638 f en 811 f. — KABISCH, die S. 35—43 over de beteekenis dezer begrippen handelt en ze opvat, gelijk boven geschiedde, voegt daaraan echter ten onrechte twee vreemde gedachten toe; 1°. vat hij ἀπολλομενοι op als „ophoudende te bestaan," terwijl Paulus, gelijk de gansche Israelietische gedachtenwereld, meer practisch dan theoretisch, ook hier niet geacht mag worden over de existentie in abstracto uitsluitsel gegeven te hebben, maar slechts bedoelde, dat de „verlorenen" verloren waren voor de bedeeling van het Messiasrijk; 2°. meent hij, dat ἀπολλομενοι en σωζομενοι

deterministisch bedoeld zijn, als degenen, „die unabänderlich der Vernichtung entgegen gehn" en „die ihr Leben hindurch solche sind, deren Dasein in einer beständigen und sicher sich vollziehenden Errettung besteht"; deze opvatting is onjuist; in II 4 : 3 wordt geleerd, dat het Evangelie bedekt is ἐν τοις ἀπολλυμενοις, maar alleen wijl de god dezer eeuw voor hen het doordringen van het licht verhindert; terwij vooral in I 1 : 18 (tegen KABISCH, S. 36) geleerd wordt, dat het woord des kruises voor de ἀπολλυμενοι dwaasheid is en voor de σωζομενοι kracht Gods, waar blijkbaar *proleptisch* wordt gesproken: bij wie het Evangelie zich eene δυναμις betoont, zal ook de σωτηρια intreden; voor wie het slechts μωρια is, kan het ook de ἀπωλεια niet verhinderen (zie Rom. 1 : 16: δυναμις εἰς σωτηριαν).

Dat aan het einde eene beslissing over wereld en geloovigen te wachten is, die het eeuwig lot bepaalt, sluit niet uit, dat reeds nu van dat oordeelen Gods iets openbaar kan worden. Eenmaal worden de daden gewogen en draagt elk weg naar zijn doen, maar toch wordt reeds heden vaak Gods vinger openbaar tot terechtwijzing en tot waarschuwing. Zoo was het in Corinthe geschied. Aangaande de liefdemaaltijden had Paulus dingen vernomen, die hem drongen, bestraffend op te treden. Men vergreep zich aan de broederliefde. En waar het lichaam des Heeren niet geacht wordt, is Gods oordeel aanstaande: ὁ ἐσθιων και πινων, μη διακρινων το σωμα, κριμα ἑαυτῳ ἐσθιει και πινει (I 11 : 17—29; zie bl. 42 v.). Reeds was de toestand der Corintische gemeente daarvan een bewijs. δια τουτο ἐν ὑμιν πολλοι ἀσθενεις και ἀρρωστοι και κοιμωνται ἱκανοι, I 11 : 30. Deze verschijnselen waren Paulus ter oore gekomen, hetzij door toedoen der gemeente-zelve, hetzij door derden (gelijk I 1 : 11; 11 : 18); waarschijnlijk hadden zij in de gemeente eenige gemelijkheid gewekt, althans het antwoord des apostels is in anderen

toon gezet, dan toen hij de Thessalonicensen moest vermanen, wier bekommering over de κεκοιμημενοι het karakter van *droefheid* bezat (I Thess. 4 : 13—18). Zulk eene gemelijkheid nu is misplaatst. De oorzaak der rampen is licht aan te wijzen. En die rampen-zelve zijn te beschouwen als een κριμα Gods. Het ἀσθενης is hier, blijkens het verband, lichamelijk te verstaan (gelijk b.v. in Luc. 5 : 15; I 2 : 3; II 12 : 5—10); ἀρρωστος, bij Paulus hapaxlegomenon, eveneens (als in Matth. 14 : 14); κοιμασθαι is niet „ontslapen zijn", maar „sterven" (zie verder bl. 37). Indien de gemeente de bedoelde zonde had vermeden en op zichzelf had acht gegeven, dan was Gods oordeel niet over hen gekomen: εἰ δε ἑαυτους διεκρομεν, οὐκ ἀν ἐκρινομεθα. Ook nu nog blijft redding mogelijk: dat κριμα (vox media) is juist door Gods genade gezonden, opdat het niet tot een κατακρινειν (in malam partem) behoeve te komen; in dit oordeel tuchtigt ons de Heer (zie Hebr. 12 : 6): κρινομενοι δε ὑπο του κυριου παιδευομεθα, ἱνα μη συν τῳ κοσμῳ κατακριθωμεν, I 11 : 31, 32. Indien de bedoeling des Heeren wordt verstaan en men dus voortaan niet meer εἰς κριμα samenkomt (vs. 34), dan is in den dag van het gericht geen veroordeeling te vreezen.

Over tijdelijke rampen, als tuchtiging en middel tot redding, zie ad I 5 : 3—5. — Over de veroordeeling der wereld, zie ad I 6 : 2. — Al is de dood een gevolg der zonde en dus zijn heerschappij sinds die zonde een natuurlijk verschijnsel (I 15 : 21, zie bl. 33), toch kon de openbaring dier macht gevolg genoemd worden van bepaalde zonden; immers werd de parousie zóó spoedig verwacht, dat voor een sterven van de geloovigen eigenlijk geen noodzaak bestond en zich ook in de verwachtingen der gemeente daarvoor geen goede plaats aanwijzen liet (vgl. I 15 : 51, bl. 83, en de twijfelmoedigheid in Thessalonica).

Bij de bespreking van het eindgericht doet allereerst de vraag zich voor, *door wien* het gehouden zal worden. Reeds in het O. T. wisselen deze beide voorstellingen elkander af, dat God ten oordeel zich zet, of Zijn oordeel doet vellen en uitvoeren door den Messias; in de latere litteratuur blijft deze tweeheid bestaan en ook Paulus geeft nu aan deze, dan aan gene voorstellingswijze uitdrukking. Het βημα van Christus wisselt met het βημα Gods (II 5 : 10; Rom. 14 : 10). De verschillende plaatsen komen straks vanzelf ons voor; strijd ligt in deze beschouwingswijzen niet; de gansche opvatting dier dagen zal wel zijn saamgevat in Paulus' woord: ὁ θεος μελλει κρινειν την οἰκουμενην ἐν ἀνδρι, ᾧ ὡρισεν (Hand. 17 . 31).

Voor het O. T. vergelijke men b.v. Jes. 11 : 3; Zach. 14 : 3 v.v.; Dan. 7 : 9, 10. — Voor de overige litteratuur zie SCHÜRER II, S. 449 f.; vgl. ook KABISCH, S. 240 ff. — Zoo in Rom. 14 : 10 de lezing βημα του Χριστου de voorkeur verdiende, zou nog sterker de tweeheid van gedachten zijn uitgedrukt, daar het 12de vers spreekt van een λογον δουναι τῳ θεῳ.

Evenwel kent Paulus nog anderen, door of met wie het gericht zal gehouden worden: οἱ ἁγιοι κρινοῦσιν τον κοσμον και τους ἀγγελους, I 6 : 2, 3. Allereerst worde onderzocht, wie de ἁγιοι zijn. Blijkens ἐν ὑμιν, vs. 2, en κρινουμεν, vs. 3, zijn de gemeenteleden bedoeld; een bij Paulus veelvuldig voorkomend spraakgebruik (vgl. o. a. I 1 : 2; 6 : 1; 14 : 33; 16 : 1, 15; II 1 : 1; 8 : 4; 9 : 1, 12; 13 : 12), dat een zuiver Joodschen achtergrond heeft. De tegenstelling ἀδικοι — ἁγιοι, vs. 1 vindt haar verklaring in plaatsen als Sap. Salom. 5 : 5, waar ἁγιος parallel staat met υἱος θεου (vgl. 2 : 18: δικαιος = υἱος θεου), 17 : 2, waar de ἀδικοι aan het ἐθνος ἁγιον worden overgesteld, 16 : 24, waar

de ἄδικοι staan tegenover οἱ ἐπι θεῳ πεποθοτες, of 18 : 7, waar δικαιος en ἐχθρος tegenstellingen zijn. De woorden zijn dus theocratisch bedoeld en drukken niet vooral ethische hoedanigheden uit. Dat Joodsche spraakgebruik is ook Paulus bekend; in Ef. 2 : 19 worden de Christenen uit de heidenen, die vóór hunne bekeering ξενοι en παροικοι waren, nu συμπολιται των ἁγιων genoemd, d. i.: deelgenooten van het volk Gods. Aan deze ἅγιοι wordt nu aandeel in het richten gegund. — Hoe Paulus zich dit dacht, is niet met volkomen duidelijkheid uitgedrukt. Blijkens het verband is een werkelijk richten bedoeld; gelijk *nu* de buiten-christelijke wereld richt over de zaken der geloovigen (vs. 1), zoo zullen de geloovigen eenmaal over de wereld en de engelen richten. Het is dus te weinig gezegd, als men met een beroep op Rom. 2 : 27 denkt aan eene *vergelijking* van de wereld met de geloovigen, waarbij de toestand der laatsten als norm zou gelden en de eerste beschaamd wordt, te kort schiet (vgl. v. HENGEL: „vita vestra cum vita eorum comparanda"). Deze opvatting wordt ook door ἐν ὑμιν niet geboden. Ongetwijfeld zou eerder ὑπο verwacht worden, al was deze uitdrukking misschien iets te sterk; maar eene daarmede overeenkomende beteekenis wordt toch door de parelellie geeischt: οἱ ἁγιοι κρινοῦσιν — ἐν ὑμιν κρινεται — ἀγγελους κρινουμεν. Een zelfde spraakgebruik vindt men Hand. 17 : 31: ὁ θεος μελλει κρινειν την οἰκουμενην ἐν ἀνδρι ᾧ ὡρισεν en eene zelfde gedachte biedt o. a. Sap. Salom. 3 : 8: κρινοῦσιν ἐθνη και κρατησουσι λαων. Als voorwerp van dit gericht worden genoemd „Engelen", zonder art., dus waarschijnlijk niet alle, maar de boozen alleen, en „de wereld", waarvan het in I 11 : 32 als zeker gesteld wordt, dat het κριμα tot een κατακριμα worden zal. — Deze dingen waren den Corinthiërs bekend: ἡ οὐκ οἰδατε. Deze formule leidt eene redeneering e concessis in; vgl. Rom. 6 : 16; 11 : 2; I 3 : 16; 5 : 6; 6 : 9, 15,

16, 19; 9 : 13, 24 en zie ἢ ἀγνοειτε Rom. 6 : 3; 7 : 1. En de vraag is, of de bedoelde wetenschap geschonken is in mondeling onderricht of in de H. Schriften, dan of het geponeerde van zelf spreekt en algemeen erkend wordt. Zoowel van het een als van het ander kunnen voorbeelden worden bijgebracht. Het meest ligt hier voor de hand te denken aan algemeen bekende opvattingen, waaraan plaatsen als Dan. 7 : 22 (LXX): ἑως οὗ ἠλθεν ὁ παλαιος ἡμερων και το κριμα ἐδωκεν ἁγιοις ὑψιστου; Sap. Salom. 3 : 8 enz. ten grondslag liggen en waaraan b. v. Matth. 19 : 28: καθισεσθε και αὐτοι ἐπι δωδεκα θρονους κρινοντες eene meer particularistisch gekleurde uitdrukking geeft.

Voor ἁγιος vgl. de vele plaatsen, opgegeven door GRAFE, S. 263, nt 3. — Voor ἐν ὑμιν zie WINER, S. 461. — Wat de *wijze* van het oordeel betreft: aan eene vergelijking, waardoor de ongeloovigen van hunne minderheid en hun ongelijk worden overtuigd, denkt BRIËT, II, bl. 321, wat o. a. door HEINRICI, S. 173 en nt 3 wordt bestreden. KABISCH, S. 262 ff, wijst op het uit de geloovigen uitstroomend, verlichtend en verteerend πνευμα. — Voor de *bron* dezer wetenschap, vgl. BRIËT II bl. 321, SCHÜRER II S. 427, HEINRICI S. 173, GRAFE, S. 282. — BRUINS maakt, bl. 482—486, bezwaar tegen I 6 : 1—8, omdat de pericoop een sterk Joodsch-christelijk karakter vertoont en door vorm en inhoud aan het Rabbinisme herinnert; wij hebben voortdurend gelegenheid gehad, op te merken, dat hieraan geen argument tegen den Paulinischen oorsprong eener pericoop kan worden ontleend; van de zonderlinge copia verborum verklaart BRUINS zelf, dat ze geen groot gewicht heeft; dat de vss. een totaal nieuw onderwerp behandelen en een geregeld betoog over de πορνεια verbreken, moet echter worden toegegeven; 6 : 9 sluit aan 5 : 13; is dus dit gedeelte al niet on-Paulinisch, zijn plaatsing is toch verdacht.

Eene plaats, waar Paulus handelt over de „sleutelmacht" der gemeente, wordt het best in dit verband van der geloovigen aandeel aan het gericht behandeld en zal van zelf den overgang vormen tot de nadere bespreking van dat gericht. Wij bedoelen I 5 : 1—13 en 6 : 9, 10. Een lid der gemeente, een broeder (5 : 11), had zich aan gruwelijke πορνεια schuldig gemaakt; eene vroeger daarover tot de gemeente gerichte vermaning was door haar niet of verkeerd begrepen (5 : 9, 10): toen de apostel had aangedrongen op verbreking der gemeenschap met dien hoereerder, had men dat voorschrift van algemeene strekking geacht en daarin gezien den onuitvoerbaren eisch eener volstrekte scheiding van de (zondige) wereld. Verduidelijking was dus noodig. En Paulus preciseert nu zijn vroeger uitgesproken gevoelen daardoor, dat hij den absoluten regel stelt: de gemeente en de openbare zondaren moeten gescheiden zijn; is nu een openbaar zondaar in de gemeente, dan moet hij worden uitgestooten, niet opdat hij met de wereld veroordeeld worde, maar juist opdat hij door dit vonnis worde behouden. *De zondaar moet worden uitgestooten.* Dit wordt uitgedrukt met ἱνα ἀρθῃ ἐκ μεσου ὑμων in vs. 2 en met ἐξαρατε τον πονηρον ἐξ ὑμων αὐτων in vs. 13; het αἱρειν [of ἐξαἱρειν, zie TISCHENDORF] moest geschieden door de gemeente en wel doordat zij zóó groote droefheid over het ingedrongen kwaad openbaarde (ἐπενθησατε), dat het verblijf in haar midden dien hoereerder onmogelijk werd; het voorschrift in vs. 13 komt woordelijk overeen met Deut. 24 : 7 (LXX), except de imper. aor., waarvoor daar fut. staat; ἐξαἱρειν, in Deut. 24 : 7 den ban aanduidende, die op een menschendief moet worden toegepast, komt elders (bv. Deut. 7 : 1; I Macc. 14 : 36) voor van het uitdrijven der volken uit hunne landen. In vs. 5 bezigt Paulus eene uitdrukking, die de bedoeling nog verduidelijkt; indien het niet vóór zijn komst reeds is geschied,

dan zal het daarna onmiddellijk plaats grijpen: in den naam en de kracht des Heeren zal door de vergaderde gemeente dit besluit aangaande den overtreder worden genomen: παραδουναι τον τοιουτον τω σατανᾳ εἰς ὀλεθρον της σαρκος, ἱνα το πνευμα σωθῃ ἐν τῃ ἡμερᾳ του Κυριου Ἰησου. Er is geen reden voor, hierin een nieuw en harder vonnis te lezen, zoodat vs. 2 en 13 tot vs. 5 in de verhouding staan van נִדּוּי en חֵרֶם (vgl SCHÜRER II, S. 362 f); meer uitvoerig wordt hier hetzelfde gesteld. Wat παραδουναι τω σατανᾳ betreft: de wereld is in de macht des Satans (ὁ θεος του αἰωνος τουτου, II 4:4, vgl. Ef. 2: 2 v. v. en I Joh. 5 : 19), waaruit de gemeente verlost is; nog poogt de duivel binnen haar gebied invloed te krijgen (II 2 : 11); heerscht hij buiten de gemeente, dan staat verbannen gelijk met aan hem overgeven (I 5 : 5; I Tim. 1 : 20) en is de bekeering een onttrokken worden aan zijne heerschappij (Gal. 1 : 6; Hand. 26: 18). Die heerschappij gaat ook over het lichaam (Luc. 13 : 16; Hand. 10 : 38, vgl. Sap. Salom. 2 : 24: οἱ της του διαβολου μεριδος ὀντες). Over wie hem behooren, oefent hij zijn gericht (I Tim. 3 : 6: κριμα του διαβολου, gen. subj.?). — Als naaste *gevolg* van den ban treedt de ὀλεθρος της σαρκος in. Ὀλεθρος wordt gebruikt voor volslagen ondergang van landen, volken en menschen (Ob. 13; Ez. 6 : 14; Spr. 21 : 7); in Test. XII patr., testam. Ruben IV (FABRICIUS, *codex pseudepigr. V. T.* I p. 527): ὀλεθρος της ψυχης ἐστιν ἡ πορνεια. Meer dan alleen aan ziekelijkheid moet dus worden gedacht: de σαρξ zal ten onder gaan. Dat op den zonde-dienst door Gods genade κριματα volgen, die παιδευσις ten doelhebben (vgl. II Macc. 6 : 12: μη προς ὀλεθρον, ἀλλα προς παιδειαν), zagen wij reeds ad I 11 : 31, 32 (bl. 87 v.); aan iets dergelijks denkt Paulus hier ook, want hoewel de Satan de volvoerder van deze bezoeking is, komt er toch (vs. 5*b*) een eeuwige zegen uit voort. „Na den ban zullen

den diepgevallen broeder smarten treffen, die hem ten zegen worden." Nauwkeuriger is niets met zekerheid te bepalen. Is bedoeld, dat de hoereerder, na verbreking van den band met de gemeente, zijnen lusten onbeteugeld bot viert en zoo zijn lichaam verwoest? (vgl. I 6 : 18). Het is om vs. 5*b* niet waarschijnlijk. Is te denken aan een plotselingen dood, gelijk in Hand. 13 : 9—11 vermeld wordt? Maar deze strafwonderen werden door God gewerkt. — Uit deze rampen *zal heil voortkomen* (ἵνα). Gaat de σαρξ al verloren, het πνευμα wordt gered. Dat de σαρξ lijdt (die hier blijkbaar weder niet in malam partem, maar als vox media voorkomt, zie bl. 34) is geen eeuwig verlies; de σαρξ beërft het Godsrijk toch niet (I 15 : 50). De tegenstelling van σαρξ en πνευμα hier valt waarschijnlijk ongeveer samen met die van ἐξω en ἐσω ἀνθρωπος in II 4 : 16. En het ἵνα σωθῃ το πνευμα zal wel zóó te verstaan zijn, dat door die rampen eene droefheid gewekt wordt, die tot bekeering leidt (vgl. II 7 : 10: λυπη εἰς σωτηριαν).

BALJON neemt, bl. 52, de conjectuur op vs. 2 over, om ἐπενοησατε te lezen voor ἐπενθησατε, ten einde voor ἵνα een werkwoord van *doen* te verkrijgen, in plaats van het *passieve* bedroefd zijn. — Bij ὀλεθρος της σαρκος denkt SCHMIEDEL aan een plotselingen dood, waardoor dan het inwonend πνευμα voor verdere sarkische besmetting bewaard wordt en zoo van volslagen ondergang gered (ἵνα σωθῃ); vgl. hierbij WEBER, S. 135, waar verhaald wordt van een banvloek, die aanstonds door den dood werd gevolgd; HEINRICI denkt aan „das verderben des Fleisches, dessen entfesselte Begierden unaufhaltsam die Lebensbedingungen zerstören." KABISCH, S. 252, 325, denkt aan het substantieele πνευμα, in het lichaam ook van dezen geloovige, dat ondanks de besmetting zal behouden blijven, zoo maar de substan-

tieele σαρξ verdwijnt. — BRUINS acht, bl. 477—480, I 5 corrupt en verwerpt vooral vs. 5. Zijn bezwaar, dat dit vers spreekt van het behouden πνευμα van een ongeloovige en het lot van den kuischen Christen en den hoereerder in het gericht gelijk stelt, vervalt met de overweging, dat die hoereerder een christen was (vs. 11). Het overige is reeds boven ter sprake gekomen.

Of inderdaad de bezoeking haar doel heeft bereikt, wordt eerst beslist ἐν τῃ ἡμερᾳ του Κυριου Ἰησου (I 5 : 5). *Nu* wordt ὁ πονηρος uit de gemeente gebannen (I 5 : 13), opdat hij zich bekeere: *dan* zal de vraag zijn, of hij bekeerd is, dan of hij nog behoort tot de ἀδικοι, die het Koninkrijk Gods niet beërven zullen (I 6 : 9). Hiermede zijn wij tot *het eindgericht* teruggekeerd. De beslissing, die daar valt, gaat over eene absolute en eene relatieve *kwestie*. Absoluut is deze vraag: σωθησεται το πνευμα, d. i.: κληρονομησουσι την βασιλειαν του θεου; (I 5 : 5; 6 : 9).

Men herinnere zich, dat I 6 : 1—8 niet op zijn plaats staat (bl. 91) en dat dus 6 : 9 aan 5 : 13 sluit; dat blijkt ook hieruit, dat de ἀδικοι van 6 : 9 bedoeld zijn niet in den theocratischen zin van 6 : 1, maar blijkens vs. 9 en 10 in ethischen zin, gelijk πονηρος, 5 : 13.

ἀδικοι θεου βασιλειαν οὐ κληρονομησουσι. κληρονομειν komt in Gal. 4 : 30 (citaat uit Gen. 21 : 10) in eigelijken zin voor; vaak wordt het van steden en landen gebezigd (Deut. 1 : 8, 21; 2 : 24), dikwijls zóó, dat die κληρονομια de inhoud is eener belofte Gods (Ps. 105 : 11). Zoo bekomt het woord oeconomische beteekenis. Een κληρονομος is hij, die reeds feitelijk bezitter is door den dood des erflaters (Gal. 4 : 1) en hij, die het nog slechts in het vooruitzicht heeft (Luc. 20 : 14; Titus 3 : 7). Als erfenis wordt in het N. T. genoemd de ζωη αἰωνιος

(Matth. 19 : 29; Marc. 10 : 17; Luc. 10 : 25; 18 : 18), de βασιλεια του θεου (I 6 : 9, 10; 15 : 50; Gal. 5 : 21; Ef. 5 : 5). De ζωη αἰωνιος is bij de Synoptici Messiaansch te verstaan, als: leven in den αἰων ὁ μελλων. De βασιλεια του θεου, eveneens Messiaansch, is meest concreet op te vatten als „rijk" en niet „heerschappij van God". Plaatsen als Jes. 52 : 7; Jer. 23 : 5, bieden gedachten, waaraan deze opvatting van de toekomende eeuw als eene βασιλεια zich vastknoopt. Met de verschijning van den Messias is ook de aanwezigheid van dat rijk gegeven (Marc. 1 : 15: ἠγγικεν ἡ βασιλεια του θεου), al toeft nog de volle ontplooiïng er van (Luc. 19 : 11: εἰπεν παραβολην δια το ἐγγυς εἰναι Ἱερουσαλημ αὐτον και δοκειν αὐτους, ὁτι παραχρημα μελλει ἡ βασιλεια του θεου ἀναφαινεσθαι). Paulus acht, dat dit rijk zal openbaar worden met de parousie (I 15 : 50; Col. 4 : 11; II Thess. 1 : 5; II Tim. 4 : 1).

Voor βασιλεια vgl. CREMER, *Wörterbuch*, s. v., S. 187 ff, alwaar S. 194 litteratuur-opgave. In de Talmudische litteratuur komt het als abstractum en als concretum voor; zie ook WEBER, S. 58, 349. Bij βασιλεια των οὐρανων vgl. II Tim. 4 : 18: ἡ βασιλεια ἡ ἐπουρανιος = ἡ βασιλεια, die bij de verschijning van Christus openbaar wordt (vs. 1) en Test. XII patr., testam. Dan. V (FABRICIUS, *V. T.* I p. 657): ὁ πιστευων ἐπ' αὐτῳ βασιλευσει ἐν τοις οὐρανοις, waar blijkens het verband niet aan een „hemelleven" gedacht is, maar aan het koningrijk Gods op aarde. — De voorstelling van het eeuwige leven als eene erfenis ook bij de Rabbijnen; vgl. SCHOETTGEN, p. 163. — I 6 : 9, 10 wordt niet door BRUINS behandeld.

Ongerechtigen, zoo zegt Paulus nu, zullen in den dag des gerichts aan dat rijk geen deel erlangen. Dit geldt voor beide: wereld en geloovigen. Van *de wereld* wordt gesteld, dat hare beoor-

deeling zeker eene veroordeeling wordt (I 6 : 2; 11 : 32), terwijl het feit, dat God haar oordeelen zal, nog vermeld wordt I 5 : 13: τους δε εξω ὁ θεος κρινει (vgl. HEINRICI, S. 169, nt 2). Doch ook voor *de geloovigen* moet, althans *in abstracto*, het deelgenootschap aan de heilseeuw onzeker geacht worden; want hoe zeker de apostel het geloove (I 1 : 8; II 1 : 14), nog moet eerst de uitspraak vallen. Deze moet verwacht worden na de opstanding: εἰδοτες, ὁτι ὁ ἐγειρας τον Κυριον Ἰησουν και ἡμας συν Ἰησου ἐγερει και παραστησει συν ὑμιν (II 4 : 14). Dan moet de deugdelijkheid blijken van Paulus, van de Evangeliedienaren in het algemeen en van de gemeente. De wijze, waarop Paulus het Evangelie verbreidde, was te Corinthe aan zoo ernstige critiek onderworpen geworden, dat hij zich genoodzaakt zag zich te verdedigen (ἡ ἐμη ἀπολογια τοις ἐμε ἀνακρινουσιν ἐστιν αὑτη, I 9 : 3). Al geeft hij dan ook eene verantwoording in I 9 : 22—27, waarover aanstonds, toch wil hij daarmede niet erkend hebben het recht der gemeente, om een vonnis te strijken; het oordeel komt alleen den Heer toe. I 4 : 3—5: ἐμοι δε εἰς ἐλαχιστον ἐστι, ἱνα ὑΦ'ὑμων ἀνακριθω ἡ ὑπο ἀνθρωπινης ἡμερας ἀλλ' οὐδε ἐμαυτον ἀνακρινω· οὐδεν γαρ ἐμαυτῳ συνοιδα, ἀλλ' οὐκ ἐν τουτῳ δεδικαιωμαι. ἡμερα als „dag des gerichts" en zoo als „rechtspraak" is ontleend aan het O. T.isch spraakgebruik (vgl. CREMER, *Wörterbuch*, s. v., S. 398 f). ἀνακρινειν is „onderzoeken" of „na onderzoek uitspraak doen"; blijkens het verband is hier het laatste bedoeld. De gemeente (ὑμων), of in 't algemeen een mensch (ἀνθρωπινης ἡμερας) of hij-zelf (ἐμαυτον) kon uitspraak vellen en voor zooveel het van hemzelf afhing, zou die uitspraak vrijspraak wezen (ἀνακρινειν vox media; δικαιουν in bonam partem): οὐδεν γαρ ἐμαυτῳ συνοιδα; doch daarmede was hij niet tevreden. ὁ δε ἀνακρινων με Κυριος ἐστι. ὡστε μη προ καιρου τι κρινετε, ἑως ἀν ἐλθη ὁ Κυριος, ὁς και

φωτισει τα κρυπτα του σκοτους και φανερωσει τας βουλας των καρδιων και τοτε ὁ ἐπαινος γενησεται ἑκαστῳ ἀπο του θεου. Dit oordeel des Heeren is bindend, wijl Hij-alleen feilloos oordeelt: de κρυπτα en de βουλαι zijn voor der menschen oogen niet waarneembaar; Christus verlicht ze en kan dan uitspraak geven over het ἱνα πιστος εὑρεθῃ ὁ οἰκονομος (vs. 2). Daarom moet ons oordeel worden opgeschort (μη προ καιρου; zie bl. 49). Eenmaal wordt ὁ ἐπαινος gegeven, die dan waarde heeft, terwijl lof en smaad, die nu den apostelen van de zijde der menschen ten deel vallen, waardeloos zijn. Die lof komt ἀπο του θεου, van Gods wege, niet ὑπο του θεου, maar door Christus. Christus is de middelaar ook van het oordeel Gods (vgl hierbij de vraag, wie rechter is, bl. 89, en SCHMIEDEL, S. 86).

φωτιζειν geeft hetzelfde beeld als het φανερον γενεσθαι in I 3 : 10—15; vgl. φωτισμος πυρος, Ps. 78 : 14. — τα κρυπτα του σκοτους is Hebreeuwsche constructie: wat door de duisternis verborgen is, dus = onwaarneembaar; met KABISCH, S. 249, het σκοτος als per se zondig te nemen, verbiedt het verband. — BALJON verwerpt, bl. 49, de conjectuur ὑπο του θεου, maar op grond hiervan, dat ἀπο en ὑπο in het N. T. vaak wisselt. — BRUINS heeft deze pericoop niet besproken.

Is het uitsluitend recht des Heeren om te oordeelen gehandhaafd, dan kan de apostel met te minder gevaar op de onderzoekende en verwijtende vragen der gemeente antwoorden. Zijne gansche Evangelie-bediening (I 9 : 1—22*a*) had ten doel: ἱνα παντως τινας σωσω, d. i.: voor het Messiasrijk redde (zie bl. 85 v.) en ἱνα συνκοινωνος του εὐαγγελιου γενωμαι (vs. 22 en 23); waarop hij dan volgen laat eene aansporing tot den strijd voor zich-zelf (vs. 26, 27) en voor de gemeente (vs. 24, 25). En het zal zaak zijn den kampprijs te verwerven en δοκιμος, d. i.:

deugdelijk bevonden te worden. Er volgt dus een oordeel. Om dit uiteen te zetten gebruikt de apostel twee beelden, van den wedloop in het stadium en van den ἀγων, die met gedeeltelijk gelijke woordenkeus ook in *Sap. Salom.* voorkomen (4 : 2; 10 : 12; vgl GRAFE, S. 260 f), maar daaraan niet ontleend behoeven te zijn; ook Sirach 1 : 9; 6 : 30; 15 : 6; IV Macc. 17 : 15 (plaatsen bij ZÖCKLER ad Sirach 4 : 2) kennen deze beelden; en waren ze dus in de toenmalige gedachtenwereld gemeengoed (zie ook I Petr. 5 : 4; Jac. 1 : 12), de keuze lag voor Paulus te meer voor de hand, wijl alle Corinthiërs wedloop en ἀγων meermalen hadden bijgewoond en hij zich dus met een οὐκ οἴδατε (vs. 24) op hunne eigene ervaring beroepen kon.

> Vgl. bl. 65, waar vermeld werd, hoe ook wellicht plaatsen als I 15 : 35 v. v. aan bekende gewoonten in Corinthe ontleend zijn.

βραβευειν is: kampspelen inrichten, of ook: de beslissing geven, den kampprijs uitdeelen; βραβειον is ὁ διδομενος στεφανος. In het N. T. nog slechts Phil. 3 : 14; Col. 3 : 15. De στεφανος, in vs. 25 in eigenlijken zin vermeld, komt als beeld voor Phil. 4 : 1; I Thess. 2 : 19; II Tim. 4 : 8; Jac. 1 : 12; I Petr. 5 : 4; Openb. 2 : 10; 3 : 11. — Zou er kans wezen op het winnen van den prijs, dan moest groote zorg voorafgaan; παντα ἐγκρατευεται; dit w. w., soms (I 7 : 9; vgl IV Ezra 7 : 55) gebruikt in den beperkten zin van: onthouding van geslachtsgemeenschap, heeft hier algemeene beteekenis (παντα, acc. van betrekking), gelijk o. a. ook in Gen. 43 : 30; Sirach 19 : 6; Hand. 24 : 25; „hij beheerscht zich in ieder opzicht". — Doch er is nog meer noodig. Zoodra de *wedloop* wordt begonnen, moet het doel in het oog worden gevat; τρεχω ὡς οὐκ ἀδηλως: „ik loop niet zonder het doel voor

oogen te hebben". ἀδηλος, als adverb. in het N. T. hapaxlegomenon, wordt in eigenlijken zin voor „onzichtbaar" gebruikt Luc. 11 : 44 (μνημειον ἀδηλον), in overdrachtelijke beteekenis voor „onduidelijk" in I 14 : 8 (ἀδηλος Φωνη); vandaar is het „onzeker in zijn gevolgen" (II Macc. 7 : 34; III Macc. 1 : 17; I Tim. 6 : 17) en zoo kon het adverb op deze plaats de beteekenis krijgen, die wij aangaven. En voor wie zich in het *worstelperk* waagt, is niet minder beleid noodig: πυκτευω, ὡς οὐκ ἀερα δερων. πυκτευω (van πυξ, adverb. = met de vuist) is in het N. T. hapaxlegomenon. In één woord: hetzij ge rent in het stadium (vs. 24, 26*a*), hetzij ge kampt in het worstelperk (vs. 25, 26*b*), altoos moet het lichaam ten onder gebracht en ten onder gehouden worden, anders ontgaat u de krans. ὑπωπιαζω μου το σωμα και δουλαγαγω, μηπως ἀδοκιμος γενωμαι (vs. 27). ὑπωπιαζω (van ὑπωπιον: het gelaat onder de oogen): onder de oogen of in het gezicht slaan, beuken; als beeld hier, in overdrachtelijken zin Luc. 18 : 5. δοκιμος is ontleend aan het werk, aangeduid in I Petr. 1 : 7: το χρυσιον, δια πυρος δομιμαζομενον en in Spr. 25 : 4: ἀδοκιμον ἀργυριον; het vuur heeft dan tweeërlei werking: het toetst, of het metaal echt is en reinigt het tevens van de vreemde bestanddeelen. Het beeld wordt door Paulus vaak gebruikt; van menschen, die reeds nu het oordeel over zich zelf moeten opmaken (II 13 : 5); van den νους, die de proef niet kan doorstaan (Rom. 1 : 28) en vooral van de Evangelie-predikers, wier arbeid eenmaal zal worden getoetst (vgl. I 4 : 3—5, bl. 97, en I 3 : 4—15, hieronder). En ook de apostel voor zich heeft toe te zien, dat niet eenmaal in den dag des gerichts en na al zijn arbeid en inspanning voor anderer zielen (κηρυξας), over hem-zelf het vonnis gestreken worde, dat hij den toets niet doorstaat.

κηρυσσειν, een technische term bij de kampspelen, „heraut

zijn, die oproept tot den strijd of de namen der overwinnaars verkondigt", schijnt door Paulus gekozen te zijn ten gevolge van het gebruikte beeld, doch niet met zijne technische beteekenis, maar slechts in 't algemeen als „prediken", gelijk in Rom. 2 : 21; I 15 : 11, 12. Vgl. echter MEYER—HEINRICI, S. 268. — KABISCH, S. 37—41, die vs. 23: ἵνα συγκοινωνὸς τοῦ εὐαγγελίου γένωμαι, opvat als het doel van Paulus' inspanning, zoodat het heil hier zou verschijnen als de verdiende belooning na den strijd [ten onrechte, want het komt er niet op aan, het deelgenootschap door eigen inspanning te *verkrijgen*, maar te *behouden*], verzet zich tegen HEINRICI, die dit eudaemonisme wegexegetiseert. Zie over deze vraag nader in hoofdstuk VI. — De pericoop is niet door BRUINS besproken.

Dat ook over de waarde der verschillende wijzen van Evangelie-verkondiging eenmaal zal worden geoordeeld, wordt door Paulus uiteengezet in I 3 : 4—15. In Corinthe was het Evangelie eerst door Paulus gepredikt (θεμέλιον ἔθηκα, vs 10; vgl. I 4 : 15); en door anderen was daarna voortgearbeid, echter niet altoos in overeenstemming met zijne wijze van prediking; sommigen legden zich inzonderheid toe op den schoonen vorm (σοφία λόγου, I 1 : 17) met het gevolg, dat men hen gaarne hoorde, maar op hun woorden meer lettend dan op hunne gedachten, alras aan degelijkheid en diepte van geloofsleven inboette, wat door de uitwendige schoonheid was gewonnen (ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ, I 1 : 17; κενός = zonder inhoud). Tot deze begaafde predikers behoorde waarschijnlijk ook Apollos en vooral om hem en Paulus formeerden zich groepen, die alras tegenover elkaar kwamen te staan (vgl. I 1 : 12; 3 : 4, 5, 6, 22; 4 : 6). Er ontstonden ἔριδες (I 1 : 11; blijkbaar gelijk aan de αἱρέσεις van I 11 : 19), natuurlijk niet van dogmatischen aard, maar verschil van „smaak", dat geworden was tot scheuring. Daar-

tegen merkt nu Paulus tweeërlei op; 1°. de inhoud van aller verkondiging is dezelfde (ἐν εἰσιν, I 3 : 8; Ἀπολλος ὁ ἀδελφος, I 16 : 12; vgl. ook I 3 : 22; 15 : 11); 2°. over de betrekkelijke waarde der methoden zal de dag van Christus eerst het rechte licht geven: inderdaad is het verschil van methode groot en is de mogelijkheid niet uitgesloten, dat één gansch waardeloos is (I 3 : 12, 15). Om dit te verduidelijken gebruikt de apostel nu in vs. 6—15 twee beelden: die van een landman en een bouwmeester (φυτευω, ποτιζω, γεωργιον — οἰκοδομη, θεμελιον, ἐποικοδομειν). De arbeid is door Paulus begonnen (ἐφυτευσα, vs. 6, θεμελιον ἐθηκα, vs. 10) en door Apollos voortgezet (ἐποτισεν, vs. 6, ἐποικοδομει, vs. 10). Op de personen der predikers worde weinig gelet, want God-zelf is het, die den zegen geeft (ὁ αὐξανων θεος, vs. 7). Over den grondslag der prediking is geen verschil: θεμελιον ἀλλον οὐδεις δυναται θεινai, vs. 11; maar er is tweeërlei opbouwen: εἰ δε τις ἐποικοδομει ἐπι τον θεμελιον χρυσιον, λιθους τιμιους, ξυλα, χορτον, καλαμην. Deze stoffen, die niet elk afzonderlijk mogen worden „overgebracht", duiden waarschijnlijk twee verschillende categorieën aan en niet ééne reeks van materialen, die alle noodig zijn, zooals *Bereschith rabba* zegt: qui aedificat, opus habet sex rebus: aqua, pulvere, lignis, lapidibus, cannis, ferro (citaat bij HEINRICI); en over de waarde dier stoffen oordeelt de gerichtsdag: ἑκαστου το ἐργον φανερον γενησεται· ἡ γαρ ἡμερα δηλωσει (vs. 13). De werking van dien dag, die als in I 4 : 3 (zie bl. 97) als oordeelsdag moet worden genomen, wordt vergeleken met het vuur: het gebouw zal de proef doorstaan (μενεῖ) of verbranden (κατακαησεται; vs. 14 en 15). Dit vuur heeft eene dubbele werking, het verlicht (vs. 13: φανερον γενησεται, δηλωσει, ἀποκαλυπτεται) en beproeft (vs. 13*b*, 14 en 15: δοκιμασει). Het beeld van het vuur lag door meer dan ééne O. T.ische plaats voor de hand: de verschijning Gods gaat met

vuur gepaard (Ex. 3 : 2; 19 : 18; Ps. 18 : 9—15; Ez. 1 : 13, 27; Dan. 7 : 9) en Gods oordeelen worden met de loutering van goud en zilver vergeleken (Ps. 66 : 10; Zach. 13 : 9; Mal. 3 : 3). Daar de vraag hier loopt over de deugdelijkheid van den arbeid en niet van den arbeider, is het denkbaar, dat zijn werk zal vergaan, waardeloos zal blijken en toch hij zelf behouden wordt voor het Messiasrijk (σωθησεται, vs. 15), maar dan door het vuur heen (δια πυρος; vgl. HEINRICI, S. 129, nt 2). Schade zal hij dan echter lijden; ζημιουσθαι, gelijk in II 7 : 9; Phil. 3 : 8; immers van hem zal niet kunnen gelden: μισθον λημψεται (vs. 14).

> Van ἐν πυρι ἀποκαλυπτεται is ἐργον subject en niet ἡμερα, die niet gezegd kan worden, openbaar te worden. — KABISCH, S. 232—237, 247 vat dit vuur als reëel en niet slechts beeldsprakig op; men bedenke, dat ook de οἰκοδομη niet werkelijk bestaat. Aldaar worden uit de contemporaine litteratuur eenige parallelle gedachten bijgebracht. — BRUINS maakt, bl. 403—415, bezwaar tegen vs. 10—15, vooral omdat slechts hier en in I 1 : 12*b* (ἐγω δε Κηφα, eveneens geinterpoleerd) van dogmatische verschillen wordt melding gemaakt en overigens alleen sprake is van te groote waarde, die aan de personen der predikers wordt gehecht; over dat dogmatisch verschil voor vs. 10—15, zie boven; aangaande I 1 : 12: van een dogmatisch verschil tusschen Petrus en Paulus blijkt niet. Bovendien meent hij, dat bij ἡ ἡμερα δηλωσει van vs. 13 niet moet gedacht worden aan den gerichtsdag, welke opvatting een interpolator tot de invoeging van het volgende heeft gebracht, maar dat GROTIUS' vertaling de juiste is: dies docebit, d. i.: de tijd zal het leeren.

Eene dergelijke toetsing wacht niet alleen de Evangelie-die-

naars, maar ook de gemeente als geheel. I 1 : 8: Ἰησους, ὃς καὶ βεβαιωσει ὑμας ἑως τελους ἀνεγκλητους ἐν τῃ ἡμερα του Κυριου Ἰησου Χριστου. In den dag van Christus zal dus de vraag gesteld worden, of de gemeente ἀνεγκλητος is; daar Christus haar zal bevestigen tot het einde (τελος, zie in G ad I 10 : 11), zal zij dan ook ἀνεγκλητος zijn. ἐγκαλειν = verwijten, beschuldigen (Rom. 8 : 33); ἀνεγκλητος is hij, tegen wien geene verwijten kunnen worden gericht (vgl. III Macc. 5 : 31). Wel wordt dus de vraag opgeworpen, maar de gemeente gaat vrij uit.

Over de echtheid dezer plaats, zie bl. 48.

In II 1 : 13, 14 spreekt Paulus de hoop uit, dat de gemeente zal erkennen tot het einde toe (τελος, zie in G ad I 10 : 11), dat zij in den dag van Christus elkanders roem zullen zijn en in II 11 : 2 verzekert hij, dat zijn streven daarheen gericht is, dat hij de gemeente als eene reine maagd, die aan geene ontrouw (vs. 3 v. v.) zich heeft schuldig gemaakt, zal kunnen voorstellen aan Christus; het gebruik van παριστανει in II 4 : 14 (vgl. Col. 1 : 22) doet ook hier aan de parousie denken.

Over de lezing van II 1 : 13 vgl. BALJON, bl. 139.

In de tot nog toe behandelde plaatsen wordt een gericht in uitzicht gesteld en worden zij genoemd, die in dat gericht zullen staan, maar over den *maatstaf*, die dan zal worden aangelegd, wordt niet opzettelijk gesproken. Wel laat zich uit het verband vaak eenig gegeven afleiden. Volgens I 4 : 2—5 (zie bl. 97), zal het de vraag wezen voor de dienaren, of zij getrouw zijn geweest; bij de beoordeeling van de wijze van arbeiden (I 3 : 4—15; zie bl. 101), zal worden onderzocht, of het kruis van Christus bij de prediking wellicht van zijn kracht is beroofd (ἐκενωθη, I 1 : 17). — Eene opzettelijke aanwijzing

van den maatstaf heeft elders wel plaats. In I 6 : 9 stelt Paulus, dat onrechtvaardigen in het Godsrijk niet binnengaan en herinnert daarmede der gemeente eene bekende waarheid: ἢ οὐκ οἴδατε, ὅτι ἄδικοι βασιλειαν θεου οὐ κληρονομησουσιν; terwijl hij dan in vs. 9 en 10 uitvoeriger die ἄδικοι aangeeft als πορνοι, εἰδωλολατραι κτλ. Van de valsche broeders verzekert hij: ὧν το τελος ἐσται κατα τα ἐργα αὐτων (II 11 : 15). En hetzelfde geldt, blijkens II 9 : 6 ook van de christenen: ὁ σπειρων φειδομενως φειδομενως και θερισει, και ὁ σπειρων ἐπ' εὐλογιαις ἐπ' εὐλογιαις και θερισει; slechts is het niet zeker, of hier (als in Gal. 6 : 7 v.v.) aan een toekomend gericht, dan wel (zie vss. 8—11) aan eene vergelding op aarde gedacht wordt.

> Voor het beeld van zaaien en oogsten, ook met het oog op het geven van aalmoezen, vgl. SCHOETTGEN, p. 711, MOSCOVITER, bl. 399.

Vooral geeft hij dit duidelijk aan in II 5 : 10: τους γαρ παντας ἡμας φανερωθηναι δει ἐμπροσθεν του βηματος του Χριστου, ἱνα κομισηται ἑκαστος τα δια του σωματος προς ἃ ἐπραξεν, εἰτε ἀγαθον, εἰτε φαυλον. τους παντας ἡμας zijn natuurlijk „alle christenen" (zie bl. 56). Zij worden geopenbaard, niet slechts in den beperkten zin van „wedergebracht uit de verborgenheid der dooden," want de nog levende christenen zijn mede bedoeld. Het βημα του Χριστου is hetzelfde als het βημα του θεου (zie bl. 89). κομιζεσθαι τα δια του σωματος in den zin van: de *gevolgen* zijner daden dragen, heeft o. a. een paralel in Lev. 20 : 17 (ἁμαρτιαν κομιουνται), Col. 3 : 25 (ὁ γαρ ἀδικων κομιειται ὁ ἠδικησεν); vgl. Ef. 6 : 8; zoodat de vorm geen recht geeft, met BALJON, bl. 145, τα δια του σωματος te schrappen; wel staat de uitdrukking προς ἃ ἐπραξεν er zonderling naast. εἰτε ἀγαθον, εἰτε φαυλον; de vergelding voor dit goed of kwaad kan absoluut zijn en relatief;

het kan zijn, dat één, een broeder zijnde, maar tot hoererij vervallen en onbekeerlijk, het Godsrijk derft (I 5 : 1—6 : 10, zie bl. 92); het is ook mogelijk, dat min goed volbrachte Evangelie-arbeid loon doet missen, maar niet uitsluit van het heil (I 3 : 4—15, zie bl. 101). Met het oog op dit alles (γαρ) stelt Paulus er zijne eer in, den Heer welbehagelijk te zijn (φιλοτιμουμεθα εὐαρεστοι αὐτῳ εἰναι; εὐαρεστος bevat eene zelfde gedachte als die ten grondslag ligt aan het δοκιμαζειν van I 3 : 4—15, ἐπαινος van I 4 : 3—5 en ἀδοκιμος van I 9 : 27; zie boven). En hij doet dit εἰτε ἐνδημουντες, εἰτε ἐκδημουντες; deze woorden kunnen niet beteekenen „hetzij ik leef, hetzij ik sterf", want als men sterft, behoeft men niet meer te streven naar welbehagelijkheid; bovendien zou dan waarschijnlijk de aor. gebruikt zijn (als in vs. 8); het praesens doet vermoeden, dat de bedoeling is: „hetzij ik blijf leven (tot aan de parousie), hetzij ik voor dien tijd sterven zal"; dat deze onzekerheid voor den apostel bestond en dat hij reden had tegenover de Corinthiërs, te zeggen hoe hij ontvangen zou, al wat God over hem bracht, hebben wij bij de behandeling van I 4 : 16—5 : 8 (zie bl. 67 v.v.) gezien.

De werken als norm in 't gericht worden ook gesteld in I 7 : 19: ἡ περιτομη οὐδεν ἐστιν, και ἡ ἀκροβυστια οὐδεν ἐστιν, ἀλλα τηρησις ἐντολων θεου. In Col. 3 : 11 wordt tegenover allerlei uitwendige voorrechten, ook περιτομη en ἀκροβυστια, gesteld ὁ Χριστος, in Gal. 6 : 15 en 5 : 6 de καινη κτισις, de πιστις, δι' ἀγαπης ἐνεργουμενη. — Over de echtheid van I 7 : 17—24 zie echter bl. 51.

Wij hebben vroeger gezien, dat Paulus de menschheid in tweeën deelt: ἀπολλυμενοι — σωζομενοι (zie bl. 85). Bij de uitspraken, die wij zoo even aanhaalden, werden „de werken" als maatstaf gesteld. En terwijl wij eene nadere beschouwing hiervan tot

hoofdstuk VI moeten uitstellen, mogen hier die plaatsen niet onvermeld blijven, waar Paulus de ἀπωλεια en σωτηρια vasthecht aan iets gansch anders: de πιστις. Niet alleen worden wereld en gemeente onophoudelijk als ἀπιστοι en πιστευοντες (of πιστοι) tegenover elkaar gesteld; maar op meer dan eene plaats maakt Paulus van de reddende kracht van het geloof gewag, waarbij dan als inhoud van het geloof weder het Evangelie wordt genoemd. Dat met den val van een essentieel bestanddeel des Evangelies ook het geloof zijn inhoud zou verliezen en κενος en ματαιος worden (I 15 : 14, 17) merkten wij reeds op (bl. 59 v.). Daarentegen betoont zich het geloof energisch, waar het Evangelie in zijn volheid wordt gepredikt: σωσαι τους πιστευοντας δια του κηρυγματος (I 1 : 21; idem I 15 : 2). Is het geloof de subjectieve factor in de redding, de objectieve ligt in dat κηρυγμα, in den λογος του σταυρου, die zich eene δυναμις θεου betoont (I 1 : 18); God maakt de ὀσμη της γνωσεως του Χριστου openbaar en in de σωζομενοι blijkt hare kracht ten leven (II 2 : 14, 15; vgl. II 4 : 3). In II 7 : 13 eindelijk wordt van de Gode welbehagelijke droefheid gezegd, dat zij eene onberouwelijke bekeering werkt, die tot σωτηρια voert.

G. De eeuwige toestand.

Na deze bedeeling der eindigheid en door velerlei catastrophen heen zal eenmaal aanbreken de dag der eeuwigheid. Paulus heeft in de door ons behandelde brieven enkele uitspraken gegeven over dit onderwerp, die wij nader gaan onderzoeken. In I 10 : 11 spreekt hij van de τελη των αἰωνων, die hij beleefde. αἰων is, evenals עולם, een onafzienbaar tijdsverloop (vgl. ἀπο of ἐξ αἰωνος, εἰς τον αἰωνα), doch komt ook voor als „bepaalde tijdsruimte" en het meervoud kon zoo gemakkelijk in gebruik komen ter aanduiding van eene oeconomische idee: twee perioden, waarin

gansch Gods bestuur kan worden verdeeld, de αἰὼν οὗτος en de αἰὼν ὁ μελλων; de vraag moest daarbij rijzen, of de „dagen van den Messias" (WEBER, § 82) tot deze of tot de toekomende eeuw moesten worden gerekend en waar de scheiding der aeonen moest worden gezocht.

> Voor αἰων, zie CREMER, *Wörterbuch*, s. v., S. 91 ff. Voor den zin der technische termen, zie SCHÜRER, S. 417, 458 en de daar opgegeven litteratuur. — In het boek *Henoch* komen enkele plaatsen voor, die voor de bepaling van het begrip αἰων van gewicht zijn. In 5 : 9 wordt met εἰρηνη αἰωνος bedoeld een vrede ἐν πασαις ταις ἡμεραις της ζωης; in 10 : 10 wordt ζωη αἰωνιος gelijkgesteld met ἐτη πεντακοσια (de text naar A. LODS; zie bl. 17).

Wat speciaal Paulus betreft: de boven aangegeven beteekenissen van αἰων worden ook bij hem gevonden. Eene scheiding der twee aeonen wordt o. a. besproken of ondersteld in I 1 : 20; 2 : 6, 8; II 4 : 4. Wordt nu eerst aan het einde Gods macht ten volle openbaar en wordt deze bedeeling beheerscht door eene anti-goddelijke macht, dan kan αἰων οὗτος gemakkelijk de notie krijgen van „zondig", omdat de tegenwoordige αἰων zondig *is* [vgl. hetzelfde bij σαρξ, bl. 34], zie vooral: ὁ θεος του αἰωνος τουτου, II 4 : 4. Waar valt nu volgens den apostel de scheiding der aeonen? Hij is in de τελη των αἰωνων en die scheiding is dus in zijne dagen nog niet gevallen, trad b. v. niet met den dood of de opstanding van Christus in, maar moet toch spoedig worden verwacht: de tegenwoordige wereldbedeeling (deze αἰωνες) spoedt naar haar einde (τελη). In algemeenen zin kan gezegd worden, dat met de parousie van Christus *deze* periode haar afsluiting vinden zal; over de bijzonderheden handelen wij straks naar aanleiding van I 15 : 24—28. Die afsluiting heet το τελος (d. i.: קץ), eene uitdrukking, die met deze

speciale beteekenis meermalen bij Paulus voorkomt (I 1 : 8; 15 : 24; II 1 : 13). Met de τελη των αἰωνων, eene periode van eenigen duur, is waarschijnlijk bedoeld, wat elders ἐσχατον των ἡμερων τουτων of ἐσχατον των χρονων heet, (Hebr. 1 : 1; 1 Petr. 1 : 20) en waarop το τελος dan alras volgt.

Over dat *einde* wordt gesproken in I 15 : 24—28: εἰτα το τελος κτλ. Nadat Christus als eersteling is opgestaan en de door Hem mogelijk geworden opstanding der Zijnen heeft plaats gehad, treedt het einde in. In vs. 24—28 wordt nu beschreven, wat daar nog verder aan moet voorafgaan en waarin het bestaat. God heeft den Christus de heerschappij gegeven, Hem alle vijanden onderworpen (ideëel) en Hem de taak opgedragen, deze heerschappij te realiseeren en te triumpheeren over alle vijanden, ook over den dood. Is dit doel bereikt, dat geeft de Christus de tijdelijk ontvangen macht terug en hier ligt het eigenlijk aanbreken van den eindtoestand (το τελος, ὁταν παραδιδοι την βασιλειαν τῳ θεῳ); alle overige kracht is dan teniet gedaan (καταργησῃ, aor.). Ook deze aanduidingen missen eene scherpe belijning. Over de volgorde der verschillende acten handelen wij nog opzettelijk in hoofdstuk VI; maar toch moet reeds hier een en ander worden aangeteekend. Deze βασιλεια correspondeert met de ימות המשיח en wordt waarschijnlijk geacht aangevangen te zijn met de opstanding van Christus (vgl. Rom. 1 : 4). En is het doel dier heerschappij bijna bereikt, dan volgen parousie en opstanding en vernietiging van den dood. Van eene tusschenregeering tusschen parousie en τελος wordt hier dus niet gesproken.

Bij het ὑποτασσεσθαι van den Zoon vgl: ad regem decimum quod attinet, regnum redit ad Dominum suum: is qui Rex primus fuit, erit etiam ultimus; SCHOETTGEN, p. 663. — Vs. 27 is hoogstwaarschijnlijk citaat uit Ps. 8 : 7

(LXX): πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ, eene plaats, die ook Hebr. 2 : 6 v.v. (en Ef. 1 : 22) als Messiaansch genomen wordt. — BRUINS heeft (bl. 391—396) bezwaar tegen vs. 23—28; zie daarover reeds ge-[illegible]eltelijk bl. 58. Tusschen vs. 23 en 24 wordt eenige [illegible]enruimte ondersteld, zoodat „de auteur van I 15 [illegible] van chiliast zou zijn, wat niet licht iemand [illegible]ren." τὸ τέλος beteekende oorspronkelijk het ἄγμα in de rij dergenen, die opstaan; en vs. 24*b*-27 werd ingevoegd door iemand, die τὸ τέλος niet meer begreep; het geheel is eene interpolatie van een man „met eene Joodsche christologie en verwachting der parousie, met het doel om het gnostische caput orthodox te maken." In de exegese werd een en ander reeds besproken. — BALJON bespreekt, bl. 109 v.v., MICHELSEN'S bezwaren tegen vs. 23—28; bij zijne argumenten kan nog gevoegd worden, dat „het scheiden van het begin en het einde der Messiaansche tusschenregeering" op Joodsch-eschatologisch standpunt geen bezwaar oplevert. Wat MICHELSEN'S opmerking betreft, dat volgens vs. 26 de vernietiging van den dood door de geheele Messiaansche tusschenregeering gescheiden is van de opwekking der dooden, terwijl volgens vs. 51—54 een en ander dadelijk op elkaar volgt: ik meen (zie boven), dat vs. 26 dan verkeerd gelezen wordt; de vereffening, door BALJON gegeven, komt mij minder juist voor. — SCHMIEDEL meent, dat πάντες ζωοποιηθήσονται vs. 22, absoluut moet worden opgevat; worden allen levend en zijn niet allen in vs. 23 genoemd (Χριστός — οἱ τοῦ Χριστοῦ), dan moeten met τὸ τέλος de overigen, de bij hun sterven onbekeerden, zijn bedoeld; staan dezen niet op, dan is ook de dood niet te niet gedaan (vs. 26). Eene opstanding der goddeloozen wordt echter bij Paulus niet alleen nergens geleerd, maar zelfs ontkend; de gemeenschap met Christus ontbreekt, er zijn ἀπολλυμένοι. En dat de apostel toch πάντες gebruikt, is een nieuw bewijs voor wat op bl. 56 v.

en 86 werd opgemerkt, dat hij degenen, die de toekomende eeuw niet beërven, als 't ware uit het oog heeft verloren.

Toch zoude ook zoo de onverderfelijkheid nog niet volkomen zijn verkregen; daar zijn nog christenen, die in een vergankelijk lichaam verkeeren. Paulus beschrijft dan ook I 15 : 50—52 de verandering, die hij voor hen verwacht (zie bl. 82 v.). En daarna treedt de ἀφθαρσια in. Immers als algemeene regel voor gestorvenen en nog levenden mag gelden: δει γαρ το φθαρτον τουτο ἐνδυσασθαι ἀφθαρσιαν και το θνητον τουτο ἐνδυσασθαι ἀθανασιαν, vs. 53. En is dat geschied, dan is de heilstoekomst ingegaan, die Paulus, met reminiscens aan O. T.ische plaatsen aldus beschrijft: κατεποθη ὁ θανατος εἰς νικος en που σου θανατε το νικος; που σου θανατε το κεντρον;

Voor deze citaten naar Jes. 25 : 8 en Hosea 13 : 14, zie BALJON, bl. 130; HEINRICI, S. 554 en 556, en vooral het daar aangehaalde werk van KAUTSCH. Ook in de rabbijnsche litteratuur worden deze plaatsen met het oog op de opstanding geciteerd; SCHOETTGEN, p. 675, WEBER, S. 351.

Nog eene plaats blijft ons ter behandeling over: in I 13 : 10—13 beschrijft de apostel den toestand, dien hij als το τελειον aanduidt. Sinds I 12 : 1 handelt Paulus περι των πνευματικων; in allerlei werkingen wordt het bezit des Heiligen Geestes openbaar (12 : 4—11) en in het lichaam van Christus zijn deze verschillende openbaringen noodig (12 : 12—30). Maar dit alles heeft slechts waarde voor de tegenwoordige bedeeling en alleen, wanneer eerst de liefde woont in het hart (13 : 1—3). Deze liefde heeft eeuwige beteekenis; de charismata zijn ἐκ μερους en gaan voorbij, gelijk de man het λαλειν, φρονειν en λογιζεσθαι van zijn kindsheid laat varen (13 : 8—11); de γνωσις, die altoos ἐκ μερους is, wordt

vervangen door het ἐπιγινωσκειν, het βλεπειν δι' ἐσοπτρου ἐν αἰνιγματι maakt plaats voor een βλεπειν προσωπον προς προσωπον (13 : 12) Doch de liefde blijft: οὐδεποτε πιπτει, μένει, d. i.: „sie ist erhoben über den *Gegensatz* der irdischen Gegenwart und der ewigen Herrlichkeit" (MEYER—HEINRICI).

Over de πιστις en ἐλπις, waarvan Paulus ook zegt, dat ze μένουσιν, werd met opzet niet gesproken; het komt mij niet onwaarschijnlijk voor, dat I 13 : 13 corrupt is; van de ἐλπις wordt Rom. 8 : 24 gesproken op zulk eene wijze, dat haar verdwijnen moet verwacht worden; van de πιστις geldt hetzelfde, hetzij men haar hier, gelijk in 12 : 9 en 13 : 2 neemt als een charisma, hetzij in den meer algemeenen zin van II 5 : 7.

VI. ONDERLINGE VERHOUDING DEZER VOORSTELLINGEN.

Nadat wij de eschatologische uitspraken in deze brieven afzonderlijk hebben bezien, rest ons ten slotte, de onderlinge verhouding dezer voorstellingen te onderzoeken. En daarbij komt tweeërlei ter sprake. Ten eerste moet gevraagd worden, in hoeverre de verschillende uitspraken omtrent één zelfde punt geacht kunnen worden, eene *eenheid* te vormen. En ten andere moet worden nagegaan, in hoeverre zich uit het gegevene laat afleiden, welke *volgorde* der verschillende gebeurtenissen Paulus voor den geest stond.

In zake de *eenheid* der voorstellingen vermeldden wij in den loop van ons betoog reeds enkele punten, die aan twijfel onderhevig zijn. Bovenaan staat hier wel de vraag, in hoeverre het geloof aan eene lichamelijke opstanding compatibel is met dat aan eene lichamelijkheid onmiddelijk na den dood; althans indien over dit laatste gehandeld wordt in II 5 : 1 v.v. Wij gaven boven uitvoerig de argumenten aan, die ons nopen, zulk eene exegese te verwerpen en aan te nemen, dat in II 5 hetzelfde onderwerp wordt behandeld als in I 15. Daar deelden wij tevens mede, langs welken weg SCHMIEDEL, SABATIER enz. eene psychologische verklaring der verandering in Paulus' verwachtingen hebben gezocht, zoodat wij hier deze materie niet verder behoeven te bespreken (zie bl. 67—82). — Van even groot belang is het onderzoek, in hoeverre Paulus' prediking van het geloof ruimte laat voor eenige eschatologische verwachting. Immers door het geloof zijn wij het leven in Christus deelachtig; waartoe dient dan eene lichamelijke opstanding en

is niet veeleer dat inwonend leven zóó sterk, dat het zelfs door den dood henen voortduurt? En bovendien: door het geloof zijn wij gerechtvaardigd; hoe past in dit verband de gedachte aan een eindgericht? De eerste dezer beide tegenwerpingen vonden wij bij BRUINS ontwikkeld (zie bl. 30 v.) en ook door SABATIER aangeduid (zie bl. 80 v.). Wij hebben echter tevens gelegenheid gehad op te merken, hoe de hier bedoelde zin van ἡ ζωη niet die is, welke Paulus aan dat woord hecht; hij vermeldt haar telkens in verband met de opstanding van Christus (vgl. II 4 : 7 sqq) en de Grieksche gedachte van een leven, dat bij het breken der aardsche omhulsels zich al breeder ontplooit, is hem vreemd: het vindt zijne volle openbaring in de opstanding. Het mag dan ook niet worden voorbijgezien, dat de apostel meermalen deze opvatting opzettelijk heeft geformuleerd. Dat het leven, hetwelk wij door het geloof bezitten, niet meer is dan de eerstelingen, die den vollen oogst voorspellen, het blijkt uit zijne uitspraak: ὁ θεος, ὁ δους ἡμιν τον ἀραβωνα του πνευματος (zie bl. 75), d. i.: Die ons den Geest gegeven heeft als een onderpand van hethetgeen later wordt geschonken; welke uitdrukking trouwens parallel staat met het τῃ ἐλπιδι ἐσωθημεν (Rom. 8 : 24) en zoo menige plaats, waar Paulus van de ἐλπις spreekt en die duidelijk doet zien, dat *deze* bedeeling slechts een voorbereidend karakter draagt. Deze gedachte is inzonderheid door KABISCH (b. v. S. 49—52) op den voorgrond geplaatst. Hij wijst er op, dat eene opvatting, als zoude ons door het geloof of met den H. Geest reeds alles geschonken zijn, aan de Paulinische uitspraken geen recht laat wedervaren. Maar tevens ligt hier eene aanwijzing, welke weg gevolgd moet worden bij de bestudeering van de vraag, hoe de rechtvaardiging door het geloof nog een eindgericht toelaat. KABISCH wilde zijn boek oorspronkelijk schrijven „als Vorarbeit zu einer Paulinischen Ethik" (Vorwort);

en hiermede zegt hij dus, dat ook de Ethiek van Paulus beheerscht is door zijn eschatologie. Naar ik meen, volkomen terecht. Het ligt niet op onzen weg, hier in het breede te handelen over de kwestie, hoe na de gerechtigheid, die uit het geloof is, nog sprake kan wezen van de werken als maatstaf in het gericht. Slechts in eene verhandeling over de δικαιοσυνη volgens Paulus zou zij voldoende kunnen besproken worden. Maar de beantwoording ligt toch ten deele op de lijn der eschatologie. Ook de δικαιοσυνη, die door het geloof ons deel is, wijst nog vooruit (δικαιωθεντες σωθησομεθα, Rom. 5 : 9). En dat het Evangelie de σωτηρια aanbiedt, maar slechts ὁ πιστευων haar erlangt, doet de vraag rijzen, of die πιστις waarlijk δοκιμος blijken zal. Want het is mogelijk, dat de πιστις gansch ontbreekt (ἑαυτους πειραζετε, εἰ ἐστε ἐν τῃ πιστει, ἑαυτους δοκιμαζετε, II 13 : 10), of dat zij geen gehalte bezit, en vooral dit laatste wordt beslist door de uitwerking (πιστις δι' ἀγαπης ἐνεργουμενη, Gal. 5 : 6, vgl. vs. 22). Zoo kan Paulus heenwijzen naar den dag des gerichts, waarop niet, gelijk het latere Jodendom dat geeft, God de rekening opmaakt der deugden en zonden (WEBER, § 60), maar waarop de proefhoudendheid (δοκιμη, II 2 : 9) blijken moet van het beginsel, waaruit men gezegd heeft te leven. Zie verder bl. 95—107, vooral 104 v.v. en vgl. WEISS, § 98.

Uitvoeriger hebben wij stil te staan bij de vraag, welke *volgorde* der verschillende gebeurtenissen Paulus aannam. Rechtstreeksche aanwijzingen daarvan ontbreken en wij zullen ons dus tot de waarschijnlijkheid moeten bepalen. Maar om hierbij den weg juist af te bakenen, is het gewenscht, allereerst ten dezen twee boeken te ondervragen, die zich beslist uitlaten op dit punt, namelijk *Henoch* en *IV Ezra* (zie bl. 17 en 24).

Van *Henoch* komt allereerst in aanmerking 93 en 91 : 12—17, waar eene korte wereldgeschiedenis gegeven wordt en waar in

deze volgorde de eindgebeurtenissen worden geschilderd: de heerschappij der vromen over de zondaren (91 : 12); de verschijning van het nieuwe Jeruzalem (91 : 13); het goddelooze verdwijnt van de aarde; velen worden toegebracht (91 : 14); over de engelen wordt gericht gehouden (91 : 15); de oude hemel vergaat, de nieuwe verschijnt (91 : 15, 16); oneindig langen tijd heerscht gerechtigheid en de zonde wordt niet meer genoemd (91 : 17). In 10 : 15—11 : 2 wordt gesteld, dat na den ondergang der goddeloozen de nieuwe aarde vanzelf te voorschijn komt en dat dan het Messiasrijk verschijnt. En nauwkeuriger wordt in 90 : 19—39 hetzelfde verhaald: nadat Israël is verdrukt, zal het zelf heerschen over de volken (vs. 19); daarna wordt over de gevallen Engelen en de onderdrukkers gericht gehouden (vs. 20—25); dan over de goddelooze Israëlieten, die daartoe opstaan (vs. 26, 27); na deze reiniging wordt het nieuwe Jeruzalem gebouwd (vs. 28—36) en treedt de Messias op (vs. 37, 38). Waarschijnlijk wordt de opstanding der vromen na het gericht over de goddeloozen verwacht (100 : 5; vgl. 91 : 10; 92 : 3). Eenigszins anders is de voorstelling in C. 37—71 (vgl. SCHÜRER, II, S. 616 ff). Hier treedt de Messias niet op aan den aanvang der heilseeuw, nadat God gansch Zijn raad heeft volvoerd; hier is Hij veeleer degene, door wien God werkt (vgl. bl. 89). Volgens 45 : 2—6 treedt de Messias richtend op; de goddeloozen verdwijnen en op de aldus gereinigde aarde woont Hij te midden der uitverkorenen. Na dit gericht over de levenden geven naar 52 : 1 sqq aarde, doodenrijk en hel het hunne weder en houdt de Messias onder die opgewekten schifting en de rechtvaardigen worden engelen in den hemel en leven in vreugde op de aarde. Dan is het einde daar, το τελος (vgl 10 : 2; 93 : 4 en zie bl. 108).

Ook in *IV Ezra* is eene pericoop, die in 't kort de volg-

orde der gebeurtenissen aangeeft: 7 : 20—34: wisseling der aeonen, algemeene opstanding, gericht Gods. Het ontbreekt echter niet aan uitvoeriger aanduidingen. Niet dan na (uitvoerig beschreven) voorteekenen (5 : 1—13; 6 : 17—28; 9 : 1—4; 13 : 29—32) treedt het einde in (το τελος, 5 : 41; 12 : 6, 34). De tijden, die aan dit einde onmiddelijk voorafgaan, heeten de ἐσχατοι χρονοι (8 : 50; 10 : 59; zie bl. 109). De wisseling der aeonen, het intreden van het einde valt ongeveer samen met het gericht (7 : 113; 12 : 34). Vóór dit gericht worden boeken geopend; een bazuin weerklinkt; smarten moeten worden doorgestaan; wie ze doorstaat, zal το σωτηριον en το τελος zien (6 : 17—28); de herstelde stad, het vernieuwd Jeruzalem verschijnt (7 : 26, 27, vgl. 9 : 26—10 : 60); dan treedt de Messias op, die reeds bij God was (14 : 9), maar wiens tijd nu is gekomen (13 : 52), en blijft 400 jaar; Hij verdelgt de vijandige machten, redt de tien stammen Israëls en sterft dan (13 : 25 ff; 7 : 28) en met Hem alle menschen. Daarna volgt de algemeene opstanding, waarvan het niet zeker is, dat Ezra die beleeft (4 : 51); aarde, stof en voorraadkameren (promptuaria, ταμιειϰ) geven de dooden weder (7 : 32; 5 : 45); het gericht vangt aan (7 : 33—44). Zeven jaren duurt het; geene genade en lankmoedigheid kent God, slechts recht en waarheid zal beslissen; naar elks werken wordt zijn vonnis gestreken; de δικαιοσυναι en de ἀδικιαι (מיצות en עבירות, vgl. WEBER, § 60) worden opgewogen tegen elkander; onherroepelijk is de beslissing (7 : 102—105) en — slechts weinigen komen in het heil (7 : 47).

SCHÜRER II, S. 440—464, behandelt de verschillende onderdeelen „der Messianischen Hoffnung" in deze volgorde: De weeën. Elias als voorlooper. Optreden van den Messias. Laatste aanval der vijandige machten. Vernietiging der vijandige machten Vernieuwing van Jeruzalem. Wederbrenging der verstrooiden.

Het rijk der heerlijkheid in Palestina. Vernieuwing der wereld. Algemeene opstanding. Laatste oordeel: eeuwig heil en verderf. — Omtrent verscheidene dezer punten bestaat onzekerheid; niet alleen over de volgorde en over den duur van sommige perioden, maar ook over het aandeel, dat de Messias hebben zal in het verwinnen der vijanden, in het gericht enz. Vooral is er verschil over de vraag, of de ימות המשיח behooren tot deze of tot de toekomende eeuw, en of dus הקץ er voor of er na invalt; of dat Messiaansche tijdvak slechts een voorbijgaand karakter draagt en alleen voorbereidende beteekenis heeft, dan of met de verschijning daarvan ook het heil in volle ontplooiing en duurzaam aanwezig is. Op dit punt heerscht ook in de N. T.ische uitspraken geene overeenstemming. Hebr. 9 : 26 schijnt den overgang der aeonen te stellen bij den dood van Christus (ἐπι συντελειᾳ των αἰωνων), zoodat Zijn leven behoorde tot de laatste dagen van den αἰων οὐτος (Hebr. 1 : 1); terwijl in Matth. 24 : 3 de παρουσια des Heeren met de συντελεια του αἰωνος wordt parallel gesteld en volgens Luc. 20 : 35 het aanbreken van den αἰων ὁ μελλων samenvalt met de ἀναστασις ἐκ νεκρων.

Na dit onderzoek stellen wij nu opnieuw de vraag, hoe Paulus volgens de door ons behandelde brieven over een en ander oordeelde (zie reeds bl. 108 en 109). Wij zagen (bl. 108), dat Paulus de openbaarwording des heils spoedig verwacht (τελη των αἰωνων), maar toch den dag nog niet als aangebroken beschouwt. Ook elders (Rom. 13 : 12, 13; I Thess. 5 : 4, 5) spreekt hij op dezelfde wijze; en uitdrukkingen als: ὑμεις υἱοι ἡμερας blijken, niet den dag als reeds aanwezig te beschouwen, maar slechts aan te dringen op een leven, beheerscht door de gedachte, dat zeer spoedig de ure kan slaan. Terwijl wij van al te nauwkeurige bepaling moeten afzien, en voor de exegese

verwijzende naar hetgeen boven gezegd is, meenen wij de eschatologische voorstellingen in de brieven aan de Corinthische gemeente resumeerend aldus te kunnen weergeven:

Door de zonde is het verderf in de schepping ingedrongen en God wil de wedergeboorte dier bedorven schepping. Om uit te werken al het objectieve, dat daartoe van noode was, verscheen de Christus en Zijn taak was volbracht, toen Hij was gestorven en opgestaan. Doch deze heilgoederen moesten der menschen deel worden en deze groote overwinning van den dood moest in al hare vruchten openbaar worden. Daartoe bekleedde God den Messias met de wereldheerschappij, die na Zijne opstanding aangevangen, ten doel heeft, alle machten, die zich verzetten tegen God, te vernietigen; de „dagen van den Messias" zijn aangevangen, waarin Hij tevens van Zijnentwege door de verkondiging van het woord des Kruises laat roepen tot waarachtig geloof, opdat men de ἀπωλεια ontvliede en straks deel erlange met al de σωζομενοι aan de σωτηρια in de toekomende eeuw. Deze regeering spoedt ten einde. Het is zaak, het zwaartepunt des levens over te brengen naar die toekomende eeuw en wat van de aarde is, daaraan ondergeschikt te achten. Het aanbreken van een tijdperk van weeën staat voor de deur (I 7 : 26). Maar dan nadert tevens de volle verlossing. Bij de klank der bazuin zal de Messias verschijnen, om Zijn werk te voltooien. De gestorven Christenen worden opgewekt onverderfelijk, de nog levenden worden veranderd (I 15 : 52). Voor den rechterstoel van Christus, die in Gods naam richt, wordt beslist over het deelgenootschap aan Zijn rijk en over ieders rang (II 5 : 10). Die waardig geacht worden, de toekomende eeuw te beërven, nemen deel aan het gericht, dat over de dan bestaande wereld en de engelen wordt gehouden (I 6 : 2, 3). Dan zijn allen, die niet in de daden hebben bewezen, dat hun

leven door de kracht van Christus gedragen werd, verdwenen uit het oog (ἀπολλυσθαι). Daar is eene gemeente van louter geloovigen, die zich buigt voor God. En verzet zich geen macht meer, dan heeft de roeping van den Messias haar doel bereikt: de Koninklijke heerschappij geeft Hij aan den Vader weder; deze eeuw is voltooid; het einde (το τελος) is daar en de eeuwigheid vangt aan, waarin alles alleen voor den Almachtige knielt (ὑποτασσεται) en God alles is in alles.

> Bij het overwegen van de betrekkelijke eenheid dezer voorstellingen worde niet vergeten, dat een eigenlijk systeem den Apostel niet voor den geest stond. Dat ook voor Christenen de vraag nog wezen zal, of zij het Godsrijk beërven, hebben wij bl. 95 gezien; doch toen Paulus in I 15 : 52 stelde, dat wij zullen worden opgewekt onverderfelijk, schreef hij niet met die gedachten voor oogen, maar uit de volheid van zijn gemoed, dat naar de onvergankelijkheid hijgde.

Deze verwachtingen zijn ontsproten uit den bodem van het Jodendom; doch van het plompe en sarkische, dat daar vaak wordt aangetroffen, vinden wij hier niets meer. En deze „geestelijke" idealen zijn gevormd niet onder den invloed van het „spiritueele" Grieksche denken, maar onder dien van de verschijning van den verrezen Heer: μη καταλυσαι, ἀλλα πληρωσαι.

STELLINGEN.

STELLINGEN.

I.

Judaïsme en Hellenisme zijn geene tegenstellingen.

II.

De leer eener „apokatastasis" vindt in I en II Cor. geen steun.

III.

In I en II Cor. wordt slechts de opstanding der geloovigen geleerd.

IV.

Deut. 6 : 4 leert niet het monotheïsme, maar de monolatrie.

V.

Het is onjuist, dat bij Hosea „die Religion keine historischen Heilsthaten, sondern die Natur zur Grundlage hat" (WELLHAUSEN, *Gesch. Israëls* I S. 100; *Prolegomena*[3], S. 98).

VI.

De stelling, dat „verzamelen (van boeken) tevens bewerken

is, naar den aard der Oostersche geschiedbeschrijving" (WILDEBOER, *Canon* [2], bl. 100), is veel te algemeen.

VII.

De afzetting der geciteerde Remonstranten door de synode van Dordrecht was in strijd met de instructie der synode en met hare eigene kerkrechtelijke overtuiging.

VIII.

Het besluit van de synode der Ned. Herv. Kerk van den 15den Aug. 1891, om den doop der „Doleerende" predikanten te erkennen, was in strijd met de Gereformeerde theorie en niet in overeenstemming met de Gereformeerde practijk.

IX.

De brief aan de Efeziërs en de eerste brief van Petrus zijn waarschijnlijk door Silvanus geschreven.

X.

De onderscheiding van gelijkenis en allegorie mag niet op alle „gelijkenissen" worden toegepast.

XI.

De uitdrukking ἔργων νομου bij Paulus moet vertaald worden door „wet der werken", niet door „werken der wet".

XII.

„Vrije wil" is tautologie, behalve in den zin van Rom. 7 : 15.

XIII.

Te stellen, dat het booze noodzakelijk is, is in strijd met het psychologisch feit van het berouw.

XIV.

„Dogmatiek" worde uitsluitend gebruikt voor „systematische bewerking eener kerkleer."