



# Het ascetisme en Paulus' verkondiging van het nieuwe leven

<https://hdl.handle.net/1874/323987>

*H. qu. 192, 1938.*

**Het ascetisme en  
Paulus' verkondiging van  
het Nieuwe Leven**

BIBLIOTHEEK DER  
RIJKSUNIVERSITEIT  
UTRECHT

**M. Hansen**







HET ASCETISME EN PAULUS' VERKONDIGING  
VAN HET NIEUWE LEVEN



# HET ASCETISME EN PAULUS' VERKONDIGING VAN HET NIEUWE LEVEN

PROEFSCHRIFT TER VERKRIJGING VAN DEN  
GRAAD VAN DOCTOR IN DE GODGELEERDHEID  
AAN DE RIJKSUNIVERSITEIT TE UTRECHT, OP  
GEZAG VAN DEN RECTOR MAGNIFICUS  
DR TH. M. VAN LEEUWEN, HOOGLEERAAR IN  
DE FACULTEIT DER GENEESKUNDE, VOLGENS  
BESLUIT VAN DEN SENAAAT DER UNIVERSITEIT  
TEGEN DE BEDENKINGEN VAN DE FACULTEIT  
DER GODGELEERDHEID TE VERDEDIGEN OP DON-  
DERDAG 8 DEC. 1938, DES NAMIDDAGS TE 4 UUR

DOOR

MARIUS HANSEN

GEBOREN TE UTRECHT

ZUTPHEN

N.V. G. J. A. RUYS' UITGEVERS MAATSCHAPPIJ

1938

BIBLIOTHEEK DER  
RIJKSUNIVERSITEIT  
UTRECHT



Handwritten text at the top of the page, likely bleed-through from the reverse side.

Main body of handwritten text, appearing as bleed-through from the reverse side.

Handwritten text at the bottom of the page, appearing as bleed-through.

RIJKSUNIVERSITEIT UTRECHT



1410 8124

*AAN MIJN VROUW.*



De voltooiing van dit proefschrift stelt mij in de gelegenheid met enkele woorden hen te noemen aan wie ik voor mijn wetenschappelijke vorming veel dank verschuldigd ben.

Allereerst moge ik met eerbied en dank de overleden Hoogleraren J. A. C. van Leeuwen en D. Plooij gedenken. Gedurende de academische studiejaren is de eerstgenoemde mijn leermeester geweest voor die theologische vakken, die mede door zijn onderwijs steeds meer mijn belangstelling verkregen, terwijl het contact met hem, die in de tweede plaats wordt herdacht, de richting van de verdere studie heeft aangegeven.

Het is wel een zeer bijzonder woord van welgemeenden dank, dat ik tot U, Hooggeleerde Brouwer, Hooggeachte Promotor, mag richten. Gij zijt mij bij de eenmaal aangevangen studie tot velerlei steun geweest. Met grote nauwkeurigheid hebt Gij leiding willen geven bij het tot standkomen van dit proefschrift en mede door Uw minutieuze wetenschappelijke wenken heeft het zijn inhoud mogen ontvangen. Hierbij herinnere ik mij tevens datgene wat U door Uw persoon en Uw colleges voor mij als kerkelijk Hoogleraar zijt geweest. Dat de stof, op die colleges door U behandeld, meer dan eens door den leerling in zijn ambtelijken werkkring kan worden gebruikt, moge door U als een dank worden beschouwd.

Ook tot U, Hooggeleerde Obbink, mag ik wel bijzonderen dank richten. Het is immers mede door Uw geestelijken invloed dat deze studie tot stand kon komen. Hoe vaak is het gebied van Uw vakken op de volgende bladzijden niet betreden. Moge U als dank voor Uw onderwijs, in het bijzonder ook voor het door U gegeven privatissimum, meer dan eenmaal in dit geschrift Uw gedachten verwerkt vinden.

U, Hooggeleerde van Rhijn, dank ik voor hetgeen Gij voor mij als kerkelijk hoogleraar zijt geweest, en voor de wijze waarop Gij Uw belangstelling in mijn persoon en werk hebt doen blijken.

U, Hooggeleerde Noordtzij, hoewel reeds met emeritaat, een apart woord van dank vooral voor de wijze waarop U Uw leerlingen de exegese van het Oude Testament hebt gedoceerd.

Voorts dank ik U, Hooggeleerde Cramer, Hooggeleerde Visscher, Excellentie Slotemaker de Bruïne voor Uw onderricht.

Voor de wijze waarop U, Hooggeleerde de Groot, Hooggeleerde Severijn, Hooggeleerde Berkelbach van der Sprenkel en Hooggeleerde de Vrijer, mij wildet tegemoet treden, mijn welgemeenden dank.

U, Bijzondere Hoogleraren in de godgeleerdheid, vanwege het Haagsche genootschap tot verdediging van den christelijken godsdienst aan de Rijks Universiteit te Utrecht, Hooggeleerde van den Bergh van Eysinga en Hooggeleerde van Mourik Broekman, ben ik erkentelijk voor Uw onderricht en vriendschappelijken omgang.

Een afzonderlijk woord moge ik ook tot U, Hooggeleerde Bolkestein, richten. Meerdere jaren had ik het voorrecht Uw colleges Oude Geschiedenis te volgen; dank zij Uw toestemming kon dit vak deel uitmaken van de stof voor het doctoraal examen in de Theologie. In de volgende studie is menigmaal van Uw onderwijs gebruik gemaakt. Ik hoop dat U dit als een dank zult aanvaarden, voor alles wat U mij aan kennis en inzicht hebt willen geven.

Zonder de hulp van meerdere Bibliotheken in ons land zou dit proefschrift niet tot stand zijn gekomen. Daarom een woord van welgemeenden dank aan al die Bibliotheken, die hebben medegewerkt en in het bijzonder aan de Bibliotheek der Rijks-Universiteit te Utrecht en aan de Koninklijke Bibliotheek te 's-Gravenhage.

Tenslotte moge ik in grote erkentelijkheid en dankbaarheid allen gedenken, die mij in mijn studietijd op enigerlei wijze hun steun hebben doen blijken.

---

## INLEIDING.

Paulus van Tarsus, de apostel van Jezus Christus, leefde en werkte in de eerste eeuw onzer jaartelling. Maar hij behoort niet slechts tot het verleden. Hij blijft spreken tot in het heden. Was hij voor zijn eigen tijd ongetwijfeld een „geestelijk Hervormer”, ook ten aanzien van het heden mag hij op dien naam aanspraak blijven maken. Terecht kan zelfs over hem gehandeld worden onder den titel: „Paulus als actueel probleem”.

Zo min als de naam Augustinus uit de vierde, en die van Luther uit de zestiende, laten zich in de twintigste eeuw de namen van Karl Barth op theologisch en Teixeira de Pascoaes op litterair gebied zonder Paulus denken; zelfs A. Rosenberg moet rekening met hem houden.

Het ligt niet in de bedoeling om in de volgende bladzijden een volledig beeld van dezen Apostel te geven. Dat is reeds veelvuldig in talloze geschriften gedaan. Het is ons slechts te doen om te handelen over de vraag, of er enige samenhang bestaat tussen het „nieuwe leven”, zoals Paulus dat verkondigt, en het ascetisme. We zouden het aldus kunnen formuleren: behoort structureel het ascetisme tot Paulus' verkondiging van het nieuwe leven?

De formulering van deze vraag wijst ons tevens den weg der behandeling aan, dien wij hier in het kort willen aangeven. Wij dienen daarbij in het oog te houden dat het woord „verkondiging” meer omvattend is dan een of andere leer omtrent iets. Het gaat niet om datgene wat Paulus alleen maar leert, maar om datgene wat hij *is*. Paulus verkondigt het nieuwe leven in woord en daad, als deelgenoot. Hij is *in* het nieuwe leven; of anders gezegd: het nieuwe leven heeft in Paulus gestalte verkregen. Van den deelgenoot die Paulus is, willen we horen, wat hij van dat nieuwe leven verkondigt.

Maar wij moeten ons ook rekenschap van het woord ascetisme, dat in de vraagstelling voorkomt. Dit begrip wordt op verschillende wijzen omschreven. Daarom zal het nodig zijn eerst nauwkeurig aan te duiden, wat in deze studie daaronder wordt

verstaan. Wanneer wij van het ascetisme een duidelijke omschrijving hebben gegeven, wordt het ons ook mogelijk, om het antwoord op de gestelde vraag te geven.

Door deze twee opmerkingen is ons nu de weg ter behandeling geëffend, dien we ons als volgt voorstellen:

Eerst zal de vraag onder de ogen worden gezien, wat onder ascetisme is te verstaan; waarbij noodzakelijkerwijs een phaenomenologische beschrijving van dit verschijnsel behoort.

Vervolgens zal de aanwezigheid en de hoedanigheid van het ascetisme in Paulus' tijd worden nagegaan.

Dan komt aan de orde het nieuwe leven naar Paulus' verkondiging. Met de omschrijving daarvan worden reeds aanduidingen gegeven, hoe de vraag te beantwoorden is of het ascetisme structureel in deze verkondiging behoort.

In het volgend gedeelte van ons betoog wordt het antwoord op die vraag gegeven en uitvoerig toegelicht aan de hand van de gegevens, die ons ten opzichte van Paulus ten dienste staan.

Wij beëindigen tenslotte het onderzoek met enkele samenvattende beschouwingen.



## HOOFDSTUK I.

### HET ASCETISME ALS EEN DER VERSCHIJNINGSVORMEN VAN DEN GODSDIENST.

---

Wie over het ascetisme en het nieuwe leven bij Paulus gaat schrijven, ziet zich voor een soortgelijke moeilijkheid geplaatst als bij een verhandeling over de mystiek en Paulus. Evenals het in dit laatste geval van groot belang is, hoe „mystiek” zal worden gedefinieerd, wordt voor onze studie een duidelijke omschrijving van het begrip ascetisme vereist<sup>1)</sup>. De godsdienst-historische school toch spreekt bij monde van W. Heitmüller over „wichtige Elemente des paulinischen Christentums”, die-gene namelijk, „welche die katholische Kirche mitbegründet haben” en noemt dan o.m. de „asketische Ethik” van Paulus<sup>2)</sup>. F. Heiler wijdt in zijn bekend werk „Der Katholizismus” ettelijke bladzijden op een dusdanige wijze aan Paulus, dat de lezer tot de slotsom komt: Paulus behoort in het ascetisme thuis<sup>3)</sup>; zooals van Roomse zijde bijv. Bartmann het min of meer triomfantelijk, vaststelt: „Paulus lehrt katholisch, und die Katholiken lehren paulinisch”<sup>4)</sup>, wat dan ascetisme bij Paulus insluit.

Aandacht verdient het evenzeer, dat in de Nieuw-Germaanse theologie ook over het ascetisch karakter van Paulus' Christendom wordt gesproken. W. J. Aalders geeft de redenering van deze theologie aldus weer: allereerst wordt Paulus „in de Nieuw-Germaansche literatuur gewoonlijk Schaul genoemd, om zijn Jood-zijn in zijn naam zelf te brandmerken. Hij heeft er het „schaulische Christentum” van gemaakt”. En juist dit „Christendom” is „onwerelds, ascetisch, onverdraagzaam”<sup>5)</sup>.

Daar derhalve van verschillende zijde de betrekking tussen het ascetisme en Paulus zonder meer wordt geconstateerd, verdient het aanbeveling zich eerst van het begrip ascetisme reenschap te geven.



*Ascetisme behoort tot de verschijningsvormen van den godsdienst.* Het woord „ascetisme” verplaatst ons naar het terrein van den godsdienst en het wil een aanduiding zijn van een aldaar voorkomend verschijnsel. Het bedoelt zelfs één der verschijningsvormen van den godsdienst weer te geven.

De bestudering van den godsdienst heeft ons dezen steeds meer leren zien als een levend iets, zich ontwikkelend naar de wetten van eigen levensprinciep, waardoor formeel een zekere analogie met het gedrag van levende organismen aanwezig is. Godsdienst is als levend iets dynamisch van aard, dus met de daarin aanwezige mogelijkheden van groei en vergroeiing. Zelfs is atrophiering mogelijk. Daar het subject van den godsdienst meerdere potenties in zich draagt en deze evenzeer heeft ontwikkeld, zal er een zekere aanraking van die onderscheiden gegevens meer dan eens plaats vinden. Vandaar dat ten aanzien van den godsdienst de drie gevaren bestaan van: verintellectualisering, verwording tot moralisme, overheersing van het aesthetisch waardegebied <sup>6)</sup>.

Bovendien zal de drager van den godsdienst door eigen psycho-physische structuur mede de aanleiding worden, dat verschillende typen van godsdienst ontstaan, waartoe ook de bodem het zijne bijdraagt. De coördinaten tijd en ruimte in verband met het subject mens bepalen welke verschijningsvorm van den godsdienst zal domineren. In dit verband dient er ten slotte nog op gewezen, dat daar de mens een zich in de ruimte verplaatsend wezen is, het contract van de mensen onderling weer aanleiding zal worden tot de verschijnselen van assimilatie, absorptie en isolatie.

Deze algemene inzichten leiden ons tot de volgende vragen: Wat is te verstaan onder het begrip „ascetisme”? Welke verschijningsvorm van den godsdienst wordt er mee aangeduid? Kan dit verschijnsel in elk type van godsdienst zich voordoen?

In het bijzonder dient dan bij het Christendom te worden stilgestaan, omdat immers Paulus ontegenzeggelijk binnen het Christendom behoort, en dit van ouder datum is dan Paulus zelf. Daarmede is dan de weg gebaad tot de later te behandelen vraag: Hoe stond Paulus ten opzichte van het ascetisme?

*Het woord ascetisme.* Hoewel een definitie niet geheel en al op de etymologie mag berusten, is het toch wenselijk bij ascetisme de samenhang met het Griekse *ἀσκησις* niet te veronacht-

zamen. Een goede dienst bewijst ons Fr. Pfister, die een beredeneerd overzicht geeft, dat tot de volgende conclusies leidt 7).

1. Het woord *ἀσκησις* duidt aan: „die Uebung und gesammte Lebensweise des Soldaten und Athleten, die zur Vervollkommung führte”. Zo Thucydides, deze voor het eerst, Xenophon, Plato, Plutarchus. Het werkwoord *ἀσκέω* komt reeds bij Homerus voor.
2. Het zelfde woord betekent: oefening tot en in wijsheid; aldus Heraklites, Isokrates, Protagoras; het wisselt ook af met *μελέτη*: Plato, Xenophon, Isokrates, Thucydides.
3. *ἀσκησις* heeft ethische betekenis: oefening tot en in deugd: Xenophon, sporen bij Herodotus, Aristoteles, Epiktetus, Cynici (te beginnen bij Diogenes van Sinope) en Stoïci.
4. *ἀσκησις* heeft specifiek godsdienstige betekenis wel 't eerst bij Isokrates en verder met name bij secten, als de Pythagoreërs.
5. In het N.T. komt het woord *ἀσκησις* niet voor, slechts het verbum *ἀσκέω* in Hand. 24 : 16, waar het volgens Pfister „ethische Bedeutung mit religiöser Färbung” heeft. De synonyma *γυμνάζω* en *γυμνασία* worden 1 Tim. 4 : 7 v. met de betekenis van *ἀσκέω* en *ἀσκησις* gebruikt.

Pfister's conclusie is, dat het woord *ἀσκησις* in de Griekse oudheid vooral actieve betekenis heeft gehad, die echter bij de Cynici in een passieve is veranderd: „Durch die Kyniker, diese Vorläufer des christlichen Mönchtums, hatte das Wort *ἀσκησις* zum ersten Mal diese Bedeutung der leidenden Uebung, die zu einem Ideal führt, erlangt.”

H. Windisch <sup>8)</sup> heeft nog met name op het gebruik van *ἀσκησις* bij Philo Alexandrinus gewezen, die begrip en zaak in de theologische ethiek heet te hebben ingevoerd. Van daaruit gaat het woord dan naar de kerkvaders, Windisch ziet in het woordgebruik van Hand. 24 : 16 een parallelie met de Griekse filosofie. Dat het woord *ἀσκέω* in het N.T. slechts éénmaal voorkomt en de afleidingen in het geheel niet, heet „vielleicht nur Zufall”. Hoofdbetekenis bij Windisch: „ich übe mich, ich bemühe”. (Zie echter beneden blz. 101).

Met de betekenis „oefenen” en „oefening” zullen wij in deze studie rekening blijven houden en derhalve het woord ascetisme zien als de aanduiding van een stelsel, waarin aan „oefening”

een zeer grote waarde wordt gehecht. Dit stelsel is dan zowel een bepaalde leer, waarin de ascese beginsel en richting is, als ook de naam van het geheel der ascetische practijken.

*De verschijningsvorm zelf.* Door een aantal omschrijvingen van dit verschijnsel na te gaan, willen wij trachten, ons een eigen definitie te vormen, waaraan wij ons verder zullen houden.

Het Kompendium van Tiele-Söderblom<sup>9)</sup> geeft aan, dat de godsdienstige belevingen en ervaringen niet aan het toeval worden overgelaten, maar daartoe psychologisch krachtige middelen worden aangewend. „Jene Uebungen und Mittel kommen in jeder uns bekannten Religionsform vor. Askesis heiszt Uebung”.

G. van der Leeuw<sup>10)</sup> ziet in ascese een bepaalde wijze van doen, een gedraging om „macht” te verkrijgen. Het verzwakken van bepaalde levensfuncties versterkt de overige; leven op zichzelf is niets, er moet op een bepaalde manier geleefd worden, vandaar kuisheid, vasten, zelfkastijding, zwijgen, ademhalings-oefeningen. En zo wordt bewaarheid wat Nietzsche ergens zegt: „In jeder asketischen Moral betet der Mensch einen Teil von sich als Gott an und hat dazu nötig den übrigen Teil zu diabolisieren”.

Bij Edv. Lehmann<sup>11)</sup> wordt gesproken over ascese als een middel om „heiligheid” te bereiken; een heiligheid „die der institutionellen der Priesters, der geistigen des Propheten entspricht und die Person mit der Kraft zum Segnen, Heilen, Sündenvergeben, mit Weisheit und Wahrheit, ja sogar mit Göttlichkeit erfüllt”.

H. Th. Obbink<sup>12)</sup> legt den klemtoon op oefening, en ziet in ascese „elke stelselmatig uitgevoerde oefening met magisch-religieuze bedoeling, zoowel positief (zelfkastijding, zelfverminking, boetedoening) als negatief (onthouding van spijs of drank of zingenot)”. Het meest komt het verschijnsel op den voorgrond, waar de tegenstelling geest-stof religieuzen inhoud verkreeg en de stof wordt dan als het den geest belemmerend element beschouwd.

Bij Schjelderup<sup>13)</sup>, die zich wil aansluiten aan de opvattingen van W. James, komt ook dit belemmerend element in de bepaling van ascetisme tot uiting. Er is een werkelijk „slecht” element in deze wereld, dat moet bedwongen of gedood worden.

De mens zelf, deel zijnde van deze wereld, waarin dat slechte is, heeft dan daaraan mede deel. Vandaar Schjelderup's definitie: „Askese bedeutet vorsätzliche Unterdrückung des natürlich gerichteten menschlichen Trieblebens, das als dem moralisch-geistigen Leben entgegengesetzt aufgefasst wird”.

Naast de gedachte van oefening (want er is een belemmerend element) komt in andere omschrijvingen die van verdienstelijkheid voor.

In de definitie van A. M. Brouwer<sup>14)</sup> wordt het aldus weergegeven: „Ascese is een zich onttrekken aan het natuurlijke leven als iets van lager orde, om dan door zedelijke oefening het geestelijk leven te bevorderen en tot een hoogere trap van heiligheid op te voeren.” Dit gaat niet buiten een zekere verdienstelijkheid om. Zo spreekt J. de Zwaan<sup>15)</sup> van het feit, dat de asceet — bewust of onbewust — het dierbare ik tracht te verreinen, het te prepareren voor eeuwige zaligheid, zodoende wordt ascese dan: „ontmensing van den mens door den mens”. Hierbij zouden wij nog A. J. Wensinck<sup>16)</sup> kunnen noemen, die ascese „de oefening in wereldverzaking” heet, „overwinning van de stoffelijkheid met het doel om reeds in deze wereld iets te verwerklijken van den zuiver geestelijken staat der toekomst”.

De verdienstelijkheid, die den mens op zichzelf stelt, apart doet staan, en hem maakt tot den actief optredenden, komt vooral voor in de Rooms-Katholieke bepaling van wat ascetisme is.

P. van der Tempel O.P.<sup>17)</sup> heeft beschouwingen over ascese en mystiek gegeven en ziet ascese als een bepaald stadium van het geestelijk leven, waarin weliswaar „Gods voorkomende, vergezellende en voltooiende genade onmiskenbaar is,” „doch deze wekt juist de volle energie op van den zelfwerkenden en zich inspannenden mensch. Het actief optreden van den mensch is het kenmerkende van den staat der ascese”. Zo ziet ook P. Pourrat<sup>18)</sup> het: „en ascétique, c'est l'âme qui, soutenue par la grâce, fait effort pour s'élever vers Dieu”.

Op al deze omschrijvingen, die nog slechts bloemlezing zijn, is zeker Troeltsch' woord van toepassing betreffende „die Komplexität und Vieldeutigkeit” van het begrip ascese<sup>19)</sup>. Zij wijzen ons toch den weg tot de vorming van een eigen definitie, die wij ons op de volgende wijze denken:

▽  
0  
*Het ascetisme is een samenvattende benaming voor de leerstellingen en praktijken der ascese. Ascese is een zich stelselmatig oefenen, positief en negatief, om daardoor zich aan datgene wat als belemmerend element beschouwd wordt, te onttrekken en aldus te komen tot en te volharden in een toestand, die als het volkomen, ware leven wordt erkend.*

e  
Allereerst blijkt, dat de woordbetekenis „oefenen” is vastgehouden, dit in overeenstemming met wat wij bij Tiels-Söderblom zagen, dat de godsdienstige beleving en ervaring niet aan de willekeur wordt overgelaten.

In de tweede plaats wordt op het „leven” de nadruk gelegd<sup>20</sup>). Godsdienst toch kan als een vraag om „leven” worden gekwalificeerd en als een weg tot het „leven”. Het is hierbij duidelijk, dat het woord „leven” een praegnante betekenis heeft: de mens als homo religiosus beseft de spanning tussen dit aardse tijd-ruimtelijke bestaan en dat „gans-andere”, welks werking hij om en in zich gewaar wordt, „een andersoortig leven”, een leven van hoger orde. „Dood” betekent in dit verband de samenvatting van al het verkeerde, verwerpelijke, hinderlijke, beperkte, zondige, terwijl „leven” de aanduiding is van het ware, echte, volle, goddelijke zijn” (Obbink). Dat „leven” blijft den mens geheimzinnig aantrekken. Dat is het heilsgoed.

Ten derde wordt de aanwezigheid van het belemmerend element geconstateerd; welke aard dit heeft zal moeten worden afgeleid uit de sfeer, waarin ascese optreedt. Telkens weer zal met de bijzondere verhouding (wat men tegenwoordig „concrete situatie” pleegt te noemen) rekening gehouden moeten worden, daar deze vormbepalend op de ascese inwerkt. Hierdoor ontstaat de oefening in positieven, dan wel negatieven zin; „innere” of „äuszere” „Askese” d.i. „Uebungen innerer seelischer Art, wie Gebet, Kontemplation, usw. und Selbstdisziplinierung die auf das äuszere Leben Bezug hat (Fasten, Armut, sexuelle Enthaltzaamkeit, Selbstkasteiungen usw.)”<sup>21</sup>); Troeltsch’s „innerweltliche” en „auszerweltliche Askese”; Bultmann’s „Askese der Ertüchtigung” en „Heiligungssaskese”<sup>22</sup>).

In de vierde plaats is er ruimte voor de verdienstelijkheids- en volhardingsgedachte: het kan immers verdienstelijk geacht worden, zich aan het belemmerend element te onttrekken en te

blijven onttrekken, hetwelk steeds nodig is, ten einde in den nieuwen toestand, het „leven”, het „nieuwe leven”, te volharden en daarin verder op te klimmen.

*Is ascese in elk type van godsdienst aanwezig?* Deze vraag komt nu aan de orde, daar wij het in zover met Durkheim eens zijn, dat sommige factoren die het ascetisme doen ontstaan, tot de essentiële bestanddelen van de godsdienst behoren; zodat de uitroep wel gedaan is: „o testimonium animae naturaliter — asceticae!”<sup>23</sup>).

In de primitieve godsdiensten laat zich dit verschijnsel dan ook reeds aanwijzen, al zouden wij dan meer van cultische ascese spreken. Het gaat om het verkrijgen van meerdere „macht”. Is de cultuur, die in een primitief stadium ook reeds aanwezig was, zodanig uitgegroeid en heeft zich steeds meer een differentiatie van de verschillende elementen, die in dat stadium aanwezig waren, voltrokken, dan zal juist het ascetisch bestanddeel van den godsdienst zich vroeger of later reactionnair gaan gedragen. De godsdienst moge al mede geholpen hebben de cultuur voort te brengen, hij blijft zich toch ook kritisch ten aanzien van dit product verhouden. Het ware „leven” wordt niet bereikt; de verlossingsbehoefte, die ook in den cultuurmens aanwezig is, wordt tot activiteit geprikkeld. Immers de toestand, dien de cultuur heeft teweeg gebracht kan als nood worden gevoeld, waarvan de mens moet verlost worden. Er gaat ruimte komen voor iets, dat meer is dan een collectieve verlossing, de drang naar verlossing werkt juist in den enkeling, die niet meer geheel in de cultuurgemeenschap kan opgaan. M.a.w. de verlossingsbehoefte is verindividualiseerd. Daarbij verkrijgt de mens in dit stadium ook zelf deel aan het verlossingswerk. De individuele activiteit gaat nu optreden en het ascetisch moment ontwikkelt zich<sup>24</sup>).

Historisch valt dit aan te wijzen, enerzijds in de Brahman-Atman-leer, het Boeddhisme, en de onderscheiden kloosterorden van Indië, anderzijds bij de Grieken, de erfgenamen van de Voor-Aziatische cultuur, in het Orphisme met zijn aftakkingen en in de laat-antieke wereld met haar inwerking op het ontstaan van het monnikwezen binnen het Christendom. Het schijnt zelfs mogelijk, de twee genoemde lijnen met elkaar te verbinden, daar het Orphisme zeer waarschijnlijk wezenlijke bestanddelen aan de Oud-Indische mystici heeft ontleend. Op

deze wijze is het ascetisch moment als het ware in den loop der geschiedenis uitgegroeid tot een apart structureel geheel<sup>25</sup>).

Dit leidt ons tot enkele godsdienst-typologische overwegingen, mede in verband met de gestelde vraag, of ascese in elke type van godsdienst zich zal ontwikkelen.

H. Frick heeft in zijn „Vergleichende Religionswissenschaft” 1928 gesproken over „typologische Urphänomene”. Door hem worden er drie onderscheiden, in verband met de drie (vier) „Seiten aller Religionen: Erfahrung, Vorstellung, Kultus und Lebensgestaltung”; de twee laatsten worden samengenomen. De volgende „Urphänomene” worden dan genoemd: godsdienst in zijn historische ontwikkeling laat het katholiek-protestantse conflict zien; in godsdienstpsychologisch opzicht valt een polariteit tussen geloofs- en mystiek-„Frömmigkeit” te constateren en wat de voorstellingswereld betreft, er is een symbolisering in de ruimte of in den tijd waar te nemen<sup>26</sup>).

Juist dit laatste „Urphänomen” acht Frick van groot belang, aangezien uit het gebruik van tijd- en ruimtebeelden zich, volgens hem, laat ontwikkelen, hoe het hier tot mystiek, daar tot geloof, hier tot „katholieke” en elders tot „protestantse” „Frömmigkeit” komt. (Bedoeld is de godsdienst-typologische betekenis van deze termen ook in de volgende citaten). Het wezenlijke van een bepaalden godsdienst is dan ook of deze bij zijn eerste verschijnen het heilige schematizeert in den tijd of in de ruimte. In de gehele verdere ontwikkeling blijft dit eerste schematizeren van kracht. Dit heet dan de „Habitus” („Eigenart”) van dien bepaalden godsdienst. Op zijn gang door de historie blijft de „Habitus”, maar in de stadiën, die doorlopen worden, doen zich het godsdiensthistorisch conflict van universalisme en protest, zowel als de godsdienstpsychologische polariteit van geloof en mystiek voor<sup>27</sup>). Nu is het merkwaardige juist dit, dat er een „Wahlverwantschaft” aanwezig schijnt tussen „katholicisme”, mystiek en symbolisering in de ruimte, als ook tussen „protestantisme”, geloof en symbolisering in den tijd, hoewel dit niet te simplistisch mag worden voorgesteld.

Met betrekking tot het ascetisme valt in de lijn van deze beschouwingen dan op te merken:

Het „katholieke” type zal ascese beschermen en bevorderen; het „protestantse” zal zich tegenovergesteld gedragen. Immers het gaat in wezen om de verhouding tussen „Heilsweg und empi-

risches Handeln". Van boven af komt de reddende „Heilswille"; het ware „leven" ligt in het „gans-andere", dat zijn werking doet gewaar worden. Het „katholieke" type van den godsdienst nu tracht deze werking te verduurzamen. De „Akt darin von drüben her" de reddende „Heilswille" „durchstöszt", wordt tot „duur" (Dauer) gemaakt<sup>28</sup>). Verduurzaming der verlossing, het bevorderen van het geestelijk leven, het komen op hoger trap door oefening, verduurzaming in een heilig leven, het behoort alles tot de gedachtenwereld van het ascetisme. De „Akt" wordt verruimtelijkt. De tijd ontvangt een negatief accent. Hij behoort er in wezen niet bij.

Het „protestantse" type daarentegen kent slechts de eenheid van heilig-onheilig. Hier is het voorlopige, alles is nog beweging, dynamisch. Vandaar een protest tegen de verruimtelijking en de statische structuur van het ascetisme als de ware godsdienst.

Wanneer nu het heil eenmaal in den tijd of in de ruimte geschematiseerd is, zal dit de ganse verdere geschiedenis van dien godsdienstvorm begeleiden, „wenn nicht die Art der betreffenden Religion untergehen soll"<sup>29</sup>). Toch bestaat ook daarvan een mogelijkheid, want de godsdiensten zijn niet „bodenständig" maar evenzeer „missionierend" en „wandernd". Godsdiensten, verschijningsvormen van den godsdienst ontmoeten elkaar en daar zij leven, dus zich ontwikkelen naar de wetten van eigen levensprinciep, doen zich nu als bij de levende cel, de verschijnselen voor van assimilatie, absorptie en isolatie. Wij vinden evolutie, in den zin van „ontvouwing, om zoo te zeggen rechtlijnige uitdrukking van een type, dat door een zekeren kiemaanleg vast is bepaald", en ook epigenesis, d.i. „ontwikkeling, proces waarin buiten den oorspronkelijken kiemaanleg zelfstandige andere krachten in den groei optreden, welker invloeden telkens in een volgend stadium zichtbaar zijn". Deze beide, evolutie en epigenesis, zijn niet van elkander te scheiden: groei en vergroeiing alsook binnendringen van vreemde elementen laten zich in de straks genoemde „Urphänomene" aanwijzen<sup>30</sup>). Moge er een nauwe samenwerking zijn tussen het „katholieke" type en ascetisme, daarentegen een afwijzende tendenz in het „protestantse" type werkzaam zijn, toch toont de geschiedenis aan, dat het ascetisme binnen het tweede type tracht te dringen. Het gevolg daarvan is, dat het binnengedrongene



wordt geïsoleerd, het wordt verkapseld, n.l. „durch Abgrenzung seines Wirkungsbereiches”<sup>31)</sup>.

Het antwoord op de vraag of het ascetisme in elk type van godsdienst past, is dus ontkennend; wel kan het daarin trachten binnen te dringen en tot ontwikkeling te komen, omdat in godsdienst in het algemeen het moment dat tot ascetisme leidt, aanwezig is.

*Verhouding Christendom — ascetisme.* Daar ons onderzoek niet alleen gaat over den godsdienst in het algemeen, maar over Paulus, die tot een bepaalden godsdienst n.l. tot het Christendom behoort, zullen wij ons met de verhouding Christendom-ascetisme in het bijzonder moeten bezig houden. Dit is te meer nodig, daar Paulus, naar de geschriften van het oudste Christendom uitwijzen, niet als de stichter daarvan mag worden beschouwd. Het is reeds aanwezig vóór dat Paulus zelf Christen wordt.

Wij zullen dus de vraag hebben te stellen naar het wezen van het Christendom, of anders uitgedrukt in de terminologie van Frick: schematizeert het Christendom het heilige, het ware, volkomen „leven” in den tijd of in de ruimte?

Troeltsch heeft o.a. in zijn „Soziallehre”<sup>32)</sup> erop gewezen, dat er verschillende stemmen zijn opgegaan voor een samenvallen van Christendom en ascese. Voor een onderzoek als Troeltsch instelt volgt eruit bijv., dat, indien Christendom ascese was, er slechts met betrekking tot de „Soziallehre” zou te zeggen zijn, dat consequent het monnikwezen en inconsequent een half-monnikwezen als aanpassing aan de „wereld”, het resultaat van het Christendom kan heten. Des te meer wordt het dan noodzakelijk zich af te vragen, waar het in het Christendom om gaat, daar inderdaad in zijn geschiedenis het ascetisme meer dan eens valt te constateren. Ter beantwoording van de bovengenoemde vraag is het volgende te overwegen:<sup>33)</sup>

Het Christendom is geen abstracte grootheid, maar Christendom vormt met de Christenheid een concrete eenheid; de Christen is de drager van het Christendom, het beeld laat zich gebruiken, dat zooals er „iets” is, dat den eikenboom tot eikenboom maakt, er ook „iets” is, of anders uitgedrukt een organiserend princip, dat den Christen tot Christen maakt. Het is datgene, wat in de Christenheid leeft en van generatie tot generatie zich wijder uitbreidt. Dat organiserend princip grijpt

een mens aan en maakt hem, organizeert hem om tot Christen.

Vragen wij nu, wat materieel dit principieel is, dan kan het antwoord niet veel anders zijn dan: Jezus Christus, waarvan de Christenheid het orgaan is. Hij schiep en onderhoudt de eenheid Christendom-Christenheid. Zo luidt althans het getuigenis van dit concreet historisch verschijnsel zelf. En van dit getuigenis is het medegedeelde in de vier evangeliën een zeer belangrijk onderdeel, waarin immers Jezus' onderwijs, zijn zelfgetuigenis voor het nageslacht is bewaard gebleven <sup>34</sup>).

Dan blijkt ons met de woorden van Frick: „die Welt wie sie Jesus in seiner eschatologischen Botschaft ansieht, existiert nicht sonächst in ihrer raumhaften Ausbreitung, sondern wesentlich in ihrer zeitlichen Dauer” <sup>35</sup>). Hier is sprake van beweging en richting. Wat door anderen wel de „Einmaligkeit” wordt genoemd, is hier aanwezig. In den beginne schiep God den hemel en de aarde. God, de Schepper onderhoudt de betrekking tot zijn schepping, Hij laat zich daarover als koning gelden. Het schepsel mens heeft hem als koning te erkennen en den wil van dezen koning te volbrengen. Daartoe wordt het nu van den tijd de gelegenheid gegeven. Jezus zelf weet, dat er een belemmerend element aanwezig is, n.l. de zonde, maar nooit leerde hij, dat schepping en zonde identiek zijn. Het is veeleer, dat de mens de zonde wil en daardoor tegen den wil Gods ingaat. Het lichaam, het vlees, de stof in het algemeen, de materie als zodanig, of wel enige stof, het is alles schepping Gods, waarvan het scheppingsgeloof zegt: God zag het en ziet, het was zeer goed.

Jezus wil het schepsel mens weer in de rechte verhouding tot den Schepper en dientengevolge tot diens schepping brengen. Hij is zichzelf ervan bewust, dat dit de door God hem opgedragen taak is, die hij alleen ten volle kan vervullen. In hem openbaart zich God de Schepper als God de Verlosser, die door hem het schepsel mens de kracht schenkt om Zijn wil te verrichten in den tijd. Hij breekt den zondigen wil van het schepsel; Hij verbreekt den band met het belemmerend element; de zonde blijft in den mens nog wel bestaan, maar in beginsel is er reeds de bevrijding. De toekomst, het einde van den tijd, zal het belemmerend element voorgoed overwinnen. Het „nu” wordt eens opgevolgd door een laatste „nu”. Dan is er de volkomen verwerkelijking van het feit, dat God Koning is en als Koning wordt erkend.

In deze prediking van Jezus wordt geen plaats gevonden voor het ascetisme. Aan het belemmerend element „zonde” is niet door „oefening” te ontkomen, hetzij oefening in het vasten, of tot het verkrijgen van visionnaire toestanden. Het element zonde is ook niet identiek met de stof of het vlees. Het zich onttrekken aan het natuurlijk leven valt niet in overeenstemming te brengen met de scheppingsgedachte.

Een zich onthouden op een zwak punt, is geen goed werk, dat enige verdienstelijkheid zou hebben „maar alleen omdat men op dit punt gevaar loopt te gronde te gaan”.

Jezus kent evenmin de verheerlijking van een bepaalden stand, met name die der armen of bezitlozen als zou deze als zodanig reeds dichter bij het ware „leven” zijn <sup>36</sup>).

Het verdere onderzoek zal met deze schetsmatige weergave van wat wij tot de kern van het evangelie van Jezus Christus achten te behoren en daarmee tot het wezen des Christendoms, rekening houden. De mogelijkheid blijft dan open, dat Paulus op de een of andere wijze hiervan afwijkt.

*Aanknopingspunten voor het ascetisme.* Het in bovenstaande gegeven negatieve antwoord ten aanzien van de vraag of het ascetisme tot het wezen van het Christendom behoort, laat evenwel een ruimte open voor het constateren van aanknopingspunten voor dit verschijnsel, waardoor het vroeger of later in de geschiedenis van het Christendom zich kan voordoen. Wanneer n.l. de „katholisch-protestantsche Zwiespalt” zich in de geschiedenis van dezen godsdienst vertoont, blijkt het Rooms-katholieke type, dat onmiskenbaar het katholieke „Urphänomen” binnen het Christendom vertegenwoordigt, met het ascetisme ten nauwste in verbinding te staan. Niet slechts is er de isolatie, zodat het in monniks- en kloosterwezen wordt apart gesteld, maar tevens werkt het in op de priesterschap, en de ascese wordt „zuletzt auch eine Stufe der priesterlichen Vollkommenheit” (Lehmann) <sup>37</sup>).

Als aanknopingspunten zouden onder meer te noemen zijn:

1. Terwijl in het onderwijs van Jezus *schepping en zonde* niet identiek zijn, en de zondemacht de schepping binnendringt, treedt in den loop der geschiedenis een wijziging op: de schepping zelf op het geschapene wordt dan als zonde beschouwd. Het schepsel mens wordt dan tevens vooral naar zijn vleeselijke zijde als zondaar beschouwd.

2. In een uitspraak, die van Jezus bewaard is, n.l.: „Wat baat het den mens, zo hij de gehele wereld gewint en lijdt schade aan zijn *ψυχή*,” wordt het laatste woord verkeerdelijk opgevat in verband met een Westers begrip van „ziel”. Matth. 16 : 26; Mk. 8 : 36).
3. Het *eschatologisch motief* in Jezus' prediking aanwezig gaat leiden tot een zich onttrekken aan deze „wereld” omdat zij immers toch voorbijgaat<sup>38</sup>).

Inwendige en uitwendige factoren bepalen dan den groei en ontwikkeling van het ascetisme binnen het Christendom, doen deze drie elementen uit het onderwijs van Jezus in een bepaalde richting zich ontwikkelen.

Hierover nog enkele opmerkingen, van godsdiensthistorischen psychologischen en sociologischen aard.

a. Wanneer het Christendom wordt gezien als concreet-historisch verschijnsel, en als een levend „iets”, is daarmede de mogelijkheid van groei en vergroeiing erkend. Vervorming is een historisch aanwijsbare werkelijkheid ook reeds in de geschiedenis van het Christendom der eerste eeuwen. Een voorbeeld hiervan is dat bij het „geloof” de klemtoon van de innerlijke persoonlijkheid verlegd wordt op het verstand. Christendom wordt gelijkkluidend met verstandelijke kennis en een systeem van voorstellingen ontstaat, die aanvaard moeten worden. Het komt bovenal aan op het juiste inzicht. Wanneer de mens dat heeft, dan kan en zal hij dat ook wel in zijn daden toepassen. Zoals altijd weer intellectualisme samenhang vertoont met moralisme, werd in het Christendom van de tweede eeuw reeds, naast het verstandelijk aanvaarden van de leer nadruk gelegd op een leven naar vaste geboden. Deze vormen een wet, die moet worden gekend en nageleefd. En dan is de weg eveneens geëffend voor de mening, dat het doen, vooral van buitengewone daden verdienstelijk is.

Naar inhoud blijkt dan de „kennis” die het Christendom aanvaard wil zien, hetzelfde te leren als andere stelsels van die dagen: dat de stof vergankelijk zijnde, daarom „slecht” is. De mens ontkomt uit dat slechte door het nieuwe inzicht in daden van stof-ontvluchting om te zetten. Dit is de consequentie van de gedachte, dat, wanneer het kwaad, de zonde, de belemmering niet in den wil van den mens is gelegen, het zich in iets anders moet bevinden.

Hier is de verschuiving van de ethische naar de fysieke categorie in religiosis waar te nemen. Te meer zal daardoor een dualisme veld winnen, dat stof en geest, en wat de mens betreft: lichaam en ziel van elkander scheidt. Het ascetisme heeft dan vrij spel en behoeft in dat geval ook niet meer een eschatologische motivering<sup>39</sup>).

b. De drager van het Christendom, evenals van elken anderen godsdienst is de levende mens, met de hem eigen noden en behoeften.

Schjelderup heeft in zijn psychologisch onderzoek van de ascese de asceten tot uitgangspunt genomen en met hem mogen wij ook binnen het Christendom het ascetisme in verband brengen met het „individuelle Bedürfnis”. Zo wordt dit tot een bevrediging van natuurlijke neigingen op indirecte wijze, waardoor de asceet zich velerlei lust door pijn en leed weet te verschaffen. „Dennoch sind nicht alle Asketen Verrückte oder pervertierte Brünstige. Immerwieder kann sich im Gegensatz zum Fleisch der Gegensatz zum Unheiligen zeigen”. (v. d. Leeuw)<sup>40</sup>). Bij den asceet is dan onbewust schuldgevoel te constateren, een verlangen naar zelfbestrafing en een poging om de mystieke eenheid met God te bereiken; daarbij is ook een onbewuste hoogmoed om zich niet in (te) laten met het milieu waarin God den mens gesteld heeft” aan te wijzen<sup>41</sup>).

Voorts blijkt een bepaalde leeftijd, met name de puberteit, een enge verbinding te kunnen aangaan met het ascetisme. De vraag is of dan ook in de geschiedenis bepaalde tijdperken geen analogie kunnen vertonen met dit voor den enkelen mens geldend verschijnsel en een geheel tijdperk als 't ware gepre-disponeerd is voor ascetisme. Onderzocht zou dan kunnen worden, zoals Sorokin het deed voor idealisme en materialisme, hoe de „fluctuation” van het ascetisme in de geschiedenis der mensheid is<sup>42</sup>).

Eveneens laat zich een samenhang constateren tussen ressentiment en ascetisme (zie onder c.) als ook tussen angst en dit verschijnsel. Meerloo in een betoog „over wortels en vertakkingen van het angstgevoel” schrijft<sup>43</sup>): „De angst voor het volle en rijke en ongebonden leven voert tot askese. Askese is angst voor de eigen ongeremdheid. Alle ontwikkeling staat hier stop en het experiment is niet meer nodig. Het is een halve dood. Askese is een kracht niet gebruiken, teneinde het mogelijke

verkeerde gebruik te ontgaan. Het is de vlucht voor eigen vrijheid en tevens de vlucht voor de eigen mogelijkheden”.

In dit verband wijzen wij nog op de vraag of op enige wijze bepaalde karaktertypen samenhang vertonen met en daardoor eerder zullen komen tot ascetisme. Wij denken hierbij bijv. aan het type mens door K. Jaspers<sup>44)</sup> beschreven: het is die mens, die „slechts als eindig wezen in het eindige kan bestaan, maar toch overal „mit Beziehung auf Gott”. Deze „wird zugleich alles in Beziehung setzen auf Gott und dadurch relativieren. Aber es wird zwar relativiert, doch nicht negiert und nicht seiner Kraft beraubt. Es bleibt nur immer in der Art, mit der der Mensch seine Arbeit und sein Leben erfährt, etwas im Hintergrunde, das letzthin absolutes Geheimnis, ihm selbst nicht weniger als andern, bleibt”. W. J. Aalders past deze schets toe op de „innerweltliche” ascetische activiteit van het gereformeed Protestantisme.

Zo zou ook nog genoemd kunnen worden de structuur-psychologie van Ed. Spranger<sup>45)</sup>, die bij zijn behandeling van den religieuze mens in het type der transcendentie religieuze aanknopingspunten open laat voor het ascetisme.

c. Tenslotte vragen sociologische overwegingen de aandacht, zoals wij die in de geschriften van Max Weber, E. Troeltsch en E. Lohmeyer behandeld vinden: het verschijnsel ascese van uit godsdienst-sociologisch gezichtspunt.

M. Weber gaat uit van de verlossingsbehoefte, die in den mens aanwezig is. De weg, die tot de verlossing moet leiden, is echter in de afzonderlijke godsdiensten verschillend. Het kan o.a. een weg van de daad zijn: rituele handelingen, sociale prestaties, zelf-verlochening. In dienst van deze zelfverlochening staat de rationele „Heilsmethodik”, die in 't bijzonder Weber's belangstelling heeft. Uit het karakter van het heilsgoed volgen verschillende door de religieuze „Heilsmethodik” bepaalde typische houdingen ten aanzien van godsdienst en wereld. Deze worden als ascetisch gekarakteriseerd, in zoverre het bewustzijn in den mens levend is, als werktuig Gods te handelen. En zij worden dan onderscheiden in „weltablehnende” en „innerweltliche Askese”. Vooral met de „innerweltliche Askese” houdt Weber zich bezig.

De ascese zoals deze binnen het Christendom optreedt wordt aldus omschreven: „systematisch durchgebildete Methode ratio-

nalere Lebensführung, met dem Ziel, den Status naturae zu überwinden, den Menschen der Macht der irrationalen Triebe und Abhängigkeit von Welt und Natur zu entziehen, der Suprematie des planvollen Wollens zu unterwerfen, seine Handlungen beständiger Selbstkontrolle und der Erwägung ethischen Tragweite zu unterstellen und so der Mönch-objektiv zu einem Arbeiter im Dienst des Reiches Gottes zu erziehen und dadurch wieder-subjektiv-seines Seelenheils zu versichern" <sup>46</sup>).

Nu ziet Weber vooral in het Calvinisme een omvorming van deze algemene ascese tot „innerweltliche“, die dan den nadruk gaat leggen op den arbeid, het beroep: religieus wordt de wereld „als kreatürlich und Gefäß der Sünde entwertet und abgelehnt... sie wurde dadurch psychologisch nur um so mehr als Schauplatz des Gottgewollten Wirkens im weltlichen „Beruf“ bejaht“; het is de „Bändigung des kreatürlich Vererbten durch Arbeit im weltlichen Beruf“ <sup>47</sup>).

Een sociologische samenhang bestaat er voor Weber van de „bürgerliche Schichte“ met deze zoeven aangeduide „innerweltliche, aktive Askese“. Behoort bij de intellectuele laag der maatschappij de bezit-idee, ook in het godsdienstige, „Gottesbesitz oder gottinnige kontemplative Hingegebenheit“, bij de genoemde burgerlijke laag gaat het om „gottgewollten Handeln mit dem Gefühl Gottes „Werkzeug“ zu sein“ <sup>48</sup>).

Het Christendom is bij Weber hoofdzakelijk „städtische“ vóór alles „bürgerliche Religion“: „Das Christentum endlich begann seinen Lauf als eine Lehre wandernder Handwerksburschen. Es war und blieb eine ganz spezifisch städtische, vor allem: bürgerliche, Religion in allen Zeiten seines äusseren und inneren Aufschwungs, in der Antike ebenso wie im Mittelalter und im Puritanismus. Die Stadt des Okzidents in ihrer Einzigartigkeit gegenüber allen anderen Städten und das Bürgertum in dem Sinne, in welchem es überhaupt nur dort in der Welt entstanden ist, war sein Hauptschauplatz, für die antike pneumatische Gemeindefrömmigkeit ebenso wie für die Bettelorden des hohen Mittelalters und für die Sekten der Reformationszeit bis zum Pietismus und Methodismus hin“ <sup>49</sup>). Dit burgerlijk karakter veroorzaakt dan de „innerweltliche“ vorm der ascese. Op dit punt trekt E. Lohmeyer de lijn door en laat dit niet slechts het geval zijn met bijv. het Calvinisme, maar reeds in de ge-

schiedenis van het oudste Christendom, bij Paulus, deze heeft „der neue Typus einer aktiven und innerweltlichen Askese eingeführt“<sup>50</sup>).

In hoeverre er meerdere vormen van ascese bij de „Unterschichte“ ten tijde van het oudste Christendom kunnen worden aangenomen, is nog de overweging waard. E. Troeltsch constateert, dat er bij de „Oberschichte“ in die dagen een zekere oververzadiging, uitputting en vermoeidheid ten aanzien van de cultuur aanwezig is; dit brengt gevolgen mede ook voor de „Unterschicht“; hier gaat ook het vertrouwen in de tot op dat ogenblik heersende orde der dingen en in de oude levensvormen te niet. „Wie weit die Askese, die ja in ihren Leistungen an sich eine enorme Kraftentfaltung ist, dann etwa gerade die ins Transzendente gewendete Naturkraft dieser Unterschichten vielfach sein mag, ist schwer zu sagen, aber wohl zu erwägen“<sup>51</sup>). Deze aanduidingen hebben mede de bedoeling te wijzen op een mogelijken samenhang van onderscheiden vormen van ascese met de maatschappelijke gesteldheid van de belijders van een bepaalden godsdienst i.c. de oudste Christenheid. Stel dat de oudste Christenen voornamelijk tot de groep der bezitlozen behoorden, dan heeft sociologisch gezien de leer van het opgeven van geld en goed ter verkrijging van het nieuwe leven weinig zin. Deze vorm van ascese zal dan ook daar niet zo licht voorkomen. Wel laat zich ascetisme in allerlei vorm weer verbinden met den klimmenden haat van die groep der bezitlozen. Zo heeft Grondijs op dezen samenhang gewezen. De Christelijke prediking zagen de heidense wijsgeren vooral „onder het plebs winnen. In hunne oogen was het eene geestelijke ochlokratie welke als een onweerstaanbare stormvloed uit de klasse der veel te velen rees. Verontrust over deze hoogmoed der onwetendheid, over den klimmenden haat tegen de geestelijke eliten, hebben velen onder hen een weemoedig voorgevoel gehad van den ondergang van hetgeen de Grieksche cultuur aan schoonheid, adel en voortreffelijkheid had gebracht.” Met dezen haat gaan vervolgens chauvinistische gevoelens samen, vooral „in de barbaarsche rand-provinciën en -staten van het Romeinsche Rijk”. Het ascetendom wordt dan tot „een chauvinistische opstandsbeweging” tegen alles wat hellenisme heet (Grondijs)<sup>52</sup>).

Hier vinden wij de in b) aangeduide verbinding psycholo-



gisch van ressentiment en ascese, sociologisch bovendien aan een bepaalde maatschappelijke laag verbonden.

In enkele conclusies kunnen wij nu dit hoofdstuk samenvatten:

1. Enkele factoren van het ascetisme behoren tot den verschijningsvorm van den godsdienst in het algemeen; maar zij komen niet in iederen godsdienst afzonderlijk tot ontwikkeling.
2. Met name verdraagt het ascetisme zich niet met de godsdiensttypologische structuur van het wezen des Christendoms.
3. Wanneer dit verschijnsel zich evenwel toch binnen de geschiedenis van het Christendom gaat voordoen, moet als verklaringsgrond worden aangewezen:
  - a) de vergroeiings-mogelijkheid van het Christendom als levend iets.
  - b) de gesteldheid van het subject van het Christendom: de concreet-historische mens, die door allerlei in- en uitwendige krachten, psychologische en sociologische beïnvloed wordt.

## HOOFDSTUK II.

### HET ASCETISME TEN TIJDE VAN PAULUS.

#### A. HET HELLENISME.

De wereld van Paulus is de Hellenistisch-Orientalistische en de Israelitisch-Joodse. Wij moeten trachten haar geestelijken dampkring binnen te dringen, en een omschrijving te vinden van Hellenisme in brede zin.

*Hellenisme.* Hierbij kan worden uitgegaan van een woord van J. Huizinga <sup>1)</sup>: „de voorstelling van een historisch organisme is de noodzakelijke voorwaarde, niet alleen om het begrip ontwikkeling te kunnen toepassen, maar in het algemeen om vormen van samenleving, hetzij in heden of verleden, te verstaan.” En dan valt te noemen de omschrijving van A. J. Wensinck <sup>2)</sup>: „Hellenisme is een voltooid geheel, waarin wetenschap, wijsbegeerte en godsdienst tezamen een wereldbeschouwing vormen, die algemene normen van cultuur en levenshouding bevat”. Wij komen daarop straks terug.

Bekend is dat het adjectief Hellenistisch voorkomt in de 18e eeuw om de taal van het Nieuwe Testament aan te duiden, eind 18e eeuw begint het ook een meer cultuur-historische betekenis te verkrijgen. Het is door Droysen's *Geschiede des Hellenismus* (1836) geweest, dat Hellenisme een term in de politieke geschiedenis is geworden. Na hem is het woord vervlakt en verengd: vervlakt, want Hellenisme is veelal chronologische aanduiding van den tijd tussen Alexander den Grote en Keizer Augustus; verengd: het duidt de Grieken in het Oosten aan en de Grieken zelf ná Alexander.

Het gebruik van dezen term is vooral Duits, Hollands en Engels; in het Frans duidt l'hellénisme de Griekse beschaving in het algemeen aan. Wij zullen het woord in cultuur-historischen zin gebruiken en ons aansluiten bij Huizinga en Wensinck

door het Hellenisme als een voltooid geheel te zien, historisch aanwijsbaar ongeveer vanaf Alexander den Grote en reikend ongeveer tot aan den val van het Romeinse Rijk. Hierdoor wordt ook het orientaliseeringsproces erbij ingesloten, terwijl een woord als syncretisme dan in ruimeren zin gebruikt kan worden, dan alleen op godsdienstig terrein betrekking hebbend <sup>3)</sup>.

*Verandering in de bewustzijnswereld van den Hellenistischen mens.* Er voltrekt zich in de eeuwen, die aan het Christendom vooraf gaan een verandering in de bewustzijnswereld. Eertijds was er een eenheid des levens; het *πολίτης*-begrip wijst aanvankelijk den stadsburger van den stadsstaat van geringen omvang aan, langzaam ontstaat de steden- en landenbond, tenslotte het imperium romanum. Dan is de polis slechts een stad in een groten staat geworden en de deelname aan het staatsleven moet daardoor verzwakken: apolitisme zal toenemen, terwijl tevens een begrip als *κοσμοπολίτης* zal ontstaan <sup>4)</sup>.

Psychologisch heeft dit een splitsing in het zieleleven van den *πολίτης* ten gevolge. Hij kan in het staatsleven niet meer opgaan, houdt dus energie over, die naar elders wil worden afgereageerd, hij wordt een rad in het grote raderwerk van staat en maatschappij: „So löst sich das Innere des Menschen los, wendet sich anderen, freieren Bezirken zu, und lässt in seiner Loslösung die äuszere Ordnung vollends zu leerem und undurchdringlichem Gehäuse erstarren” (Lohmeyer) <sup>5)</sup>.

Hiermede voltrekt zich ook een individualiseringsproces, de tot object gewordenen wil ergens nog subject zijn.

Bovendien: „In den Jahrhunderten um die Zeitwende erwuchs in den Gebieten östlich des Mittelmeeres bis tief nach Asien hinein ein neues Weltgefühl — so viel wir sehen in spontaner Gleichzeitigkeit auf weitem Raume — mit ungeheurer Macht und Verworrenheit des Anfanges hervorbrechend und naturgemäsz nach eigenem Ausdruck ringend” (Hans Jonas) <sup>6)</sup>. Dan is juist het Oosten de plaats waar het „nieuwe leven” ontstaat, terwijl het Westen teneinde is en dit „nieuwe leven” aangrijpt. Van het Oosten uit dringt een eschatologische „Weltstimmung” het Westen binnen; twee „grundlegende” vormen zijn aanwijsbaar: wat binnen het Christendom — eveneens uit het Oosten afkomstig — met het woord *πίστις* wordt aangeduid en buiten het Christendom met *γνώσις* kan worden bestempeld. Met de

laatste is dan ascese ten nauwste verbonden, zodat ascese en gnosis een structureel geheel vormen <sup>7)</sup>).

*Zωή, θάνατος en ἀθανασία.* A. J. Wensinck <sup>8)</sup> heeft erop gewezen, hoe in de eeuwen, die aan het Christendom voorafgaan, zich in de levensopvatting van de oude volken een diepgaande verandering voltrekt. Leven, dood en onsterfelijkheid zijn woorden, die een betekenisverandering ondergaan. Allereerst het woord *ζωή*. Ook hiervan geldt een gathavers, <sup>9)</sup> dat „die man een vriend van den godsdienst is, wiens wensch op het leven gericht is”, waarbij de betekenis van „leven” zal afhangen van de ontwikkeling van dien godsdienst. Het woord *ζωή*<sup>10)</sup> is in de Hellenistische wereld niet zozeer de aanduiding van menselijk leven, maar van een' physisch verschijnsel, een kracht, een zijnde, dat in de goddelijke wereld zuiver voorhanden is, dat als een geheimzinnig fluidum vandaar uitstraalt en dat dan als een „iets” in mensen en dingen kan aanwezig zijn. Het draagt dan ook den naam van *δύναμις*. De draagster is niet meer de *ψυχή*, maar het *πνεῦμα*. De primitieve onderstromingen van de menselijke ziel vertonen juist in dit tijdperk weer hun aanwezigheid. *Zωή* is goddelijke levenskracht, die in alle levenden heerst en die door gebed, wens en toverij door den mens wordt verkregen, echter zal deze *ζωή* belemmering ondervinden door het *σῶμα*, vandaar dat de mens onderricht nodig heeft: openbaring over zijn ware wezen om alzo zich van het *σῶμα* te bevrijden en te komen in de wereld van de goddelijke *ζωή* die tevens *φῶς* is en *ἀφθαρσία*. Het gaat derhalve om *ἐνωσις* met deze *ζωή*-wereld. Dit opstijgen tot „God” is de wedergeboorte, waardoor een *ἀθάνατον σῶμα* ontstaat. *Zωή* wordt aldus gelijk-luidend met *ἀθανασία*, wordt daardoor iets *niet van deze wereld*, maar slechts door goddelijke bemiddeling, door gnosis en door ascetische levenswijze verkregen.

In het *ζωή*-begrip zien wij aldus een „jenseitig” element komen: het accent is daarmee verschoven van het leven hier, naar het leven daar, „die Freiheit vom *Tode* (wird) faktisch zur Freiheit von den eigentlichen Möglichkeiten menschlichen Existierens”.

Ook de woorden: *θάνατος* en *ἀθανασία*<sup>11)</sup> vragen de aandacht. Wij bemerkten reeds, dat het *σῶμα* de belemmering is voor de *ζωή*; het lichamelijk leven wordt zelfs als *dood* gezien, waarin de goddelijke *ζωή* zich niet ontplooiën kan. De *ζωή* — waarvan

als eigenschap mede geldt de ἀφθαρσία is het onsterflijke. Opdat nu die ζωή zich zal openbaren is de doding van het lichaam, van al het vergankelijke nodig, d.i. ascese moet toegepast: het eigenlijke van den mens moet door het mysterie der παλιγγενεσία of op de hemelreis het σῶμα afleggen en zo tot de ware ζωή komen.

Ἀθανασία is een woord in het Grieks sedert Plato en Isokrates vooral behorend tot de litteratuurtaal. In de Hellenistische wereld is het verlangen naar ἀθανασία groot, het geloof daaraan gering, toch ook wel weer aldus, dat „het begrip onsterfelijkheid, vroeger opgevat in den zin van ontkomen aan den dood, den zin krijgt van overwinning op den dood en daarmee dien van waarachtig leven”<sup>12)</sup>.

„Man sucht abgesehen von dem διὰ τῆς δόξης ἀθανατισμός, sich teils durch die stoisch-pantheistische Spekulation zu beruhigen, dasz das Individuum organisch zum lebendigen Kosmos gehört und in ihm eine — freilich nicht individuelle — Unsterblichkeit hat. Teils sucht man die ἀθανασία durch Mysterien, Zauber oder mystische Schau zu gewinnen”. Hiervoor is dan weer de ascese nodig. (Eveneens kan voedsel een middel voor ἀθανασία zijn).

Indien de mens maar „god” is, dan is er sprake van ζωή en ἀθανασία. Daarom zal in die dagen al het mogelijke gedaan worden om de ένωσις met de godheid te bereiken. Wij vinden dan ook de aanduidingen als: man van de godin, vrouw van den god, bruid of bruidegom van, dan wel kind van de godheid, opdat „de mens maar zij een god in plaats van mens”. Vandaar het sterven en opstaan, het wedergeboren worden als een reëel gebeuren, vergezeld gaande van het reciteren van mythen. Dan ontstaat het verheerlijkte lichaam waarmee de hemelreis kan worden ondernomen, waardoor de mens wordt tot den niemens en verkrijgt de alwetendheid en de onsterfelijkheid, die ten allen tijde het kenmerk der godheid zijn; dan is de mens bevrijd van al het ongoddelijke.

Terecht is dan ook „ascese de levenshouding en levensleer van het Hellenisme” (Wensinck)<sup>13)</sup> genoemd.

*Het ascetisme binnen het Hellenisme.* Wij willen nu meer in bijzonderheden het verschijnsel ascese in het Hellenisme ten tijde van Paulus nagaan. Immers juist sedert de eerste eeuw voor Christus herleeft het Neo-Pythagoreïsme; het Cynisme

komt tot nieuwen bloei en de Stoa erkent het ideaal der Cynici. Bijzondere secten maken propaganda voor het onthouden van vlees en wijn. In onderscheiden culten komt een verandering in de reinheidsvoorstelling. Straks bouwt het Neo-Platonisme een theorie der ascese op. Porphyrius schrijft een boekje over „onthouden van vlees”. En op zedelijk terrein laat zich een verdiept reinheidsbesef aanwijzen, er is reden om het ascetisme als „die stärkste geistige Strömung der Zeit, dem Christentum fast gleich an Kraft” (v. Dobschütz)<sup>14)</sup> te noemen. K. Strathmann<sup>15)</sup> heeft een speciaal onderzoek naar de ascese binnen het Hellenisme ingesteld, dat wij in hoofdzak formeel willen volgen.

*De Romeinen.* Van den Romeinsen godsdienst valt op te merken, dat deze door zijn aard niet gunstig is voor de ontwikkeling van de ascetische elementen. De nuchterheid en het juridisch karakter verzetten zich er tegen. Wij zouden wel kunnen spreken van de „Heiligkeitsaskese” of „Kultaskese”: Regels ter vermindering van onheil en ongeluk, zich geschikt maken voor den cultus, en onthoudingen in verband met ongeluksdagen, of in verband met uit-den-weg-ruimen van nood en gevaar. Wij blijven hier meer bij de definitie van Tiele-Söderblom (zie Hoofdstuk I).

*De Grieken.* De homerisch-olympische stroming behoeft niet ter sprake te komen onder het gezichtspunt ascese: „soweit nicht etwa Elemente primitiven Volksglaubens sich hier konserviert haben und fortleben, duldet die heitere Welt der homerischen Gesellschaft kein asketisch-dunklen Züge”<sup>16)</sup>.

Bij den volksgodsdienst zijn, als bij de Romeinen, vrees voor onheil en de cultus de motieven om ascese te beoefenen; hier is ook, wat niet bij de Romeinen valt aan te wijzen, ascese voorwaarde tot het verkrijgen van openbaring; verder nemen de voedsel-regels grote plaats in.

Afzonderlijk dient het *Orphisme* vermeld te worden. Dit is niet zozeer een religieus afgesloten groep met geheime ceremonien, maar een mystiek-philosophische stroming, die zowel de mysterien als de filosofie beïnvloedde<sup>17)</sup>. Eén van de kenmerken hiervan is de leer, dat het lichaam de gevangenis der ziel is, dit wordt door het Orphisme „zum ersten Mal im Abendland” verkondigd<sup>18)</sup>. Aan dien kerker moet de mens ontkomen. Het leven van den mens wordt naar antiek, dat is ook „primi-

tief" besef, cyclisch opgevat, de dood is niet een einde, maar een begin, sterven is geboren worden, een nieuwe geboorte, maar dit kan een goed en een kwaad zijn: steeds door te leven is geen zaligheid. Men kan ontkomen aan dit telkens weer geboren worden, indien het leven als reinigingstijd wordt gebruikt. De volkomen gereinigde is den goden gelijk; dan is de kringloop verbroken.

Dit aldus gebruiken van het leven wordt het orphische leven genoemd: reiniging, wijding, boetedoening, rechtvaardig zijn. Het spreekt vanzelf, dat aldus ascetische elementen tot ontwikkeling zullen komen: de waarde van het aardse leven is sterk verminderd, bepaalde spijzen mogen niet gebruikt worden: geen vlees, bonen, eieren. Een en ander zal wel samenhang hebben met de volksopvattingen dienaangaande, maar het gaat niet meer om een zich hoeden tegen de daemonen, doch om de tegenstelling lichaam en ziel. Hier voltrekt zich de overgang van anti-daemonisch naar anti-zinnelijk. Het is een loskomen van het lichamelijke. „Entwertung" van het lichaam. Mede in Plato is deze gedachtenwereld tot bewustzijn gekomen. Toch moet voorzichtigheid in acht worden genomen: de ascese in het Orphisme is niet zo radicaal als men zal verwachten, de Grieken waren de mensen van het μηδέν ἄγαν. Euripides heeft in zijn Hippolytos aangeduid waartoe het orphisch leven eigenlijk zou moeten leiden: dat nieuwe leven zou kuisheid medebrengen, hetwelk blijkbaar toch niet het geval was<sup>19</sup>). Terecht is opgemerkt, dat aan het orphisch leven geen grote zedelijke waarde mag worden toegekend.

*De mysteriën.* Het verband orphisme-mysteriën leidt tot een bespreking van de ascese in deze geheime erediensten. De officiële staatsgodsdienst en het volksgeloof hebben de godsdienstige behoeften der Ouden niet volkomen kunnen bevredigen. Dit geldt ook van de Grieken. Derhalve zocht deze behoefte voldoening in de mysterie-diensten, waaraan men deel kon hebben niet door geboorte, maar door een vrije individuele daad, en eenmaal ingewijd moest de eredienst van deze mysteriën worden geheim gehouden.

S. Angus<sup>20</sup>) heeft getracht de ontwikkelingslijn van de mysteriën aldus aan te geven: eerst was dit de godsdienstvorm van een geheel volk, dat leefde van landbouw en veeteelt. Wanneer dit op cultureel hoger peil komt, blijft deze

vorm de eredienst van de maatschappelijk lager staanden. Vervolgens worden de mysteriën: „the concern of private religious associations”. Deze periode begint met „the first introduction of Orphic cults (wij laten dit woord voor wat het is, zie boven) into the Greek world” tot de regering van Caligula. Gedurende dit tijdvak zijn het vooral de lagere standen en de vreemde bevolking, die aan de mysteriën deel nemen. Een vierde periode begint zich af te tekenen, bij Keizer Augustus, die den eredienst van de Magna Mater begunstigde. Met Caligula en straks de Flavii komen de Oosterse erediensten steeds meer naar voren en onder de Syrische keizers worden het zelfs staatsgodsdiensten. „What were once local worships cultivated in private associations became universal religions only that men were not born into them but entered by an initiation and rebirth”.

In deze erediensten is de door de ontwikkeling van het imperium romanum tot object geworden onderdaan nog een subject, een mens, die hier een „nieuw leven” vindt, anders dan in de grote samenleving van zijn dagen. Dit „nieuwe leven” is in die mysteriën niet terstond bereikt, allerlei ascetische practijken dienen tot dat doel in acht te worden genomen.

Zo treffen wij in den Kybele- en Attisdienst allerlei spijsregels aan en castratie voor de priesters; in Isis- en Osiris-mysteriën vooral weinig of in het geheel geen vleesgebruik, benevens sexuele onthouding. De cultus der Dea Syria kent bepaalde soort priesters, zuilenheiligen en pelgrimages, die beperkingen aan de deelnemers oplegden, naast spijsregels. De Mithrasdienst schijnt de minste ascetische regels te hebben gekend. Toch waren ook daar asceten en is er de idee der jonk-vrouwelijkheid <sup>21</sup>).

Nu zijn deze ascetische practijken in de mysteriën dikwijls van tijdelijken aard: oefening in onthoudingen voor een tijd, zelfkastijding of wel het gaat om cultische wijding en aldus cultisch *ἄγνος* te worden. Soms schijnt de ascese los van dat tijdelijk karakter te komen met name bijv. in de castratie.

In hoeverre een verbinding mysteriën — zedelijk leven kan worden aangenomen is een vraag, die meer ontkennend dan bevestigend moet beantwoord worden. Imperatieven die een zedelijken eis inhouden, spelen in de mysterie-teksten geen of nauwelijks enige rol. Wij zijn hier meer in de physische, dan in de ethische categorie. Het nieuwe leven is dikwijls meer een



zalig hiernamaals dan een veranderd zedelijk leven op aarde, hoewel dit laatste ook mogelijk kan zijn <sup>22</sup>).

In dit verband dienen ook de *Hermetische* geschriften te worden genoemd. In zekeren zin behelzen zij de leer van de mysterie-godsdiensden. Vandaar dat zij met het woord „mysteriën-bijbel” kunnen worden aangeduid. Een Tractaat als het 13e. spreekt bijv. over het loskomen van den schijn der wereld, het verliezen van de zinnen, en als de lichamelijke zinnen uitgedelgd zijn, zal de geboorte van de *θεότης* plaats vinden. Wij moeten ons reinigen van de onredelijke kwellingen der stof. De mens moet vrij komen van de twaalf boze machten; door indaling van goddelijke krachten verdwijnen deze, de nieuwe mens ontstaat dan en déze is in staat de godheid te schouwen <sup>23</sup>).

Ook hier geldt de opmerking van A. Schweitzer: „Auch die Mystik der hellenistischen Frömmigkeit ist so zu sagen ohne ethische Interessen. Ihr Streben geht nur darauf, den Menschen durch Weihen die Gewiszheit der Unsterblichkeit erlangen zu lassen. Sie hält den zu neuem Leben Wiedergeborenen nicht an, sich in der Welt nun auch als neue Persönlichkeit ethisch zu betätigen” <sup>24</sup>).

*Philosophisch-religieuze stromingen.* Wij komen nu tot de filosofisch-religieuze stromingen van dit tijdvak. Het is een bekend feit, dat de wijsbegeerte van die dagen alle aandacht schonk aan de zedeleer. „Niet meer de kennis om haar zelf, maar dat inzicht dat nodig is om gelukkig te leven” <sup>25</sup>). Philosophie is levenskunst geworden. Hier kunnen genoemd worden: het Cynisme, de Stoa, het Neo-Pythagoreïsme, en tenslotte het Neo-Platonisme <sup>26</sup>).

*Cynisme* is protest tegen Griekse en Grieks-romeinse cultuur. Dit protest komt het meest uit in de wijze van leven der Cynici zelven. In onthouding en ascese ligt de ware bron van alle geluk. Er zijn onder de Cynici personen aan te wijzen die inderdaad ernst maakten met hun wereldverzaking en die „in dien hartstocht voor ascese overeenkomst vertoonen met figuren uit de oudste Christenheid” <sup>27</sup>). Pfister heeft daaromtrent het volgende opgemerkt: de Cynische asceet staat niet al te ver af van den Christelijken asceet, dat is reeds waar te nemen bij de oudste Cynici, met name bij Diogenes van Sinope. Van hem waren verhandelingen *περὶ ἀσκήσεως* in omloop. (vgl. Diog. Laërt. VI. 70f.) Hij maakt onderscheid tussen een geestelijke

en een lichamelijke *ἀσκησις*, die beide moesten worden beoefend om tot een deugdzaam gedrag te komen. Zoals men door oefening tot vaardigheid komt in de kunst, zoo is ook de deugd door oefening te bereiken. Als men zich in het verachten van den lust heeft geoefend, dan is deze verachting de grootste lust. Bij de Cynici gaat het woord *ἀσκησις* een betekenis verkrijgen, die ten dienste van den godsdienst kan worden aangewend, n.l. „leidsame Uebung, die zu einem Ideal führt”<sup>28</sup>).

Het is bekend, dat reeds de stichter van de leer der Cynici de uitspraak heeft gedaan, dat een mens de soberheid moet in acht nemen, om daardoor vrijen tijd (*σχολή*) te verkrijgen en zodoende in staat wordt gesteld, zich met het geestelijke bezig te houden. *Σχολή* moet ook binnen het bereik gebracht worden van de niet-bezittenden en de armoede der armen wordt daarmee tot een vruchtbaren bodem o.m. van rechtschapenheid. Immers juist wie meer op soberheid is gesteld dan op weelde, kan rechtschapener geheten worden<sup>29</sup>).

Bovendien verdient de volgende gedachte overweging: of de Cynici nu niet, juist door hun ascese, mededoen aan een radicaal individualistisch verwerpen van den stadsstaat (*πόλις*), waardoor de *κόσμος* de *πόλις* wordt<sup>30</sup>). (Later zal apolitisme tot akosmisme worden).

De *Stoa*, voortgekomen uit het Cynisme en in voortdurend contact met het Semitische Oosten<sup>31</sup>), heeft evenzeer ascese gekend. Ook hier is degradatie van het lichaam aanwezig, terwijl het verstand als het meerwaardige wordt beschouwd. Volgens dit verstand moet worden geleefd, en zo ontstaat de ware wijze (vgl. hier de *τέλος*-leer van het Stoïcisme). Daartoe is nodig, dat de mens zich allerlei ontzegt, leeft in *ἀπάθεια*, in onaandoenlijkheid.

Al het bestaande kan in drie groepen worden gesplitst, de *ἀγαθά* de *κακά* en de *ἀδιάφορα*. Tot de laatstgenoemde behoren o.m. gezondheid, ziekte, niets-doen, ook rijkdom en armoede, het leven zelf wordt wel als adiaphoron beschouwd. De mens nu moet het juiste inzicht hebben en is dan de ware wijze. Maar waar is deze te vinden. Vandaar dat er de mogelijkheid van een vorderen, een naderen tot de deugd wordt erkend, en dat in die adiaphora weer verscheidenheid is. Ascese is in dit systeem: wat adiaphoron is, van geen belang te achten. Steeds bereid te zijn om te verliezen. Stoische ethiek is niet zo zeer wereld-

ontkennend, als wel wereld-indifferent. Daartoe is nodig ascese der ziel en ascese van het lichaam, daar immers een mens uit lichaam en ziel bestaat, aldus Musonius<sup>32)</sup>.

Tot de houding van de apathie komt de mens door *ἀσκησις*, door oefening van den wil, deze moet tot stand brengen, dat de wijze wel afkerig van lust, maar niet „weltagewandt sich auswirkt” (Preisker)<sup>33)</sup>.

Zo laat zich ook bij Epiktetus<sup>34)</sup> bewust beoefende ziele-techniek aanwijzen. Zijn imperatieven gelden niet slechts hypothetische gevallen, maar willen concrete aanwijzingen zijn, die ten doel hebben: reiniging der ziel. In de mysteriën-vroomheid zagen wij een mogelijkheid van de verbinding met de zedelijkheid, zo is er bij Epiktetus „an bestimmten Höhepunkten seiner Ausführungen die Mahnung zur strengsten Seelenzucht in der Sprache der Mystik”. Bij beiden is er de sterk individualistische trek, dat de enkeling tot onafhankelijkheid en volkomen zelfgenoegzaamheid komt.

Het is door de Diatribe (sedert Bion van Borysthenes ± 286 v. C.), de populair-philosophische voordracht, dat onderscheiden wijsgerige gedachten als de tot nu toe besprokene onder het volk zijn gekomen, gemeengoed zijn geworden. Tevens werd dan in de Diatribe allerlei (oude) paraenetische stof verwerkt: dit heeft ongetwijfeld mede het ethisch besef gewekt en doen groeien, wat weer van invloed kan zijn geweest op de aangeduide verbinding mysteriën en zedelijk leven.<sup>35)</sup>

Naast de Stoa zijn er ook andere stelsels aanwijsbaar, die tevens mededingers zijn. Het menselijk hart, dat toch ook in die dagen zijn behoeften had, schijnt zich te verzetten tegen het onverschillig zijn, het indifferentisme.

Wij noemen: Epicureïsme, Neo-Pythagoreïsme, Neo-Platonisme.

Dat is het *Epicureïsme* in zekeren zin ook ascese aanwezig kan worden geacht, volgt uit het begrip *ἀταραξία*: „een ongestoord geluk, dat daarin bestaat, dat men rustig leert genieten van het eigen ik, dat men eenvoudig en tevreden leeft, niet geeft om rijkdom, eer of macht, en — nu ja, als het pas geeft, lichamelijk genot niet versmaadt”. Het ideaal is ook hier: de ware wijze<sup>36)</sup>. Oefening zal daartoe nodig zijn.

Het Pythagoreïsme, o.a. door Plato in zijn *Res Publica*<sup>37)</sup>

besproken, (*πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου*) herleeft in de gestalte van *Neo-Pythagoreïsme* in de eerste eeuw vóór Christus. De Pythagoreïsten onthielden zich van het drinken van wijn, en van vleesgebruik. Hier heeft de ascese haar functie in het *ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ, ἔπεισαι θεῷ*. Het bijzondere van het Neo-Pythagoreïsme is zijn openbaringsgeloof en de religieuze mystiek. Dit blijkt niet zozeer uit bewaard gebleven fragmenten, als wel uit de Pythagoras- en Apollonius-biographiën. Deze twee figuren zijn de ideaalgestalten van dit stelsel en bij beiden treedt de mantiek op den voorgrond, waarmede dan de ascese samenhangt.

De vormen der Neo-Pythagoreïstische ascese zijn: vegetarisme, onthouding van alcohol, bepaalde kleding, sexuele onthouding. Het ideaal is ook armoede, wat wel een anti-culturele houding veronderstelt. Het gaat bij deze ascese niet zozeer om vergoddelijking van den mens, als wel, dat de godheid aan den mens openbaringen zal schenken, de klemtoon verschuift van het weten bij de Stoa naar de openbaring bij de Neo-Pythagoreïers. Door die openbaring komt er dan een aantal mensen, die op den naam „heilig” aanspraak kunnen maken. Er zijn dus de „heiligen” en de „gewone” massa. Daardoor wordt de weg geopend tot dubbele moraal. In dit stelsel is nog geen speculatief dualisme als systeem aanwezig.

Tenslotte noemen wij het *Neo-Platonisme*. Hoewel als wijsgerig stelsel in de eerste eeuw na Christus nog niet aanwezig, kunnen de kiemen ervan reeds vroeg worden gevonden.

Gaat het bij de Stoa om: onafhankelijkheid van de zinnelijkheid, dus ook van de omgeving, en in het Neo-Pythagoreïsme om door reinheid en heiligheid dicht bij de godheid te komen, bij het Neo-Platonisme is het hoofddoel: de *vereniging* met de godheid en daardoor loskomen van de zinnelijkheid. Ascese is hier voorbereiding tot extase. In deze school verschijnt straks Porphyrius' De Abstinencia waar het erom gaat, dat de geest onafhankelijk is van de zinnelijkheid. Het natuurlijk-zinnelijke wordt dan niet meer aanvaard, slechts als tegenstelling met den geest ondervonden. Hier is ruimte gekomen voor een principieel dualisme. Te sterker is in het Neo-Platonisme de scheiding tussen den Neo-platonicus en de massa, en daarmede samenhangend een dubbele moraal<sup>38</sup>).

Uit al wat we tot nu toe behandelden, blijkt dat het innerlijk

leven van den Hellenistischen mens zijn rechten laat gelden. Dat het practisch dualisme, dat er gekomen was door den val van den stadsstaat, theoretisch zich openbaart in een dualistische splitsing van geest en stof, op den mens toegepast: ziel en lichaam, waarbij de stof (het lichaam) wordt het belemmerend element; dat door ascetische reiniging en contemplatie verlossing wordt verkregen; of wel dat een zelfstandig innerlijk leven van goddelijk gehalte ontstaat<sup>39</sup>).

In hoeverre brengt dit nu werkelijk een verdieping van het zedelijk besef, met name van het zondebesef, teweeg?

„In passing from the classical to the Hellenistic age one is arrested by this heightened sense of sin and the consciousness of need of divine grace in the upward struggle and the new attitude of selfabasement. The reaction had been equal to the previous Promethean position und inaugurated an outlook on man which found its culmination in the Augustinian doctrine of grace and in the mediaevalism against which the Renaissance claimed the dignity of man and the worthiness of all human interests and efforts” (Angus)<sup>40</sup>).

„Primitieve” mentaliteit als onderstroming is evenzeer aanwezig in dit tijdvak, waardoor fysieke en ethische elementen van het geestelijk leven nog ononderscheiden blijven, terwijl daarnaast de mens voornamelijk als een intellectueel wezen wordt beschouwd.

Feit schijnt, dat het begrip *συνείδησις* door Epicurus in de wijsbegeerte is ingevoerd<sup>41</sup>), maar zeker is dat het wóord „persoonlijkheid” heeft ontbroken. Wij vinden hiervoor *πρόσωπον* naast *σῶμα*, zelfs schijnt *σάραξ* een equivalent te kunnen zijn<sup>42</sup>).

Met dit alles hangt wel samen, dat ascese of nog zuiver cultisch of reeds meer ethisch-religieus wordt opgevat.

Ten allen tijde moet worden vastgehouden, dat het Hellenisme met betrekking tot een begrip als „zonde”, zich niet geheel heeft kunnen losmaken van het antieke en „primitieve” standpunt, om het geestelijke en het stoffelijke beide in de „naturhafte Kategorie” te zien<sup>43</sup>).

## B. HET JODENDOM.

Het Jodendom<sup>44</sup>), de aanduiding van Israel na de Babylonische ballingschap, vereist een aparte behandeling. Niet, omdat dit volk ontkomen zou zijn aan den geestelijken invloed van

zijn tijd, maar omdat zijn godsdienst een zeer bijzondere is. Bovendien — en dit in verband met het onderwerp van deze studie — Paulus kan van zichzelf getuigen, zonder nog op dit uiterlijke vertrouwen te stellen: „ten achtsten dage besneden, uit het volk Israëel, van den stam Benjamin, een Hebreër uit de Hebreëen, naar de wet een Farizeër, naar den ijver een vervolger der gemeente, naar de gerechtigheid der wet onberispelijk” (Philp. 3 : 5, 6).

Ter inleiding van de bespreking: Jodendom — ascetisme, eerst enkele opmerkingen.

De Jewish Encyclopaedia geeft s.v. ascetisme dit verschijnsel aan als „non-jewish”; Moulton and Milligan citeren in hun woordenboek s.v. ἀσκέω: „Lewy notes the use in the Hebrew Mishna and Aramaic Targum of ‘asaq = sich mit etwas beschäftigen, Mühe geben, sich befleiszigen”. Het verbum ἀσκέω is derhalve in het Hebreeuws binnengedrongen. Ook wordt in vertalingen van het Nieuwe Testament in het Hebreeuws het woord ἀσκέω van Hand. 24 : 16 wel weergegeven door עָבַד = arbeiden <sup>45</sup>).

Strack-Billerbeck schrijft: „das weite Gebiet der Askese war, wenn man vom Fasten absieht, verhältnissmäßig wenig von der Halakha mit Beschlag belegt worden; es herrschte eine gewisse persönliche Freiheit nach dem alten Grundsatz: wer sich in allem was zur Kasteiung צַרֵּר gehört, selbst zu einem einzelnen machen will (d.h. zu einem besonders Angesehenen, der Menge voran z.B. Fasten auf sich nimmt), der darf es, und wenn es ein Gelehrten-Schüler tut, so wird ihm (dafür) Segen bekommen. p. B<sup>e</sup>rakh. 2.5<sup>e</sup>.67. Es kann daher nicht überraschen, wenn die Urteile über den Asketismus ziemlich weit auseinander gingen. Während es auf der einen Seite nie an Männern gefehlt hat, die in der Askese das Heil suchten, und dem Asketismus das Wort redeten, standen ihm auf der anderen Seite andere mehr oder weniger schroff ablehnend gegenüber. Aber auch da, wo man dem Asketismus freundlich gesinnt war, unterliesz man es nicht, vor Uebertreibungen zu warnen: man solle der Menge nicht mehr zumuten als diese tragen könne; vor allem dürfe die Selbstkasteiung nicht andren zur Beschämung gereichen <sup>46</sup>).

*Jodendom — ascetisme.*

Het voorafgaande doet ons voorzichtig zijn ten aanzien van

de verbinding van Jodendom en ascetisme. Wij moeten ons hier herinneren, wat wij in het eerste hoofdstuk schreven, aangaande de religionstypologische benadering van het ascetisme en derhalve de vraag stellen, welke is de „Habitus” van het Jodendom? Behoort ascetisme daarin thuis?

Het Jodendom is de voortzetting van het oude Israël en van beide is het kenmerk: het *Jahwisme*, dat naar eigen getuigenis uit de openbaring van Jahwe zich laat afleiden en dat door de prediking der profeten als het eigensoortige van Israël's godsdienst voortdurend nadruk ontvangt<sup>47)</sup>. Tot de kenmerken van de profetische verkondiging, aanvangend met Mozes zo al niet met Abraham<sup>48)</sup>, behoren de volgende:

Jahwe is de geheel andersoortige God, die heilig is en één. Deze God heeft hemel en aarde geschapen en heeft op de aarde Israël uitverkoren door een geheel vrije wilsdaad, maar hij kan Israël eveneens door een wilsdaad verwerpen. Jahwe heeft aan Zijn volk Zijn wil bekend gemaakt, waarnaar dat volk heeft te leven. Wanneer dat geldt voor het volk in zijn geheel, sluit dit vanzelf ieder in, die tot dit volk behoort. Immers, Jahwe staat in onmiddellijke verhouding tot Zijn vereerders en kan dientengevolge onmiddellijk benaderd worden. De profetische prediking zal bijv. bij monde van Jeremia juist op dit persoonlijke, dit individuele den nadruk leggen: het gaat om het hart van hem, die Jahwe dient.

Daarmede wordt Jahwe ook losgemaakt van een localisatie op aarde. De Semitische naturalistische gedachte aan te duiden met het „*cuius regio illius religio*” wordt juist door de profeten overwonnen. Indien er al van localisatie van Jahwe sprake is, dan moet deze God aangeduid worden als een God des Hemels<sup>49)</sup>.

Wat wij tot nu toe beschreven, mag de kern van de profetische verkondiging, en daarmede van het *Jahwisme*, genoemd worden. Deze prediking heeft haar consequenties: het proces van aantrekken en afstoten, assimilatie, absorptie isolatie, zal zich ook hier voordoen, waardoor het *Jahwisme* gevaar loopt van karakter te veranderen; bovendien zullen allerlei elementen in het *Jahwisme* zelf tot ontwikkeling komen. Met betrekking tot de Godsvoorstelling valt te constateren: Jahwe, de God des Hemels, zal hoe langer hoe meer een transcendent karakter verkrijgen. God wordt al verder weg-gedacht. De onmiddellijke

verhouding wordt steeds moeilijker. Het karakter van Jahwe als bovenaards heerser maakt dat onmiddellijke aanraking met de mensen ongeoorloofd wordt en toch wil Hij gediend worden. Hier zal Israël steeds meer aandacht moeten gaan schenken aan wat er dan wel dicht bij is van Jahwe, n.l. Zijn wet. Dit woord „wet” worde dan niet slechts genomen in den zin van zedelijke geboden, maar omvat ook alles, wat tot den cultus behoort. De twee hoofdstellingen van het Jodendom, d.i. Israël na de ballingschap, als uitvloeisel van het Jahwisme, zijn dus geworden: Jahwe is volkomen transcendent, de Jood vervulle Zijn wet<sup>50</sup>).

Daarmede is dan tevens de weg tot formalisme geopend; ritualisme enerzijds en moralisme anderzijds. Ritualisme in verband met den cultus; indien de heilige handelingen op den juisten tijd en plaats en door de juiste personen worden verricht. Moralisme, als een vervlakking van de ethiek: de wet is een geheel van voorschriften, die gedaan moeten worden, een aantal opgelegde geboden en verboden, waaraan te gehoorzamen is in den uitwendigen zin. Daarbij komt dat de wet een sterk intellectualisme in de hand werkt: „kennis van de wet werd hooger gesteld dan „doen”, omdat kennis tot „doen” leidt”<sup>51</sup>).

Bij het Jahwisme, zoals dat in de profetische prediking tot ons komt, treft ons dus, dat de nadruk gelegd wordt op het *ethisch monotheïsme*, terwijl in het Jodendom na de ballingschap het deïstisch monotheïsme aanwijsbaar is.

Bij dit ethisch monotheïsme zal om twee redenen ascese niet passen:

1. Het ziet hemel en aarde als schepping van Jahwe. De wereld met al wat daarin is, is Zijn werk. Er is dus geen wereld, die als zodanig het kwade beginsel zou zijn; de stof is niet het boze. Er is geen principieel dualisme tussen stof en geest, lichaam en ziel. Beide zijn schepping Gods<sup>52</sup>).
2. Jahwe heeft Zijn wil bekend gemaakt, naar dien wil moet worden geleefd, het gaat om het eenswillend zijn. Zonde is derhalve hier, dat de mens anders *wil* dan Jahwe. Maar dan is de opmerking van Strathmann van toepassing: „Nur das positiv und allgemeingültig Gebotene ist wertvoll. Was nützt es, irgend etwas zu leisten, was nicht durch



ein positives Gebot mit diesem Werte versehen ist? Gerade wegen ihres absolut positivistisch-nomistisch Charakters ist die jüdische Frömmigkeit (lees om misverstand te voorkomen „profetische”) in ihrem Grundzuge durchaus unasketisch”<sup>53</sup>). Door het nalaten van op zichzelf geoorloofde genietingen kan geen bijzondere werking op Jahwe worden uitgeoefend. Dit is immers „durch den positivistisch-gesetzlichen Charakter der Frömmigkeit wo nicht gänzlich unmöglich gemacht, so doch darum verhindert, eine irgend entscheidende Bedeutung zu erlangen”<sup>54</sup>).

Vandaar dat binnen het ethisch monotheïsme het aardse leven vanuit scheppingsgeloof en wil Gods gewaardeerd worden: het huwelijk en het kind behoren in de schepping; het aardse bezit behoeft niet te worden veracht; van ascetische verheerlijking van de armoede is geen spoor aan te wijzen<sup>55</sup>). De vereenzelviging van arm en vroom is hier geen verheerlijking van, maar een troost voor de armoede. Er mag door den mens genoten worden, er is het tafelgebed en er zijn de feesten (denk aan het „een vroolijk hart is een gedurige maaltijd” Spr. 15 : 15b).

*De verhouding Jahwisme en cultus* is een moeilijk vraagstuk<sup>56</sup>). De indruk wordt soms gewekt, dat het Jahwisme den cultus principieel bestrijdt. Op dit terrein nu doet zich in verband met de volken in wier midden Israel woont en leeft, de cultus-ascese voor; (von Harnack spreekt van „Heiligheidsaskese”) <sup>57</sup>), het zou ook rituele reinheid kunnen heten, (cf. wat wij opmerkten over het tijdelijk karakter der ascetische practijken in de mysteriën). Max Weber wil het omschrijven met Levitische reinheid<sup>58</sup>). Hieronder zijn te rangschikken: de spijsverboden en de sabbathsrust, geslachtelijke onthouding in verband met heilige handelingen en heilige tijden, wijnverbod voor de priesters, het Nazireaat, rouwgebruiken, waarbij het vasten reeds in zeer ouden tijd voorkomt. De z.g. „primitieve” gedachtenwereld is hier wel mede van invloed: oorspronke-vrees voor daemonisch beïnvloed worden.

Maar het gaat dan niet om ascese in den zin van een stelselmatig oefenen, om een trap van hogere volmaaktheid te bereiken.

Tot nu toe behandelden wij het ethisch monotheïsme. Dit zal in bepaalde kringen van het Jodendom in Paulus' dagen nog

wel aanwezig zijn geweest (denk aan de „anawim”) <sup>59</sup>).

Overheersend was toentertijd het Jahwisme in *deïstisch monotheïstischen vorm*. Enkele kenmerken noemden wij reeds. De steeds meer transcendent geworden God, de Koning, de God des Hemels, kan slechts gediend worden door Zijn wet zo stipt mogelijk te volbrengen. Het correlaat van de wet is de daad: hierdoor zal vanzelf het aangeduide moralisme veld winnen. Het gaat niet zozeer om de gezindheid, den innerlijken toestand van den mens, maar om allerlei vervullingen van geboden, terwijl op haar beurt iedere vervulling weer een verdienste betekent. Ook de nadruk op de „kennis” der wet werd reeds genoemd.

Bij deze drie: transcendentie, moralisme en „kennis” kan Griekse invloed zich gemakkelijk doen gelden: „aus der Philosophie kommt erst recht die Tendenz, den Gottesbegriff zu spiritualisieren und transzendentalisieren” <sup>60</sup>). Ook komt er ruimte voor de Griekse (antieke) overtuiging, dat de deugd leerbaar zou zijn.

Tevens vindt de Oosterse apocalyptiek in de transcendentiegedachte een aanknopingspunt. Jahwe wendt zich steeds meer af van deze wereld. Daarmede wordt dan deze wereld aan andere machten en krachten overgeleverd, zodanig dat zij als slecht en zondig moet gekwalificeerd worden. Ook de mens is deel van deze wereld, die boos is. Daarmede wordt de mogelijkheid van een principieel dualisme gegeven <sup>61</sup>).

Verhelleniseerd of verorientaliseerd te worden zijn de twee grote gevaren, waaraan het Jodendom is blootgesteld. Dat het aan deze gevaren weerstand kan bieden is te danken aan het *Rabbinisme* <sup>62</sup>), dat zich tot taak heeft gesteld, de wet van den God des Hemels uit te werken en toe te passen. Wanneer later het *Farizeïsme* <sup>63</sup>) opkomt, een orde (chabura), die vooral zich toelegt op nauwgezette wetsvervulling, zal deze richting juist onder de Rabbijnen aanhang gaan vinden. Er komen dan ook spoedig Farizeese schriftgeleerden. Het is binnen het Farizees rabbinisme, dat de moralistische consequenties van het deïstisch monotheïsme zich gaan vertonen. De wet kan door iederen Israëliet vervuld worden, „want zijn ziel is door God rein geschapen, in staat den bozen lust, die uit het lichaam voortkomt, te weerstaan. De Israëliet bezit ten volle zedelijke vrijheid en kracht om de wet te vervullen” <sup>64</sup>). En „iedere vervul-

ling betekent een verdienste, zoals elke overtreding een schuld brengt, waarvan in den hemel boek wordt gehouden. Zo heeft de Israëliet een rekening bij God, kan hij rijk zijn bij God. Hij kan zijn verdienste vermeerderen door meer geboden te vervullen, doch ook door goede werken te volbrengen" <sup>65</sup>).

Het is duidelijk, dat *bepaalde vormen* van ascese zich met de besproken consequenties van het deïsme kunnen verbinden.

In het *Farizees rabbijnisme* past de *oefening* (ἀσκησις) in het doen van het gebod, om daardoor verdienste te verkrijgen. Er is nodig „wacher Selbstkontrolle" en onvoorwaardelijke zelfbeheersing <sup>66</sup>); er is sprake van kastijding צר. Maar dit alles is zeer persoonlijk en heeft niet te maken met het dualisme, dat het lichaam tot een kerker der ziel verklaart. Hier zijn vormen der ascese aanwezig, „deren Ausübung von den freien menschlichen Ermessen abhängt" <sup>67</sup>). Hieronder vallen dan de boete- en gebedsascese, onthoudingen in heidense omgeving en de daareven genoemde kastijding. De bedoeling is aldus voor Jahwe's aangezicht de Levitische reinheid te verwerkelijken. Daarmede wordt dan weer de afzonderingstendenz in het Farizees Jodendom bevorderd: Israël sluit zich op binnen de omheining der wet.

Andere vormen van ascese krijgen gelegenheid zich te ontwikkelen binnen de *apocalyptiek*. Hier zagen wij de mogelijkheid van een principieel dualisme, dat niet slechts op den kosmos maar evenzeer op den mens als deel van den kosmos, betrekking heeft. Juist hier worden de begrippen goed en kwaad uit de zedelijke, naar de „naturhafte" categorie verschoven: het stoffelijke als zodanig is het kwade geworden, dan blijft slechts over, dat de mens uit dat stoffelijke wordt weggenomen en gebracht wordt in het zuiver geestelijke <sup>68</sup>). Een middel daartoe is de inspiratie-ascese <sup>69</sup>): de voorbereiding, die getroffen wordt om te komen tot het ontvangen van openbaringen of tot een extatischen toestand, waarin vizioenen werden ontvangen. Deze ascese is een novum in het Jodendom van Paulus' dagen, waartegen het Rabbijnisme zich zal gaan verzetten.

*Essenisme*. In zekeren zin kan het Essenisme <sup>70</sup>) als een radicaal Farizeïsme beschouwd worden. De Levitische reinheid en daardoor de afzondering zijn hier op de spits gedreven, wat ook weer gelegenheid geeft voor ontwikkeling van mysteriën-vroomheid, vandaar dat deze orde gekarakteriseerd is als „Ver-

mählung von sakramenteller Mysterienreligiosität mit dem levitischen Reinheitsritualismus" <sup>71</sup>): binnen het Jodendom werd het geduld om zijn trouw aan de mozaïsche wet. In deze secte wordt allerlei vorm van ascese gevonden. Haar motto kan aangeduid worden met het woord ἐγκράτεια <sup>72</sup>). Het huwelijk wordt verworpen of hoogstens geduld; voeding sterk gereduceerd, geen zalfolie wordt gebruikt, of zij zelf offerden is de vraag; in kleding toonden zij soberheid, ten aanzien van bezit terughoudendheid.

De bedoeling van deze ascetische levenswijze na te gaan is niet eenvoudig. Was het om in aanraking met de godheid te komen? Ging het om verrukking van zinnen? of een schouwen van de toekomst? is het een middel om de πάθη tegen te gaan? Is het een beoefenen van de deugd? Strathmann wil als ideaal der Essenen genoemd hebben: heiligheid, niet „Gesitigkeit. Der Dualismus wird bei ihnen überwunden nicht durch Entsinnlichung, sondern durch Heiligung und Meidung jeder „kultischen“ Unreinheit; ihre Askese ist Heiligkeitsaskese" <sup>73</sup>).

Apart zouden wij ook nog kunnen noemen de secte der Bondsmannen van Damascus: het gaat bij haar erom „een ideaal leven te leiden, niet door wereldse zorgen gekweld". Echter van deze groep is ons lang niet alles duidelijk. <sup>74</sup>).

En bij de Essenen en bij de Bondsmannen van Damascus treft ons het protest tegen de polygamie. Mogelijk is dit een aanduiding „of an awakening conscience on the subject. And the probability is that by the time when Paul was writing the Jews were both proclaiming and exhibiting a higher standard of sexual morality" <sup>75</sup>).

*Het Jodendom der Diaspora.* Nu rest ons nog een bespreking van ascetische verschijnselen, zoals die zich in het bijzonder in het Jodendom der Diaspora voordoen. Met het noemen van de secte der Bondsmannen van Damascus zijn wij buiten het Palestijnse Jodendom gekomen. Maar ook elders dan in Damascus wordt het Jodendom aangetroffen, wat wij gewoon zijn de Diaspora te noemen. Deze is weer onder te verdelen in de Aramees- en de Griekssprekende Diaspora. De Aramees-sprekende is vooral verspreid in: Osrhoëne, Adiabene en Mesopotamië. Daar moet een rijkdom van secten hebben bestaan, en de filtratie met orientalistisch-ascetische denkbeelden kan binnen dit Arameese Jodendom zodanig zijn geweest, dat

hier en daar een half-Jodendom ontstaat, vgl. de Sabazioscultus <sup>76</sup>).

Wat het Grieks-sprekende gedeelte der Diaspora betreft, houde men met meer rekening dan met Philo alleen. De vraag is ook of Philo invloed had in brede kringen van dit Jodendom <sup>77</sup>).

Strathmann <sup>78</sup>) houdt het voor belangrijk zich te wenden tot de niet-Joden om te horen wat naar hun getuigenis het karakteristiek Joodse is. Dan viel dezen niet-Joden op: het Joodse godsbegrip, en het eigenaardig karakter van het Joodse volk, dat o.m. door zijn godsdienst veroorzaakt werd. Het wordt onsociaal genoemd, ja zelfs een odium generis humani. De Jood hield zich aan zijn wet, die sprak van besnijdenis, sabbath, bepaalde spijzen, reinheid. Het ideaal van deze diaspora is eveneens: wetsgetrouwheid, en haar litteratuur, meestentijds product van de Oberschicht, wijst naar de betekenis van de wet. Ascetische elementen, die zich in Palestina meer hebben ontwikkeld, schijnen hier op den achtergrond gekomen, al zal bijv. de ascese in verband met rouw niet onbekend zijn geweest, en een zich-hoeden voor aanraking met niet-Joden ascetische gevolgen kunnen hebben.

Toch mag — zonder overschatting van deze figuur — Philo in een studie als de onze, niet ontbreken.

*Philo Judaeus Alexandrinus* was rabbi te Alexandrië. Als zodanig was hij een korrekst diaspora-jood en onderscheidde zich niet van zijn omgeving. Hij houdt de wet hoog en zal in zijn allegorische exegese ongewenste consequenties niet aangaarden. Hij volgt de godsdienstige gewoonten van zijn volk.

Zijn gedachtenwereld is een vermenging van Semitisch-Joodse en Griekse bestanddelen, wat zich ook in zijn levensleer openbaart.

Om met één formule het levensideaal bij Philo aan te duiden is moeilijk, daar wij geen systematisch standaardwerk van hem bezitten. Wel kunnen wij zeggen, dat de *καλοκάγαθία* bij hem alles is. Wat zij eigenlijk is, kan tweevoudig worden omschreven: in de lijn der Griekse gedachten: de natuur; in overeenstemming met zijn Jood-zijn: de wet. Ook kan dit levensideaal aangeduid worden met: *εὐσέβεια*, deze is òf de overtuiging, dat God schepper, onderhouder en bestuurder van alles is, ook weer te geven met voorzienigheids-geloof; òf het is een met God in overeenstemming zijn, met God leven, God

leren schouwen, en krijgt daarmee tevens de betekenis van *θεία* en *ῥψις*. In dien zin moet zij den mens geschonken worden. Deze vroomheid kan derhalve gekarakteriseerd worden als mystisch-kontemplatief.

Bij de *καλοκάγαθία* behoort de ascese: wie het pad der deugd wil betreden heeft toch ook de *πάθη* die binnenkomen door den zinnelijken kant van het mens-zijn. Philo waardeert deze zinnelijkheid positief als hulp voor den geest: zinnelijke organen zijn nodig om het geestelijke over te brengen, maar dat zinnelijke is ook — en dat is de negatieve waardering — wat over het geestelijke wil heersen: de lust in het zien, de smaak, die al meer wil eten en drinken, het steeds meer willen bezitten aan rijkdom en luxe.

Daarom moet de mens komen tot de apathie, wil hij werkelijk deugdzaam zijn. Dat kan niet anders dan wat de *πάθη* opwekt, te vermijden, te ontvluchten: ver van het grote leven de deugd betrachten; van de ziel zelf lichamelijke, en zinnelijke „Geräusche” wegdoen. Het gaat om *ὀλιγοδεία*. Ja het lichaam is het Egyptische afgodsbeeld, dat verbrand moet worden, het is de gevangenis der ziel.

Ook bij de *εὐσέβεια* behoort de ascese: God is degene, die niets nodig heeft, Hij is de enige en zo ook de ware vrome: hij is bevrijd. Wie nu maar volkomen bevrijd is, schouwt God. Maar dat volkomen bevrijd zijn, is er niet ineens. Er zijn drie soorten van mensen: de slechten, de knechten der lust, daartegenover staan: de volmaakten.

Tussen deze beide in staat de *asceet* (*ἀσκητής*). Ascese is een middending, niet de volkomenheid zelf. De asceet moet nog moeite doen, moeitevolle inspanning zich getroosten: vandaar zijn naam. Toch heeft Philo ascese slechts mogelijk geacht tot op zekere hoogte: het lichaam en de natuur vragen het hunne! En ook tot het doel voert de ascese niet: dit blijkt telkens weer onbereikbaar, door de macht der zonde.

In de eenzaamheid gaan om met de godheid in aanraking te komen, gelukt niet altijd; daarom zijn er ook telkens andere oefeningen nodig.

Maar Philo zelf leeft niet geheel naar de consequenties van deze gedachten: hij houdt van een verzekerd burgerlijk bestaan, komt liever niet met zijn levenswijze in de buurt der Cynici; hij ontvlucht de wereld niet, maar wil haar op de juiste

manier gebruiken: hij is niet tegen het huwelijksleven; wanneer er bezit is, kan dat voor weldadige doeleinden gebruikt worden. Philo is te veel Jood om echt asceet te zijn in de negatieve betekenis van dat woord. Hij prijst de Essenen, maar wordt het niet. Hij beschrijft de Therapeuten, maar gaat zelf niet tot hen over. Er is iets half-slachtigs in zijn leven.

Maar hem komt de eer toe het begrip en de zaak ascese in de theologische ethiek te hebben ingevoerd<sup>79</sup>) (Windisch).

In een der laatste zinnen over Philo kwam het woord *Therapeuten*<sup>80</sup>) voor. Het is de vraag of deze secte inderdaad heeft bestaan dan wel dat zij op Philo's fantasie berusten.

Het gaat bij de Therapeuten om de *θεωρία* en *ἐνδοσιασμός*; de genezing der ziel van de *πάθη*. Daarom verachten zij de wereld en zoeken de eenzaamheid. Den dag brengen zij door met *ἄσκησις*: filosofierend zich bezig houdend met de heilige schriften, ook wel gedichten op God makend, alles ten doel hebbend uit het aardse-zinnelijke te geraken en de godheid te naderen.

Hoeveel andere, eveneens ascetische, secten binnen het Grieks-sprekende Diaspora-Jodendom geweest zijn, is ons niet bekend.

En van de Aramees- en van deze Grieks-sprekende diaspora geldt: „Derartige duch Stimmungen der heidnischen Umgebung mystisch-asketisch beeinflusste Frömmigkeitsformen auf jüdischer Grundlage wird es gewisz noch in groszer Zahl und Mannigfaltigkeit des Mischungsverhältnisses gegeben haben, ohne das die Quellen davon reden“<sup>81</sup>).

*Godsdienst-sociologische opmerkingen.*

Wij besluiten dit hoofdstuk met enkele godsdienst-sociologische opmerkingen, daar juist de sociologische structuur van het Jodendom zich daartoe leent.

Deze samenstelling is ten tijde van Paulus wel aldus:

Het gehele Joodse volk valt in twee groepen uiteen, die aan elkander vijandig gezind zijn. De éne groep bestaat uit de drie klassen van de geprivilegeerden: geboorteadel in de gestalte van de priesterschap, de ontwikkelden onder de aanduiding: schriftgeleerden, en de wetsgetrouwe broederschappen der Pharizeërs. De andere groep wordt gevormd door de verachte massa, die bestond zowel uit armen als rijken, dit is „het volk,

dat de wet niet kent". Deze mensen waren door den aard van hun beroep, de hen ontbrekende kennis, ook wel door armoede, niet in staat de voorschriften van de wet o.m. naar Rabbijnse interpretatie op te volgen en daardoor werden zij tot de in godsdienstig en sociaal opzicht verachten <sup>82</sup>).

Trachten wij nu — naar een opmerking uit hoofdstuk I van deze studie — de sociologische samenhang van deze groepen te vinden met het verschijnsel ascese, dan zou dat aldus kunnen worden aangeduid: de cultus-ascese zal gevonden worden in de priesterlijke kringen, en in den zin van rituele reinheid bij de gehele eerstgenoemde groep.

Met name zullen boete- en gebedsascese, onthoudingen in heidense omgeving zich onder invloed der rabbijnen in onderscheiden kringen van deze groep hebben ontwikkeld. Tot een stand van asceten is het in deze kringen niet gekomen. M. Weber <sup>83</sup>) heeft als ascetische instituten genoemd: cultische onthouding en reinheidsvoorschriften voor de priesters, het rituele vasten om God te verzoenen en het boete-doen, vooral ook de in dit hoofdstuk genoemde: „Selbstkontrolle" en „unbedingte Selbstbeherrschung". Hier is een toenadering tot ascese als stelsel (ascetisme) in deze kringen. Wel zullen de *Schriftgeleerden* een aparte plaats binnen de eerste groep gaan innemen, maar dan niet wegens hun ascese in negatieven zin, wel omdat zij in het bezit waren van een geheimleer <sup>84</sup>). Sociaal gezien is het merendeel der rabbijnen behorend tot de kringen van handwerkslieden, neringdoenden, en handeldrijvenden en het meest aan de stad gebonden. Wil men toch van ascese in deze kringen spreken, dan is het eerder positieve of actieve ascese: „ein gottgewolltes Handeln als Werkzeug Gottes", wat als consequentie meebrengt: „innerweltliche" ascese: „Bändigung des kreatürlich Verderbten durch Arbeit im weltlichem Beruf" <sup>85</sup>). Als groep zullen zij ascetische armoede niet hebben verheerlijkt <sup>86</sup>).

Met betrekking tot de ascese in de Esseense kringen kan de vraag worden gesteld: of juist deze secte niet gevormd werd door de meer gezeten burgers, die bezittingen hebben? „Ontvluchting der grote steden met het doel om op het land ene communistische organisatie te scheppen" gaat eerder uit van „Bourgeois, die onvoldaan zijn over de maatschappij, waarin zij leven", dan van proletariërs <sup>87</sup>).

Als de tweede groep werd aangeduid: het volk dat de wet



niet kent". Gezien de verschillende maatschappelijke kringen, die te zamen deze groep vormen, is de mogelijkheid van ascese, in negatieven zin verstaan, groter; bovendien verkrijgen hier Griekse en orientalistische gedachten meer speelruimte. Wij moeten echter voorzichtig zijn deze groep slechts apokalyptische vroomheid toe te schrijven <sup>88</sup>). Wel zal zich de inspiratie-ascese, die we in dit hoofdstuk als novum binnen het Jodendom aanwezen, en waartegen het Rabbinisme reageerde, juist in deze kringen hebben voorgedaan. M. Weber spreekt niet ten onrechte over „spekulative Eschatologie in de konventikelen der Am-ha-arez" <sup>89</sup>).

Wat de armen binnen deze groep betreft: zij zullen hun troost gevonden kunnen hebben in de vereenzelviging van arm en vroom. En zo komen uit hun midden die „anawim", die wel de προσδεχόμενοι, zijn genoemd. „In der Politik machen sie keinen Lärm und Bücher schreiben sie nicht; Gelehrsamkeit liegt ihnen fern, und den Rabbinen verschwinden sie in der Massa der Amhaarez". Indien er al ascese is, dan beperkt zich deze tot bepaalde tijden en voor bepaalde gelegenheden <sup>90</sup>).

De bovenbeschreven sociologische structuur geldt zowel van de Joden in Palestina als in de Diaspora. Een figuur als de rabbi Philo van Alexandrië mag niet als vertegenwoordiger voor de geestesgesteldheid der gehele diaspora gelden: „Seine Schriften sind nur für einen engen Kreis von Lesern der gleichen Bildungsstufe geschrieben und konnten naturgemäss in weiteren Kreisen der Diaspora kein Echo finden" <sup>91</sup>).

Bovendien bleek ons dat zijn ascese meer theoretisch dan daadwerkelijk is geweest. Overigens kan juist voor de diaspora op de „innerweltliche Askese" in bovenomschreven zin de nadruk vallen: „Der über aller Gemeinsamkeit sich steill aufrichtend subjektive Drang nach Gott wird, da er die Erde zu seiner Arbeitsstätte macht, zum subjektiven Drang nach Handel und Gewinn" <sup>92</sup>).

Er laat zich èn voor de Joden in Palestina èn voor de Diaspora een samenhang en wisselwerking constateren tussen deze „innerweltliche Askese" en de bloei van kleinhandel en ambacht <sup>93</sup>).

#### *Johannes de Doper.*

Tenslotte de figuur van Johannes den Doper <sup>94</sup>). Josephus heeft ons den naam bewaard van een zekeren Bannus, bij wien

hij drie jaar vertoefde. Bij denzelfden schrijver wordt ook het getuigenis omtrent Johannes de Dooper gevonden, n.l. in zijn Antiquiteiten en in de Slavische(russische) bewerking van de Joodse Oorlog. In deze bewerking treft ons de bedoeling Johannes den Dooper voor te stellen als den profeet Elia <sup>95</sup>).

In de Mandese litteratuur komt Johannes de Dooper ook voor, maar, naar deskundig onderzoek uitmaakte, behoort deze hier tot de jongste bestanddelen <sup>96</sup>).

Daarnaast zijn er de bekende gegevens omtrent Johannes in de onderscheiden Evangeliën. Hij „was gekleed in een kemelharen gewaad, met eenen lederen gordel om zijne lendenen; en hij at sprinkhanen en wilden honig” <sup>97</sup>). Hij kent den doop, schrijft aan zijn leerlingen het vasten voor, wel bij wijze van rouw en boetedoening, leert hen ook bidden. Ascetische practijken dus bij Johannes en zijn kring, die in verband staan met Messiaanse verwachting: „John’s baptism which marked an epoch in the Messianic movement was, in contrast to the ritual washings of the Essenes and similar baptismal sects, distinguished first by its eschatological character: it was the preparation for the coming Kingdom and for the coming King; second, by the fact that it could not be repeated: it was a *μετάνοια*, and as such an act performed once for all; and accordingly, third, by its ethical character, by which, as a true continuation of the Prophets, it breaks through the ritualistic, automatic of all baptism which was not at the same time a renewal of the heart” <sup>98</sup>).

De ascese bij Johannes den Dooper kan gezien worden als uiting van *zedelijk* nieuw leven en daarmee tevens voorbereiding voor en bevordering van de komst van het Koninkrijk.

### C. CONCLUSIES VAN DE BEIDE VOORGAANDE GEDEELTEN.

Dit onderdeel bedoelt de gevolgtrekkingen te maken uit de beide voorafgaande gedeelten.

In de wereld van Paulus’ dagen bleek *het verschijnsel ascese* aanwezig: Hellenisme (zoals dit woord in deze studie wordt opgevat) en ascese vormen één geheel. Ascese is van het Hellenisme de levensleer en de levenshouding. De ontleding van de begrippen leven, dood, enz. deed ons een verschuiving van klemtoon zien: niet meer het leven hier, maar

het leven daar, is het ware leven. De dood is doorgang tot dat ware leven. Het leven hier is dood. Het leven ginds: het nieuwe leven. Om dát nieuwe leven is het den mens te doen. Mysteriënculten en philosophie staan beide in dienst van die accent-verschuiving: zij leren den weg naar dat nieuwe leven, en zij helpen door allerlei ritën en voorstellingen den hellenistischen mens op dien weg. Want — naar de overtuiging dier tijden — was er contact mogelijk tussen dat leven daarginder en het leven hier. De leerstellingen omtrent 's mensen redeneervermogen, aangaande een hemelreis der ziel of wel over afdaling van de goddelijke vonk zijn pogingen om dat mogelijk contact te bewijzen.

In deze gedachtenkring past: ascese. Maar dan moet dit begrip niet slechts negatief worden verstaan. Naar de definitie zouden wij het zowel positief als negatief opvatten.

Wij zagen dat dit woord juist uit de philosophie van Cynici en Stoici afkomstig is, en daar allereerst: „die systematische Tugend- und Willenserziehung in ihrer Aehnlichkeit mit der militärischen und sportlichen Disziplinierung des Körpers und Willens” betekent<sup>99</sup>). Later wordt de negatieve betekenis, die ook reeds bij de Cynici gevonden wordt, meer uitgewerkt<sup>100</sup>).

Onder het hoofd ascese vallen zowel: „Methodik streng geregelter Zucht und neben der Superstition magischer Rücksichten”, als: „aller Kampf gegen Fleisch und Blut, die selbstverzichtende Demut, die gewollte Armut, die sexuelle Enthaltung, das steigende und verinnerlichte Sündenbewusstsein, die Kulturverneinung, die Weltflucht, die Abtötung der Sinnex, das einsame Leben, die Vorbereitung der Ekstase, die Sinnenüberwindung un die Gottähnlichkeit des Gnostikers, den Kampf mit Teufel und Dämonen und was weiter in dieser Richtung liegt”<sup>101</sup>). (Troeltsch).

In verband met deze negatieve en positieve betekenis, die aan dit woord wordt gegeven, betekent dit voor het verschijnsel zelf, dat het niet slechts een einde aankondigt, maar ook een nieuw begin. Uiting van vermoeidheid, overbewustheid, van nadenken, scepsis, verwekelijking en oververfijning, maar tevens: geneesmiddel daartegen, een wedergeboorte en vernieuwing van den innerlijken mens<sup>102</sup>). Een studie als die van H. Jonas over „Gnosis und spätantiker Geist” wijst ons ook juist op dat „neue Weltgefühl” dat rondom het begin van onze

jaartelling bezig is te ontstaan in het gebied ten O. van de Middellandse Zee en dat door de Westerse wereld eveneens wordt medebeleefd. Ascese staat dan wel in dienst van een „Verneinung” „aber jene Verneinung ist eine überaus aggressive, die Grundlagen umstürzende und erneuernde, eine „revolutionäre” Verneinung, die eine eigene Mächtigkeit des Lebens bezeugt und nur einer neuen Lebensmacht entspringen kann”<sup>103</sup>). Zo verkrijgt ascese den zin van „potenzierende” te zijn: verhoging van levenskracht of in ieder geval om die in stand te houden<sup>104</sup>).

Wanneer wij ons de definitie van ascese uit Hoofdstuk I herinneren, weten wij dat daarin sprake is van drie kenmerken aan dat verschijnsel eigen: 1e. een belemmerend element is aanwezig; 2e. er moet stelselmatig geoefend worden om aan dit belemmerend element zich te onttrekken en om in den daardoor verkregen nieuwen toestand (= het nieuwe leven) te blijven en verder op te klimmen. 3e. aan dit stelselmatig zich oefenen is verdienstelijkheid verbonden.

#### *Het belemmerend element.*

Vragen wij nu: wat is, naar Hellenistische voorstelling, dat belemmerend element, waarop die „Verneinung”, waarmede ascese ten nauwste verbonden is, betrekking heeft, dan moet het antwoord zijn: het hier en nu. Dè praegnante uitdrukking van „der neuen Welterfahrung” is de gelijkstelling in de gnosis κόσμος-σκότος: „Sie ist von ganz anderen konstitutiver Universalität als jene einmal im Griechentum, in der Orphik hervorgebrochene, Leib = Grab (σῶμα-σῆμα) die zuletzt doch in eine Positivität der Welt einfügbar was”<sup>105</sup>). Ook de psyche zelf is niet slechts een tegenstelling tot de stoffelijkheid van het lichaam, maar is functie van een duistere wereld (κόσμος). In een stroming als de gnosis zal dan ook ψυχή een term worden „für das natürliche, weltverstrickte Dasein, das es in der Erlösung hinter sich zu lassen gilt”. Wat tot den mens moet komen is πνεῦμα (Hermetische geschriften: νοῦς): maar dit komt dan ook vanuit de andere wereld: „Das substanzielle Prinzip dieser erlösenden Vernichtung der Psyche ist das Pneuma, — ist letztlich und auf den Kosmos als ganzen bezogen Gott”<sup>106</sup>). Vandaar ook dat niet alleen de genoemde gelijkstelling: κόσμος = σκότος, maar ook: κόσμος = θάνατος gevonden wordt. Ζωή is niet van deze wereld.

Dat het belemmerend element met dit woord: *κόσμος* (waarbij ook de sterrenwereld is ingesloten) kan worden aangeduid, wijst erop dat wij bij de gnosis met de meest radicale vorm der „Verneinung” te doen hebben.

Hiernaast kunnen wij wijzen op de daareven reeds aangeduide minder radicale vormen:

- a. het platonisch dualisme, dat meer een „pessimistisch-dualistische Weltstimmung mit strengen Anforderungen an die Lebenshaltung des Individuums wie der Gesellschaft” is, met „innerweltlich” doel;
- b. de cynische en stoische leer van leven in overeenstemming met de natuur, waartoe oefening nodig is in deugden, wat zelf-inkeer en zelfbeschouwing, ook een soort bekering medebrengt;
- c. de primitieve mentaliteit, die zich ook in het Hellenisme openbaart met haar „Kathartik”: de zinnen en de zinnelijkheid worden geaccentueerd<sup>107</sup>).

In al deze stromingen is dus de voorstelling van het belemmerend element aanwijsbaar: hetzij dat dit een deel van de *κόσμος* dan wel deze in zijn geheel is. Dit wordt beseft als *τὸ κακόν*. In hoeverre dit „belemmerend” element ook een ethischen inhoud heeft, bleek ons dubieus. Het is veeleer van fysiek dan van zedelijk gehalte: schuld en materie zijn identieke begrippen. „Die Erdgebundenheit des natürlichen Menschen ist an sich Sünde”. Bij Plotinus bijv. is *ὄλη* = *κακόν*<sup>108</sup>).

#### *Oefening.*

Hiermede komen wij aan het tweede kenmerk van ascese, wat tevens de grondbetekenis van dit woord uitmaakt: o e f e n i n g. Want aan het belemmerende element moet de mens ontkomen. Het gaat immers om het „nieuwe leven”. Troeltsch heeft in aansluiting aan R. Reitzenstein op de psychologisch gemotiveerde „Stufengang des Askese von den natürlich-wissenschaftlichen Weltbetrachtung und der Weltarbeit zu den höchsten Geistigen und geistlichen Konzentrationen und Befreiungen aus der Enge des eigenen Selbst” gewezen<sup>109</sup>). Wij vonden dit in al de verschillende stromingen, die in hoofdstuk II werden behandeld.

Al naar mate wij met de meer radicale of met de met zoeven aangeduide meer gematigde vormen te doen hebben, zal ook het doel der „oefening” zo goed als de „oefening” zelf een

nuanceering te zien geven. Het kan meer of minder „innerweltlich” zijn. Jonas wijst op drieërlei „Neuwerdung”: er is ten eerste de palingenesie, die een mystisch-extatisch karakter draagt, deze is van anticiperenden aard; ten tweede er is de postmortale oplossing, de zielenopstijging na den dood; maar ten derde zijn er de vormen van voorlopigheid en benadering, waarvan eigenlijk de onder ten eerste genoemde de meest extreme is <sup>110</sup>)

Als vanzelf heeft dit „oefenen” tot een indeling van de zich „oefenende” mensen geleid. Er zijn de „natuurlijke” mensen en de „geestelijke”. Het woord „natuurlijk” sluit zowel het lichamelijke als het psychische in, vandaar dat de twee groepen ook wel worden aangeduid met psychische en pneumatische mensen.

Tussen deze beide in staan de „hemelmensen”, zo reeds bij Philo in aansluiting aan het Griekse wijsheids- en deugdideaal. Zij stellen „eine höhe Form innerweltlichen Daseinsmöglichkeit, aber gerade deshalb noch keineswegs die Vollendung” voor. Het hogere „Seelische (das man wiederentdeckte) (wurde) doch von dem überseelischen Endziel geschieden” <sup>111</sup>). Dit zijn *dé* asceten van die dagen. Zij bewegen zich in „eschatologische Innerweltsformen”. Het gaat om bepaalde dingen, die gedaan dan wel nagelaten moeten worden ter bereiking van *het* leven, dat ten opzichte van het leven van hier en nu het nieuwe, andersoortige leven is. Hetzelfde wat wij constateerden bij een mogelijk zedelijk gehalte van het belemmerend element, geldt ook hier: het „nieuwe leven” — en daarmee de ascese daarvoor en daarin — blijkt zedelijk veelal indifferent.

#### *Verdienstelĳkheid.*

Rest ons de verdienstelĳkheidsgedachte. Deze is eigenlijk een zeer natuurlijke, algemene menselijke. Deissmann heeft erop gewezen, dat de loongedachte bijv. in het geheel niet met de categorieën van een philosophische ethiek behoeft te worden gemeten. Buitengewone prestaties gelden ten allen tijde als aanspraak op de genade der Godheid. Joh. Warneck wijst dit laatste aan als grondgedachte bij de „primitieve”, of „natuur”-volken <sup>112</sup>). Ook in de mysteriediensten heeft deze algemeen-menselijke gedachte zich doen gelden. Bertram wijst op een in 1919 te Rome gevonden altaarinschrift uit den Attis-Kybele-cultus: ἔργα, νόον, ποιῆξιν, βίον ἔξοχον ἐσθλὰ προ-

πάντα . . . τοῦτο φέρω τό θῦμα<sup>113</sup>). Deze verdienstelijkheidsvoorstelling werkt harezijdjs een z.g. dubbele moraal in de hand, waarin echter voor de heidense oudheid niets aanstotelijks schuilt. „Sie ist ihr kein Problem, wie sie es später für den Protestantismus und für die moderne, rationale Ethik geworden ist. Die Antike hatte zwischen einer Moral der Sklaven und der Freien, der Barbaren und der Hellenen, der Ungebildeten und der Gebildeten, der Hyliker und Gnostiker, ohne Arg unterschieden, und selbst die radikalsten Rationalisten, die Stoiker, haben unheilbare Toren, Fortschreitende und Weise unterschieden“<sup>114</sup>).

Tenslotte laat zich achter het gehele verschijnsel ascese ook in het ons bezighoudend tijdvak „die Angst des Daseins“ constateren (zie boven pag. 17). Het is een angstig pogen om het hier en nu te ontkomen. De paradoxie van de angst overheerst: „ungeheuer die Angst des Daseins sich zu verlieren, dem Kosmos zu verfallen — und ungeheuer gleichzeitig die Sucht der Selbstaufgabe; gerade die Angst, als Angst um sich selbst und vor sich selbst, jagt das Dasein in die Selbstvernichtung hinein, und von sich los zu kommen und durch diese selbstübernommene, freie Vernichtung den Bann der kosmischen, zwangsläufigen Vernichtung zu brechen: der Tod soll zum Leben führen“<sup>115</sup>) (Jonas),

#### *Jodendom — ascese.*

Ten opzichte van de verhouding *Jodendom en ascese*, kan niet hetzelfde gezegd worden als van die van Hellenisme en ascese. Onze conclusie mag in het geheel niet zijn: Jodendom en ascese vormen één geheel; ascese is de levensleer en levenshouding van het Jodendom.

Voorzoover Jodendom voortzetting is van het Jahwisme bleek ons, dat ascese er niet in thuisbehoort. *Ethisch monotheïsme*, zijnde de kern van dit Jahwisme, zoals het vooral in de profetische prediking tot ons komt, verdraagt zich niet met ascese, zoals deze in onze definitie is omschreven. Met name de in die prediking aanwezige categorie: Schepper-schepping, verzet zich principieel tegen ascese. Het belemmerend element komt ook hier voor, maar dit ligt in de zedelijk-religieuze gesteldheid van den mens. Het zwaartepunt ligt in 's mensen gezindheid. Het zich onttrekken aan dit belemmerend element is dan geen resultaat van stelselmatige oefening, maar veeleer een ontrok-

ken worden door goddelijke begenadiging. Het nieuwe leven, het heil naar de profetische uitdrukking daarvoor, is genadegave Gods. Daarmede verdraagt zich dan zuiver doorgedacht evenmin de gedachte aan eigen verdienstelijkheid: genade laat zich niet verdienen. Bij de Joodse theologen komt echter de gedachte voor, dat de mens de gehele wet niet kan volbrengen; daarom moet God hem genadig zijn; maar dat doet God alleen, als de mens zoveel presteert als hij kan. Men spreekt dan van „helpende genade”.

Door de verbintenis, die *Jahwisme en cultus* met elkander aangaan, verkrijgt de cultische reinheid gelegenheid zich te ontwikkelen; moge dit al een zekere mate van cultus-ascese met zich brengen, het heeft slechts een tijdelijk karakter en niet zozeer de bedoeling om zich stelselmatig te oefenen, om een trap van hogere volmaaktheid te bereiken. Het gevaar is echter dat de zondewaardering verandert: niet meer als schuld, dan wel als onreinheid wordt aangevoeld. Daardoor komt er een gelegenheid te meer voor ontwikkeling van ascetische voorstellingen.

Het meest op den voorgrond tredend was ten tijde van Paulus, zoals wij zagen, het *Jahwisme in een deïstisch-monotheïstischen vorm*. Enerzijds brengt dit een moralistische sfeer teweeg, terwijl anderzijds de waardering van deze wereld als boos en slecht het gevolg is. Het eerstgenoemde vonden wij in de gedachtenwereld van het Rabbinisme, vooral het Farizees Rabbinisme, dat zijn invloed zowel in als buiten Palestina, in de Diaspora, doet gelden. Het tweede komt vooral tot uiting in de apocalyptiek.

Beide bleken ons een voedingsbodem voor ascese.

Het *belemmerend element* komt in het rabbinisme voor als: het niet-kennen der wet en in de apocalyptiek is dit: het stoffelijke als zodanig. Hier gaat het derhalve niet om een innerlijke gezindheid, maar om een intellectueel tekort, of om een bepaalden stoffelijken toestand.

Daardoor zal in beide gevallen „oefening” de aangewezen weg zijn om aan deze belemmering te ontkomen. „Oefening” in het kennen, en evenzeer „oefening” in het los-worden van deze boze wereld. Vandaar bijv. het ideaal in de apocalyptiek om „boete te doen en God's eischen te vervullen in meer dan de volle mate”<sup>116</sup>).



De *verdienstelijkheidsgedachte* kan zich hier vanzelf ontwikkelen en gaat samen met de loongedachte. Toch is het nieuwe leven meer iets van den toekomst, dan van het hier en nu. Strack-Billerbeck wijst bijv. bij de uitdrukking ברית חדשה der rabbijnse teksten op haar drieërlei betekenis: „a. Wenn ein Mensch durch die Heilung seiner Gebrechen, β. durch die Beseitigung seiner Nöte und Gefahren und γ. durch die Vergebung seiner Sünden eine Erneuerung in seinem physischen Bestand bzw. in seiner äusseren Lage bzw. in seinem Verhältnis zu Gott erfuhr..... Die sittliche Erneuerung des Menschen gehört nach rabbin. Anschauung erst der Zukunft an, die allein den verheiszenen neuen Geist oder das neue Herz bringen kann”<sup>117</sup>).

Dezelfde onderscheiding, die wij boven aanwezen in de Hellenistische wereld van „gewone” en „buitengewone” mensen, wordt in dit type van Jodendom eveneens gevonden. Er is niet slechts „het volk dat de wet niet kent” en de wetsbetrachters, maar ook een bijzondere klasse van heiligen en de massa der vromen. Dit laatste wordt vooral gevonden in de Syrische Baruch-apocalypse, en IV Ezra<sup>118</sup>).

Naast rabbinisme en apocalyptiek troffen ons andere stromingen binnen het Jodendom: Essenisme, Bondsmannen van Damascus, Philo en zijn Therapeuten, Alles een bewijs voor „die breite Fülle der Möglichkeiten religiöser Entfaltung jüdischen Geist in jener Zeit”<sup>119</sup>). In meerdere of mindere mate liet zich door niet-joodse invloeden en door ontwikkeling van ascetische mogelijkheden binnen het Jodendom, ascetisme in deze stromingen aanwijzen. De voorstelling van een belemmerend element (stof-zijn of zondig-zijn), het daaraan willen ontkomen door *εγκράτεια*, *ασκησις* enz., het daardoor komen tot heiligheid (Essenisme), *καλοκαγαθία*, *ευσέβεια*, zelfs tot de *θεία* en de *δύμις* (Philo en de Therapeuten) welk laatste toch wel weer in verband staat met verdienstelijkheid en loonvoorstellingen, al deze door ons genoemde kenmerken van ascese zijn hier aanwezig.

Trouwens men vergeete ook bij de behandeling van Jodendom en ascetisme niet, dat de Jood een mens is, en ascetisme een algemeen menselijk verschijnsel, zodat dus het voorkomend ascetisme aldaar niet altijd uit uitheemsen invloed behoeft te worden afgeleid.

De vraag is echter past het *structureel* in dat wat het wezen van de Joodse religie uitmaakt<sup>120</sup>). Op die vraag is in het bovenstaande ontkennend geantwoord.

Bijzondere aandacht schonken wij aan *het verband van de sociale structuur van het Jodendom en het verschijnsel ascese*. Daarbij bleek ons, dat bepaalde vormen van ascese slechts kunnen samengaan met graden van maatschappelijken welstand. Het verschijnsel „innerweltliche Askese” in de geschriften van M. Weber, E. Troeltsch en E. Lohmeyer meerdere malen beschreven, liet zich hier konstateren.

De ascetische practijken, die wij vonden bij *Johannes den Doper* en zijn kring, waardeerden wij niet als een middel om daardoor tot het „nieuwe leven” te komen, maar als een uiting van vernieuwing des harten in verband met de aanstaande komst van den Messias en zijn rijk. Zij verkrijgen daarmee een secundair karakter. Het is mogelijk, dat er tevens een afkeuring van de toenmalige cultuur in ligt. Ook in de kringen der „anawim” kunnen dergelijke practijken reeds bestaan hebben, uitgezonderd de Johannes-doop.

De waardering van het belemmerend element is hier: zonde als ethisch-religieuze gezindheid. In de plaats van de „oefening” om daaraan te ontkomen staat de vergeving door Israel’s God. De verdienstelijkheidsgedachte laat zich moeilijk aanwijzen. Mogelijk is de veronderstelling, dat volharding geeist wordt en het deel hebben in het rijk van den Messias als loon kan worden gezien. Maar onze bronnen geven geen vermoeden voor werkeiligheid.

Merkwaardig is, dat Lucas de ascetische trekken in het verhaal over Johannes den Doper niet zo naar voren brengt<sup>121</sup>).

O n z e s l o t c o n c l u s i e mag dus zijn:

Het algemeen menselijk verschijnsel ascetisme vindt het meest zijn voedingsbodem in het Hellenisme, daarin past het ook structureel. Het wezen van Israels godsdienst verdraagt zich er niet mede. Is het in Joodse kringen aan te wijzen dan houde men de verschijnselen evolutie en epigenesis in het oog, als mede die van invloed en ontleening<sup>122</sup>).

Ascetische practijken in den kring van Johannes den Doper hangen met deze verschijnselen samen, maar men lette daar vooral op den eschatologischen achtergrond.

### HOOFDSTUK III.

#### HET NIEUWE LEVEN BIJ PAULUS.

---

Nadat wij de wereld van Paulus' dagen onderzocht hebben, wat de twee punten betreft: ascetisme en het nieuwe leven, moeten wij ons nu wel met Paulus<sup>1)</sup> zelf bezig houden. Met het noemen van dezen naam bevinden wij ons binnen het oudste Christendom. Paulus noemt zich zelf een apostel van Jezus Christus en hij is geworden tot *den* apostel<sup>2)</sup> in de oudste Christenheid.

*Bronnen voor het onderzoek.*

In de hoedanigheid van ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ maakt Paulus zijn zendingsreizen en schrijft zijn brieven, waarvan een deel bewaard bleef en zelfs tot „Heilige Schrift” werd. Deze geschriften zijn in de Koinè gesteld, maar hun schrijver geeft meer dan eens blijk, in zijn (Noord)Arameese moedertaal te hebben gedacht. Deze brieven vormen vanzelfsprekend de hoofdbron voor ons onderzoek. Hun aantal is dertien, waarvan omtrent drie onzekerheid kan bestaan, n.l. de Pastorale brieven, hoewel zij niet geheel aan Paulus behoeven ontzegd te worden. Met name P. N. Harrison ziet in Titus en vooral 2 Timotheus op grond van woordstatistiek fragmenten van echte Paulusbrieven aanwezig. De tien overige zijn echte brieven, zodat ook de brief „aan Epheze” in deze studie niet als deutero-paulinisch wordt beschouwd<sup>3)</sup>.

Inleidingsvragen zullen wij in dit verband niet verder behandelen. Wij laten hier vragen als de volgende terzijde: of die brieven inderdaad tot ons zijn gekomen, zoals ze eenmaal door Paulus werden geschreven of gedictieerd? Hoe staat het met de tendentieuze varianten in deze geschriften? Leren ze ons Paulus' gedachtenwereld „in den gekatholizeerden vorm” kennen? Zijn „onze kanonieke Paulus brieven kerkelijke bewer-

kingen van geschriften, die de ketter Marcion in meer oorspronkelijken vorm bezeten heeft" ?<sup>4)</sup>.

Zullen deze vragen ook wel ooit beantwoord kunnen worden? Het blijft bij gissingen. Wij kunnen alleen oordelen over den Paulus, die in de ons overgeleverde geschriften tot ons spreekt.

Naast deze brieven staan ons de Handelingen der Apostelen ten dienste. Ook dit geschrift is voor de reconstructie van Paulus' gedachtenwereld van groot belang gebleken. De Tübingers hebben dit boek als een geschrift gezien, dat verband trachtte te leggen tussen de nieuwe kerk en den godsstaat van het Oude Verbond<sup>5)</sup>. Plooiij beschouwde het als „a historical apology of Pauline preaching before the roman court" <sup>6)</sup>.

Het onderzoek van de laatste decenniën heeft uitgewezen dat het volkomen verantwoord is, dit boek als een niet alleen geographisch, en chronologisch, maar ook theologisch betrouwbare beschrijving van Paulus' evangelieverkondiging te gebruiken en er de hoofdgedachten van zijn prediking in te vinden. In verband met dit historisch betrouwbaar karakter van dit geschrift is het ook mogelijk, de straks genoemde brieven binnen het raam van de Handelingen der Apostelen te dateren, zoals dat in onderscheiden inleidingen gedaan wordt.

Wij sluiten ons derhalve aan bij de opvatting, die deze Handelingen als een betrouwbare bron voor Paulus leven en werk waardeert<sup>7)</sup>.

De vraag kan worden gesteld of er buiten de twee hoofdbronnen, hierboven genoemd, nog andere gegevens zijn te vinden omtrent Paulus' leven en werk, in het bijzonder over den inhoud van zijn prediking. Te denken is aan andere geschriften binnen het Nieuwe Testament: laat zich Paulinische invloed in de evangeliën aanwijzen<sup>8)</sup>. Of ook: is er in de stof der Paulus-catenae nog een en ander bewaard gebleven?<sup>9)</sup> Te noemen zijn ook de Acta Pauli, waarin juist „eine asketische Auffassung des Christentums" valt te constateren<sup>10)</sup>. Daarnaast komen in aanmerking de Visio Pauli als ook de Pseudo-clementinen, welke laatste juist een reactie op Paulus vertegenwoordigen. Uit geschriften als de Pastor van Heïmas, de prediking van Clemens en de Thekla-acten is het *τηρεῖν τὴν σάρκα* bekend. Dit is een specifiek ascetische vermaning. In deze geschriften heet Paulus ook een *λόγος τῆς ἀναστάσεως καὶ ἐγκρατείας* te spreken.

Maar de vraag moet worden gesteld: zal in al die geschriften

buiten het Nieuwe Testament niet worden toegeschreven aan Paulus, wat juist erg onzeker is? En ten opzichte van de stof der evangeliën binnen het N.T., valt op te merken, dat deze toch eerder vóór-Paulinisch is te noemen <sup>11</sup>).

Wanneer wij ons nu voor het vervolg houden aan de Nieuwtestamentische brieven en de Handelingen der Apostelen, moeten wij er toch rekening mede houden, dat in deze twee hoofdbronnen ons niet alle voorstellingen, die Paulus eigen waren, bewaard zijn gebleven. Bijv. het blijft een vraag, hoe Paulus het eigenlijke wezen van den mens ziet; hoe Christus aan het kruis de macht der vijandschap heeft gedood; en hoe het eigenlijk staat met de genade Gods in zake vergeving van zonden in de tijden der onwetendheid <sup>12</sup>). Dit doet ons voorzichtig zijn om uit de ons ten dienste staande gegevens een voltooid systeem, „Paulinisme” geheten, af te willen leiden.

In de brieven toch knoopt Paulus aan bij datgene wat bekend mag worden verondersteld door zijn mondelinge prediking in een bepaalde gemeente. Hij geeft allereerst in zijn prediking door wat in het oudste Christendom gemeengoed is: bepaalde overtuigingen omtrent den Messias (den Christus) die Jezus is; overleveringen aangaande diens leven en werk; woorden, die Jezus eisen en vermaningen bevatten. Stelt hij zich daarna in schriftelijke verbinding met zijn gemeenten, dan worden in zijn brieven verschillende gedachten nog eens nader toegelicht, verkeerde voorstellingen weerlegd, vragen beantwoord, vermaningen voor de lezers gegeven. Paulus gebruikt de reeds bestaande traditie binnen het Christendom en deze bevatte van ouds historische, dogmatische en ethische stof. Met name voor de paraenese dient dit te worden onderstreept. Er is christelijke paraenese vóór dat Paulus zelf Christen werd.

Juist met betrekking tot deze paraenese moet er op worden gewezen, dat zij ook buiten het Christendom is te constateren. Deze buiten-christelijke paraenese zal Paulus gebruikt kunnen hebben, voorzover zij overeenkomst vertoont met de christelijke paraenese, sc. met die in het onderwijs van Jezus voorkomt. Het gaat dan om een wijziging der motivering. Wij denken hier bijv. aan de werkwijze van Lucas, Paulus' medewerker. Deze brengt o.m. juist die paraenese van Jezus naar voren, die ook in het Hellenisme aanwezig is. Te noemen is in dit opzicht Jezus' houding ten aanzien van de vrouw en zijn visie op armoede en

rijkdom. Evenzo kan Paulus hellenistische paraenese gebruiken, terwijl dan de motivering gewijzigd wordt in den geest van Jezus<sup>13</sup>). Met een zeker recht kan zelfs van een „paulinisch-lukanische Tradition” gesproken worden ten opzichte van het huwelijk (zie volgend hoofdstuk).

Telkens blijkt in de geschriften van Paulus een eenheid Paulus-Jezus als van gezondene en zender (vgl. ook Windisch' Paulus und Christus). Er is een doortrekken van de lijn, die door Jezus is begonnen, een voortwerken in de door hem aan-gegeven richting, een behoren tot den kring van gedachten, die aan Jezus hun ontstaan te danken hebben. Maar de mogelijkheid moet open blijven, dat Paulus ook iets kan zeggen of schrijven, dat niet op enigerlei wijze in verband zou staan met het onderwijs en de beginselen van Jezus; of wel dat Paulus uit die beginselen verkeerde gevolgtrekkingen zou maken. Immers de Christen Paulus blijft ook mens<sup>14</sup>).

*Levensschets van Paulus.* Op grond van de genoemde bronnen is het ons mogelijk een fragmentarische levensschets van Paulus te geven. Zijn geboortejaar valt evenmin als de datum van zijn sterven aan te wijzen. Van wat er vóór zijn bekering tot Christus allemaal gebeurd is, derhalve zijn jeugd jaren te Tarsus, zijn studie te Jeruzalem, zijn eventueel huwelijk aldaar en de functie die hij bekleedde, blijft veel voor ons onzeker<sup>15</sup>). Zo is het ook met den tijd na den „vollen termijn van twee jaren in zijn eigen gehuurde woning” (Hand. 28 : 30) te Rome. Moet in dien tijd een reis naar Spanje worden verondersteld? Eveneens een reis naar het Oosten van waaruit I Timotheus en Titus zouden zijn geschreven? Kan er gesproken worden van een tweede gevangenschap te Rome, met als einde het martyrrium aldaar onder Keizer Nero?

Uit dit alles volgt dat wij ook niet in staat zijn den leeftijd van Paulus op te geven, en de onderscheiden gebeurtenissen met bepaalde levensjaren te verbinden. Het kan zijn dat Paulus ongeveer dertig jaar oud was, toen zijn bekering plaats vond, en dat hij over de zestig jaar was, toen hij stierf. Dan zouden zijn zendingsreizen en zijn brieven te stellen zijn tussen zijn vijf en veertigste en zestigste levensjaar.

Zeker is dat Paulus' geboorteplaats Tarsus in Klein-Azië, hoofdstad van het vlakke Cilicië, was<sup>16</sup>). Daar groeide hij op

in een streng-joodse familie; zijn vader behoorde tot de broederschap (chabura) der Farizeërs. Dientengevolge had zijn opvoeding een wettisch karakter. De Wet leerde hij stellig in het Hebreeuws uit het hoofd, maar in het ouderlijk huis is ook (Noord) Aramees gesproken, terwijl de Koinè in zijn kring evenmin onbekend was. Deze veeltaligheid is voor het verstaan van Paulus' bewaard gebleven correspondentie van belang. Met <sup>name</sup> moet het feit dat Paulus (Noord) Aramees kende, bij het lezen van de zendbrieven worden vastgehouden <sup>17</sup>).

Het sociale milieu, waarin Paulus opgroeit, is denkelijk een zodanig geweest, als wij met „middenstand” zouden aanduiden. Dit is van belang, voor zijn eventuele houding ten opzichte van bepaalde vormen van ascese <sup>18</sup>).

Het is zeer waarschijnlijk dat Paulus reeds vroegtijdig in Jeruzalem zal zijn gekomen, misschien als jongen van twaalf jaar, en aldaar op zijn dertiende jaar „kerkelijk” meerderjarig is geworden; vervolgens in die stad bleef, om er verder te worden opgevoed en zijn opleiding te ontvangen. Het resultaat van zijn opleiding, met name door Gamaliël den oude, was een apostolaat der Joodse overheid <sup>19</sup>); hij werd erkend leraar en kon gerechtelijke beslissingen treffen. Dit laatste blijkt ook uit het mede helpen vonnissen van een aanhanger van Jezus als den Christus n.l. Stephanus (*συνεβδοκῶν* <sup>20</sup>). In Jeruzalem komt derhalve Paulus reeds in aanraking met de volgelingen van Jezus van Nazareth, die na diens dood een eigen broederschap of synagoge vormden, en mogelijk de naam „heiligen” droegen <sup>21</sup>).

In dezen Jeruzalemsen tijd laat zich dan ook het huwelijk van Paulus veronderstellen <sup>22</sup>).

Het blijkt uit de Handelingen der Apostelen, dat Paulus kort na het vonnis van Stephanus een opdracht verkrijgt, om naar Damascus te gaan, alwaar ook reeds volgelingen van Jezus waren, aangeduid met het: die van die *ὁδοί* (halacha) waren <sup>23</sup>). De apostel der Joodse Overheid wordt dan op weg naar Damascus apostel van Jezus, als den Messias. Zo zal Paulus zich voortaan noemen en door anderen eveneens worden aangeduid. Als apostel van Jezus den Christus verricht Paulus zijn zendingswerk; aanvankelijk in Damascus, vervolgens in Tarsus en omgeving, waar na dertien jaren Barnabas hem is gaan zoeken. Barnabas brengt hem te Antiochië in Syrië, van waar Barnabas

en Paulus dan uitgezonden worden „tot het werk waartoe” de heilige Geest hen had „geroepen” <sup>1)</sup>). Hier beginnen wat wij gewoon zijn te noemen, de zendingsreizen, die ten getale van drie in de Handelingen der Apostelen worden beschreven <sup>II)</sup>). In dit tijdvak zijn ook meerdere brieven door Paulus geschreven, waarvan een aantal in het Nieuwe Testament bewaard bleven. De oudste daarvan is de brief aan de Galaten; waarop de brieven aan de Thessalonicenzen volgen. Na deze drie zendingsreizen volgt dan de gevangenschap van Paulus, achtereenvolgens te Jeruzalem, te Caesarea en te Rome. Het is zeer wel mogelijk dat ook tijdens de zendingsreizen een gevangenschap Paulus’ lot is geweest n.l. te Ephese, van waaruit bijv. de brief aan de Philippenzen zou zijn geschreven <sup>24)</sup>).

Zoals boven is aangeduid vermeldt de Hand. der Apostelen het verdere verloop van Paulus’ leven niet, zodat wij hieromtrent slechts gissingen kunnen maken.

*„Het nieuwe leven” bij Paulus.*

Na deze inleidende opmerkingen kunnen we de vraag gaan behandelen wat het „nieuwe leven” bij Paulus is <sup>25)</sup>).

Wie de brieven van Paulus en ook de Handelingen der Apostelen leest, constateert allereerst dat Paulus spreekt en schrijft als deelgenoot van het nieuwe leven. Hij staat er niet beschouwend buiten; maar is er zelf een deel van. Hij leeft in het nieuwe leven. Voor die levens-relatie wordt het woord *πίστις* gebruikt <sup>III)</sup>).

Hiermede heeft dit woord een bijzondere betekenis verkregen. De Oudheid heeft bij monde van Plato, (Gorgias, 493 b) de neiging tot geloof en het geloof zelf, naar Kerényi mededeelt, „dem niedrigsten triebhaften Schicht der Seele” toegeschreven. „Gegenstand der Pistis kann höchstens die von den Göttern kommende Offenbarung, Ermutigung, Versprechen oder eine Lehre über sie sein. Für das Anerkennen ihres Daseins, für Religion in diesem Sinne gibt es überhaupt kein griechisches Wort, eben weil für Griechen die Wirklichkeit der Götter nicht weniger fast ist als die Welt, deren Aspekte die bilden. Das

<sup>1)</sup> Hand. d. Apost. 9 : 20 vv., vooral vs. 23; 9 : 26-30; Hand. 11 : 25; cf. Hand. 15 : 41; Hand. 13 : 1 vv.; cf. Gal. 1 en 2.

<sup>II)</sup> Hand. 13-14; Hand. 15 : 36-18 : 22; Hand. 18 : 23-Hand. 21 : 17.

<sup>III)</sup> Gal. 3 : 18; Hand. 20 : 32; Eph. 1 : 14, 18, 5 : 5.



normale Verhalten ihnen gegenüber heiszt Eulabeia, Vorsicht. Was die Grundlage der Kenntnis über die Götter ist, das lässt die religiöse, nachher auch rein geistige Bedeutung der „Theoria“ des griechischen Wortes für Betrachtung ahnen”<sup>26</sup>).

Het ethisch monotheïsme van Israels profeten heeft, naar menige bladzijde van het Oude Testament het aanwijst, juist aan „geloof” een centrale plaats toegekend. Ditzelfde valt te constateren in het onderwijs van Jezus. Het oudste Christendom en ook Paulus doen ons ditzelfde verschijnsel opmerken. De *πίστις* neemt daar een centrale plaats voor het bewustzijn in. Heering heeft dan ook terecht opgemerkt: „voor alle godsdiensten is een zeker geloof de levensvoorwaarde; maar het neemt daar voor het bewustzijn niet dezelfde centrale plaats in als in het Christendom. Het veelgodendom liet niet toe, dat het geloof zich sterk ontwikkelde; een verdeeld en zwervend geloof kan het leven niet beheerschen”<sup>27</sup>).

Maar naast deze bijzondere betekenis van de *πίστις*, moeten wij bij Paulus ook het object van de *πίστις* in ogenschouw nemen, dat de inhoud van deze *πίστις* bepaalt. Het is een geloofs-verbondenheid met Jezus Christus.

Met Israels godsdienst hebben het oudste Christendom en Paulus het centraal-stellen van het „geloof” gemeen; maar met het oudste Christendom staat bij Paulus de gestalte van Jezus Christus op een alles-beheersende plaats.

Over Paulus' deelgenoot- worden, m.a.w. over het tot stand komen van de geloofsverbondenheid met Jezus als den Christus, zijn ons naast eigen zinspelingen op dit gebeuren in de brieven, uitvoerige mededelingen bewaard gebleven in de Handelingen der Apostelen<sup>1</sup>). Met dat deelgenoot worden van het nieuwe leven is Paulus' doop verbonden, wat van Paulus' zijde een erkenning is, dat hij zich laat opnemen in die gemeenschap waarover de Christus, Jezus, de Heer is. Voor Paulus' bewustzijn is het aldus geweest: Eerst wilde en kon hij Jezus niet als den Christus erkennen. Zelfs duldde hij niet dat anderen dit wel deden. Op den weg naar Damascus heeft Jezus zich aan hem geopenbaard, en is Hij ook voor Paulus de Christus geworden, die hem, ondanks het vervolgen van Christus-belijders,

<sup>1</sup>) Gal. 1 : 12-17; 1 Kor. 9 : 1; 15 : 3 vv.; Philp. 3 : 5 vv.; 2 Kor. 4 : 6; Hand. 9; 22 en 26.

toch in zijn gemeenschap opnam. Dat betekent: Jezus Christus schenkt Paulus vergeving<sup>1)</sup>; doet hem delen in zijn gemeenschap. Wanneer Paulus dat door de daad van den doop erkent, hecht hij aan dien doop géén magisch-sacramentele waarde<sup>28)</sup>. Immers: niet door den doop wordt de vergeving bewerkt, de gemeenschap met Christus verkregen; maar deze is reeds in het geloof aanwezig en wordt in den doop erkend<sup>II)</sup>; (zie verder beneden blz. 67 vv. De geloofsverbondenheid met Christus is een deelhebben aan dat wat Christus zelf is. Het is een zijn „in Christus”. Het is een delen in het leven van Christus, „das Leben des von den Toten erweckten Christus” (Sommerlath<sup>29)</sup>), en dit leven is iets volstrekt *nieuws*, kwalitatief anders. Vandaar dat Paulus de woorden *καιρός* en *καιότης* gebruikt, en om het wezenlijk nieuwe aan te duiden spreekt in den sterkeren, mogelijk door semitisch taaleigen beïnvloeden, vorm van *καιότης ζωής* in plaats van *ζωή καιή* III)<sup>30)</sup>.

Dit „nieuwe leven” naar Paulus’ opvatting willen wij nu nader trachten te omschrijven.

*Het „nieuwe leven” als christologisch gegeven:*

Wij zagen reeds de zeer nauwe verbinding van Paulus en Christus Jezus. Dat wil zeggen dat het „nieuwe leven”, waarin Paulus wordt opgenomen, verbonden is met een concreet historische grootheid, die één maal in de geschiedenis binnentrad. De Christus is Jezus, die op een bepaalde plaats en in een bepaalden tijd heeft geleefd, en die naar eigen bewustzijn de Messias, d.i. de Christus was, in wien „het nieuwe leven” gestalte heeft aangenomen. Hij is de nieuwe schepping, *ἡ καινή κτίσις*<sup>31)</sup>. Vandaar dat Paulus dan ook telkens weer dezen Jezus, den Messias, voor ogen schildert; diens leven en sterven, zijn lijden en kruisdood, en tevens diens opstanding en verheerlijking, nu gezeten aan de rechterhand Gods. Het is de *Χριστός παθητός* en *Χριστός ἐσταυρωμένος*, die ook de *Χριστός ἐγγεγραμμένος* is<sup>IV)</sup>.

I) Rom. 5 : 17; 6 : 2, 3; ook 1 Kor. 15 : 20, 54-56.

II) Hand. 9 : 18 cf. Rom. 6 : 3; 1 Kor. 12 : 13.

III) Rom. 6 : 4.

IV) 1 Kor. 15 : 4; 2 Tim. 2 : 8; ook: Eph. 1 : 2 v.; Philp. 2 : 9. Hand. 18 : 28; 9 : 22; 17 : 3; Rom. 1 : 3; Gal. 1 : 10; 1 Kor. 9 : 5; Gal. 4 : 4; Rom. 15 : 8; 1 Kor. 15 : 5; 1 Kor. 11 : 23 v.; 1 Kor. 2 : 2; 1 : 23.

*Αἱ γραφαί* gaan aldus in vervulling — en hier blijkt de samenhang met Israel's messias-verwachting —: *εἰ παθητός ὁ Χριστός*. (Hand. 26 : 23). Zo zag de christenheid het ten tijde van Paulus, en ook reeds vóór diens Christen-worden. Wij denken hier aan de Testimonia, die mogelijk ook in Paulus' brieven zijn aan te wijzen.

De *γραφαί* vermeldden den wil Gods. Deze wil Gods bevat naar Paulus' overtuiging een heilsplan. Naar den zin van de *γραφαί* is het feit van Jezus den Christus met dezen wil Gods ten nauwste samenhangend <sup>32</sup>).

Met de komst van Jezus, den Messias, is het messiaanse tijdperk aangebroken, dat spoedig zal voltooid worden. Het „heden” is messiaans heden. Zó sprak Jezus (Luc. 4 : 21), aldus doet ook Paulus (Rom. 3 : 21). Bij het Messias-zijn van Jezus behoren diens kruis en opstanding. Het zijn daarvan tekenen. Aan het kruis doodt Jezus de *ἔχθρα εἰς θεόν* <sup>I</sup>); deze *ἔχθρα* is het wezen van de *ἁμαρτία*; de Messias blijkt een *κύριος*, die opstaat *ἐκ νεκρῶν*, die weer ingaat in zijn rijk, die een naam heeft boven allen naam <sup>II</sup>). Juist door het feit der opstanding wordt bewezen dat Jezus Christus het „leven” is. „In Hem” is het „leven” (Rom. 8 : 2). Dat werk van Jezus den Messias is kosmisch van aard, en heeft mede betrekking op den enkelen mens: het is individueel, omdat het universeel is. Het geschiedt in gehoorzaamheid: Jezus is *ὁπήκοος* <sup>III</sup>); vandaar dat zijn dood en opstanding feiten zijn van ethische orde <sup>IV</sup>). Deze gehoorzaamheid rust in zijn *ἀγάπη* <sup>V</sup>), die zàl overwinnen. Daarom zet Jezus als *Χριστός ἐγγεγραμμένος* zijn werk voort *εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως*, steeds meer *τὰ πάντα* vervullende <sup>VI</sup>).

*Het „nieuwe leven” als eschatologisch gegeven.*

Wij zagen dat het „nieuwe leven” met en in den Messias in de wereld is gekomen. Daaruit blijkt, dat „de laatste dagen” zijn aangebroken, die, naar Paulus hoopt, spoedig ten einde zullen zijn (cf. 1 Thess. 4) <sup>34</sup>). In den Messias, d.i. in Christus,

<sup>I</sup>) Eph. 2 : 15 v., Rom. 8 : 7.

<sup>II</sup>) Philp. 2 : 9, Eph. 1 : 20-23.

<sup>III</sup>) Philp. 2 : 8, Rom. 5 : 19.

<sup>IV</sup>) 2 Kor. 4 : 10; Eph. 2 : 6; Kol. 3 : 1; Rom. 6 : 4, 10 : 9; 1 Kor. 15:17.

<sup>V</sup>) Eph. 5 : 2; Gal. 2 : 20.

<sup>VI</sup>) Eph. 4 : 10, 30.

is het gerechtigheidswerken Gods verwezenlijkt, de herscheping maakt zich kenbaar; de nieuwe αἰών, ἡ καινὴ κτίσις, het het messiaans tijdperk is er reeds. Het „leven” is geopenbaard, maar het wacht op de voltooiing. Nu is er nog de macht van den θάνατος; deze zal buiten functie worden gesteld (1 Kor. 15 : 26); en dan zal God zijn „alles in alles”. Inderdaad zal dan de waarheid blijken van het: τὰ ἀρχαῖα παρήλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά. <sup>1)</sup>). Dan is er slechts het „leven” in χαρά en δόξα bestaande <sup>II)</sup> <sup>35)</sup>.

*Het „nieuwe leven” als ekklesiologisch gegeven.*

Het „nieuwe leven” is echter niet alleen deel van den Messias. Deze, die het „nieuwe leven” zelf is en die dat ook spoedig ten volle zal openbaren, schenkt het reeds nu en hier aan den mens.

Het „leven” is niet — als in het Jodendom — „identical with the New Age to come”. De Joodse opvatting van het leven: „even when it is not further defined, has everywhere an eschatological form, and nowhere signifies the Johannine (and Pauline) conception of an in ward, timeles but at the same time already realised quality”. Juist in het Nieuwe Testament vindt de overgang plaats van het eschatologische naar het ethische, dus naar het heden <sup>36)</sup>.

De verbinding van toekomst en heden ligt in τὸ πνεῦμα ἅγιον. Het is Paulus' ontdekking dat τὸ πνεῦμα ἅγιον inderdaad het karakter heeft van Jezus van Nazareth, den Christus. „This equating of the Spirit with Christ, of Christ with the Spirit, appears to have been original with Paul.” (Anderson Scott) <sup>37)</sup>.

Met Christus is geopenbaard de wereld van den heiligen Geest als een nieuwe levenssfeer (Rom. 6 : 4). De Geest is nu „christifizeert”. Wie leeft door den Geest is reeds nu in „de nieuwe eeuw”: hij is een kind der opstanding, een zoon des Verbonds; hij is het Koninkrijk Gods binnen gegaan. Koninkrijk Gods wordt identiek met het leven des Geestes. Juist op dit punt blijkt weer de samenhang van Paulus en het oudste Christendom, met Jezus zelf. In het aramees onderwijs van Jezus valt aan te wijzen het gebruik van den stam „qum”; vgl. vooral Lucas 20 : 34-38. Het Grieks van Paulus verraadt evenzeer op

<sup>1)</sup> 2 Kor. 5 : 17.

<sup>II)</sup> 2 Kor. 3 : 6-11.

dit terrein dezen arameesen achtergrond. In Paulus' bewustzijn vertoont *καινότης ζωῆς* samenhang met *ἀνάστασις, διαθήκη* en *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, wat zich met de onderscheiden nuanceringen van „qum” in verband laat brengen <sup>38)</sup>. Hier mede hangt Paulus' *ἐκκλησία*-begrip samen <sup>39)</sup>: dit duidt het geheel van die mensen aan, die deelgenoot zijn geworden aan het nieuwe leven; het geheel van de „kinderen der opstanding”, de „levenden”, de zonen en dochteren des Verbonds; hèt ware volk, in tegenstelling tot het oude Israel, dat Jezus als den Messias verwierp. Vandaar dat Paulus ook schrijft *ἡμεῖς γὰρ ἐσμεν ἡ περιτομή* (Philp. 3 : 3), of het kortweg *Ἰσραὴλ* noemt, dan wel *Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ, Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα, σπέρμα Ἀβραάμ*<sup>1)</sup>. Nog met een ander woord wordt dit geheel aangeduid, n.l. met *σῶμα Χριστοῦ*, een gedachte niet slechts uit de brieven aan „Ephese” en aan Kolosse, maar ook in Korinthen en Romeinen <sup>II)</sup>. Het nieuwe, ware Israel, de *ἐκκλησία* is met Christus één *σῶμα*, Christus is *ἡ κεφαλή*, het levenscentrum, het hart. Van Hem gaat de levenskracht uit; zo is hij de behouder (*σωτήρ* Eph. 5 : 23) der delen. Deze levenskracht is *τὸ πνεῦμα ἅγιον*, die de *χαρά* en *δόξα*, blijdschap en lichtglans, reeds hier schenkt <sup>40)</sup>. Vragen wij nu waarin voor den individuelen mens het eigenlijke wezen van het nieuwe leven bestaat, dan geeft Paulus het hem zeer eigen woord der „rechtvaardiging”, d.i. het gesteld-zijn in de rechte verhouding tot God, de vergeving der zonden. Sommerlath merkt dienaangaande op: „Gerade in dieser Verknüpfung des neuen Lebens mit der Sündenvergebung liegt das Eigenartige, was die Verkündigung des Apostels von allen Anschauungen der ihn umgebenden hellenistischen Religiosität unterschied” <sup>41)</sup>. De mens wordt in de rechte verhouding tot God gesteld, en dit geldt voor het heden en op de *ἡμέρα ἀπολυτρόσεως*. Dit ligt opgesloten in het deelgenoot worden en zijn van het nieuwe leven, waardoor ook de aanduiding *ἐν Χριστῷ* bruikt kan worden. „In Christus zijn is zoveel als in den heilstijd staan, door Christus aan de nieuwe Aeon en zijn heilsgoederen aandeel hebben, n.l. aan de gerechtigheid, leven, vreugde, vrijheid, Geest (2 Kor. 5 : 17; Gal. 2 : 4). Wanneer Christus onze gerechtigheid is, kan

1) Rom. 9 : 6; Gal. 6 : 16; 1 Kor. 10 : 18; Gal. 3 : 29.

II) Eph. 1 : 4, 10; 2 : 10; Eph. 1 : 22; 5 : 23; 5 : 32; Kol. 1 : 24; 1 : 18; I Kor. 12 : 12-27; Rom. 12 : 4 en 5.

het zijn in Christus niets anders zijn dan het gerechtvaardigd worden (Gal. 2 : 17)", aldus H. D. Wendland <sup>42)</sup>.

„Leven" is synoniem met „redding", en dit is in overeenstemming met het onderwijs van Jezus zelf <sup>43)</sup>.

*Het nieuwe leven als een navolging van Christus.*

Nu blijkt ook de nauwe samenhang met het zedelijk leven. Bij Paulus, even als bij Jezus, wordt „de innigste verbinding tusschen godsdienst en zedelijkheid" gevonden. Zó als Jezus de Christus leefde, wordt ook verlangd van degenen die met Hem in het geloof zijn verbonden. Het gevoelen, dat in Christus als *ἡ κεφαλή* is, moet ook zijn in de leden van zijn *σῶμα* (Philp. 2 : 5: *φρονεῖτε* cf. Rom. 12 : 3).

Hier ontmoeten we de twee woorden *κανών* en *νόμος*.

*Κανών* is *ἡ καινή κτίσις* zegt Paulus, wat betekent, dat een bepaald levensgedrag wordt geëischt van de *ἐκκλησία* in deze messiaanse eeuw <sup>1)</sup>. Het „nieuwe leven" zoals dat in Christus is verschenen, is een norm waarnaar gehandeld moet worden en waarnaar het handelen van een ander moet worden beoordeeld. Het Israel Gods, het ware Israel, is evenmin zonder *κανών* als het Israel naar het vlees. Luther heeft met betrekking tot deze *κανών* geschreven: Die Regel, von der Paulus hier redet, sei (im Gegensatz zu allen mönchischen Ordensregelen) allein gebenedeit, in der wir leben im Christusglauben und eine neue Kreatur werden, d.h. wahrhaft gerecht und heilig durch den heiligen Geist, nicht durch Trug und Heuchelei" <sup>44)</sup>.

Het „nieuwe leven" kent regel en *νόμος*. Paulus spreekt ervan dat hij voor God geen *ἄνομος* is, maar veeleer een *ἐννομος Χριστοῦ* <sup>2)</sup>. In Gal. 6 : 2 staat *νόμος Χριστοῦ* en Rom. 3 : 27 *νόμος πίστεως*.

„Het nieuwe leven dat Christus brengt, is de vervulling der wet." Het nieuwe leven is niet zonder wet. Christus is daarvan de wet: *ὁ νόμος τῆς ζωῆς*, die een *νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς* blijkt (Rom. 8 : 2), en deze *νόμος τοῦ πνεύματος* is een *νόμος δυνάμεως*.

Wie bij Christus behoort, deel is van *τὸ σῶμα Χριστοῦ* zal het gevoelen van Christus, *ἡ φρόνησις*, delen. Hij zal *μιμητὴς Ἰησοῦ Χριστοῦ* zijn, het „ga heen en zondig niet meer" en het „weest

1) Gal. 6 : 16, cf. Philp. 3 : 16 var. lect.

2) 1 Kor. 9 : 21.

volmaakt, gelijk uw Vader die in de hemelen is, volmaakt is," in praktijk brengen<sup>45</sup>). Op deze wijze ontstaat dan de relatie van incarnatie en het nieuwe ethos. Arseniew spreekt niet ten onrechte van „Inkarnations-Ethik", en Brunner verwijst naar Philp. 2 : 4 vv.<sup>46</sup>).

Juist de ethisch-religieuze inhoud van het „nieuwe leven" maakt dat dit niet als van uitsluitend eschatologischen aard kan worden beschouwd. De *ἐκκλησία* hier op aarde openbaart haar zijn „in Christus" in het dagelijks leven, door een wandelen in nieuwigheid des levens. De mogelijkheid daartoe wordt gegeven door de werking, die een voortgaande werking is, van Christus zelf. Zij wandelt *ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου* (Rom. 15 : 13), zodat het opvolgen van *ὁ νόμος* een *καρπὸς τοῦ πνεύματος* (Gal. 5 : 22) kan heten<sup>47</sup>).

Derhalve is de Christen „in den Geest", hij is *πνευματικός*. In Rom. 8 : 9 staat naast elkaar: in den Geest zijn, de Geest woont in u, den Geest hebben, zodat Geest als het ware wordt gezien als „das Gehäuse, richtiger die Sphäre, welche dem Menschen umhüllt". Hier blijkt dat Paulus „keine ganz treffende Ausdrucksweise für das Wirken und Sein des Geistes" kent, zodat deze verschillende uitdrukkingen pogingen zijn om één en dezelfde zaak aan te duiden nl. dat de in het nieuwe leven gestelde de levenskracht ontvangt van Christus<sup>48</sup>).

Vandaar dat wij binnen de *ἐκκλησία* niet slechts kunnen spreken van incarnatie-ethiek, maar even zeer van Pneuma-ethiek. Zo komt de aard van het nieuwe leven niet in het *ποιεῖν*, maar in het *ἄγεσθαι* tot uitdrukking. En aldus wordt de wet van het nieuwe leven een wet der vrijheid: „denn dies Leben steht nicht mehr unter einem Gesetz das von auszen mit hartem Gebot fordert ohne doch erfüllt werden zu können, sondern unter einem Gesetz, das ihm zur Natur geworden ist und dem es nur seiner eigenen, inneren Art folgt und sich auswirkt" (Sommerlath)<sup>49</sup>).

Wanneer wij ons rekenschap geven van het nieuwe leven bij Paulus mogen wij, ten slotte, niet onbesproken laten wat twee bekende theologen daarover hebben gezegd: Alb. Schweitzer en H. Windisch, van wie onze voorstelling in belangrijke mate afwijkt. Maar wij zullen ons tot enkele opmerkingen, die de kern van de kwestie raken, moeten beperken.

*De mening van A. Schweitzer.*

Wat Schweitzer<sup>50)</sup> betreft het volgende: Diens opvattingen vertegenwoordigen een reactie tegen de Hellenisering van Paulus en hebben ook voor ons betoog hun betekenis. Immers Paulus en het Jodendom en zeer stellig Paulus en het Israëlitisch profetisme behoren bij elkander. Inderdaad behoort de Messias-verwachting tot Paulus' geestelijk bezit reeds vóór dat hij Christen werd. Naar de mening van Schweitzer bestaat er meer dan één vorm van eschatologie in de Joodse wereld van het begin onzer jaartelling. Jezus heeft zich bij één dezer vormen even goed aangesloten als Paulus, maar er is geen aansluiting bij denzelfden vorm, noch bij elkander. Toch gelooft Paulus in Jezus als den Messias, met wien dan een „mystieke” verbinding zou bestaan in het mede-sterven en mede-opstaan door den doop. Dan ontstaat: „die Losgelöstheit von dem Irdischen und Sündigen, die der Getaufte bewährt..... In ihr bestätigt er den Zustand des Gestorben- und Auferstandenseins mit Christo und das Wandeln in einem mehr irdischen Dasein. Wie die Sakramente, so wird auch die Ethik in die Mystik des Sterbens und Auferstehens mit Christo einbezogen und aus ihr begriffen. Durch die Mystik des Seins im Christo wird die aus dem Glauben an Jesu Messianität kommende Erwartungs-Ethik auf das Reich Gottes hin zur christlichen, das heisst zu der durch Christum in dem ihm angehörigen Gläubigen gewirkte Ethik”<sup>51)</sup>.

Evenals Schweitzer heeft trachten aan te tonen, dat Jezus' voorstellingswereld Joods beperkt is en voor ons geen waarde meer heeft, dan formeel zijn trouw aan het ideaal tot in den dood, betekent dit stellen van Paulus binnen Jodendom en Oer-Christendom evenzeer een terzijdezetten van diens theologie wat dan juist moet uitkomen ook in de opstandingsmystiek. Hier blijft echter de vraag of inderdaad die mystiek aanwijsbaar is bij Paulus. Wat is „mystiek”?<sup>52)</sup> En laat zich in Rom. 6 die „mystiek” vinden? Stellig erkent Paulus een verbonden-zijn met Jezus Christus. Maar deze verbondenheid is er een des *geloofs*: hij gelooft in dien Messias, die eenmaal aan het kruis stierf en die ook opstond uit den dood; tot dien Messias is hij gedoopt, hij kwam onder de leiding van dien Messias. Het gaat dan om de *geloofsrelatie*.

Indertijd heeft K. Deisner<sup>53)</sup> erop gewezen, hoe juist bij



Paulus het „mede-sterven en mede-opstaan met Christus” is af te leiden uit zijn persoonlijk geloofsleven, dat eveneens het ἐν Χριστῷ durft stellen. Zo goed als Paulus nu door het geloof in het opstandingsleven van Christus mag delen, is hij er tevens van doordrongen, dat de dood van Christus, die immers een concreet-historische persoon was en wiens dood een *kruisdood* is, voor de geloovigen „typische Geltung” bezit. Cullmann merkt terecht op: „Selon Rom. VI le baptême a une tout autre signification pour Paul que pour les judéo-chrétiens: il est lié à l'idée de *la mort* du Christ qui manque complètement dans la gnose judéo-chrétienne”<sup>54</sup>).

Id  
Het *δια τοῦ βαπτίσματος* (Rom. 6 : 4) verkrijgt dan deze betekenis: het is door middel van den doop, dat gij Jezus' kruisdood en zijn opstanding belijdt te geloven en op u neemt hem als den κύριος te gehoorzamen. Dit is dus geen sacramentalisme! Het is een zich inschakelen in, een toetreden tot het „lichaam van Christus”, waarbij het woord lichaam een ruimere betekenis heeft dan bijv. „menselijk organisme”, maar ook een „levenssfeer” kan aanduiden, een geheel waartoe iemand kan behoren; daardoor is deze uitdrukking synoniem met *het nieuwe Israël*<sup>55</sup>).

Dan zal het binnen dat nieuwe verband ook gaan om een daarbij passend gedrag, wat niet automatisch tot stand komt, maar een ethisch karakter vertoont; „een zedelijke verhouding van gehoorzaamheid, niet passief dus, maar actief, vernieuwing en heiliging der persoonlijkheid” (Brouwer)<sup>56</sup>).

Paulus is zelf *eerst* door Christus gegrepen en dat geeft hem aanleiding in den doop een verbinding te vinden met, zelfs een zekere afbeelding van het werk van Christus. Daardoor wordt de doop een ὁμοίωμα (Rom. 6 : 5) van den dood en opstanding van Christus, zoals deze twee weer een ὁμοίωμα voor den Christen zijn. Door den doop ontstaat dus de geloofsrelatie *niet* en aan den doop kan ook niet het behoud worden toegeschreven: neen, het zal er nu op aankomen niet meer te zondigen. Het nieuwe leven is niet áf, maar moet zich hier op aarde ontwikkelen van dag tot dag<sup>1</sup>). Vandaar ook de imperatieven.

Burkitt wijst erop, hoe in de Syrische Christenheid later juist wél den weg ten leven door de sacramenten voert en hoe dat

<sup>1</sup>) 1 Thess. 5 : 5 (ook 4 : 18) 2 Kor. 4 : 16.

bijv. bij Afraates blijkt. Er is dan een fysieke werking van den doop ten bate van de opstanding ten jongsten dage<sup>57</sup>).

De „dynamische Art” van het nieuwe leven is derhalve geen magische; Schweitzer's „durch Christum in dem ihm angehörigē Gläubigen gewirkte Ethik” die hij zeer nauw met „Mystik” verbindt, geeft echter alle aanleiding om dit misverstand in 't leven te roepen, en leidt dan tot een opheffing van de *persoonlijkheid* van den Christen<sup>58</sup>). Maar juist in deze persoonlijkheid is door de werking van το πνεῦμα ἅγιον het doen van den wil Gods of de navolging van Christus steeds meer als het ware tot een tweede natuur geworden en wordt het tot op zekere hoogte een vanzelfsprekendheid: wij zouden er het woord „müssen” voor kunnen gebruiken. (cf. Jer. 31 : 31).

*De mening van H. Windisch.* Behalve Schweitzer vraagt echter ook H. Windisch onze aandacht, omdat juist deze ons een beeld heeft gegeven van Paulus als „der Heilige” en ons daarmee ook aanleiding wordt gegeven om op bovengenoemde imperatieven nog nader terug te komen.

Windisch laat het doop-gebeuren een ontzondigingsproces zijn; er zou hier een „sakramentaler Eingriff” plaats vinden: „der alte sündige Mensch, sein Fleischesleib ist durch sakramentalen Eingriff, durch eine reale Wundermacht getötet, ihm ausgezogen, vernichtet, eine neue Lebenskraft, ein neuer Mensch geschaffen”<sup>59</sup>).

Tegen deze opvatting is op te merken, dat het moeilijk is vol te houden, dat volgens Paulus de doop een mens maakt tot een wezen, dat niet meer zal zondigen (non posse peccare). Is het niet veeleer zo, dat de gedoopte ethisch zal uitwerken wat hij bij den doop beleden heeft, zich voortaan als „dood” voor de zonden beschouwend, levend in een „posse non peccare”?<sup>1</sup>). Wij zullen daarom voorzichtig moeten zijn met Paulus de *zondeloze* te noemen. Hier staat dan ook de *paraenese* mede in verband, die in de imperatieven het „posse non peccare” steeds weer tracht in te scherpen. En deze paraenese geldt ook voor Paulus zelf! Het komt erop aan de attributen „heilig” en „zondeloos” niet met elkaar te verwisselen: Paulus als heilige is veeleer „de geheiligde”, die in een nog-niet-volkomen-zijn

1) Vgl. Rom. 5. Kol. 2 : 11 en 12. Gal. 2 : 20, 6 : 14-15. 2 Kor. 5.

leeft; wel aan God gewijd, maar hier op aarde nog altijd mens. Paulus is bij zijn Christen worden niet onmenselijk. En hij is te veel een mens, die zichzelf en het dagelijks leven kent, om een vage abstractie, een idee der volmaaktheid te stellen. Nù is hij nog in het aardse lichaam, dat zo licht een instrument der zonde kan zijn <sup>60</sup>).

Paulus in het geloof deelhebbend aan dát nieuwe leven, dat perfecta a parte dei is, blijkt in de aardse verwerkelijking daarvan het imperfecta a parte hominis te moeten aanvaarden (cf. 1 Thess. 5 : 6 a). Dit blijft zolang τὸ τέλειον niet is aangebroken <sup>61</sup>).

Intussen gaat de werking van τὸ πνεῦμα ἅγιον voor in degenen, die hier op aarde tot τὸ σῶμα Χριστοῦ behoren. Deze Geest is uitgaande van Hem, die aan de μέλη τοῦ σώματος blijft denken, waardoor zij steeds meer „toetsen, d.w.z. keuren, aanvoelen of tasten van wat God thans op dit ogenblik en persoonlijk van ieder van hen eischt”. Dit is het δοκιμάζειν van Rom. 12 : 2 en het is een kenmerkend iets van het „nieuwe volk” <sup>62</sup>).

### *Conclusie.*

Wanneer wij nu het voorafgaande samenvatten, mogen wij concluderen dat het nieuwe leven bij Paulus een christologisch, eschatologisch en ecclesiologisch gegeven is. Christologisch: want het nieuwe leven is de geschiedenis binnengetreden in de concreet-historische grootheid van Jezus Christus. Diens opstanding is het bewijs dat hij inderdaad het „leven” is.

Maar tevens is de volledige openbaring van dit feit zaak van de toekomst, dus een eschatologisch gegeven. Naar Paulus' overtuiging zal die volledige openbaring niet lang op zich laten wachten.

Vervolgens bleek dat het „nieuwe leven” bij Paulus een ecclesiologisch gegeven is: het wordt in het heden deel van mensen. Jezus Christus, die het „leven” is, schenkt dit leven aan den mens, aldus zichzelf een „σῶμα” vormend, waarvan mensen de μέλη zijn; de ἐκκλησία, dus het ware Israel; degenen, aan wie vergeving is geschonken, de geheiligden.

Dit laatste impliceert een bepaalden levenswandel. Vandaar dat na de behandeling van het nieuwe leven als ecclesiologisch gegeven apart aandacht is gewijd aan de imitatio Christi. Het

deelgenoot-zijn sluit een navolging van Jezus Christus in. Dit kan door de kracht van τὸ πνεῦμα ἅγιον, waarmede de Christus degenen leidt, die zijn σῶμα zijn. Dit levensgedrag komt echter niet magisch-sacramenteel of automatisch tot stand. Het is een voortdurend actief zijn, leven in een posse non peccare. Het „nieuwe leven” vertoont een persoonlijk d.i. ethisch karakter. Maar dan is het ook niet individualistisch, doch als alle leven berustend op samenhang. Immers de enkeling die er aan deel heeft, behoort tot τὸ σῶμα Χριστοῦ. Want terecht schrijft Prof. W. J. Aalders dat leven „berust op samenhang. En deze samenhang betreft nooit den enkele op zichzelf. Hij leeft altijd in gemeenschap, allereerst met Christus, en dan ook met zijne medegelovigen. Wij kunnen ons dit besef van solidariteit, van levensgemeenschap nauwelijks sterk genoeg voorstellen. Het geheele bestaan van den Christen is opgenomen in de gemeenschap”<sup>63</sup>). Ook ten aanzien van Paulus’ opvatting aangaande het nieuwe leven geldt dit. Vandaar dat het „nieuwe leven” een nieuwe verhouding tot God en mens openbaart, een verhouding, die „onberispelijk” kan zijn (1 Thess. 5 : 23; 2 Kor. 7 : 1).

## HOOFDSTUK IV.

### HET ASCETISME EN PAULUS' VERKONDIGING VAN HET NIEUWE LEVEN.

---

Nu wij getracht hebben een omschrijving te geven van wat Paulus onder het „nieuw leven” verstaat, komt de vraag aan de orde, of wij bij dit „nieuw leven” van Paulus ook kunnen spreken van ascetisme. Wij herinneren ons hier de definitie in het begin van deze studie van dit verschijnsel gegeven, aan welke bepaling wij nu het gewonnen resultaat van wat Paulus onder „nieuw leven” verstaat, moeten toetsen.

Ascese is een zich stelselmatig oefenen, positief en negatief, om daardoor zich aan datgene wat als belemmerend element beschouwd wordt, te onttrekken, en aldus te komen tot en te volharderen in een toestand, die als het volkomen ware leven wordt erkend.

In het eerste hoofdstuk wezen wij reeds op de kenmerken die in deze omschrijving aanwezig zijn. In de eerste plaats gaat het om „leven”, dit als een aanduiding van het heilsgoed; maar ten tweede blijkt een belemmerend element aanwezig; ten derde daaraan moet de mens zich door oefening onttrekken, om aldus „het leven” te bemachtigen en ten vierde moet steeds de oefening voortgezet worden om van „het leven” des te meer doordrongen te geraken. Bij dat ten derde en ten vierde is dan ook de bijgedachte van verdienstelijkheid aanwezig. Het is de mens, die mede door eigen verdienste, komt in, volhardt en opklimt in het heilsgoed.

Het is ons gebleken, dat Paulus wat onder ten eerste genoemd werd, eveneens kent. „Het Leven”, het heilsgoed, is bij Paulus het nieuwe leven, ten nauwste verbonden aan den persoon van Jezus Christus, en tevens deel van allen, die zich met dezen Christus door het geloof verbonden weten. Het is géén heilsgoed van den verleden tijd alleen en ook niet slechts een toe-

komstig iets, maar kan in het heden deel zijn van den mens, zij het dan nog niet van 's mensen zijde volkomen. En Paulus weet zichzelf — met meerderen (naar zijn brieven ons te zien geven) — nu reeds deelgenoot van dat nieuwe leven; dit is zichtbaar in hun nieuwe verhouding tot God en mens; wat dit *materieel* inhoudt, zal in het vervolg van het hoofdstuk moeten blijken.

III. Hetgeen onder ten tweede werd genoemd, n.l. het belemmerend element, is een grootheid, die evenmin bij Paulus afwezig is. In de taal van Paulus wordt dit aangeduid met *ἡ ἁμαρτία*. Wij hebben in Hoofdstuk V daarop wel gezinspeeld, toen over Jezus den Christus gesproken werd als dengeen, die de *ἐχθρα εἰς θεον* aan het kruis doodde, en over Paulus als een, die aan die overwinning deel ontving in de zondevergeving. Maar in dit nieuwe hoofdstuk moet uitvoeriger bij dit belemmerend element worden stilgestaan om goed voor ogen te hebben, wat bij Paulus *ἡ ἁμαρτία* is.

Wanneer dit positief bepaald is, kan worden nagegaan, waarmee *ἡ ἁμαρτία* niet samenvalt.

Naar aanleiding van het onder ten derde en ten vierde vermelde, wordt het de vraag of het mogelijk is, zich door oefening aan de *ἁμαρτία* te onttrekken om in het nieuwe leven te komen, en ook om in het nieuwe leven te volharden en het er verder in te brengen. Kent Paulus stelselmatige oefening? En hoe oordeelt Paulus over de verdienstelijkheid?

#### A. HET BELEMMEREND ELEMENT.

We willen bij onze bespreking van het tweede punt uitgaan en stellen derhalve de vraag: Wat is bij Paulus het belemmerend element, aangeduid met het woord *ἁμαρτία*? Dit „is een woord van het dagelijkse leven, dat hier opgeheven is in een hoger verband”. Immers het werkwoord *ἁμαρτάνειν* en het zelfstandig naamwoord *ἁμαρτία* betekenen het doel missen, niet slagen, zich vergissen of wanneer men het niet over handelende personen heeft, verkeerd uitkomen. Er is de notie van vergissing of mislukking, die aan alle menselijk handelen verbonden is. Zo hoorde een Griek het woord *ἁμαρτία*. Paulus ziet dit zelfs als een wet, n.l. een wet der mislukking, (Rom. 7), maar deze heerst niet als *το πνεῦμα χριστοῦ* zich van woorden of werken der mensen bedient<sup>1</sup>).

Paulus heeft ook de *ἁμαρτία* gepersonifieerd: Rom. 6, waar hij spreekt van de slaven van de *ἁμαρτία*. Het is dan een macht van kosmisch gehalte en blijkt *ἡ φθορά* met zich te brengen, maar zonde is tevens op den mens betrekking hebben, een *individueel* ervaren staat. Rom. 5 tekent het organisch verband tussen den zondig-schuldigen toestand der gehele mensheid en de overtreding van den eersten mens, die den bewusten en opzettelijken afval van en verzet tegen God openbaarde, voortkomende uit een verkeerde en schuldige gezindheid. Het is een *ethisch* defect, waardoor de zondige toestand ontstaat en niet de toestand die voorafgaat: eerst is er de gezindheid, die tegen God ingaat, daardoor ontstaat schuld, die strafwaardig is. Zonde is derhalve *παράβασις* (Rom. 5 : 12 vv.), dus vrijwillige daad en niet toe te schrijven aan een physisch-zijn van den mens<sup>1)</sup> 2).

Van hieruit is de vraag te stellen: waarin ligt nu de *ἁμαρτία* bij Paulus? Wat deze ons over zonde te zeggen heeft, zal in verband moeten worden gebracht met zijn Christen zijn. Hier blijkt dan de samenhang van zonde en zondaar: Paulus weet zich *du* geen, die tegen God inging, dat is tegen diens wil. Zijn vervolgen van de gemeente van Jezus den Christus, werd voor hem een vervolgen van Jezus zelf en daarmee een niet erkennen van Gods weg, een vijandschap tegen God. Dat is hem persoonlijk duidelijk geworden. Hij noemt dan ook zichzelf met het woord *ἁμαρτωλός*,<sup>11)</sup> dat juist binnen den Joodsen godsdienst een bedenkelijken klank had<sup>3)</sup>). Het menselijk willen gaat bij Paulus in tegen het goddelijk willen, het belemmerend element zit bij Paulus daardoor *in den mens zelf*<sup>111)</sup>).

Hoe is nu de mens? Hij is *σάρξ*, derhalve: *σάρκις*: en dit betekent: uit *σάρξ* bestaande.

Het woord *σάρξ* echter heeft bij Paulus meer dan één betekenis<sup>4)</sup>). Wij zouden deze lijn kunnen volgen: van *bestanddeel* van het mens-zijn, naar het mens-zijn zelf; en dan van zwak-vergankelijk naar zondig-mens-zijn; vandaar dat *σάρξ* ook kan zijn bewustzijn van vergankelijkheid en tevens: bewustzijn dat dit vergankelijke door de zonde is beheerst. Het verdiepte zondebewustzijn van den Christen Paulus leert hem de *σάρξ* kennen

1) Rom. 5 : 12 vv.; Rom. 3 : 19, 5 : 18.

11) Rom. 3 : 7, 5 : 8, 19; Gal. 2 : 15, 17.

111) Rom. 5 : 12 v. *διὰ* 2 Kor. 7 : 1.

als het zeer bruikbare instrument van de *ἀμαρτία*, waardoor de mens ook *σαρκικός* wordt.

Daar echter de Christen Paulus ook de *σάρξ* behoort heilig te houden, kan deze *σάρξ* als zodanig *niet* het zondige zijn <sup>I</sup>). „Het woord *σάρξ* dient wel menigmaal als een aanduiding van het gebrekkige en zondige, doch alleen omdat „vleesch” een algemeene uitdrukking voor „mensch” en „menschheid” is geworden. (G. Sevenster) <sup>5</sup>). De *σάρξ* is er vóór dat de *ἀμαρτία* zich daarin openbaarde: want ook de *σάρξ* is geschapen en de *ἀμαρτία* *εἰσηλθεν* n.l. in de schepping (Rom. 5 : 12). De Christen Paulus leeft nog echter in de *σάρξ* <sup>II</sup>). Zo kan dus de *σάρξ* orgaan van τὸ πνεῦμα ἅγιον zijn <sup>III</sup>).

Verder wordt de mens bij Paulus met verschillende omschrijvingen aangeduid. Hij is *σάρξ και αἷμα* en ook *ψυχὴ ζῶσα* (1 Kor. 15 : 45); wij constateren een afwisseling tussen *σῶμα ψυχικόν* en *σῶμα τῆς σαρκός; ἄνθρωπος ψυχικός* en *ἄνθρωπος σαρκικός* <sup>IV</sup>). Hieruit blijkt een synoniem-zijn van *σῶμα, ἄνθρωπος* en *ψυχὴ* terwijl *σάρξ* dan als 't ware pars pro toto is; ook de adjectiva *σαρκικός* en *ψυχικός* zijn synoniem.

Hierbij letten wij ook op het woord *σῶμα*, d.i. het lichaam. Terecht is opgemerkt „Een leven zonder lichaam is in Paulus' oog geen wezenlijk leven. Paulus staat op dit punt ontegenzeggelijk aan den kant van het Jodendom”. Maar tevens moeten wij bedenken, dat het „lichaam” een ruimere betekenis heeft dan een biologisch gegeven <sup>6</sup>). Het betekent ook „sfeer”, een bepaald „geheel”, het „orgaan”, waarvan iets anders zich bedient: doch het *concrete* in dit woord is constitutief.

Behalve deze woorden vinden wij nog *νοῦς* en *πνεῦμα* bij Paulus. De levende mens <sup>7</sup>) die *σῶμα* is en *σάρξ*, blijkt in het bezit van *νοῦς* (parallel met *νοῦς* is: *ἐγώ, ἔσω ἄνθρωπος*), dat de drager is van het logisch vermogen, en van al datgene dat de levensfunctie onderhoudt en de affecten van honger, dorst, lust, blijdschap, toorn etc. ondergaat. Deze *νοῦς* en *ψυχὴ* tezamen heten ook: *πνεῦμα*. De mens als zodanig, afgezien van zijn Christen zijn, heeft dus *πνεῦμα*. In verband met het boven

I) 1 Kor. 7 : 34.

II) Gal. 2 : 10; 2 Kor. 10 : 3; Philp. 1 : 22, 24.

III) 2 Kor. 4 : 11 cf. 2 Kor. 7 : 1, 10 : 3.

IV) 1 Kor. 15 : 44; Kol. 2 : 11. 1 Kor. 2 : 14; 1 Kor. 3 : 3.



opgemerkte over *σάρξ*, moeten wij het nu aldus stellen: de *ψυχή* ondergaat den invloed van het *σάρξ*-zijn des lichaams. Immers met de *σάρξ* is de *ἐπίθυμία* verbonden, maar evenmin is de *νοῦς* van den invloed van de *σάρξ* uitgesloten. Het menselijk *πνεῦμα* d.i. *νοῦς* en *ψυχή* tezamen, is met de *σάρξ* zodanig verweven, dat het ook *σάρξ* kan heten; anders uitgedrukt *σάρξ* omvat *νοῦς* en *ψυχή*<sup>8)</sup>. En dan staat dit alles onder het hoofd *shepping*: *κτίσις*, zo goed als *zonde*: *ἁμαρτία*.

Met name heet de mens, die als zodanig in de zonde leeft, *ἄνθρωπος ψυχικός*; de somatische werkelijkheid van den mens is een deel in het *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* en hij is *σαρκικός*.

Er is nog een woord, dat in dit verband moet worden besproken, n.l. *κόσμος* en de parallele begrippen *τὰ πάντα* en *ὁ αἰὼν οὗτος*<sup>9)</sup>.

*Τὰ πάντα* is oorspronkelijk een wijgerige term, te vinden bij Philo en in Hermetische geschriften, eveneens in de toverpapyri. Bij Paulus betekent het „alles wat niet God is”<sup>1)</sup>.

*Ὁ αἰὼν οὗτος* herinnert aan apocalyptiek en rabbinisme en duidt aan de wereld in haar tegenwoordigen toestand, waarin de boze heerst. Vandaar ook de boze eeuw, waarin Gods gerichten reeds bezig zijn en waarvoor *τὸ τέλειον* nadert; dan zal God zijn alles in alles. Voor den Christen Paulus is die *αἰὼν μέλλον* reeds aangebroken, de Messias is verschenen, *το πνεῦμα ἄγιον* is aanwezig. Wie Christus toebehoort, is reeds in de *αἰὼν μέλλον* de volheid der tijden, als *ἡ καινὴ κτίσις*. Vandaar dat deze *αἰὼν* heeft afgedaan voor Paulus, maar ze is er nog wel: voorshands blijft het deze wereld, die tegen God is<sup>11)</sup>.

Het derde woord is *ὁ κόσμος*, dat evenals *σάρξ* meerdere betekenissen heeft. Van „gehele wereld”, het geheel van engelen, geesten en mensen, wordt het meer in het bijzonder: de plaats waar de mensheid woont (= *οἰκουμένη*), en eindelijk: de mensheid zelf. Meestentijds betekent het vooral dit laatste, wat ook in het gewone Griekse spraakgebruik wordt gevonden als bijv. de keizer zich noemt Heiland of Heerser der wereld. Käse-

<sup>1)</sup> Rom. 11 : 36; 1 Kor. 8 : 6 a, b; 15 : 28 a, b; Eph. 3 : 9; 4 : 10 b; Philp. 3 : 21; Kol. 1 : 16 a, b, 17 b.

<sup>11)</sup> 2 Kor. 4 : 4; Eph. 2 : 2; 1 Kor. 2 : 6. Gal. 1 : 4. Rom. 1 : 18 vv.; 1 Thess. 2 : 16. I Kor. 10 : 13. I Kor. 15 : 28. Rom. 8 : 23; 2 Kor. 1 : 22, 5 : 5; Gal. 4 : 6. 1 Kor. 1 : 20; 2 : 6, 8; 3 : 18; 2 Kor. 4 : 4. Rom. 12 : 2. Eph. 2 : 2.

mann <sup>10)</sup> heeft opgemerkt: „Die speziell paulinische Anschauung verenigt sich auf ein Verständnis vom Kosmos als der Menschenwelt“. Deze laatste betekenis maakt dan κόσμος tevens tot een meer ethisch-religieus begrip. De door God geschapen wereld is in haar geschiedenis aan de zonde en daarmee aan den dood vervallen; zij behoudt dit laatste ook nog na het komen van den Christus, en trots dit komen. Zij heeft de representanten van haar zondig leven een eigen gestalte gegeven, n.l. de στοιχεῖα, of haar eigen πνεῦμα of eigen σοφία. De wereld heet dan ook ὁ κόσμος οὐτός. In deze „Diesseitigheid“ is zij eschatologisch verworpen wereld, die God zal richten en die hij reeds bezig is te richten, immers de volheid des tijds is aangebroken. Met dit al is de betekenis van κόσμος, mensen-wereld, ook als heidendom weer te geven.

Ook nu moeten we er weer op wijzen, dat evenmin als σάρξ zonder meer gelijk is aan ἁμαρτία, dit met κόσμος het geval is. In de κόσμος heerst ἡ ἁμαρτία, die in de vergankelijkheid der wereld zich openbaart, in de φθορά, waardoor de σκότος (de duisternis) zegeviert: κόσμος, dat etymologisch „sieraad“ en „orde“ zou moeten betekenen, wordt gelijk aan chaos <sup>11)</sup>. Echter tegen haar wil is de κόσμος aan de φθορά onderworpen, tengevolge van 's mensen zondeval. Ook de κόσμος staat weer onder tweeeërlei hoofd: de schepping, κτίσις, en de zonde ἁμαρτία. An sich is de κόσμος niet zondig. Het is juist hier, dat de Oud-Testamentische visie bij Paulus aanwezig is, n.l. de aarde is des Heren, met al wat zij bevat. — En dit komt bij Paulus nog zoveel sterker uit in de tot de Oud-Christelijke concepties behoorende figuur van den Christus als scheppingsmiddelaar <sup>12)</sup>.

Wij dienen op één kant van de κόσμος -voorstelling bij Paulus nog wel te letten, dat n.l. κόσμος meer een dynamische dan een statische grootheid is; m.a.w. dat de notie tijd hierin mede aanwezig is. Hierin ligt dan tevens opgesloten, dat het wereldgebeuren bij Paulus „een groot drama is, waarin reële krachten met elkander worstelen, en waaraan God zelf eenmaal door Christus het slotstuk maakt“ (Brouwer). Hieruit blijkt tevens dat pessimisme niet het laatste woord heeft.

Κόσμος is dus evenmin als σάρξ identiek met ἁμαρτία; er is slechts een abnormale toestand van den κόσμος; ἡ δόξα wordt gemist (Rom. 8 : 20), dit lot is aan den κόσμος in zijn geheel opgelegd, terwille van de mens(enwereld).

Wij constateerden nu een samenhang van „mens” en „wereld”, — n.l. onder de twee hoofden: *κτίσις* en *ἁμαρτία*; de laatste doet de eerste niet te niet. Mens en wereld blijven schepping Gods. — Paulus gebruikt die woorden *κτίσις*, *κτίσμα* en *κτίζεν*.

W. Straub<sup>13)</sup> heeft terecht een apart onderdeel van een hoofdstuk aan dit scheppingsgeloof van Paulus gewijd: God de Schepper blijft zijn schepping nabij. Hij werkt aan haar; „Er wirkt fort und fort das Leben der Kreaturen”, en als de mens werkt, dan helpt God mede. Door God ontstaat alles naar zijn aard en *καθὼς ἠθέλησεν* (sc. *ὁ θεός*)<sup>1)</sup>: mensen, dieren, vogels, vissen, hemelse en aardse wezens, zon, maan en sterren. — Zo is God voor Paulus dan ook de Scheppende Wil, die zich een doel stelt en tot bereiking van dit doel wegen gaat, die daartoe leiden: dit is de heilsgeschiedenis, waarbij het van belang is dat Paulus Christus den Scheppingsmiddelaar noemt. De *ἁμαρτία* zal dan blijken niet het laatste woord te hebben. Reeds heeft Jezus haar den doodsteek toegebracht; die overwinning zal weldra blijken. Nú heerst de dood nog, die straks buiten functie zal zijn gesteld (I Kor. 15 : 26).

Paulus zelf ziet tegen den dood op en schaamt zich er niet voor te verklaren, dat hij dit niet zal behoeven door te maken. Hij hoopt „overkleed te worden” met het nieuwe lichaam. Hij wenst geen onlichamelijkheid, slechts een andere lichamelijke, de transformatie van het lichaam. Wij zullen bij de woorden van 2 Kor. 5 : 2 wel rekening moeten houden met de opmerking van Burkitt: „Paulus sagt (2 Kor. 5 : 2) er sehne sich nach der Behausung, die vom Himmel ist, und er verlangt, dasz er damit überkleidet werde. Was er wünscht, war weder eine Behausung noch ein Gewand, sondern eine himmlische Gestalt. Das syrische Wort bezeichnet ein „glänzendes” oder „scheinendes Ding”; es wird „aufgesetzt” oder „angezogen” von der Seele, es breitet sich aus, wie ein Gewand”<sup>14)</sup>.

Zo is het leven van den mens een begrensde leven, aangeduid met *ἔφ' ὅσον χρόνον ζῆ*<sup>11)</sup>. Dit leven is actief en mobiel<sup>12)</sup>. Voor de instandhouding van het leven is voedsel nodig, maar

1) 1 Kor. 15 : 35 ff.; 1 Kor. 12 : 18.

11) 1 Kor. 7 : 39 (cf. 1 Kor. 15 : 45. Rom. 7 : 1—3).

12) Hand. 17 : 28. 2 Kor. 1 : 8.

daardoor is het niet verzekerd; evenzeer moet er *πνεῦμα ζωῆς* zijn. Dát moet God geven, want hij is *ὁ ζῶν*. Hij heeft alleen de *ἀθανάσια*. Zijn *πνεῦμα* heet dan ook *ζωοποιῶν*. <sup>1)</sup> <sup>15)</sup>.

Ook hier moeten wij weer constateren dat *ζωή* (als 't aardse leven) en *ἁμαρτία* niet zonder meer gelijkkluidend zijn. Wèl kan het verbum een bepaalde wijze van leven aanduiden, bijv. *ἐθνικῶς* of *Ἰουδαίικως ζῆν*, *εὐσεβῶς ζῆν*<sup>II)</sup>, dan wel het wordt verbonden met de praepositie *ἐν*: dan wordt dit leven bijv. een leven in de zonde; maar dit aardse leven kan ook instrument van Jezus den Christus zijn; een „cel” van het lichaam, waar- van Christus zich bedient.

Dit geeft ook een bepaalde visie op het woord *φύσις*<sup>16)</sup>. Paulus kent dit woord wel, maar hij gebruikt het weinig. Hij weet dat het een „groeien” aanduidt en dat het tegenover *θείσις* staat, dat „aanstelling” betekent. Uit een plaats Galaten 4 : 9 blijkt dit. Maar Paulus bedoelt met *φύσις* de schepping — „natuur” is, is zo maar niet gegroeid, doch geschapen, terwijl anderzijds in het begrip „van nature” een verband met „zonde” aanwezig is: het gegroeide is al te zeer met de *ἁμαρτία* verweven. Wij wijzen hier ook op het woord, dat in de Statenvertaling met „natuurlijk” is weergegeven, n.l. *ψυχικός*, dit drukt „alleen een toestand van lager orde uit, een potentie, een vatbaarheid” (Bronsveld). Brouwer vertaalt 1 Kor. 15 : 46: Doch wat tot den geest behoort, komt niet eerst, maar *wat tot de ziel behoort*; daarna wat tot den geest behoort<sup>17)</sup>.

Onze *conclusie* met betrekking tot ht belemmerend element bij Paulus kan dus de volgende zijn: *ἡ ἁμαρτία* is de naam voor dat belemmerend element. Dit doet een beroep op de gezindheid van den mens en de mens vergroeit er zodanig mede, dat hij een *ἁμαρτ.* moet heten. De gezindheid van den mens is zondig en deze gezindheid gebruikt nu het mens-zijn en wereld in haar dienst. Zo bouwt de zondige gezindheid zichzelf een „lichaam”, een organisch geheel, het „lichaam der zonde”. Echter als zodanig zijn „het vlees, de stof, het lichaam niet zondig of slecht, omdat zij uit de hand van den Schepper zijn

<sup>1)</sup> 1 Kor. 9 : 14; 1 Kor. 6 : 3 v. (*βιωτικός*); Hand. 17 : 25. Rom. 9 : 26. Hand. 14 : 15; Rom. 14 : 11; 1 Tim. 6 : 16; Rom. 4 : 17; 2 Kor. 1 : 19; 1 Tim. 6 : 13. 1 Kor. 15 : 45.

<sup>II)</sup> Gal. 2 : 14. (2 Tim. 3 : 12. Titus 2 : 12).

voortgekomen" (Aalders)<sup>18</sup>. Noch κόσμος, σάρξ, zomin als ζωή en φύσις zijn als schepping (κτίσις) zondig.

Deze conclusie impliceert enkele dingen, die wij nog iets nader moeten uitwerken: Het tijdelijk-beperkte leven, ook wel het natuurlijke leven geheten, stelt zijn eisen. Ruimer: het mens-zijn brengt zijn noden en behoeften met zich (denk bijv. aan het woord *κολαφίζω* in verband met Paulus' eigen lichaamstoestand) en komt daardoor met het andere geschapene in aanraking.

De mens heeft behoefte aan spijs en drank en moet ook in zijn levensonderhoud voorzien: eten, drinken en arbeiden zijn met het mens-zijn gegeven. Deze handelingen zijn als zodanig niet zondig, evenmin als spijs en drank met zonde identiek kunnen zijn. Wel zal de gezindheid zich met deze levensfuncties verbinden, waarmede de mogelijkheid tot zondigen is gegeven.

De Schepper heeft den mens mannelijk en vrouwelijk geschapen, dat is ook Paulus' overtuiging. Het woord *άνθρωπος* duidt bij Paulus een soortnaam aan, maar ook de man in tegenstelling tot de vrouw<sup>19</sup>). Dit is slechts 1 Kor. 7 : 1 en 26 het geval, overigens wordt *άνήρ* gebruikt. Man en vrouw beide schepping Gods, hoewel de vrouw *ἐξ άνδρός* is, (1 Kor. 11 : 8), waardoor de man *κεφαλή* mag heten enhem een andere *δόξα* toekomt; hierdoor komt er ruimte voor de onderdanigheidsgedachte bij Paulus (cf. Eph. 5 : 22; 1 Kor. 11 : 3, en de benaming van de vrouw als „vat", 1 Thess. 4 : 4). Het huwelijk wordt (1 Kor. 6 : 16 v.) als scheppings-ordening Gods gezien met beroep op Genesis, maar tevens kent Paulus den ongehuwden staat een betekenis toe, in verband met de wederkomstgedachte. Beide staten zijn echter *χάρισμα* (1 Kor. 7 : 7) (zie beneden blz. 89 vv.).

Wat verder het huwelijk betreft, Paulus maakt de vergelijking van de *ένωσις* in het huwelijk met de *ένωσις* van Christus en zijn gemeente, iets wat met de fundering van het huwelijk in de schepping samenhangt<sup>1)</sup>.

Voor God zijn dan ook man en vrouw *in waarde* gelijk<sup>II)</sup>. Ook over het kind wordt door Paulus gesproken, hoewel meer naar „zurückhaltende jüdisch-plästinensische Art"<sup>20)</sup>. Bult-

1) 1 Kor. 7 : 7; Rom. 7 : 3 v.; 1 Kor. 7 : 39 v.; Eph. 5 : 21-23.

II) Gal. 3 : 28; 1 Kor. 11 : 11 v.

mann heeft ergens opgemerkt, dat Paulus géén vergelijkingen uit het leven der dieren en uit het spel der kinderen maakt. Hier zou dan de „persönliche Eigenart” van Paulus zich openbaren. Toch verdient het opmerking, dat Paulus de uitdrukking *νόθεσία* gebruikt, die behalve een juridischen inslag ook in de verbinding *πνεῦμα νόθεσίας* tegenover *πνεῦμα δουλείας εἰς φόβον* (Rom. 8 : 15) de stemming van kinderlijk vertrouwen weergeeft. Dan wordt bij Paulus het kind genoemd, als degeen die gehoorzaamheid verschuldigd is, terwijl omgekeerd ook aan de vaders een vermaning wordt gegeven ten opzichte van de kinderen<sup>1)</sup>. In de pastoraalbrieven worden kinderen in verband met het huwelijk gezien (1 Tim. 2 : 15) en in verband met het Rijk Gods<sup>21)</sup>.

Omdat de arbeid als scheppingsordening door Paulus wordt gewaardeerd (zie boven), is ook de arbeider, hetzij de vrije, dan wel de slaaf, geen grooter zondaar dan degeen, die niet of niet-meer behoeft te arbeiden. Het is veeleer bij Paulus, dat de arbeid noodzakelijk is, om in het leven te kunnen blijven, en om het feit, dat God zelf aldus gebiedt: 2 Thess. 3 : 10, dat van een Joods spreekwoord is afgeleid uit Gen. 3 : 19. De Christen Paulus vertoont hier zijn behoren tot het Joodse volk: (cf. Pirke Aboth 1 : 10). Lof van de handenarbeid is Joods, zo goed als de motivering van de arbeidsplicht. Paulus werkt zelf ook, en ontleent daaraan mede het gezag om zich aldus over arbeid te uiten. Alle arbeid moet dan ook gods-dienst, dienst Gods zijn<sup>II)</sup> 22).

Vandaar dat het resultaat van den arbeid, dat in geld en goed kan bestaan, ook weer geen *ἀμαρτία* is, maar wel als zegen wordt beschouwd<sup>III)</sup>. Wie werkt, kan daardoor komen in onafhankelijke positie, waardoor hij ook te meer de broederlijke liefde kan betrachten<sup>IV)</sup>. Geldgave noemt Paulus wel: *δικαιοσύνη* en de te verwachten dank: *γενήματα δικαιοσύνης*<sup>V)</sup>.

<sup>I)</sup> Eph. 6 : 1; Kol. 3 : 20; Eph. 6 : 4; Kol. 3 : 21 (cf. Luc. 1 : 17). Bovendien is er de plaats 1 Kor. 13 : 11 waaruit blijkt, dat Paulus het kind-zijn als een voorbijgaand stadium beschouwt.

<sup>II)</sup> 2 Thess. 3 : 7-9; Hand. 18 : 3, 20 : 34 v. Eph. 6 : 5. Kol. 3 : 23. Rom. 12 : 1.

<sup>III)</sup> 2 Kor. 9 : 5.

<sup>IV)</sup> 1 Thess. 4 : 10-12; 2 Thess. 3 : 11 v. Eph. 4 : 28.

<sup>V)</sup> 2 Kor. 9 : 10, 8-11, 5; 1 Kor. 13 : 3 (cf. Hand. 4 : 36 v.) 2 Kor. 8 : 12 vv. Philp. 4 : 10. 2 Kor. 9 : 8-11.

Voor mede-Christenen wordt een *λογεία* gehouden, die wordt aangeduid met *χάρις* (1 Kor. 16 : 13).

Het citeren van *οὐ κλέβεις* (Rom. 13 : 9) veronderstelt dat God inderdaad aards bezit met zijn geboden beschermt.

Daarom kan het beroep bij Paulus ook als een goddelijk beroep beschouwd worden (1 Kor. 7 : 21)<sup>23</sup>.

Het bovenstaande heeft ons grond gegeven tot de stelling, dat de *ἀμαρτία* bij Paulus enkel en alleen zaak is van de gezindheid van den mens. M.a.w. behoort tot de ethisch-religieuze en niet tot de naturalistische of metaphysische categorie: zonde is schuld. En het is Paulus, de deelgenoot van het nieuwe leven, wiens zondebewustzijn zich aldus uit.

## B. STELSELMATIGE OEFENING.

Het volgend punt, dat aan de orde komt, is of Paulus door stelselmatige oefening aan dit belemmerend element zich heeft onttrokken en daardoor in het nieuwe leven kwam.

Paulus heeft van zijn leven, dat aan zijn bekering tot Jezus als den Christus voorafging, getuigd dat hij was *κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος*<sup>1</sup>). De Thora (*νόμος*) was ook voor hem het heilsmiddel — en ook daardoor zou de Malkut Jahwe spoedig komen. Wetsijver en wetswerken zouden de zondeloosheid bewerken, die dan ook het kenmerk van het Messiaanse rijk, de *καινὴ κτίσις* zou zijn. Binnen het Jodendom golden bijv. Abraham, Mozes en Elia als zondeloozen en ook Paulus zal de bedoeling gehad ~~hadden~~ eveneens als deze ge-  
noemden zondeloos te worden. hebben

Wanneer hij echter tot Christus bekeerd wordt, dan blijkt hem de onmogelijkheid van dat zondeloos worden door eigen krachtsinspanning: hoe zou de mens ooit schuldeloos kunnen staan tegenover God (hij ziet den mens als *ἀναπολόγητος* Rom. 2 : 1) ? Maar tevens blijkt hem, dat in den Christus hier de verzoening Gods wordt aangeboden, die door Paulus in het geloof is aangenomen. Dit geloof waardeert zichzelf als onverdienstelijk (Rom. 9 : 16) en hetgeen geloofd wordt is de inhoud der

<sup>1</sup>) Philp 3 : 6, cf. Gal. 1 : 4.

genade Gods. Paulus gelooft, dat hij degeen is, die door God in Christus is overgezet uit de solidariteit van zonde en dood in de solidariteit van gerechtigheid en leven. (Obbink-Brouwer p. 477)<sup>24</sup>).

De beleving op den weg naar Damascus heeft Paulus niet door stelselmatige oefening opgewekt. Hij heeft dit zelf als iets heel aparts beschouwd, n.l. als een laatste verschijning van den Opgestane. *Ἐσχάτον δὲ πάντων ὡσπερὶ τῷ ἐκτερώματι ὄφθη κάμολ* (1 Kor. 15 : 8) schrijft hij ervan. Het is echter géén vergoddelijking, *θεοθῆναι*, maar wel een rechtvaardiging, *δικαιοθῆναι*, die hem gewordt. Het is de daad der verzoening Gods, die zich aan Paulus op den weg naar Damascus voltrekt, daardoor heeft hij deel aan het verlossingswerk van Christus.

Het schokte hem zo, dat hij drie dagen lang blind was en niet at en dronk. Dit waren tijdelijke gevolgen van korten duur<sup>25</sup>), die dus niet de bedoeling hebben gehad hem het nieuwe leven deelachtig te doen worden. Zij hangen samen met zijn psychische structuur. Paulus is ook geen zondeloze geworden in den zin, dat hij niet meer zou kunnen zondigen, (non posse peccare), wel is hem de zekerheid der vergeving geschonken. En voortaan zal hij als een geheiligde moeten leven. Geen *ἀναμάρτητος* wel een *ἅγιος*. De kracht daartoe vindt hij in de zekerheid, dat hij *ἐπο χάριτι* (Rom. 6 : 14) is. Daarom zal hij leven in *ἁγιασμός*, in geloofsverbondenheid met Christus.

Paulus is dus niet langs den weg der werken tot het leven gekomen en het is niet aan zijn verdienstelijkheid te danken, dat hij dit nieuwe leven ontving<sup>1</sup>).

Nu volgt de vraag in verband met het derde punt: zo Paulus al niet door ascetisme tot het nieuwe leven kwam, moet dit ascetisme dan toch niet beoefend worden om dit nieuwe leven in stand te houden?

Van te voren staan wij reeds enigszins huiverig om hierop een bevestigend antwoord te geven, daar Paulus' zondebegrip ons van zeer innerlijken, zuiver geestelijken aard bleek. Het is de gezindheid van den mens immers die de zondige daad te weeg brengt. Wanneer in het nieuwe leven de macht der zonde toch zal trachten binnen te dringen, zal telkens weer het „hart”

1) cf. 2 Kor. 5 : 19. Gal. 2 : 20. Rom. 1 : 17. Eph. 2 : 8.



van den verlostten, verzoenden mens als het doelpunt worden beschouwd.

Wanneer nu bij bepaalde practijken of gedragingen er zijn, die een zekere analogie en verwantschap vertonen met ascetisme, zal de vraag naar het *motief* daarvan moeten worden gesteld. Als bijv. Paulus spreekt over het niet-eten van bepaalde spijs enz. of over de wenselijkheid van ongehuwd-zijn, dan zou dat zijn motief kunnen hebben nietzozeer in de werkheiligheid, als wel in *eigen physisch-psychische structuur* of in de *broederlijke* of in *eschatologische overtuigingen* <sup>26</sup>). Voorts zal het levensgedrag moeten worden gezien in het licht der *dankbaarheid*, een poging van wederliefde tot God.

Wij zullen dit nader toelichten door achtereenvolgens Paulus' houding na te gaan inzake vraagstukken van spijs en drank, huwelijksleven, arbeid en bezit, kortom betreffende het zijn in deze wereld.

#### I. Spijs en drank <sup>27</sup>).

Eten en drinken werden in de oudheid als een godsdienstige handeling beschouwd: voeding werd dieper en geestelijker opgevat dan de moderne mens dat pleegt te doen. Het godsdienstig natuurgevoel leerde den antieken mens, dat de vernieuwing, die de voedingsmiddelen bewerken, een mysterie is, dat met de kosmische vernieuwing en de opstanding op één lijn staat. Iedere maaltijd brengt den mens in verbinding met de scheppende krachten van het leven, met het eeuwige leven van de godheid. Vandaar het belang van wät gegeten en gedronken wordt. Vanzelf komt dan de vraag: Kan nu ales zonder meer genuttigd worden? En daarbij: wie met meerderen aan een maaltijd deelneemt, wordt door het gemeenschappelijk eten verbonden tot een gemeenschap. Mede-eten is zich voegen in een bepaald milieu. Spijswetten bij onderscheiden volken zullen wij dan ook niet vanuit het oogpunt van ascese moeten beschouwen, maar vanuit de reinheidsvoorstelling moeten interpreteren. Daarom zal vasten bij een bepaald volk géén ascese behoeven te zijn, als het een zich maar *tijdelijk* onthouden is van daar' als reinbekend-staande spijzen. Slechts wanneer er een stelselmatig oefenen is, om bepaalde spijzen en dranken niet meer te gebruiken, met de bedoeling in „het leven” verder te komen, „heiliger”, „volmaakter” te worden, dan kan van ascese ge-

sproken worden. Maar dan zijn spijs en drank evenals het lichaam juist het profane, het minderwaardige geworden.

Paulus<sup>28)</sup> heeft, zoals wij bij de behandeling van ἡ ἁμαρτία zagen, spijs en drank en ook eten en drinken, als zodanig, *niet* voor zondig gehouden. Hij had dan tevens het lichaam als minderwaardig moeten beschouwen, dat maar te gronde moet worden gericht. Juist deze ἀφειδία σώματος noemt hij paradoxaal: πλησμονή τῆς σαρκός (Kol. 2 : 23)!

Toch als er *binnen de* Christenheid zijn, die op grond van hun vroegere voorstellingen ten opzichte van voedsel, en drank ascetisch voorstellingen en practijken er op na houden, komt ook de *broeder*liefde van Paulus aan het woord. Paulus, zelf eveneens een antiek mens, moge de naam dragen van „geestelijk hervormer”, hij weet dat de andere mede-Christenen in de antieke denkwereld nog meer kunnen vastzitten dan hij.

En nu noemt Paulus die Christenen: zwakken. Hun christelijk zelfbewustzijn is nog in geringe mate ontwikkeld. Zo komt het voor in de gemeente te Rome, waarover in Rom. 14 gesproken wordt. Paulus gaat in dat hoofdstuk niet verder op de kwestie der vasten- en verbodsdagen voor bepaalde spijzen en dranken in, waarbij mogelijk bij die Christenen aldaar van planeet-invloed sprake is. Het is hem erom te doen nog eens voor ogen te stellen, dat hij als deelgenoot in het nieuwe leven het weet en ervan overtuigd is, dat geen ding onrein is uit zichzelf (Rom. 14 : 14). Het woord κοινός dat hier gebruikt wordt, is specifiek Joods, (zelfs Philo heeft κοινός in de betekenis *profaan* niet. „Dieselbe scheint auf jüdischem Boden entstanden zu sein. Sie ist wenigstens im auszerjüdischen Profangriechisch nicht nachweisbar.) en correspondeert met het Hebr. לה' waarvoor de LXX meestal βέβηλος hebben. Dit βέβηλος komt in het Nieuwe Testament alleen voor in de pastoraalbrieven en de Hebreënbrieff.

Voorts verdient het opmerking, dat ook het woord καθαρός en καθαρίζω bij Paulus (uitgezonderd Pastoraalbrieven en Ephese) behalve de plaatsen Rom. 14 : 20 en 2 Kor. 7 : 1 niet voorkomt.

Jezus heeft eens alle spijzen rein verklaard en Marcus schrijft juist deze woorden op in zijn evangelie, dat zeer nauw met de gemeente te Rome in verband staat. In Marcus 7 : 23 wordt het boze, dat κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον — door Jezus — verlegd „van het

uiterlijke, formeele, ceremoniële naar het levenscentrum zelf en de aandacht gevraagd voor het kwaad, dat *κοινοῖ*, dat in het hart woont, en van hieruit in woord en werk naar buiten komt" <sup>29</sup>). Paulus blijkt hier geheel de lijn van Jezus te volgen.

In dit verband moet ook gewezen worden op *το εἰδωλόθυτον* <sup>1</sup>), een Joods equivalent voor een specifiek Griekse term: *ιερόθυτον* of *θεόθυτον* (het laatste schijnt minder gebruikt): offervlees, vlees afkomstig van een heidens offer. Elk slachten een deel aan de heidense godheid gewijd; cf. bijv. *θύειν* dat is in de oudheid een rituele handeling en bij elk slachten werd offeren en slachten betekent. „Een offer, maar zijn strekking meestal een geschenk aan de godheid, is in de werkelijkheid een maaltijd waarbij vleesch werd gegeten door de deelnemers". En voor den Zuiderling is vlees een feestelijk gerecht <sup>30</sup>).

Kan nu in zekeren zin alle vlees, *κρέας* (*σῶμα* zonder *ψυχή* is niet *σάρξ*, maar *κρέας*) <sup>31</sup>), in zo'n heidense omgeving als *εἰδωλόθυτον* worden beschouwd, het meest komt dit uit bij den offermaaltijd. En vlees nuttigen door aan dezen maaltijd deel te nemen zal dan ook niet geoorloofd zijn voor een Christen; *niet* om het vlees, maar omdat uit het deelnemen aan zo'n maaltijd de gezindheid van den deelnemenden persoon blijkt. Hierdoor wordt dan uitgesproken: ik behoer en wil behoren in dezen kring der heidenen. Wie deelneemt betoont zich een deelgenoot der boze geesten. Zo oordeelt Paulus, in welk oordeel de erkenning zijnerzijds van het bestaan van *δαίμονια* ligt opgesloten <sup>32</sup>).

Anders is het met het nuttigen van *το εἰδωλόθυτον* buiten het offermaal. Dan kan het ten allen tijde gebruikt worden. Dat is slechts geslacht vlees en brengt geen gemeenschap met de boze geesten tot stand. Hier wordt dan het Oud-Testamentisch woord geciteerd: de aarde is des Heren en al wat zij bevat. M.a.w. ook het vlees is gave Gods (1 Kor. 10 : 20).

Bij het gebruik van vlees nu zijn er twee factoren, waarmede de Christen rekening dient te houden; en daarmede overschrijdt de Apostel de grenzen van een vraagstuk, dat alleen maar voor zijn dagen zou gelden; hij geeft dan n.l. principia aan. De twee factoren zijn: het geweten en het beginsel der liefde <sup>II</sup>).

I) 1 Kor 8-10.

II) 1 Kor. 10 : 29 vv.; 8 : 9 vv. ook hfdst. 9.

Paulus erkent de betekenis van de *συνείδησις* van den mens: wat dit geweten niet toelaat, moet door een mens niet gedaan worden. En wanneer het geweten het wèl toelaat, dan is het beginsel der *ἀγάπη* dat het gedrag tegenover den ander regelt. De christelijke vrijheid heeft haar grens aan de broederliefde, of beter: zij wordt openbaar in in die broederliefde en wordt mogelijk gemaakt door de liefde van Christus. Een Christen is gesteld in de vrijheid door Christus om de liefde van Christus te tonen.

Maar hier blijkt, dat Paulus niet uit ascetische overwegingen vleesgebruik zal nalaten, als zou hij zelf er volmaakter door worden, een verdienstelijk werk verrichten, zich eigen verdiensten verwerven. Wanneer Paulus géén vlees gebruikt, ja geen spijs (*βρώμα*) welke dan ook, dan doet hij dit opdat hij niet den medegeheiligde, den broeder, *ἅγιος, ἀδελφός*, ten val zal brengen (*σκανδαλίω*). Immers: Het Koninkrijk Gods, het nieuwe leven, is niet gelegen in eten en drinken als zodanig, het is veeleer een: gij behoort aan Christus, die u vrijmaakt om zijn liefde in practijk te brengen<sup>1)</sup>.

Nu heeft het *εἰδωλόθυτα*-vraagstuk vanzelf een socialen kant; immers „social life and especially the club-feasts, involved dedication of food to idols, and the question was whether the consistent profession of Christianity did not involve a break with social life altogether”<sup>33)</sup>, dit wijst op een breuk met de niet-Christenen; maar tegelijkertijd is dan een nauwer samengaan van de Christenen mogelijk, als deze hun „koscher” vlees zouden kopen bij een eigen slachter, indien bijv. een Joodse slager het den Christenen niet zou willen verkopen. Op deze mogelijkheid heeft Lietzmann gewezen bij zijn behandeling van de *εἰδωλόθυτον*-kwestie<sup>34)</sup>.

Wij dienen in dit verband ook te wijzen op Paulus' houding ten aanzien van het vasten<sup>35)</sup>. Hoewel in later tijden het vasten bij de Christenen meer wordt gevonden, is daaruit niet te concluderen, dat het ook door de oudste Christenen veel zou zijn beoefend. Integendeel laat zich dit vasten en bijzonder het gebeds-vasten, verklaren uit de wettische opvatting van de woorden van Jezus. Bij Paulus vinden wij wel enkele malen het woord vasten. Maar van 1 Kor. 7:5 is het zeer dubieus of

1) Rom. 14:17 cf. Kol. 2:16-23.

het tot den oorspronkelijken tekst behoort. Het komt n.l. in de oudere en betere handschriften niet voor en is het best uit latere invoeging te verklaren. Wordt het echter in 2 Kor. 11 : 27 gevonden, n.l. *ἐν νηστείαις πολλὰκις* dan wijst het tekstverband juist op een gedwongen, onwillig vasten<sup>I)</sup>. En een plaats als 1 Kor. 9 : 4 *ἐξουσία φαγεῖν καὶ πιεῖν* betekent veeleer: zich onthouden van het recht om op kosten der gemeente te eten en te drinken, een recht waarvan Paulus geen gebruik wil maken<sup>II)</sup>.

Is dus vasten wel aanwijsbaar bij Paulus, dan is dat veroorzaakt door de omstandigheden waarin hij zich bevond, zonder ook maar enige verdienstelijkheid daaraan toe te kennen, of wel het was ten bate van de evangelie-verkondiging. En wat het gebedsvasten bij Paulus betreft, dit is op grond van 1 Kor. 7 : 5 niet te verdedigen. Integendeel is het woord *νηστεια* een latere toevoeging. De oudste handschriften spreken alleen van bidden; in de jongere is daaraan het „vasten” toegevoegd. Wij vinden deze toevoeging in die jongere hss. in een aantal plaatsen: Mark. 9 : 29; Matth. 17 : 21 (dit *gehele* vers is later ingevoegd; en wel naar den jongeren vorm van Mark. 9 : 29); Hand. 10 : 30 en 1 Kor. 7 : 5. Op al deze plaatsen wordt in de oudste hss. het vasten niet genoemd. Het vasten van 1 Kor. 7 : 5 behoort dus tot die opzettelijke invoegingen in de jongere hss., die een latere praktijk in de christelijke kerk heeft aangebracht. Wij weten wel dat het gebed een groote plaats in Paulus' leven innam, waarbij de vraag zich voordoet of Paulus de 5e. bede van het Onze Vader kende. Maar vasten en bidden<sup>36)</sup> tezamen worden niet gevonden en een mening als: het vasten is beter dan het bidden, is in het geheel bij Paulus niet aan te wijzen<sup>III)</sup>.

Vandaar dat ook vasten en bidden, hetzij gezamenlijk, of elk afzonderlijk bij Paulus niet voorkomen als een bepaalde ziele-techniek om *vizioenen*<sup>37)</sup> te verkrijgen. Temeer daar hij zich in het geheel niet op zijn vizioenen wil beroepen. Hij spreekt

I) cf. 2 Kor. 6 : 5; 1 Kor. 4 : 11; Philp. 4 : 12.

II) cf. 1 Kor. 9 : 12.

III) cf. Hand. 9 : 11, 16 : 25, 20 : 36, 21 : 5. Rom. 1 : 10, 15 : 30. 2 Kor. 12 : 8, 13 : 7. Eph. 1 : 17, 3 : 14 v. Philp. 1 : 3, 9. Kol. 1 : 9, 3 : 17. 1 Thess. 1 : 2, 2 : 13. Philp. 4 : 6. Kol. 4 : 2 v. 1 Thess. 5 : 17. Rom. 15 : 30. 2 Kor. 1 : 11, 9 : 14. Eph. 6 : 20. 1 Thess. 5 : 25. Thess. 3 : 1 (Brouwer Paulus II p. 283). Zie 2 Clem. 16 : 4.

er slechts noodgedwongen over, in verband met een verdediging van zijn apostel-zijn. Als in de gemeente te Korinthe dit apostel-zijn in twijfel wordt getrokken, omdat naar de mening van sommige lezers er ook vizioenen bij zouden moeten komen, zegt Paulus, dat als dit een kenmerk van het apostel-zijn zou wezen, hij zeker daar ook melding van kan maken (2 Kor. 12 : 1 vv.). Maar daarin zit het niet. Blijkbaar was dus de gemeente te Korinthe onkundig van het feit, dat ook Paulus wel eens vizioenen had. Wij dienen echter wel onderscheid te maken tussen deze vizioenen en het gebeuren op den weg naar Damascus, dat met Paulus-bekering samenhangt: dit laatste was een *verschijning*. Hierin moeten wij afwijken van H. Windisch<sup>38</sup>) (cf. ook Gal. 1 : 16).

Vizioenen opwekken op een of andere manier, om aldus het nieuwe leven rijker en voller deelachtig te worden, is aan Paulus vreemd. Een „hemelreis der ziel” door middel van ascetische practijken behoort niet tot de verkondiging van het nieuwe leven bij Paulus. Er is veeleer een samenhang tussen de eigen psycho-physische structuur en het vizioen, en niet tussen het vizioen en het nieuwe leven. Het zou te overwegen zijn, of τὰ ἐπι τῆς γῆς in Kol. 3 : 2 niet betekenen kan allerlei „ceremoniën, voorschriften en practijken”, die veelal van ascetisch gehalte waren, zodat dan in vs. 4 een afwijzing wordt gevonden van ascese en vizioenen; wie meent, hierdoor te grijpen, wat voor de toekomst is weggelegd, „anticipeert”. Het schouwen Gods behoort tot de eschata: 1 Kor. 13 : 12 spreekt van een τότε δὲ (βλέπομεν) πρόσωπον πρὸς πρόσωπον; en elders heet het dat wij, n.l. de Christenen οὐ διὰ εἶδους (2 Kor. 5 : 7) wandelen, cf. ook Rom. 8 : 24 v.). De Visio Sancti Pauli, een geschrift uit ± 3e eeuw n. C. laat Paulus een reis in hel en hemel ondernemen, dit geschrift werd van invloed op de legendevorming van Hel en hemel en eveneens schijnt Dante ermede bekend. (Inferno 12 : 103-125)<sup>39</sup>). De gedachte van dit geschrift staat in verband met 2 Kor. 12 : 2-4.

## II. H e t h u w e l i j k e n d e v r o u w<sup>40</sup>).

Behalve spijs en drank, en de handeling van eten en drinken, d.w.z. het onderhoud van het leven, werd ook wat tot voortplanting van het leven dient, door den antieken mens anders gezien dan door den hedendaagsenmens. Dit alles laat n.l. „in zijn ge-

heimzinnigheid plaats open voor het binnensluipen van onzichtbare machten". R. W. Bacon heeft er bij zijn behandeling van Hand. 15 eens op gewezen, „dat het uit dit gezichtspunt te verklaren is, waarom een zeker deel der Christenheid aldaar vasthield aan Joodsche spijswetten en tegelijk sexuele overtreding daarmede op één lijn moest stellen" (de Zwaan <sup>41</sup>). Zo kan het sexuele even goed tot een heilige handeling worden verheven, dan wel, als bezoedelend, ter zijde worden gesteld.

Hoe Paulus over de vrouw en het huwelijk denkt, zagen wij bij de behandeling van ἡ ἀμαρτία. Zijn Israëlitisch scheppingsgeloof en zijn beroep op den Heer (Jezus) doen hem vrouw en huwelijk zien als schepping en instelling Gods; daarom kan hij beide onder het gezichtspunt der heiliging beschouwen (ἀγιασμός).

Toch is er bij Paulus een zekere beperktheid in dit opzicht aanwijsbaar. In verband met het spoedig verwachte wereldeinde waardeert hij het ongehuwd <sup>42</sup>)-blijven hoger dan het gehuwd-zijn en huwen. Moge huwelijk en de ongehuwde staat beide een χάρισμα, d.w.z. gave Gods zijn, toch staat de éne gave hoger dan de andere. Maar dan ligt achter het ongehuwd-blijven bij Paulus géén ascetisme, waardoor de Christen een hogere trap van volmaaktheid of heiligheid zal bereiken. Het is slechts op *eschatologischen* grond, dat het ongehuwd-zijn beter is <sup>1</sup>). Merkwaardig is hier de samenhang met de Lucastraditie omtrent het onderwijs van Jezus. Dit geeft ons aanleiding te wijzen op een opmerking van Delling, n.l. „Die paulinisch-lukanische Tradition scheint Elemente in sich zu bergen, die den Gedanken an die Ehe für die Endzeit, in der man lebte, zurückwiesen, weil sie unnötige Beschwerden durch die Kinder bringe <sup>II</sup>), wie ja überhaupt Lukas mit Paulus in der Zurückhaltung gegenüber der Ehe übereinstimmt" <sup>III</sup>).

Paulus vraagt dan ook niet om hierin zijn navolgers te worden. Het zal er echter op aankomen de vrouwen te hebben ὡς μή ἔχοντες (1 Kor. 7 : 29).

Het is zeer wel mogelijk, dat hier ook op Paulus Joodse

---

<sup>1</sup>) 1 Kor. 7 : 1, 7 : 7, 7 : 26, 7 : 38.

<sup>II</sup>) Lc. 21 : 23; vgl. etwa auch Lc. 2 : 36 f, 8 : 2 f.

<sup>III</sup>) Leiboldt (Jesus und die Frauen 1921), Anm. 689, 760 verweist dafür auf Lc. 18, 29 f., 14 : 26."

theologie van invloed is gebleven, die sprak van bijzondere onkuisheid en bijzondere schuld der vrouw <sup>43</sup>).

Toch kent ook hier Paulus het in waarde gelijk-zijn van man en vrouw voor God <sup>1</sup>), zonder verdere practische conclusies te trekken voor het maatschappelijk leven.

Het vraagstuk der echtscheiding kent Paulus ook. Het schijnt dat hij deze kan goedkeuren, indien het initiatief daartoe van den *niet*-Christen uitgaat <sup>11</sup>). De Christen-geworden echtgenote doet het huwelijk niet ophouden, zoals wel volgens de Joodse opvatting het geval was, wanneer een proselyt, mannelijk of vrouwelijk, Jood werd: dan moest een nieuw huwelijk worden aangegaan met één die tot het Joodse volk behoorde, terwijl omgekeerd de overgang van Jood tot het Christendom, het Joodse huwelijk ontbond. Dit zou steun kunnen geven aan de mening, dat zo Paulus gehuwd is geweest, zijn vrouw hem na zijn overgang tot de Christenen, verlaten heeft, zodat Paulus niet noodzakelijk weduwnaar behoeft te zijn geweest (part. mening Brouwer).

Volgens Dean Inge <sup>44</sup>) zou het vraagstuk over de hertrouw van den Christen na de echtscheiding, door de heidense wederhelft ontstaan, en het andere of het voor iemand, die reeds Christen is, geoorloofd zou zijn een heiden te trouwen, nog niet bij Paulus aanwezig zijn. Hier en daar schijnt ook in Heidense kringen de mening te heersen, dat de vrouw dezelfde goden moet dienen als de man.

Wanneer Paulus in dit opzicht niet tot een „letzten Schluss“ komt, dan zou dat wel eens kunnen zijn, omdat hier ook practische overwegingen in het spel waren. Weidinger <sup>45</sup>) wijst op het woord *συγγνώμη* en niet *ἐπιταγή*, dat Paulus bij de behandeling van deze stof gebruikt en vervolgt dan: „Aber die praktische Rücksichten drängen. Ehelosigkeit als Grundsatz aufgestellt, würde eine ungeheure Verwirrung zur Folge haben, würde Ehen auseinandersprenge[n], damit dem Herrengebot zuwiderlaufen, würde vielleicht zu einem alle Schranken überspringenden Libertinismus führen. Deshalb lieber um der Aufrechterhaltung der alltäglichen Ordnung willen diese Konzession. Andererseits steht aber Paulus viel zu stark unter der

---

<sup>1</sup>) Gal. 3 : 28; 1 Kor. 11 : 11 v.

<sup>11</sup>) 2 Kor. 7 : 15.



Ueberzeugung vom Ende dieser Äon, als dasz er die Frage unter innerweltlichen Gesichtspunkten durchdenken könnte um dabei doch die Heiligkeit der Ehe zu erkennen, anstat in ihr nur eine Schutzvorrichtung wider die Unzucht zu sehen. Seine Betrachtung dient nur einem vorläufigen Ausgleich zwischen Enderwartung und Alltagsnotwendigkeit”.

Wij mogen dit concluderen: Paulus beschouwt man en vrouw voor God gelijk in waarde; dit sluit gradatie in de onderlinge verhouding niet uit, zoals wij ook zullen zien, dat Paulus „slaaf” en „vrije” voor God gelijk in waarde acht; maar het instituut der slavernij schaft hij niet af, in verband met zijn aanvaarden van rangorde in de menselijke samenleving. Derhalve kan Paulus bij gelijk-in-waarde-stelling van man en vrouw toch de opvatting hebben, dat de vrouw aan den man onderdanig moet zijn en dat de man hoofd is van de vrouw. Wat het huwelijk betreft, Paulus vindt het om eschatologische redenen beter ongehuwd te zijn. Het laat zich nu verstaan dat het ascetisme op dit terrein zich te eerder zal ontwikkelen als de gradatiegedachte vergroeit tot de idee dat de vrouw *minderwaardig* is.

### III. Arm en Rijk.

Een volgende vraag is of Paulus soms *ascetische verheerlijking van de armoede* kent. Hier zullen wij vooral rekening moeten houden met de sociologische structuur van het oudste Christendom. Niet omdat geestelijk leven alleen een bovenbouw zou zijn, maar wel om den samenhang die er is tussen socialen toestand en geestelijk leven. Sociologisch gezien is de houding van Paulus inzake het huwelijk evengoed verklaarbaar als die ten opzichte van *bezit*. Deze is n.l. mede bepaald door den maatschappelijken kring, waartoe iemand behoort. De oudste Christenen behoorden niet tot wat wij het proletariaat zouden noemen, noch tot de groep der rijken. Er waren onder hen wel rijken, maar de meesten behoorden tot den kleinen middenstand, de meer welgestelde arbeiders en slaven. Zij waren veelal vissers, boeren, kleine handelslieden, lagere ambtenaren.

Plooij bijv. merkt in verband met een interpretatie van Min. Felix: Octavius 14 : 1 op: „Voor de gewone intellectuelen hadden in elk geval de Christenen dit aspect: in Rome waren het gemeenlijk lieden van de lagere klassen, d.i. de slaven en vreemdelingen, die Christenen waren. Zij spraken het vulgare

Grieksch en niet het Latijn der hogere standen, zij droegen het Grieksche pallium tevens kleed der filosofen, en niet de klassiek-Romeinsche toga" <sup>46</sup>).

Von Harnack <sup>47</sup>) heeft erop gewezen, dat in de oorkonden die ons voor de structuur van de heidenchristelijke gemeenten ten dienste staan, honger en kommer, zware levensdruk en economische nood — afgezien van de Jacobusbrief — geen rol spelen. En Paulus zou er ook wel over hebben gesproken, indien dit zo was; wel is er bij hem sprake van ouders en kinderen, echtgenoten, heren en slaven, de sieraden der vrouwen, het streven om rijk te worden, het trachten naar wijsheid, het onordelijk leven en de ledigheid, gastmalen en processen aangaan, vervolging van landgenoten, maar niet over het daareven genoemde. „Als wij voedsel en kleding hebben, zo laat ons vergenoegd zijn”, is één der stelregels.

Toch is er bij Paulus wel invloed van de Israelitisch-joodse gedachte, dat de arme, de geminachte juist de vrome, de waarlijk uitverkorene is; <sup>48</sup>) een gedachte, die ook in gnostische kringen van het Jodendom valt aan te wijzen. Hierop heeft O. Cullman uitvoerig gewezen in zijn: „Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin” <sup>49</sup>). Deze gedachten waren dan weer van invloed op de Palestijnse Christenheid, zoals bijv. de brief van Jacobus ons doet zien. En dan mogen wij ook aannemen, dat „de toestand van het Joodsche volk het waarschijnlijk (maakt) dat het niet alleen degenen, die in stoflijken zin behoeftig waren, zijn geweest die zich vroom voelden en arm noemden; deze ideologie heeft het gehele volk door-drongen”. (Bolkestein) <sup>50</sup>). Dit is dan een *troost* voor de armoede. De Christen Paulus weet echter van een rijkdom, die ook het deel der armen zijn kan.

Tevens is de waardering van den rijkdom hiermede bepaald: deze is er opdat er mede zal worden wèl gedaan. Bolkestein <sup>51</sup>) heeft het specifiek karakter van de Israelitische sociale moraal genoemd dat deze zich hoofdzakelijk beperkt tot de verhouding van rijk tot arm, n.l. de verplichtingen om den arme op velerlei wijze te steunen, en wijst dan op de betekenis-verenging van: rechtvaardigheid in het Hebreeuws, tot barmhartigheid jegens armen, wat ook in de Septuaginta tot uiting komt, waar *δικαιοσύνη* en *ἐλεημοσύνη* eenzelfde Hebreeuws woord weergeven. Ditzelfde woordgebruik zagen wij boven ook bij Paulus (zie

blz. ...). Het bezit is er om te steunen. Deze mentaliteit van Paulus blijkt specifiek Joods, doch bovendien wordt dit wel-doen door hem verbonden met het „zijn in Christus”, dat is met de voorstelling van het behoren tot het behoren tot het nieuwe Israël, de *καὴν κτίσις*, die immers ook *κατὼν* is (zie vorig hoofdstuk).

Paulus veracht geld en goed niet<sup>52</sup>); hij verdient het als tentenmaker ook tijdens zijn zendingsreizen; hij werkt dag en nacht<sup>I</sup>); hard en zwaar werkt hij voor zijn dagelijks brood<sup>II</sup>) en daardoor behoeft hij geen vreemd brood te eten.

Maar hij hangt niet aan het geld: gelddienst is afgodendienst<sup>III</sup>). Mensen moeten uit het woord Gods, d.i. het werken in de evangelieverkondiging geen gewin trachten te maken<sup>IV</sup>). Paulus heeft geleerd overvloed te hebben en gebrek te lijden<sup>V</sup>). Hij kan afstand doen van zijn rijkdom<sup>VI</sup>).

In de brieven is er sprake van winzucht, soms in de tegenstelling jaloezie en winzucht. Slaat dit echter altijd op geld? dan wel op de algemene zucht om meer te hebben. In de pastoraalbrieven komt *φιλαργυρία* voor.

Ook hier geldt: de Christenen moeten geld en goed hebben *ὡς μὴ ἔχοντες*<sup>VII</sup>), en er moet niet over mijn en dijn worden gestreden<sup>VIII</sup>). De rijken verlochenen de christelijke broederschap als zij bij het liefdemaal eigen genot hoger stellen, dan de maaltijd<sup>IX</sup>).

Meerdere brieven van Paulus zijn gericht aan gemeenten in grote steden: Korinthe, Ephese, Thessalonica, Rome, die ook als gemeente een gemengde samenstelling hadden van rijken en armen, en waar het broederlijk samenleven wel eens te wensen overliet<sup>X</sup>). Maar Paulus tracht dan opvoedend te werken; en hij stelt dan als ideaal niet rijkdom of armoede,

---

I) 1 Thess. 2 : 10.

II) 2 Thess. 3 : 7, 8.

III) Eph. 5 : 5.

IV) 2 Kor. 2 : 17.

V) Philp. 4 : 12.

VI) Philp. 4 : 13.

VII) 1 Kor. 7 : 29.

VIII) 1 Kor. 6 : 1 vv.

IX) 1 Kor. 11 : 21 v.

X) cf. 1 Kor. 11 : 21 v.

bezitloosheid of gemeenschappelijk bezit, noch ook de bedelstaf, maar genoegzaamheid en vóór alles de economische zelfstandigheid van den enkeling<sup>1)</sup>).

<sup>1</sup> *Ἀντιόχεια* moet worden nagestreefd. Het gaat niet om het opgeven van het bezit als zodanig; de Christen moet slechts iets geven van het eigen bezit aan de arme broeders<sup>II)</sup>). Paulus predikt dit als de algemene broederplicht, maar de gever moet daardoor zelf niet in moeilijkheden komen<sup>III)</sup> 53). Achter al deze woorden van Paulus schuilt wel allereerst de liefde, *ἀγάπη*, d.i. het rekening houden met den ander, die als broeder in de gemeente toch zeker de naaste is (*ἀδελφός, ὁ πλησίον*).

Wanneer nu, in de ons bewaard gebleven brieven, met betrekking tot geld en goed sommige dingen niet ter sprake komen, dan kan Paulus deze in zijn mondelinge prediking zeer zeker wel behandeld hebben. Terecht schrijft Hauck dienaangaande: „Wenn z. B. Paulus in den Gemeindebriefen nie davon schreibt, wie der Besitz ein schweres Hindernis für das Reich Gottes ist, so konnte dieser Gedanken seinen vollen Platz in der Missionspredigt haben, wie Paulus ja die gleiche Erfahrung wie Jesus machte, dasz das Evangelium mehr von den Geringen als von den Groszen angenommen wird. (1 Kor. 1 : 26f)“<sup>54)</sup>.

Opmerking verdient het, dat *πλούσιος* in den eigenlijken zin in de als echt erkende Paulus' brieven niet voortkomt, éénmaal in de pastoraalbrieven; zo ook *πλουτεῖν* 1 maal (1 Kor. 8 : 4) 2 maal in de pastoraalbrieven; *πλοῦτος* slechts 1 Tim. 6 : 17; *πένης* slechts 2 Kor. 9 : 9 in een Oud-testamentisch citaat; *πτωχός* behalve in betrekking tot de Jeruzalemse Christenen slechts 2 Kor. 6 : 10<sup>55)</sup>).

Geen armoede-verheerlijking is dus aan te wijzen bij Paulus. Er is de zuiver-religieuze houding, beter de evangelische houding van het bezittende als niet-bezittende, d.i. de bereidheid tot dienen, de gehoorzaamheid tot God. Niet de vlucht voor, maar wel het juiste gebruik van het bezit, staat op den voorgrond.

Dit impliceert noch verheerlijking, noch opheffing van de slavernij. Immers slaven en vrijen, armen en rijken, gelden bij

I) 1 Thess. 2 : 10; 4 : 12.

II) 2 Kor. 8 : 9, 14. 1 Tim. 6 : 17.

III) 2 Kor. 8 : 13 cf.

Paulus als voor God gelijk ten aanzien van de roeping tot het nieuwe leven. Wanneer nu van beide groepen er zijn, die aan het nieuwe leven deel hebben, zullen deze elkander als broeders en zusters beschouwen en als zodanig, afgezien van hun aardsen werkkring, behandelen <sup>1)</sup>. Paulus kent de gelijkwaardigheid voor God, naast een rangorde in de menselijke samenleving <sup>56)</sup>.

#### IV. De overheid.

De positieve waardering van Paulus ten opzichte van het zijn in deze wereld, laat zich ook nog aanwijzen in zijn denkbeelden omtrent de overheid <sup>57)</sup>.

Paulus heeft oog voor orde, wat ondergeschiktheid insluit. Orde moet er zijn in de samenkomsten der gemeente (1 Kor. 14 : 40); hij beroept er zich op, dat God niet een God van verwarring is, maar van vrede, die de orde met zich brengt. Daarom moeten de voorgangers in de gemeente in ere worden gehouden; hoogachting komt hun toe <sup>II)</sup>.

En orde moet er ook zijn in de samenleving buiten de gemeente; hier is eveneens plaats voor gezag en gehoorzaamheid aan dat gezag, — ja het bestaande gezag is door God ingesteld.

Het verdient opmerking, dat de *ἀγάπη*-gedachte bij Paulus insluit: dat liefde aan ieder het zijne geeft. Vandaar dat bijv. „het slot van Rom. 12 over liefdebetoon zonder enig voorbehoud over(gaat) in de gezagspreking van Rom. 13” (Brouwer) <sup>58)</sup>. De Christen Paulus verbindt gehoorzaamheid en liefde met elkander en ziet in de aardse verhoudingen verbindingslijnen naar God. Immers bij Paulus is God de God der geschiedenis: ook staat en overheid zullen blijken in Zijn dienst te staan. Voorts kan rekening worden gehouden met het feit, dat Paulus een stedeling is. De plattelander zal allereerst aan den Romeinzen staat worden herinnerd, als hij belasting moet betalen; de stedeling ziet meer de zegeningen, die de staat brengt; de staat n.l. „sichert den Frieden, das Recht, den Verkehr. Jeder Handwerker, Fabrikant und Händler ist in seinem Leben und Wirken auf den Staat angewiesen. Es ist eine Ausnahme, wenn es hier einmal eine Strömung gibt, die gegen den Staat gerichtet ist, wie in Alexandria; die Ausnahme dürfte vor allem politische

---

<sup>1)</sup> Philem. vs. 16; Gal. 3 : 28; Kol. 3 : 11.

<sup>II)</sup> 1 Thess. 5 : 12:14; Gal. 5 : 20; 1 Kor. 3 : 3; Philp. 2 : 2-4.

Gründe haben" <sup>59</sup>). Ook als diaspora-Jood staat Paulus anders tegenover de Romeinse overheid dan de palestijnse Jood. De laatste ziet in den Romein allereerst den overheerser die het Volk Gods ten onder houdt en het heilige land ontwijdt; de diaspora-Jood ziet in hem allereerst den machthebber, die juist den Jood te midden van de heidense omgeving bijzondere voorrechten schenkt en die handhaaft. Paulus maakt dan ook gebruik van voorrechten en voordelen die de Romeinse staat hem biedt, opdat het evangelie maar zoveel mogelijk zal worden verbreid. Wij verwijzen hier naar zijn beroep op Romeins burgerschap <sup>1</sup>). Vrede in het Romeinse Rijk is Paulus van dienst voor zijn reizen en hij zal de veiligheid op zijn reizen waarderen, die mede tot stand komt doordat de staat de goeden beloont en de kwaden, dus ook rovers, straft (cf. Rom. 13). Daarnaast heeft Paulus ook oog voor het verkeerde, dat evenzeer in den staat en overheid aanwezig is: immers de Satan heerst ook daar <sup>11</sup>). En vanuit het Christen-zijn is ook de staat en overheid een voorlopig iets, dat nodig is opdat geen wanorde zal heersen. Als er bijv. revolutionaire gedachten in de gemeente te Rome moeten worden verondersteld bij de lezing van Rom. 13, welke ideeën dan van Joodsen oorsprong zouden zijn, die van Palestina ook binnen de Heidenchristelijke gemeente drongen, om bijv. belastingbetaling te weigeren, blijkt Paulus die af te wijzen met een „geeft ieder wat hem toekomt". Het staatsburger-zijn laat zich eveneens vanuit de *λειτουργία*-gedachte bij Paulus benaderen <sup>60</sup>).

De bovengeschreven positieve waardering sluit het *eschatologisch* <sup>61</sup>) gezichtspunt bij Paulus niet uit. De staat en overheid behoren tot de voorlopigheid, die op het punt staat te verdwijnen. Paulus weet zichzelf deel van een geheel, dat een lichaam is „van eigen aard": *τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς*. Hij behoort bij het lichaam van Christus. Dit impliceert dan voor dezen Romeinse staat een a-politisme <sup>62</sup>), dat van andere orde is dan het orientalistisch a-politisme, aanwijsbaar in de Hellenistische wereld van Paulus.

Paulus heeft eveneens oog voor de *differentiatie der volken*. Immers hij schrijft, dat hij in zijn prediking van het evangelie

<sup>1</sup>) Hand. 16 : 17; 22 : 25 vv.; 25 : 11.

<sup>11</sup>) 1 Kor. 2 : 8.

rekening houdt met Joden en met hen, die geen wet hebben; en op een andere plaats worden verschillende volken genoemd: Grieken, Joden, Scythen, Barbaren, wat aan den inhoud van het evangelie niet af- of toe doet, daar het tot den mens als zodanig is gericht, die niet aan een bepaald volk of ras is gebonden<sup>1)</sup>.

Toch heeft Paulus het Joodse volk boven de andere volkeren gesteld<sup>II)</sup>. Dit volk, waartoe Paulus zelf behoort, is geroepen om Gods wijsheid en liefde te verkondigen, het heeft de taak, om den Messias aan de wereld bekend te maken. Daarom richt zich de Jood Paulus, ook als Christen, allereerst tot de Joden. Telkens blijken Joden den Messias dan te verwerpen, zoals hij indertijd ook door zijn volk was verworpen. Dit heeft dan tengevolge de verwerping der Joden, echter — naar Paulus' overtuiging — slechts tijdelijk<sup>III)</sup> <sup>63</sup>).

## V. De cultuur.

Dat Paulus het natuurlijke leven positief waardeert, blijkt ook in zijn houding ten aanzien van wat we onder een verzamelwoord „de cultuur” noemen. Het verstand is een gave Gods en moet dus gebruikt worden. Paulus vergelijkt zich wel met den σοφός ἀρχιτέκτων<sup>IV)</sup>, wat rustig overleg insluit; hij redeneert op rabbinistische wijze, wat een vorming van het redeneervermogen onderstelt. Het gaat bij Paulus ook niet tegen de wijsheid als zodanig, maar tegen de wijsheid *dezer wereld*. Waarbij hij zich dan beroept op Oudtestamentische gegevens.

Een redevoering als Hand. 17 weergeeft, laat ons een dubbele beoordeeling van de antieke beschaving zien<sup>64)</sup>: het zijn zowel de tijden der onwetendheid (vs. 30) als den tijd van schemerachtige kennis, waarvan de dichters en wijsgeren in zekeren zin getuigenis geven aan de Christlijke prediking (vs. 28). Zo doet ook het gebruik maken van den stijl van de Diatribe ons zien dat Paulus één der litteraire vormen van deze wereld weet te waarderen<sup>65)</sup>.

Moge ons over het geheel genomen weinig uitlatingen van Paulus over wetenschap en kunst bewaard zijn gebleven, dan is

I) 1 Kor. 9 : 19 v. Kol. 3 : 11. Rom. 1 : 16.

II) Rom. 3 : 1 v.; 9 : 1-5.

III) Rom. 9-11 cf. Hand. 13 : 46.

IV) 1 Kor. 3 : 10.

die negatieve houding wel te verklaren door het accent, dat ook bij Paulus valt op de gehoorzaamheid aan God en diens wil, waardoor er te minder aanleiding komt om „over slavernij, politiek, wetenschap, kunst te spreken”, zoals dat ook bij Jezus het geval is geweest <sup>66</sup>).

Bovendien is het eschatologisch motief sterk bij Paulus, dat dit alles als zeer spoedig voorbijgaande doet zien.

## VI. Conclusie.

Dit leidt ons tot de conclusie omtrent het onder I-V behandelde.

Paulus heeft deze wereld geheel en het natuurlijke, geestelijke en stoffelijke leven aanvaard. (Denk hier ook aan een woord als I Kor. 5 : 10).

Leeft Jezus volkomen als zoon in de dingen zijns Vaders; Paulus is meer „an die Erde gebunden”, als „de zondige mensch, die de zonde als een groote belemmering kent”. „Er is een ernstige belemmering op den weg naar God: dat is de zondeschuld en de zondemacht” (Brouwer) <sup>67</sup>). Zoals Lohmeyer opmerkt: „Paulus ist *letztlich* auch nicht an die Erde gebunden, aber während seines Lebens und Wirkens schaut er mit kluger-wägenden Blick in sie hinein; und dieses Drinnensein als wäre man nicht darin gehört zu ihm, nicht nur weil das Evangelium Christi ihn erfüllt, sondern auch, weil er ein Sprössling des hellenistischen Judentums ist, dem ein äusserliches Ja und ein innerlicher Vorbehalt ererbtes Schicksal war” <sup>68</sup>).

Het gaat bij Paulus niet om een ascetische wereldmijding en wereldontvluchting, maar om de toepassing van Jezus' woord: „wat baat het den mensch, zoo hij de geheele wereld wint en lijdt schade aan zijn „ziel” (d.i. zijn leven verliest).” Om dat „leven” is het Paulus te doen. Dit behoeft dan nog geen cultuurvijandigheid te worden sc. een toeschrijven van de heidense cultuur aan de daemonen, als zouden deze de cultuur hebben veroorzaakt. Veeleer constateeren wij bij Paulus het in beslag nemen van de schatten der cultuur voor de Christenheid <sup>69</sup>).

Wij kunnen het aldus omschrijven: Paulus leeft in het deelgenootschap, de gemeenschap, aan het nieuwe leven, dat Jezus Christus zelf is en dat spoedig volledig zal worden geopenbaard. Zijn nieuw leven is een gevolg van Christus' genade-betoon. Nu zal hij niet anders kunnen zijn dan de gehoorzame in dat nieuwe



leven, omdat Christus wederkomt ten gerichte. Gehoorzaam aan Jezus, den Heer, dat is dan vanzelf gehoorzaamheid aan den God en Vader van dezen Jezus <sup>1)</sup>. Paulus' leven is een voorbereiding in gehoorzaamheid op dat naderend komen van Jezus, dat tevens het wereldgericht en wereldeinde zal zijn. Immers als hij komt, zal hij als rechter komen. De onderscheiden levensverhoudingen moeten nu hun plaats ontvangen in dezen voorbereidingstijd, d.w.z. eten en drinken, vrouw en huwelijk, arbeid en bezit, maatschappij en staat, de gehele cultuur, worden aanvaard om te zijn een gewillig werktuig voor het doen van Gods wil. Dit vereist *beheersing* <sup>70)</sup>.

Hans Jonas <sup>71)</sup> heeft in zijn meerdere malen genoemde „Gnosis und Spätantiker Geist” gesproken over het „ik” dat door het *πνεῦμα* is vervuld en bespreekt dan in dat verband „die Art des „Glaubens” nicht des „Schauens”, een karakteristiek, die formeel ook op Paulus kan worden toegepast: „So ist dies Selbst, das eigentliche Ich, des eschatologischen Bewusstseins und paradoxes Subjekt ständiger Selbstaufhebung äusserlich gesehen nur ein irrealer Nullpunkt zwischen dem Gegebenen und dem Ungegebenen — der Nullpunkt des akosmischen — innerlich aber dasjenige, von dem aus das eine geopfert und das andere erwartet wird; was die jeweilige Transzendierung des ersteren während seines Vollzuges selbst ermöglicht; und seine Ausdehnung (oder „Realität”) ist nur die seiner Aktualität, die existenzielle eines Wie, nicht die substantielle eines Was. (Dies etwa in der zeitlichen Vollzugsform des paulinischen *in Beziehung* auf die psychische Wirklichkeit, die durch seine Urwirklichkeit hindurch einen neuen Wirklichkeitscharakter erhält). Die existenzielle Transzendenz ist mit einem Wort, die Art des „Glaubens” nicht des „Schauens”.”

Zo kan Paulus dan de dingen dezer wereld hebben als niet-hebbende, wat derhalve insluit geen onthouding maar beheersing.

## C. AFZONDERLIJKE UITSPRAKEN IN DE BRIEVEN.

In aansluiting aan het bovenstaande kan nu de vraag die

---

<sup>1)</sup> 1 Kor. 9 : 16. Hand. 26 : 19.

aan het begin van dit hoofdstuk gesteld werd, worden behandeld, n.l. kent Paulus oefening, ook stelselmatige oefening om in de beheersing verder te komen?

Uit het voorgaande blijkt duidelijk, dat het ascetisme, zoals wij dat beschreven, niet behoort tot Paulus' leer en levensgedraging. Maar er staan in zijn brieven een aantal uitspraken, die bij oppervlakkige en van een andere dan de Paulinische structuur uitgaande exegese het mogelijk maken toch van ascetisme te spreken. Deze plaatsen moeten wij nu onder de ogen zien.

Dan blijkt allereerst, dat wij nergens een uitspraak vinden, die van „stelselmatige” of „methodische” oefening spreekt, gelijk asceten die plegen toe te passen, (zie bijv. boven ad 2 Kor. 12 blz. 89). Maar evenzeer blijkt, dat Paulus herhaaldelijk spreekt van zelfbeheersing, levenstucht, het zich wachten voor de zonde, die tot ondergang en verderf kan leiden.

Hierbij gebruikt hij ook éénmaal, althans in het verslag dat Lucas van zijn rede geeft (Hand. 24 : 15—16), het woord „zich oefenen” *ἀσκέω* (wat in de brieven echter nergens voorkomt). Het gebruik van dit woord behoeft ons niet te verwonderen, want in dien tijd kwam het herhaaldelijk voor, (zie de inleiding van deze studie). Maar het valt juist op, dat Paulus zelf het in zijn brieven zorgvuldig vermijdt, mogelijk wel om de veronderstellingen die dit woord medebrengt en die door Paulus niet gedeeld worden. In Hand. 24 : 15—16 schijnt het te betekenen „een zich oefenen, om het geweten in staat te stellen het voortgaande werk van den verhoogden Christus op te merken”. Deze zelfde gedachte vinden wij ook in Philp. 1 : 9—10<sup>72</sup>) waar het gaat om het nauwkeurig beseffen en op allerlei wijze opmerken van Christus' werking. Zo ook Rom. 12 : 2 waar wordt opgemerkt, dat bij proefneming moet worden bevonden, wat de wil Gods zij. Te vergelijken is wat Eph. 4 : 16 staat: het opwassen in de liefde, n.l. van Christus, dat een voortdurende strijd tegen het belemmerend element der zonde, zelfbeheersing, levenstucht vereist; wat Paulus echter tevens als een genadegave van God waardeert (Rom. 12 : 3; 1 Kor. 1 : 30).

In verband met dien strijd tegen de zonde vinden wij bij Paulus allerlei beelden, die ontleend zijn aan de wereld van de sport.

<sup>73</sup> *ἄγων*) is de (wed)strijd, lichamelijk of geestelijk, dan wel zuiver godsdienstig; de strijd, die de vrome in deze wereld heeft te voeren. Zo komt het o.a. voor bij Philo. Ook de martelaars-gedachte is er mede verbonden: IV Macc., Testamentum Jobi. In het Christelijk spraakgebruik is er een verbinding met de kruis gedachte.

Paulus schijnt een voorliefde voor *ἄγων* cum derivatis te hebben. Het gaat in het *ἀγωνίζεσθαι* om het doel: *ἀνθρωπος τέλειος ἐν Χριστῷ* te zijn (Kol. 1 : 29); alle inspanning ook van 's mensen zijde is daarvoor nodig. De Christen moet dus alles kunnen opgeven (1 Kor. 9 : 25). Het *βραβεῖον* moet alles waard zijn; de kampprijs is de onverwelkelijke krans<sup>I)</sup>.

Daarmede hangt ook het woordgebruik *ὑποπίλω* samen (1 Kor. 9 : 27). Hier is het niet de ascese van den monnik, die het lichaam veracht, maar juist het oefenen om het lichaam in zijn macht te hebben en te houden. Het beeld wordt n.l. gebruikt van atleten, die zich voor den wedstrijd oefenen en daarvoor het lichaam bedwingen<sup>II)</sup>.

Wij vatten dit niet op als verachting van het lichaam, maar als een beheersing daarvan. Paulus wil het lichaam geheel aan zich dienstbaar maken en alle overheersing daarvan bestrijden. Op welke wijze hij dit doet, moet uit het geheel van zijn brieven en uit het verband antwoord ontvangen. En dan blijkt dat het niet kan bedoeld zijn in den zin van een zich onttrekken aan het natuurlijke leven of zelfs van letterlijke lichaamskastijding, zoals de latere monniken praktijk meebracht. Integendeel, hij heeft het in het verband van dit hoofdstuk 1 Kor. 9 over zijn handen-arbeid: hij wil zich niet door de gemeente laten onderhouden, doch stelt er zijn eer in door arbeid in zijn onderhoud te voorzien. Dit sluit verzwakking van het lichaam door letterlijke kastijding uit. Maar doordat hij de evangelieverkondiging als levenstaak ziet, werkt hij niet uit winstbejag. Hij zal zich met het uiterste tevreden hebben moeten stellen, van alle weelde en gemak afstand moeten doen, en velerlei ontbering moeten lijden. Dat nu is het kastijden van het lichaam, dat hier wordt bedoeld. En dit kastijden nu had ten doel, voor zich het recht te behouden, om de gemeente op te wekken, ook het evangelie als

I) 1 Kor. 9 : 24 v.; Philp. 3 : 11 en 13 v.

II) 2 Tim. 4 : 5; 1 Tim. 4 : 7 vv.

het hoogste goed te beschouwen en op prijs te stellen. Er derhalve eveneens alles voor over te hebben.

Er zijn telkens weerstanden te overwinnen; en de strijd brengt lijden met zich, zodat het martyrium er aan grenst<sup>I)</sup>.

Doch het doel van den strijd is het heil van den ander en van zichzelf. Het moet worden een tezamen strijden om tezamen te overwinnen<sup>II)</sup>. In dit verband heeft ook het gebed zijn betekenis.

Phil. 1 : 27 vv. geeft een samenvatting: daar vertoont juist *ἀγων* samenhang met de laat-Joodse martyrium-theologie en treedt ook de offergedachte op den voorgrond.

Het werkwoord *γυμνάζω*<sup>74)</sup> vinden wij in de pastoraalbrieven, in den tegenwoordigen vorm wel niet van Paulus zelf, maar toch met Paulinische gedeelten. Het is weer opmerkelijk, dat in de zeker aan Paulus toe te schrijven brieven *γυμνάζω* cum derivatis niet gebruikt wordt. In de pastoraalbrieven komt ook voor het woord *γυμνασία*. Maar ook hier is het geen dualistische ascese; juist een afweren van enkratietische strevingen<sup>III)</sup>.

De kampprijs (*βραβεῖον*) vordert alle activiteit op: een opgeven van wat achter ligt, een zich richten op het doel; een eenswillend zijn met Gods wil. En God komt tot Zijn doel, doordat de mens tot zijn doel komt. „Das *βραβεῖον* ist der Punkt im Unendlichen in dem die beiden Parelleln sich schneiden, der Zielpunkt jenseits dieser Weltzeit und ihrer Möglichkeiten, in göttliches und menschliches Tun zur Einheit kommen“<sup>75)</sup>. Later belicht de 1. Clemens-brief Paulus' leven met dit woord *βραβεῖον*.

Gelijk reeds is opgemerkt, schrijft Paulus aan al deze inspanning niets verdienstelijks toe<sup>IV)</sup>. God werkt in en door den mens. De menselijke inspanning is gevolg van Gods genadewerking. Daarom kan Paulus schrijven: werkt ten einde toe met vrees en beving aan uw behoud, want God is het, die in u werkt beiden het willen en het volbrengen naar Zijn besluit (Philp. 2 : 12). Alle gedachte aan door eigen verdienstelijke inspanning iets te bereiken, dus gedachte aan ascetisme, is hier uitgesloten. Maar de verantwoordelijkheid van den mens blijft.

I) 2 Kor. 7 : 5; Philp. 2 : 17; 2 Tim. 4 : 6; 1 Tim. 6 : 11 v.

II) Kol. 1 : 29; 4 : 12 v.; 2 : 1 v. Rom. 15 : 30.

III) 1 Tim. 4 : 7, 8, 3; 5 : 23. Tit. 1 : 15. cf. 1 Kor. 9 : 24-27; Philp. 2 : 12; 3 : 12 v.

IV) Rom. 9 : 16; 12 : 3; 1 Kor. 1 : 30.

Naast het beeld aan het worstelperk ontleend, is er ook het woord *ἐγκράτεια* <sup>70</sup>). Grundmann wijst op het voorkomen van dit begrip in de filosofische ethiek van den klassieken tijd en van het hellenistisch tijdperk, met name bij Philo, de Essenen en in de Hermetica, maar constateert dan dat het in den Bijbelschen godsdienst een zeer geringe rol speelt. Wat het Nieuwe Testament betreft, in de evangeliën komt het niet voor; Paulus heeft het onderscheiden malen.

In 1 Kor. 9 : 25 is echter weer geen ascetisme met de bijgedachte van verdienstelijkheid, het is ter wille van het doel, dat hij nastreeft, ter wille van de opdracht, die hij heeft, de taak, die hij moet vervullen, dat Paulus zich onthoudt van allerlei dingen, die ergernis kunnen geven en schade brengen. Niet om der wille van zichzelf en eigen heil allereerst, maar om den *broeder* voltrekt het *ἐγκρατεύεσθαι* zich. Dat is een fundamenteel onderscheid met de Grieks-Hellenistische gedachtenwereld. Speciaal moet gelet worden op *ἐγκράτεια* in verband met het sexuele leven. Gal. 5 : 23 geeft het in tegenstelling o.m. met *πορνεία* en 1 Kor. 7 : 9 heeft betrekking op de sexuele onthouding, een onthouding die, zoals wij zagen, betrekking heeft op het spoedig te verwachten wereld einde en niets te maken heeft met een on-Joodse verachting van het huwelijk. Zelfs Delling, die hier ten onrechte spreekt van een streven den nieuwen mens „vor geschlechtliche Befleckung zu bewahren” moet erkennen: „Aufs Ganze gesehen wird man jedoch sagen müssen, dasz Enthaltensamkeit im asketischen Sinne ein ihm letztlich fremder Begriff ist”.

Wij vinden *ἐγκράτεια* ook in Hand. 24 : 25 naast *δικαιοσύνη*. Hier te denken aan de Hellenistische deugdenleer is het verband loslaten. Paulus staat hier n.l. voor Felix, die een afperser en echtbreker was. En nu handelt de apostel over „rechtvaardigheid en zelfbedwang (*ἐγκράτεια*) en het toekomstig oordeel, „waardoor Felix bevreesd wordt. Meer reden is er misschien aan Hellenistische deugdenleer te denken, wanneer Titus 1 : 8 van den *ἐπίσκοπος* o.a. geëist wordt: *δεῖ . . . εἶναι . . . ἐγκρατῆ*. Maar het is aan redelijken twijfel onderhevig, dat dit voorschrift van Paulus zelf afkomstig is.

Ten aanzien van *ἐγκράτεια* mogen we tenslotte concluderen, dat dit in Hellenisme en Griekendom zo belangrijk ethisch begrip bij Paulus weinig voorkomt. In het Syrisch blijkt later

„heilig” en „zich onthouden” hetzelfde woord te zijn. (Burkitt), zoals bv. Suidas *ἄσκησις* met *ἐγκράτεια* verklaart <sup>77</sup>). Bij Paulus zal de hoofdreden wel zijn, dat door het scheppingsgeloof „der Weg in die Askese abgeschnitten war, weil er in der Welt mit ihren Gaben Gottes Schöpferhand erkannte und sah, dasz in der Heilsgabe des Christens kein Platz war für den Weg einer sich das Heil verdienenden Askese” <sup>78</sup>).

Indien er al sprake is van *ἐγκράτεια* mogen wij dit in verband brengen met de offerdaad van den Christen Paulus. Zoals de daad van Christus zelf bij Paulus onder het gezichtspunt van het offer staat, zo moeten ook de Christenen zichzelf offeren (Ef. 5 : 2). De Christen zal een dankoffer zijn geheel en al. Dit is zijn *λογικὴ λατρεία* Rom. 12 : 1). Al datgene, wat het geloof bewerkt bijv. dienst aan de uitbreiding van het evangelie, het ambtswerk van den apostel, of stoffelijke hulp, wordt tot *θυσία* en *λειτουργία*. Het ganse leven is een offer, en een *λειτουργία* <sup>79</sup>). Wanneer zó het leven valt onder het *θυσία*-zijn, dan eist dit wel een gestadig „oefenen”, volharden, een werken, maar heeft het geen verdienstelijkheid aan zich.

Het geloofsleven, het nieuwe leven, als een *werken*, *ἔργον*, zonder verdienstelijkheid zijnerzijds, is een gedachte, die ook bij Paulus voorkomt <sup>80</sup>).

Dat *ἔργον* niet zonder meer gelijkkluidend is met vloek, hebben wij boven bij Paulus' waardering van arbeid besproken. Ja, het kan bij Paulus aldus worden, dat alle werk met geloof en liefde verbonden is, zoals hij zelf spreekt van *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* (Gal. 5 : 6). Wij vinden verbindingen als *ἔργον τῆς πίστεως, κόπος τῆς ἀγάπης, ὑπομονή τῆς ἐλπίδος*, ook *ὑπομονή ἔργου ἀγαθοῦ*. Daarmede is een eenheid gegeven tussen het door God gewerkt en het uit het geloof voortkomende handelen van den mens.

Het werk heeft geen waarde „an sich”, maar is antwoord: geen verdienste, maar dankbare gehoorzaamheid in het geloof (Hand. 26 : 20). *Ἔργον* krijgt negatieve zin als van eigen prestatie sprake is; dan wordt het zelfgerechtigheid. Het goede werk is het werk des geloofs, het werk in het nieuwe leven verricht; het is dan te kwalificeren als Gods werk door mensen hand.

2 Kor. 9 : 8 en 9 heeft *ἔργον ἀγαθόν* en *δικαιοσύνη* (= aalmoes) naast elkaar en bedoelt wel liefdewerk, dat zowel op armen als rijken betrekking heeft.

Paulus kent onderscheiden werken:

1. het spijzigen van hongerigen, de liefdemaaltijden; ook aan den vijand moet dit liefdewerk verricht worden; aldus Rom. 12 : 20 met beroep op Spr. 25 : 21 v.
2. de gastvriendschap, die tevens opname en toerusten voor de verdere reis insluit (Rom. 16 : 23).
3. Twee plaatsen in de pastorale brieven wijzen nog op het bezoeken van gevangenen: 2 Tim. 1 : 16-18 en opvoeden van wezen: 1 Tim. 5 : 10).

Het algemeen-oostersche en het specifiek joodse dat zich in deze werken openbaart, is hier gemotiveerd met het zijn-in-Christus: aalmoezen, liefdebetoon, gebodsvervulling zijn een kapitaal in de hemelwereld (2 Kor. 9 : 9).

De loon-gedachte, het uitvloeisel van de daad, wordt ook bij Paulus gevonden, echter in overeenstemming met de daareven ontwikkelde ἐργον -voorstelling (cf. 1 Kor. 9 : 17, 18). Ook het loon is genade. Werk en loon worden beide onder het gezichtspunt der genade gezien. Het werken sluit de beloning in zich als een genadegave Gods. Het hangt niet af van het menselijk willen of menselijk pogen, maar van de ontferming Gods. Het heil ontvangt de mens niet door goede werken, die enige verdienstelijkheid zouden bezitten. De Christen behoort te blijven bij de goedertierenheid Gods, d.i.: de geroepen ἅγιος moet leven in de heiliging.

Ol ἅγιοι <sup>81)</sup> is bij Paulus als bij de overige Nieuw-testamentische brieven (uitgezonderd in de Johanneïsche litteratuur), ook in de Handelingen en in de Openbering van Johannes, een aanduiding voor de Christenen. In de Openbaring is een nauwe samenhang tussen ἅγιος en martelaar te constateren.

De wortel van deze ἅγιος-voorstelling ligt in het Oudtestamentisch woord, dat het volk Israël een heilig volk zal zijn, en in het bijzonder zal het vrome deel van dit volk heilig heten, dat is dan de Messiaanse heilige rest<sup>1)</sup>. Het is dan zowel „cultisch” als „eschatologisch” praedicaat. In het Messiaans-apocalyptisch spraakgebruik, met name Daniël, 1 Maccabeën, Psalmen van Salomo, Oden van Salomo, wordt de verdere ontwikkeling gevonden. De heilige staat in bijzonder nauwe verhouding tot God: in den kring van het Jodendom is het de

1) Jez. 4 : 3; 41 : 16; 62 : 2; Ps. 15 : 3; 33 : 10.

Farizees-wettische zin, en in de latere Christelijke kerk is het de ethische betekenis, die op den voorgrond komt. Bij Paulus is het enigszins anders, daarom moeten wij ook bij dit begrip nog even stilstaan.

De Jeruzalemse gemeente in aansluiting aan de apocalyp-tische terminologie, schijnt zich in het bijzonder *οἱ ἅγιοι* hebben genoemd, zo in de aanduiding, die in Rom. 15 : 25, 31; 1 Kor. 16 : 1; 2 Kor. 8 : 4; 9 : 12 voorkomt. Merkwaardig is, dat deze kring ook de benaming *οἱ πτωχοί* heeft (Gal. 2 : 10), of wel *πτωχοὶ τῶν ἁγιῶν* „eine verhüllende Redewyse, denn die Begründung Rm. 15 : 27 zeigt, dass die Spende nicht für den bedürftigen Teil der Urgemeinde, sondern für sie als Ganzes bestimmt war”<sup>82</sup>). Te wijzen valt nog op den naam Ebionieten, die aan een bepaalden kring van haeretici is gegeven. Ebionim betekent echter ook „armen”. Cullmann merkt dienaangaande op: „Paul emploie le terme de „pauvres” comme synonyme de „saints” pour désigner les chrétiens de Jérusalem. L'exaltation de la pauvreté est un des principaux sujets de l'épître du Jacques. Tout comme dans les Pseudo-Clementins, la pauvreté est mise dans un rapport étroit avec le dualisme: „Dieu n'a-t-il pas choisi les pauvres selon le monde pour les rendre riches en la foi et héritiers du royaume” cf. Jac. 2 : 5, Luc. 6 : 20, Matth. 11 : 5”<sup>83</sup>). Deze ontwikkeling valt bij Paulus nog niet aan te wijzen, hier wordt nog slechts *ἅγιος* en *πτωχος* als synoniem gebruikt; maar wel is invloed van de Oud-Israëlitische overtuiging, dat de „arme” = „vrome” is.

Echter is het gebruik van *ἅγιος* niet alleen tot de Jeruzalemse gemeente beperkt. Paulus gebruikt dit woord eveneens voor de Christenen uit de heidenen. (Rom. 1 : 7; 1 Kor. 1 : 2 passim). Daarmede treedt *ἅγιος* buiten een beperkt geographisch gebied. Het wordt een terminus technicus in Paulus' verkondiging van het nieuwe leven.

Het heilig-zijn bezitten de *ἅγιοι* niet van nature, maar door het geroepen-zijn: zij zijn *κλητοὶ ἅγιοι* of wel ze zijn *ἅγιοι ἐν Χριστῷ*<sup>1)</sup>.

Hun „heiligheid” echter is niet slechts een cultische, maar het heeft ook een ethischen inhoud. Het staat in verband met de *θυσία*-gedachte in ethischen zin, insluitend dié cultische rein-

1) Rom. 1 : 7; 1 Kor. 1 : 2; Rom. 1 : 6; 1 Kor. 1 : 24. Philp. 1 : 1.



heid, die voor dát offer geschikt doet zijn. Zo valt het leven van den Christen onder het aspect van den *ἀγιασμός*. De samenhang van heiligingsbegrip en reinheidsvoorstelling is „ganz jüdisch empfunden” (Procksch)<sup>84</sup>). De heiliging is de zedelijke levensvorm, die uit de verzoening, d.i. uit het gesteld zijn in het nieuwe leven, opgroeit. Juist bij *ἀγιασμός* wordt in onderscheid met *ἅγιος* de klemtoon op het *zedelijk* element gelegd. Zelfs gebruikt Paulus het woord *ἀγιοσύνη*, dat niet den toestand, maar de heiligheid als eigenschap aanduidt en deze is niet slechts van Jezus Christus, maar evenzeer van den Christen<sup>1)</sup>.

Wij bemerken dus, dat Paulus' heiligheidsbegrip niet samenvalt met sexuele onthouding, ongehuwden staat of armoede. Het is niet „het Roomsche begrip van wereldontvluchting, van zelfkastijding, van onthouding, van ascese”. De heiligheid wordt als een Gode-gewijd-zijn „gewerkt” door de liefde. Daar zelfzucht de bron is van afval van God, leidt zelfoverwinning tot terugkeer tot God, tot „heiligheid”. Degenen, die zoo aan God gewijd zijn, zijn de heiligen<sup>85</sup>).

Er is evenzeer een samenhang tussen de rechtvaardiging en de heiliging aanwijsbaar. *Δίκαιος* en *ἅγιος* staan tot elkaar in betrekking, echter: „Heiliging is afsterven aan de zonden en zich toewijden aan God, en omgekeerd: aan God gewijd zijn en dus afsterven aan de zonden..... bij rechtvaardiging gaat het geheel om de verhouding tot God”<sup>86</sup>). Er zit in *ἅγιος* een dynamisch element. De *ἀγιοσύνη* vraagt om de voltooiing. 2 Kor. 7 : 1 heeft *ἐπιτελεῖν* bij dit woord staan.

Vandaar dat wij na *ἅγιος*, *πρωτός*, *δίκαιος* ook *τέλειος* nader moeten bespreken. Dit woord kan in verband gebracht worden met het groeiproces en dan „volwassen” betekenen, tegenover *νήπιος* dat „onmondig” beduidt<sup>87</sup>). Op zedelijk gebied is het een persoon, die „smetteloos” is, volkomen, op godsdienstig terrein is het ten tijde van Paulus: iemand, die in een bepaald mysterie is ingewijd<sup>88</sup>).

Bij Paulus zullen wij echter de Semietische en vooral de specifiek Israelietisch-Joodse betekenis moeten vasthouden en *τέλειος* in verband brengen (zoals ook de LXX) met „šalem”, „tam”, „tamim”, waar het dan onverdeeld, volkomen gaaf, uit één stuk, betekent<sup>89</sup>). Bovendien zal het woord bij den Christen

1) 2 Kor. 7 : 1; 1 Thess. 3 : 13.

Paulus in verband moeten gebracht worden met diens *πνεῦμα* (sc. *ἄγιον*)-voorstelling. Immers er is samenhang tussen *τέλειος* en *πνευματικός*. De *πνευματικός* bij Paulus is hij die door den Heiligen Geest geleid wordt, en zich door hem laat leiden, en is degeen, die daarmede *ernst maakt* om zich door *το πνεῦμα ἄγιον* te laten leiden, *onverdeeld, volkomen* zich door den Heiligen Geest laat beheersen.

Ieder, die in het nieuwe leven gesteld is, en dat door den doop heeft aanvaard, is bij Paulus een *πνευματικός*. Hij zal dan trachten een *τέλειος* te zijn (cf. 1 Kor. 3 : 1-4). Het is een openbaren van wat de in het nieuwe leven gesteld is; n.l. dat hij deel heeft aan de *τελειότης ἐν Χριστῷ*; maar de gegeven werkelijkheid van het hier en nu, van „deze eeuw” is er ook nog. En Paulus is te nuchter om dat laatste maar enigszins te ontkennen.

Uit woorden als Philp. 3 : 12 blijkt dan ook, dat de volmaaktheid eigenlijk pas dan aanwezig is, als het „gehele nieuwe bestaan met een nieuwe opstandingslichaam zijn deel is”. Zo is zondeloosheid slechts mogelijk van geval tot geval, in een bepaalde concrete situatie. En indien Paulus in die concrete situatie niet zondigt, zal hij God danken voor de overwinning, die hij door Hem behalen mocht <sup>90</sup>). Het blijkt dan, dat Paulus *werkelijk* „in Christus” is. Hij zal op deze wijze Christus „gelijkvormig” worden.

Wij constateren hier weer een samenhang tussen ethiek en incarnatie ((zie voorgaand hoofdstuk), in welchen samenhang de imitatio n.l. het door Gods kracht „den beelde Zijns Zoons gelijkvormig worden” (Rom. 8 : 29) haar plaats heeft.

Indien het nieuwe leven werkelijk *leven* is, dat is: dynamisch van aard, moet er sprake zijn van groei, dan wel van vergroeiing, zelfs van groeien in een verkeerde richting. In dit opzicht zijn de woorden van Pourrat te onderschrijven: „Jésus est encore à l'âge d'enfant dans le nouveau converti qui est un commençant. Puis il *grandit* à mesure que le fidèle progresse dans le vertu. Le chrétien *parfait* arrive „à l'état d'homme fait à la mesure de la stature parfaite du Christ” Eph. IV. 13”. Het einddoel is „de nous identifier *moralement* avec Jésus” <sup>91</sup>). Dit laatste is dan ook de betekenis van het Christus-in-mij (Gal. 2 : 20). M.a.w. Paulus kent de zedelijke volkomenheid <sup>1</sup>) <sup>92</sup>).

1) 1 Thess. 5 : 23; 3 : 13; 1 Kor. 1 : 8. Philp. 1 : 10.

Deze *zedelijke* identificatie (dus niet het opheffen of verdwijnen van de eigen zedelijke persoonlijkheid) als resultaat der imitatio is mogelijk voor hem, die gesteld is in het nieuwe leven. Paulus, de deelgenoot in het nieuwe leven, zal echter bij alle inspanning, die dit vereist, God danken voor de kracht daartoe. Maar dit betekent geen ascetisme, in den zin als in deze studie is omschreven.

Het vereischt tucht en heroïsme. Het is leven in liefde, die niet individualistisch is ingesteld, maar sociaal, rekening houdend met den broeder „in Christus”, den mede-geheiligde. Op grond van die liefde ontstaat en werkt de gehoorzaamheid en gaat de wet van het niet-anders-kunnen-dan, in vervulling. Dit is de wet der vrijheid van het nieuwe leven bij Paulus.

Voor Paulus is de gehoorzaamheid naar Gutbrod<sup>83)</sup> opmerkt, „die Vollendung der Freiheit und nicht etwa ein neues drückendes Gesetz. Wird dieser letzte Gesichtspunkt aufgegeben, so verkürzt sich die Ethik auf das Vermeiden der Sünde und wird zur Askese und kommt damit notwendig in die Gesetzmäßigkeit.”

Wil men hier van „oefening” spreken, dan is zij dus in dezen zin te aanvaarden, dat de Christen blijve in het nieuwe leven, waarbij dan ook de *gerichtsgedachte* niet mag worden vergeten. Als de Christus wederkomt, dan wordt verantwoording gevraagd.

Aan „oefening” mag bij Paulus niet de gedachte der verdienstelijkheid worden verbonden wel die van liefde en gehoorzaamheid; hierin moet de volmaaktheid geopenbaard worden.

#### D. CONCLUSIE.

De conclusie van dit hoofdstuk is:

Het belemmerend element bij Paulus wordt aangeduid met *ἀμαρτία*. Deze mag niet gelijkloidend worden beschouwd met „deze wereld” en het geheel van het natuurlijke, geestelijke en stoffelijke leven: *Ἀμαρτία* is niet gelijk aan *κόσμος, ὁ αἰὼν οὗτος, τὰ πάντα*, noch aan den mens als zodanig, of datgene waaruit de mens bestaat, o.a. *σάρξ*. Het is alles *κτίσις*. Het bleek ons, dat Paulus het niet mogelijk acht, om door oefening zich aan de *ἀμαρτία* te onttrekken, om daardoor in het nieuwe leven te

komen. Dit is veeleer *χάρις*; een gesteld-worden door God in Christus in de Messiaanse eeuw.

Maar nu kent Paulus wel het posse non peccare in het nieuwe leven, zonder daarmede de verdienstelijkheidsgedachte te verbinden. Het gaat erom in deze wereld te leven vanuit het gesteld-zijn in het nieuwe leven, dat in Christus „verborgen” en „volmaakt” is. Dit moet openbaar worden op al de terreinen van het leven: als individu en in gezin, in maatschappij en staat; in de gehele cultuur.

Alles is voor „heiliging” vatbaar.

De *δίκαιος* is *ἄγιος*; de *ἄγιος* is *πνευματικός* en hij openbare zich als *τέλειος*. In dit *τέλειος* ligt dan bij Paulus het „nog niet” opgesloten.

*Ἀγάπη, ὑπακοή* zijn ten nauwste samenhangend.

Dit vereist tucht en heroïsme, maar sluit de vooronderstellingen van ascetisme, als dualistische splitsing van „natuur” en „geest”, waarbij „geest”, *πνεῦμα*, des mensen meerwaardig zou zijn; een opzichzelf stellen van den enkeling buiten alle gezins- en maatschappelijk verband, en een wettisch werken voor eigen „ziel”sbehoud, ten enenmale uit.

De vraag, of Paulus’ verkondiging van het nieuwe leven ascetisme insluit is daarmede *ontkennend* beantwoord.

## HOOFDSTUK V.

### SAMENVATTENDE BESCHOUWINGEN.

---

Met de conclusie, dat Paulus' woordverbinding „het nieuwe leven" geen ascetisme insluit, zijn wij aan het einde van ons onderzoek gekomen.

Het verschijnsel ascetisme als leer en practijk, bleek ons aanwijsbaar in den godsdienst in het algemeen: het is in nuce aanwezig reeds in de „primitieve" godsdiensten. Onder bepaalde voorwaarden komt het tot ontwikkeling; met name laten Voor-Indische godsdiensten ons dit verschijnsel in vollen bloei zien. Maar ook bleek ons een nauwe structurele samenhang tussen het Hellenisme en het ascetisme, zoals wij het Hellenisme in deze studie cultuur-morphologisch en godsdienst-historisch hebben omschreven. De voorstellingswereld van het Hellenisme wordt voor een groot deel beheerst door het emotionele denken: „The primitive apprehension" <sup>1)</sup> (Kraemer).

Er is op gewezen, dat de eigen aard van het *Griekse* denken in dien tijd „ook in het westen niet meer werd beseft: inderdaad is de kracht daarvan dan ook omstreeks het begin van onze jaartelling reeds gebroken" (Bolkestein) <sup>2)</sup>. De beginselen van het emotionele denken zijn makro-mikro-kosmisch en dualistisch, zowel samenwerkend als tegenstelling dualistisch, maar binnen het makro-mikro-kosmisch verband is alles slechts van relatieven aard. De mens zal, deel zijnde van dit geheel, in overeenstemming daarmede moeten leven. (Dit is een gedachte, die wij in de Stoa immers ook aantreffen). Juist om het *leven* blijkt het binnen het Hellenisme te gaan. Binnen het makro-mikro-kosmisch verband verloopt alles cyclisch, van leven naar dood, maar ook van dood naar leven, m.a.w. er is geen werkelijke dood. Dit laat zich ook weergeven, dat de tijd verruimtelyk is. (Denk bijv. aan de waardering van het „oog" in het Hellenisme.)

Bij de verwerkelijking van het „leven” nu vindt het ascetisme, naast het libertinisme, een gereede plaats: oefening om binnen het makro-mikro-kosmisch verband zijn deel aan het leven te tonen. In dit schema past dan wel een meer en minder, een hoger en lager; de godheid is het hoogste, de meeste, maar is, deel van den kosmos, physisch van aard, verfijnd materialistisch; en de „ziel” van den mens mag zich weten als een deel der godheid. De hemelreis van de ziel wordt een zich-ontdoen van het mindere en het lagere; het zal gaan om Gode gelijkvormig te worden, de vergoddeling in optima forma. De belemmeringen zijn er, die tegenwerken, maar de mens kan willen, verlangen en streven; en hij gebruikt dit vermogen om binnen het aangeduide schema het zich voorgestelde doel te bereiken.

Vandaar dat er ook zedelijke ernst bij den Hellenistischen mens aanwezig is; ook deze is een mens, in wiens hart het zoeken en tasten is gelegd, een wezen met noden en behoeften, die zich in voorstellingen en gebruiken openbaren.

In deze Hellenistische wereld treedt Paulus met zijn prediking op. Paulus staat in de nauwste verbinding met een andere „wereld”: hij is „in Christus”, hij heeft deel aan *het* „leven”, „het nieuwe leven”, dat deze Christus zelf is. Hij behoort tot: „het lichaam van Christus” en binnen dat „lichaam” past hem gehoorzaamheid aan het hoofd des lichaams (let hier op het ethische karakter).

Dit gesteld-zijn in het nieuwe leven geeft Paulus een scherp blik op wat *ἀμαρτία* is. Het deelhebben aan de „verlossing” in Christus, door diens daad van vergiffenis, op den weg naar Damascus aan hem geschonken, (dit is dus het ontvangen der „verzoening”), doet Paulus te meer het wezen der *ἀμαρτία* kennen. Wanneer hij Rom. 7 vs. 14 vv. schrijft, is hij de deelgenoot in het nieuwe leven, die over het leven van den niet-of nog niet-Christen zijn gedachten weergeeft. Niet het vermogen van de mensen om te zoeken en tasten als zodanig is „zonde”, maar de wegen, die hij bewandelt, de *keus*, die hij doet. Zo wordt hij tot den *δοῦλος* der *ἀμαρτία* en zijn wil raakt verkocht onder haar macht. Hij wordt eenswillend met de *ἀμαρτία*. Daardoor ontstaat een verkeerde Godsvoorstelling. Immers het in den mens aanwezige Godsbesef is mede door de *ἀμαρτία* aangetast. Dit sluit dan ook een afdwaling en verduistering van het zondebesef in.

Er is naar Paulus nodig de omzetting van het „ik” des mensen; een komen onder een anderen heerser. Hier treedt een concreet historische gestalte op, die binnen de Hellenistische apperceptie niet wordt gevonden, n.l. Jezus, de Christus, door wien de kennis Gods wordt gegeven, die den mens verlost uit het makro-mikro-kosmisch schema, die het wezen der *ἀμαρτία* leert zien. Paulus kan niet anders dan dit als een daad van God, den schepper van hemel en aarde, zien, als een genadedaad, als *χάρις*.

Dan wordt *ἀμαρτία* niet een kwestie van meer of minder, hoger of lager; zij is ook niet gelegen in de wereld als zodanig, het aardse leven of het individuele bestaan; het zit hem niet in de stof of het stof-zijn, en het zijn niet slechts verkeerde daden, onsamenhangend naast elkander, maar het „hart” van den mens is boos. Het is een zondig-zijn van het „ik”, dat zich in zondige daden openbaart, in het „vlees” woont geen goed, niet: het vlees *is* niet goed.

Zeer moeilijk laat zich in een dergelijke overtuiging het ascetisme inschakelen. Immers het baat den mens niet, of hij zich aan „vlees”, „ik”, „hart”, de „wereld” onttrekt als de *ἀμαρτία* er toch blijft en zoekt om den mens op de een of andere wijze te treffen, ja, reeds in de *φθορά* heeft medegesleept.

De *poging*, die het ascetisme ook binnen het Hellenisme vertegenwoordigt, mislukt en moet altijd mislukken. Het ware „leven” wordt op deze wijze toch niet gevonden. Maar in het ascetisme uit zich het besef, dat er een breuk is tussen „deze wereld” en het „gans andere”. Paulus weet het van zichzelf en daardoor van ieder ander mens, ook van den Hellenistischen mens, dat hij in nood is, behoefte heeft aan *verlossing*.

Vandaar dat Paulus de *συνείδησις* -voorstelling van zijn tijd kan waarden (Rom. 1) als een gave Gods, zoals hij voor zijn eigen volksverband de *wet* hoogacht.

Hiermede zijn wij dan tevens op het andere front, waar Paulus moet aanvallen. Naast het Hellenisme bestaat het Judaïsme.

Wij trachtten in het voorafgaande ook de structuur van den Israëlitischen godsdienst te omschrijven. Deze bleek ons het ethisch-monotheïsme der profeten te zijn, het Jahwisme, waar immers Jahwe schepper is van hemel en aarde, die Israël uitkiest en het met Zijn wil bekend maakt, volgens welken Israël

zich zal moeten gedragen om waarlijk „leven” te hebben. „Zonde” is dan: niet in overeenstemming zijn met den wil van den transcendenten schepper van hemel en aarde. Jahwe is een zedelijke persoonlijkheid.

De vergroeiing van Jahwisme tot Judaïsme is eveneens aangeduid. Op de plaats van Jahwe komt de wet, en het ethisch monotheïsme ontaardt tot een deïstisch monotheïsme, terwijl dan de weg geëffend is voor ritualisme en moralisme; en aan „kennis” der wet wordt een voornamen plaats ingeruimd.

Het scheppingsgeloof heeft ook het Jodendom echter behoed voor een ascetisme, dat de stof als het minderwaardige tegenover den geest zou stellen. Het grote niet overwonnen gevaar is echter geweest het „leven” te bemachtigen door middel van het volbrengen van de wet: een „doen” om het eeuwige leven te beërven. Het gaat dan evenzeer om individuele verlossing als om die van het gehele Joodse volk, of van een bepaalden groep in dat volk.

Vermenging van Joodse en Hellenistische religiositeit geeft de vorming van een groep als die der Essenen en doet een Joods-gnostisch baptisme ontstaan, waartegen Paulus in de Colossenbrief polemizeert.

Het wezen der zonde wordt ook binnen het Judaïsme en zijn vertakkingen niet doorzien: „de Jood, die in de wet Gods heilig bestel eert, wint het weder in hem. Want als de wet kracht hebben zal, dan moet ook dat blijven vaststaan, wat reeds het gezond verstand leerde en wat het Oude Testament op ieder blad verkondigde, dat God diengene aanneemt, en wel *uitsluitend* diengene, die *rechtvaardig* is” (Holl) <sup>4</sup>). Rechtvaardiging en heiliging worden correlaties. Verlossing ligt in het verlengde der werkgerechtigheid. Het tekort in de prestatie wordt aangevuld door sacramentele handelingen: zoenoffers, of een gedenkteken ter verzoening wordt opgericht <sup>5</sup>).

Paulus stelt daartegenover, dat het God zelf is, die in Jezus, den Messias, de verzoening aan den dag doet treden; diens leven en sterven, opstanding en hemelvaart zijn het kenteken van de „nieuwe eeuw”; dé dag zal komen waarop voorgoed zal blijken, dat het werk Gods gereed is, dan zal alle Gode vijandige macht voorgoed vernietigd worden, de *ἀμαρτία* buiten functie gesteld. Het is echter reeds nu en hier mogelijk, dat een mens, en hierbij kan Paulus op zichzelf wijzen, deel heeft aan die ver-



zoening, terwijl hij straks volkomen zal delen in de verlossing. Wanneer een mens daarvan deelgenoot is, is hij dat *ἐν τῇ πίστει*. Dit geloof heeft niets verdienstelijks. Van de verlossing deelgenoot te mogen zijn, is een genade-gave Gods. God heeft hier reeds een mens deel aan het *πνεῦμα* van den *κύριος* Jezus, hij is dan een *πνευματικός*, niet gevuld met een onpersoonlijke kracht, maar veranderd van „hart” (zie ook boven blz. 65 vv.). Zijn gezindheid is vernieuwd en wat hij verder leeft, dat leeft hij Gode. Maar voorshands blijft hij nog in het aardse leven. Op deze aarde zal hij als een „geheiligde”, *ἅγιος*, moeten leven.

Nu blijkt het *scheppingsgeloof* van eminent belang. In het voorgaande hoofdstuk werd daarop herhaaldelijk gewezen. De structuur van het nieuwe leven bij Paulus bevat in zich de structuur van het ethisch monotheïsme van de Israel's profeten, dat eveneens bij Jezus zelf wordt gevonden. Het aardse leven, het mens-zijn, is naar de profetische prediking een plaats aangewezen in de „toledot” van hemel en aarde (Gen. 2 : 4) : Spijs en drank, man en vrouw, huwelijk en arbeid, gezin en orde, cultuur en overheid, zij behoren in de schepping thuis. Ditzelfde is te constateren bij Jezus en wij spraken er breedvoerig over bij Paulus. Terecht heeft Brunner dan ook geschreven: „In dem Masz als unter neuplatonisch-pantheistisch-mystischen Gedanken-einflüssen der Schöpfungsglaube zurücktritt, wird Weltflucht, Askese, Mönchtum und Anachoretentum Lebensstil” <sup>6)</sup>. En Plooij constateert in een artikel over „Enkratistische Glossen” in het Diatesseron, bij de vermelding, dat Hermes, de Enkratiet in een overgangstijd leeft „dasz die Uebergang von der alttestamentlichen und jüdischen Anschauung der Ehe zu der, wir müssen sagen, griechischen Auffassung des Fleisches als Ursprung der Sünde, nicht sobald und nicht so leicht vollzogen wurde. Lebte doch die alte Kirche mehr, als man sich meistens vor zu stellen pflegt, aus dem A.T.” <sup>7)</sup>. Door dit aanvaarden van de wereld en wat daarin is, als schepping Gods, zoals een Deuteropaulinisch geschrift aanduidt *μετὰ εὐχαριστίας*, kon het Christendom inderdaad in de grote steden van de antieke wereld een zedelijke hervormingsbeweging zijn. De vrucht des Geestes werd openbaar (cf. Gal. 5 : 22 v.) en er bleek iets van de doorwerking van „Jesus in the experience of men” (titel van een boek van T. R. Glover), zowel in Paulus

als in de gehele oude Christenheid. Op die wijze wordt het dan de vraag, of inderdaad „een godsdienst, welke leer hij ook predikt, daarvan in het leven der menschen nooit meer verwezenlijkt, dan de maatschappelijke omstandigheden naast de weinig veranderende grondneigingen van de menschelijke natuur, meebrengen of toelaten”, alsook of de aanhang van „de Christelijke leer”, alleen maar afhankelijk zal zijn van „de maatschappelijke behoeften” (Bolkestein<sup>8</sup>).

Het nieuwe leven als een leven des geloofs openbaart ook bij Paulus de gehoorzaamheid aan den Heer des geloofs. Dan ver- toont ook deze apostel nog niet het beeld van den zondeloze. Hij is wel de geheiligde, maar nog niet de volmaakte. Hij leeft in een posse peccare en posse non peccare. Er is op gewezen bij de behandeling van Windisch' opvattingen dienaangaande. Hier is dan evenmin een correlatie van werk en genade. Maar wel plaats voor de voortdurende levenstucht. Het is niet het er zijn met de gedachte van den stilstand: statische heiligheid, maar het is een dynamisch zich voortbewegen. Het geloofs- beeld bij Paulus is niet ruimtelijk, maar „tijdelijk” van aard: het is veeleer een jagen en een grijpen. Het is eschatologisch, zodat het woord van Luther van kracht is, die den Christen, wiens verlangen naar God uitgaat, aanraadt: „Sihe in nicht mit den augen an sed stecke die augen jnn die ohren.” Dit woord<sup>9</sup>) komt scherp uit tegen de raadgevingen van Philo, die in zijn tractaat De Sommiis, de extase behandelt, en dan de Logos door goddelijken adem de *oren* van den mens in *ogen* doet veranderen<sup>10</sup>).

Dat Paulus het geloof en het gehoor ten nauwste met elkaar verbindt, blijkt uit zijn brief aan de Romeinen, (10 : 17); dat hij het aanschouwen naar een „alsdan” verlegt, uit de brieven aan de Korinthiërs, waar ook geén voorschriften worden ge- geven voor het verkrijgen van vizioenen. Met name Kol. 3 : 1-4 verwerpt hij ascetische practijken, die het „alsdan” tot een „heden” zouden willen doen worden. Ascetisme wordt synoniem met anticipatie<sup>11</sup>).

Dat de volmaaktheid, *τελειότης*, wel in Christus is (Kol. 1 : 28), betekent derhalve nog niet, dat deze voor Paulus reeds is verwezenlijkt. Hij blijft immers mensch hier, in dit aardse

leven. Vandaar de *paraenese*. De *beperktheid* laat zich ook bij den apostel zelf aanwijzen. Zijn beeld vertoont in de Handelingen der Apostelen trekken, die wijzen op een andere mentaliteit dan de Westerse: er is bij hem een iet of wat teveel aan inschikkelijkheid, een soepelheid, een overdragen van verantwoordelijkheid, zelfs een veranderen van principiele overtuiging. Hij kan ook handtastelijk worden. Mogelijk moeten wij hem beschouwen als een „asthenicus“? (Kretschmer). Paulus volgt ook antieke redeneermethoden, die wij niet meer tot de onze maken <sup>1)</sup>).

Tot de beperktheid rekenen wij ook het feit, dat Paulus als kind van zijn tijd „die Grenzen zwischen Fleisch, Psyche und Geist und ihrem Zubehör nur ungenau und beweglich“ trekt (Köhler) <sup>12)</sup>.

Daarbij kunnen nog genoemd worden zijn mening, dat de wederkomst van den Messias spoedig zou plaats vinden, zijn opvattingen over de vrouw en het huwelijk daarmede in verband staande. Naast de daareven genoemde felheid en scherpte, en zijn emotionaliteit, die tot driftigheid leidt, valt er bij hem een overdrevenheid in uitdrukkingen te constateren, die bevreemdend aandoet en hier en daar een wijze van redeneren, die naief-realistisch mag worden genoemd (Hand. 22 : 5). Persoonlijk heeft Paulus er ook moeite mee om in blijdschap de gaven van de Philippenzen aan te nemen, hij stelt er altijd een eer in, onafhankelijk te zijn (Philp. 4 : 10-19).

Bovendien is ook zijn lichamelijk lijden niet met zijn bekering tot den Christus weggenomen; deze beperktheid is hem ook gebleven (2 Kor. 12 : 7). (*κολαφιζω*).

Anderson Scott sprak in zijn „Christianity according to St. Paul“ <sup>13)</sup> nog over „limitations of Paul's ethical teaching“. Deze vindt dat de ethische aanduidingen te maken hebben met „the duty of the individual towards himself in view of the fact that he is a Christian, and the duty of the individual towards those to whom he is related whether by social or by spiritual ties. As to the duty in relation to the world outside he has little to say, and what he does say, does not go very deep.“ Paulus gaat in ethisch opzicht uit van een toepassing der christelijke beginselen op gezin en gemeente: zijn vermaningen zijn voor hen,

---

<sup>1)</sup> Hand. 16 : 1-3; 17 : 22; 21 : 15-25; 23 : 6 vv.; 26 : 1 vv.

die „in Christus” zijn, tot het lichaam van Christus behoren. „In other words he is not contemplating in this teaching the world outside the Church. He would have been the last to claim any authority for it except in respect of those who had first submitted themselves to God in Christ. No doubt many of this ethical principles and precepts have commanded themselves to thoughtful minds outside the Church. But the seventh chapter of the Romans contains St. Paul's own description of the hopelessness, as he believed it, of the attempt to obey a moral law prior to or apart from faith-union with Christ”.

Wanneer wij beperktheden van Paulus overwegen, komen wij ook bij dezen grote onder de apostelen tot de conclusie, dat hij nog niet *de* volmaakte is geweest in leer en leven. Maar er is bij hem een strijden om *in* te gaan.

De eigen wil van Paulus loopt veelszins uit op een mislukking, maar de deelgenoot aan het nieuwe leven weet van een gave, die niet uit de oude eigen wilskracht ontspringt, die niet door ascetisme het aanzijn verkreeg of in stand wordt gehouden<sup>14</sup>).

Het laat zich verstaan, dat ascetische tendenties aanknopingspunten zochten bij Paulus. Invalsporten waren ook, gezien Paulus' eigen beperktheid, gemakkelijk te vinden. Het is mogelijk, dat reeds ten tijde van zijn leven zijn opvattingen door hen, die dat wilden, naar het ascetisme werden omgebogen. Met name in zijn woordkeus van „vlees” en „geest”, „innerlijke” en „uiterlijke” mens, „lichaam dezes doods”, een wereld, die „der ijdelheid” onderworpen is, ligt een aanleiding. Eveneens is deze te vinden in zijn persoonlijke houding ten opzichte van eigen lichaam (*ἐπωπιάζω* 1 Kor. 9 : 27) en eigen begeerten. Heiler somt in drie bladzijden velerlei op, dat tot de slotsom moet leiden: inderdaad Paulus is ook onder de asceten<sup>15</sup>). Het gevaar is niet denkbeeldig, dat woorden van den apostel uit hun structureel verband zijn genomen: dat de oud-christelijke achtergrond, het telos-ethos der eschatologie, en de Israelitisch-prophetische concepties naast de aanknopingspunten aan het onderwijs van Jezus zelf worden voorbijgezien.

Paulus echter legde noch zichzelf noch een ander het ascetisme op. Hij predikte het niet en beoefende het niet.

Onze slotconclusie is derhalve deze: structureel behoort het

ascetisme niet in de verkondiging van het „nieuwe leven” bij Paulus.

Al is er, uit *psychologisch* oogpunt beschouwd, voor den *mens* Paulus meer dan één mogelijkheid aanwezig om aan het ascetisme gehoor te geven, toch doet hij dit niet, maar hij volhardt in een dagelijks leven uit genade.

Om *sociologische* redenen, gegeven de maatschappelijke stand waartoe Paulus behoort, komen bepaalde vormen van ascetisme niet in aanmerking: verheerlijking van ascetische armoede bijv. is weinig waarschijnlijk.

Maar psychologie en sociologie geven voor Paulus' houding niet de verklaring. Deze ligt in de eigensoortigheid van het „nieuwe leven” zelf.



## SUMMARY.

---

The aim of this book is to inquire if there is any relation between the preaching of St. Paul and asceticism. First a definition of asceticism has been given: This is the indication of the doctrines and practices of *ἀσκησις*. The term *ἀσκησις* means to train oneself, systematically, positively and negatively, in order to get rid of a so-called hindering element and to come to and to persist in a state, named the perfect, true life.

Some factors of asceticism belong to religion in general. But the essence of Christianity has no relation to this phenomenon. If it is there in the history of Christianity, we have to consider first the possibility of deformation, for Christianity is something living; secondly, the quality of the subject of Christianity, that is man being influenced by internal and external forces, psychical and sociological. The presence and quality of asceticism in the days of St. Paul were as follows.

Hellenism and asceticism form a whole, a totality. Asceticism is the doctrine and „Lebenshaltung“ of Hellenism. (vide: mystery-religions, Orphism, some philosophical systems). Jewish religion, Jahvism, has two aspects. There is the preaching of the Prophets without any room for asceticism. But in the days of St. Paul Jahvism in its deistic monotheistic form was predominant. Here are points of contact, particularly in pharisaic Rabbinism and apocalyptic Judaism.

Other types of Jewish religion were the Essenes, Philo Alex., the Therapeutae, all these with ascetic elements.

Our conclusion is: the „New Life“ which was sought, was something within the power of man — Jewish or Hellenic. The idea of sin was often physical and not ethical. The hindering element was material and not the inward man or the heart; hence the idea of merit.

There was one figure in Judaism, who preached about the Kingdom of the Messiah otherwise. This was John the Baptist. His asceticism was connected with the eschatological character of his preaching; the „new life“, he taught, was ethical, as his baptism.

About the character of the "New Life" according to St. Paul, we saw that it is a christological, eschatological and ecclesiological datum. Christological for the "New Life" came into the world in the person of Jesus Christ. His resurrection is the proof: He is the "Life". But the full revelation has not yet come. Soon the Day will be, according to St. Paul, upon which it will be evident.

The "New Life" is neither a thing of the past, nor of the future. To day it is a reality. Jesus Christ, being this life, gives it to man, and forms one *σῶμα*; men are the *μέλη*. This is the *ἐκκλησία*, the true Israel; the saints whose sins are forgiven. Therefore the "New Life" has an ethical aspect: a special conduct, the "imitatio Christi". That is possible by the power of the Holy Spirit.

That conduct is not established automatically or sacramentally by baptism (A. Schweitzer, H. Windisch): It is a life of an ethical character; it addresses the will of man. It is not individualistic. The individual participation in the New Life belongs to *τὸ σῶμα χριστοῦ*; and all life rests on coherence. It is a new relation to God and man; and this relation can be faultless (*posse non peccare*) but man is not perfect.

For Paul, too, there is a hindering element: sin, a matter of the heart. Man and woman are creations of God as well as the world. But sin came in.

Creation is not identical with sin; therefore preservation of life is necessary.

Eating, drinking, marriage, labour are not sinful.

Sin belongs to the ethico-religious and not to the physical or metaphysical category. Sin is fault.

Entrance into the "New Life" is not gained by training oneself systematically, but by forgiveness. (vide Paul's Conversion).

Persistence in "the New Life" is not fostered by asceticism. This has been illustrated by the discussion on the subjects of meat and drink (no fasting; the question about *εἰδωλοθνιον*, no visions), marriage and woman (Paul's attitude to marriage was related with the coming Day of the Lord; marriage as well as unmarried state are both *χάρισμα*); rich and poor (no ascetic poverty); labour (all labour by slaves too, should be

divine worship); the state (order; a certain "apolitism": St. Paul is a citizen of the *πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς*; but he is also a Diaspora-Jew with appreciation of the Roman Empire); civilisation (vide Act. 17).

We can summarize his attitude in the words: having all things *ὡς μὴ ἔχων*; therefore no asceticism but heroism. Many sayings in his letters seem to refer to asceticism. But exegesis teaches otherwise. We mention the words: *ἀγών*, *ὑποσιάζω γυμνάζω*, *ἐγκράτεια*, *θυσία*, *λειτουργία*; especially *ἔργον* also *πρωτός*, *δίκαιος* and *τέλειος*. St. Paul teaches a *posse non peccare*, without any merit. *Ὁ δίκαιος* is *ἅγιος*; *ὁ ἅγιος* is *πνευματικός*, but not yet entirely *τέλειος*; *ἀγάπη* and *ὑπακοή* are necessary. There is no dualistic division of "nature" and "spirit"; no seclusion of the individual from the world, no legality.

We conclude:

The "New Life" in Hellenism has a physical or metaphysical character; there is "the primitive apprehension" (Kraemer); asceticism belongs to this system.

The "New Life" according to many Jews in Paul's days is eschatological and legalistic; therefore we find various forms of asceticism.

The "New Life" according to St. Paul is a christological, eschatological, ecclesiastical datum, with an ethical aspect. It is a gift of mercy, and produces sanctification in this earthly life. It does not refer to asceticism.

However, St. Paul, the Christian, remains a human being. He has limitations. In his psychological character there are points of contact with asceticism. Notwithstanding this. St. Paul persists in a daily life by the mercy of God. He remains an apostle of Jesus Christ.

The social class of life in which St. Paul was living gives no reason to suppose an no forms of asceticism, such as the preferation of ascetic poverty.

But psychology and sociology do not give the reason for St. Paul's attitude. This reason is to be found in his own words (Filipp. 2 : 12, 13): "work all the more strenuously at your salvation with reverence and trembling, for it is God who in his goodwill enables you to will this and to achieve it". (Moffatt).



## AANTEKENINGEN.

### HOOFDSTUK I.

1. cf. A. M. Brouwer: Paulus de Apostel, II, de mensch en zijn tijd, 1934, blz. 137 nt. 1.
2. Zie P. Althaus: Paulus und L  ther   ber den Menschen, 1938. S. 8.
3. F. Heiler: Der Katholizismus seine Idee und seine Erscheinung. '23. S. 56 ff.
4. P. Althaus u.a. O. S. 5.
5. W. J. Aalders: Nieuw-Germaansche theologie, 1935. blz. 42.
6. H. Th. Obbink: Survivals, rede 1929; id. De godsdienst in zijn verschijningsvormen, 1933; vooral de Inleiding aldaar.  
Ph. Kohnstamm: Modern-psychologische opvattingen omtrent godsdienst en religie, 1931. blz. 35.
7. Fr. Pfister: Lanx Saturata II *Ἀσκήσις* in: Festgabe f  r Deissmann, Z. 60. Geburtstag 1927 S. 76-91.
8. H. Windisch in: Theol. Wörterbuch z. N.T. (Kittel) I s.v. ἀσκέω.
9. Tiele-Söderblom: Kompendium der Religionsgeschichte, 1931. S. 10.
10. G. v. d. Leeuw: Phänomenologie der Religion, 1933. S. 431-436, hier S. 434.
11. Edv. Lehman: Erscheinungs- und Ideenwelt der Religion in Chantepie de la Saussaye: Lehrbuch der Religionsgeschichte I. 1925. S. 54 f, 124 f.
12. H. Th. Obbink: De godsdienst in zijn verschijningsvormen, '33. blz. 184-187.
13. K. Schjelderup: Die Askese, 1928. S. 1 f.
14. A. M. Brouwer: De Bergrede. '30, blz. 98 v.; id. Jezus en de sociale vragen, '33, blz. 138 v.
15. J. de Zwaan: Jezus, Paulus, Rome, 1927. blz. 21. id.: De ethiek van Jezus, '23. blz. 16 v.; id. N. Th. S. '36, Sept. blz. 196.
16. A. J. Wensinck: Oostersche mystiek, 1930. blz. 30.
17. P. v. d. Tempel O. P.: De wetenschap der heiligen. Beschouwingen over ascese en mystiek, '26. blz. 13.
18. P. Pourrat: La spiritualité chrétienne I, 1931. p. IV cf. V.
19. E. Troeltsch: Gesammelte Schriften I, 1919. S 102, nt. 51.
20. Zie H. Th. Obbink: De godsdienst enz., t.a.p. blz. 93 v. W. B. Kristensen: Het verband tusschen godsdienst en de zucht tot zelfbehoud. Rede, 1901. blz. 16; vgl. ook: A. H. Edelkoort: Nahum, Habakuk, Zefanja, Drie profeten voor onzen tijd, '37. blz. 140, met nt. 1.

21. Schjelderup. a. O. S. 4.
22. E. Troeltsch: Gesammelte Schriften I, 1919. S. 444. cf. Max Weber's Aufsätze z. Religionssoziologie, I. 1, 1922. R. Bultmann: Jesus, 1927. S. 92 ff. hier S. 94 en 95.
23. Tiele-Söderblom, a. O. S. 10; O. Hardman, D. D.: The Ideals of Asceticism, 1924. p. 46 v.
24. H. Th. Obbink: De godsdienst enz. blz. 251 v.
25. Tiele-Söderblom: a. O. S. 11 v., 329. L. H. Grondijs: Asceten, Hel- lener, Barbaren, '35. blz. 21 v. en 98 nt. 45.  
A. A. Baumstark: Die chr. Litteraturen des Orients I, '11. S. 24.
26. H. Frick. Vergl. Religionswissenschaft, '28. S. 86.
27. H. Frick. a. O. S. 124.
28. H. Frick. a. O. S. 102 v.
29. H. Frick. a. O. S. 123 v.
30. J. N. Bakhuizen v. d. Brink: De evolutie van het dogma, Onder eigen Vaandel, April 1936. blz. 112, 127. Ook de in dat art. ver- vermelde litteratuur op blz. 112; cf. A. J. D. Barge: Praeformatie en Epigenese. Rede, '38 en: J. Boeke: Plasticiteit en conservatisme in ons organisme. Rede, '38.
31. H. Frick. a. O. S. 24.
32. E. Troeltsch: Gesammelte Schriften, I, 1919. S. 3. nt. 2.
33. J. de Zwaan: Eenige beschouwingen over de vraag naar het wezen des Christendoms, 1927; id.: Jezus, Paulus en Rome, 1927; de voor- rede.
34. cf. A. M. Brouwer: Jezus en de sociale vragen, '33. Hfdst. 3.
35. H. Frick. a. a. O. S. 122; vgl. van denzelfden: Deutschland inner- halb der religiösen Weltlage, 1936, te letten is dan op S. 54, 88, 97. 165 v., 169 v., 174, 193.
36. A. M. Brouwer: Jezus en de sociale vragen, '33. blz. 144 v.  
cf. ook: H. Th. Obbink: De godsdienst in, enz. blz. 263 v. Herhaalde- lijk wijst W. J. Aalders in zijn werken op de categorie: ' Schepper- Scheping.
37. Edv. Lehmann in Lehrbuch d. Religionsgesch. Ch. d. la Saussaye, I, 1925. S. 55.
38. D. Plooijs artikelen in Stemmen des Tijds III, 1914. blz. 643 vv., 744 vv., onder den titel: Op de grenzen van „Antike" en Christendom.
39. cf. H. Schubert-Roose: Geschiedenis van het Christendom, '27. blz. 92-93.
40. G. v. d. Leeuw: Phänomenologie der Religion, '33. S. 435.
41. J. de Zwaan: Tijdschrift voor Zendingwetenschap, 3e stuk, 1929.
42. Pitirin A. Sorokin: The fluctuation of Idealism and Materialism in the Greco-Roman and European Cultures from 600 B.C. to 1920 A. D.; voorkomend in: Reine und Angewandte Soziologie. Eine Fest- schrift für Ferdinand Tönnies zu seinem achtigsten Geburtstage, 1936.
43. A. M. Meerloo: Over wortels en vertakkingen van het angstgevoel, Vrije Bladen. Schrift 10, Jaarg. 11, Oct. '34. blz. 24.
44. Zie hiervoor: W. J. Aalders: Om de Kerk, 1931. blz. 148 v.

45. Zie A. M. Brouwer: Paulus de Apostel: II. De mensch en zijn tijd. blz. 147 vv.
46. Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, 1922. S. 116.
47. id. S. 263, 538 v.
48. id. S. 257. cf. S. 248.
49. id. S. 240.
50. E. Lohmeyer: Soziale Fragen im Urchristentum, 1921. S. 91.
51. E. Troeltsch: Gesammelte Schriften I, 1919. S. 99 nt. 48.  
H. Bolkestein: Sociale politiek en sociale opstandigheid, 1934. blz. 64.
52. H. Grondijs: Asceten, Hellenen en Barbaren, 1935. blz. 3 v., 10, 17, passim.

## HOOFDSTUK II.

1. cf. J. Huizinga: *Cultuurhistorische verkenningen*, 1929. blz. 1-85. id.: Vier voordrachten. *De Gids*, jrg. '34 en '35; dit citaat uit Dec. '34.
2. A. J. Wensinck: *Oostersche Mystiek*, 1930. blz. 10, 13, 15; id.: *Hoofdvormen van Oostersch Monotheïsme*, 1928. Rede.
3. H. Bolkestein: *Een geval van sociaal-ethisch syncretisme*, 1931. blz. 1 v.
4. cf. F. Muller: *Situatie v. d. klassieke opleiding in Nederland*, 1935. Verschenen in: *Stemmen des Tijds* April, 1936.  
H. Jonas: *Gnosis und spätantiker Geist I*, 1934. S. 238-243.
5. S. Lohmeyer: *Soziale Fragen im Urchristentum*, 1921. S. 46.
6. H. Jonas. a. O. S. 74.
7. H. Jonas. a. O. S. 88 met nt. 1.
8. A. J. Wensinck: *Hoofdvormen enz. passim; Oostersche Mystiek*, blz. 13 v.
9. Zie W. B. Kristensen: *Het verband tusschen godsd. enz. blz. 16.*
10. *Theologisches Wörterbuch z. N.T.* herausgegeben von G. Kittel s.v. ζωή.
- 11 en 12. id. ook A. J. Wensinck: *Hoofdvormen enz. passim en Oostersche Mystiek. blz. 13 v.*
13. Wensinck: *Oostersche Mystiek. blz. 15.*
14. Dobschütz: *Die urchristlichen Gemeinden*, 1902. S. 85 f.  
P. Wendland: *Die hellenistisch-römische Kultur*, 2, 3, 1912. S. 237 f.
15. H. Strathmann: *Geschichte der früh christlichen Askese Bd. I*, 1914. Zie inhoudsopgave aldaar.
16. H. Strathmann: a. O. S. 188. cf. H. Bolkestein: *Theophrastos' Charakter der Deisidaimonia*, 1929. S. 59 nt. 2.
17. H. Th. Obbink: *De godsdienst in zijn enz. blz. 194.*  
cf. H. Bolkestein: *Theophrastos' Charakter u.s.w.* S. 58, 59 nt. 1.  
Daarentegen: G. v. d. Leeuw: *Goden en Menschen in Hellas*, 1927. blz. 143.
18. Tiele-Söderblom: *Kompendium a. O. S. 267.*
19. Euripides: *Hippolytos*, 952 vv. cf. G. v. d. Leeuw: *Phänomenologie u.s.w.* S. 594; id.: *Goden en Menschen in Hellas. blz. 151 v.*; H. Th. Obbink: *De godsdienst i. z. enz. blz. 260.*
20. Zie S. Angus: *The religious quests of the Graeco-Roman world*, '29. cap. V. id.: *The mystery-religions and Christianity*, 1925.
21. cf. K. Heussi: *Der Ursprung des Mönchtums*, 1936. S. 14.  
id.: *Kompendium der Kirchengeschichte*, § 4, o.y.
22. G. Kittel: *Die Religionsgeschichte u. d. Urchristentum. 2. j. Lezingen* 1931. S. 115. H. Lietzmann: *Geschichte der Alten Kirche I*, 1932. S. 178. K. Holl: *Ontstaan en wezen van het Christendom (vert.*

- \* Bakhuyzen v. d. Brink) 1927. blz. 28-30. Kurt Deiszner: Die Seelentechnik in der antiken Religion und Sittlichkeit im Lichte des Evangeliums, in: Festschrift für V. Schultze, 1931. S. 11-21.
23. K. Deiszner a. O. S. 12 v.  
G. A. v. d. Bergh v. Eysinga: De wereld v. h. Nieuwe Testament, '29, blz. 168.
24. A. Schweitzer. Die Mystik des Apostels Paulus, 1930. S. 289.
25. cf. H. Bolkestein: Oude Geschiedenis (in: De klassieke oudheid i. h. Gymnasiaal onderwijs. Rapport in opdracht v. h. Gen. v. Leer. a. Ned. Gymnasia, samengesteld door J. W. Bierma, H. Bolkestein, E. H. Renkema, J. v. IJzeren. Leiden, 1916. blz. 121-184). Dit citaat staat onder 't hoofd: De wijsbegeerte en de wetenschap.
26. cf. E. Troeltsch: Gesammelte Schriften I, 1919. S. 56 nt. 32.
27. cf. Lucianus: De dood van Peregrinus; van inleiding en aantekeningen voorzien door D. Plooy en J. C. Koopman, 1915, blz. 20vv.; H. Wagenvoort: *Varia Vita* 2, 1934, blz. 130. D. Plooy: „*Varia*”, in *Theol. Tijdschr.* 1914, Afl. VI, blz. 514—517, over; homo plautinae prosapiae, ut pistorum praecipuus. Hier de *Christen* beschouwd als een man van 't slag der Cynici!
28. Fr. Pfister: *Lanx Saturata II "Ασκησις* (zie noot en bij Hfdst. I), dit onder de ethische betekenis van het woord *ἀσκησις* te vinden.
29. H. Bolkestein: Sociale politiek en sociale opstandigheid in de oudheid, '34, blz. 152 v.
30. H. Jonas: *Gnosis a.s.w.*; a.O. E 240.
31. cf. C. W. Vollgraff: Oostersche invloeden op de Helleensche en de moderne beschaving. Kemink en Zoon, z. j. Rede Prev. Utr. Genootschap. F. Cumont: *Les religions orientales dans le paganisme romain* 3, 1929. Ch. I. zie ook: p. 63 v.  
ook: H. Jonas: *Gnosis u.s.w. de Inleiding* daarvan.  
verder: Theod. Hopfner: *Orient und griechische Philosophie*. P. Schnabel: *Berosos und die babyl. hellenist. Litteratur* 1923, daarin S. 101 f.: *Der Stoiker Archedemos hat nach Plut. De exil. 14, 605. B. eine Schule der Stoa in Babylon gegründet.*  
Vgl. het artikel v. G. A. v. d. Bergh v. Eysinga: *Het Oude Testament als christelijk geschrift*. N. *Theol. Tijdschr.* 1936, 2, blz. 111—128.  
Over de *τέλος*-leer: W. Wiersma: *ΠΕΡΙ ΤΕΛΟΥΣ*. Studie over de leer van het volmaakte leven in de ethiek der Oude Stoic. Diss., Groningen, 1937, met litteratuur vermelding.
32. C. Musonius: *reliquiae* ed. Hense, 1905, fr. VI, S. 22—27.  
cf. H. Koch: *Quellen zur Geschichte der Askese*, '33. S. 2.
33. H. Preisker: *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 1937. S. 73.
34. cf. K. Deiszner: *Die Seelentechnik u.s.w.* a. O. S. 14 f.
35. H. Lietzmann: *Geschichte der alten Kirche I*, 1932. S. 178.  
A. M. Brouwer: *Paulus, de Apostel II de mensch en zijn tijd*, '34, vooral blz. 96—98.  
Voor hellenistische paraenese zie vooral: M. Dibelius: *Geschichte der urchristliche Litteratur II*, 1926. S. 65 ff. cf. ook diens commentaar op den brief van Jakobus, en diens: Herder v. Hernas, 1923;

- verder over Dibelius: Der Religions-wissenschaft in Selbstdarstellungen, V, 1929. S. 30-31. In een later hoofdstuk komen wij op deze paraenetische stof terug.
36. H. Wagenvoort: *Varia Vita*, als boven. blz. 125.  
P. Wendland: *Die hellenistisch-römische Kultur*, u. s.w. S. 48.
  37. Plato: *Rep. X. 600 B.* cf. Fr. Pfister, a. O. onder 4e betekenis van *ἀσκησις*: von frommer und religiöser Uebung.  
Voor *Vegetarisme* in de Oudheid: J. Hanssleiter. *Der Vegetarismus in der Antike*, 1935. (Religions gesch. Versuche und Vorarbeiten XXIV). cf. bespreking door H. M. R. Leopold: *Museum*, '36. col. 305-308.  
Preisker: a. O. S. 83 f.
  38. Preisker: a. O. 90 f.
  39. Tiele-Söderblom: *Kompendium*. a. O. S 329.
  40. S. Angus. *The religions quests of the Graeco-Roman World*, '29. p. 43 met noten.
  41. Fr. Zucker: *Syneidesis-Conscientia. Ein Versuch zur Geschichte des sittlichen Bewusstseins im griechischen und griechisch-römischen Altertum*. Rede, Jena, '28. S. 20.  
J. de Zwaan: *Antieke Cultuur*<sup>3</sup>, '26. blz. 22.
  42. J. de Zwaan: *Antieke Cultuur*<sup>3</sup>, '26. blz. 21; id.: *Jezus, Paulus, Rome*, '27. blz. 89 v.; A. Trendelenburg: *Kantstudien*, 1908 (XIII Band), over de ontwikkeling van het persoonlijkheidsbegrip, ook in verband met de oudheid.
  43. G. Kittel: *Die Religionsgeschichte u. d. Urchristentum*. a. O. S. 65.
  44. Salomon-Zeitlin, Ph. D.: *The Jews: Race, Nation or Religiers*. cf. *Exp. Times* Febr. '37, p. 217-218.
  45. *Jewish Encyclopedia*. s.v. *Ascetism*.  
Moultonand Milligan: *The vocabulary of the New Testament*, 1914. vlg. s.v. *ἀσκέω*.
  46. Strack-Billerbeck: *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch*, III, 1926. S. 403.
  47. Vergelijk o.a.: Obbink-Brouwer: *Inleiding tot den Bijbel*. blz. 11 vv.  
H. Th. Obbink: *De godsdienst van Israël*<sup>3</sup>, 1927; F. M. Th. Böhl: *Hoofdvragen aangaande het Oude Testament*; 2, de godsdienst van Israel. *N.Th.S.* Oct. 1930. Vooral blz. 225-228.
  48. F. M. Th. Böhl, *N.Th.S.* '30. blz. 227.
  49. cf. A. J. Wensinck: *De beteekenis van het Jodendom voor de andere semitische volken van Voor-Azië*, 1912. blz. 7-9; ook diens: *Hoofdvormen van Oostersch monotheïsme*, 1928; waarin het sacrale, praktische en mystische type in de semitische wereld worden besproken.
  50. Voor *Wet* in dezen ruimeren zin zie: K. Holl: *Ontstaan en wezen van het Christendom*. (Vert. Bakhuizen v. d. Brink), '27. blz. 60.
  51. Obbink-Brouwer: *Inleiding*. blz. 280.  
Zie voor een onderscheid ethiek en moraal: J. de Zwaan, *Jezus, Paulus, Rome*, 1927. Hfdst. I; ook id.: *De ethiek van Jezus*, '23.
  52. A. M. Brouwer: *Wat is ons de Bijbel?* 1929. blz. 59.
  - 53 en 54. Strathmann: *Gesch. d. früh chr. Askese*, I, 1914. S. 39, 40.

55. H. Bolkestein: Sociale politiek en sociale opstandigheid i. d. Oudheid, '34. blz. 34.
56. F. M. Th. Böhl: N.Th.S. '30. blz. 226. cf. Wensinck's Oratie v '28
57. A. v. Harnack: Die Askese, in: „Aus der Friedens- und Kriegsarbeit“, Gieszen, 1916. S. 141-161, met de indeling: Heiligheids-, Opfer-, Ertuchtigings- und Erlösungs-askese.
58. M. Weber: Gesammelte Aussätze zur Religionssoziologie Bd. 3, 1923. Met de „Nachrag“: Die Pharisäer.
59. cf. W. Sattler: Die Anawim im Zeitalter Jes. Christ.: Jülicher-Festschrift, '27. S. 1-15.
60. G. Kittel: Die Religionsgeschichte u. s. Urchristentum. 63.
61. Id. S 64, 65.
62. Voor rabbinisme zie: M. Weber: Gesammelte Aufsätze, III, der Nachtrag.
63. Van farizeïsme en de verhouding tot rabbinisme: A. M. Brouwer: De Bergrede, 1930. blz. 41-56, met de aldaar vermelde litteratuur.
- 64 65. A. M. Brouwer: Bergrede. blz. 50.
66. De termen: „wache Selbstkontrolle“ en „unbedingte Selbstherrschung“ komen in de „Nachtrag“ bij M. Weber voor.
67. Strathmann: Gesch. d. frülliche-Askese, I, S. 60.
68. G. Kittel: Die Religionsgeschichte u. s. w. S. 66.
69. Deze gedachte wordt gevonden bij Strathmann. a.a. O.
70. J. Jeremias: Die Abendmalworth Jesu, 1935, geeft S. 50 als betekenis voor Essenen:  $\text{ד'נשׁוׁת}$  : die „Verborgenen“. cf. H. Lietzmann: Geschichte der alten Kirche, I, 1932. S. 22: Chasayja d. h. die Frommen ist aramäisch und entspricht genau dem hebräischen Chasidim.  
Max Weber en Lohmeyer bespreken. Essenisme als Farizeïsme à outrance. H. Lietzmann wil het in verbinding zien „mit dem Kreisen, aus denen wir auch die Pharisäer herleiten dürfen“. (a. O. S. 22); cf. ook Wörterbuch Kittel, III. s.v. *κοινωνία* S. 796, 803.
71. M. Weber: Gesammelte Aufsätze III, der Nachtrag.
72. cf. A. J. Wensinck: Oostersche Mystiek, '30. blz. 16.
73. Strathmann. a.O. S. 44.
74. cf. D. Plooi: Novum Testamentum Regnum Aeternum, '32. blz. 21. Obbink-Brouwer: Inleiding. blz. 282.
75. C. A. Anderson Scott: New Testament Ethics, 1930. p. 117.
76. P. Wendland: Die hellenisch-römische Kultur u.s.w. S. 1937.
77. H. Lietzmann, Geschichte der alten Kirche, u.s.w. I. S 93.
78. Zie ook: F. M. Th. Böhl: Die Juden im Urteil der griechischen und römischen Schriftsteller. Theol. Tijdschr., 1914. blz. 371-384; 473-498. Joh. Leipoldt: Antisemitismus in der alten Welt, 1933.
79. Voor Philo: A. J. Wensinck: Oostersche Mystiek. blz. 16-22; voor ons verband: Wörterbuch z. N.T. (Kittel) s.v. *ἀσκήσις*; de onderscheiden „Zeitgeschichten“ v.h. Nieuwe Test.; H. Lietzmann: Gesch. des alten Kirche, I. S. 88-93; voor Philo's positie ten opzichte van het Jodendom in Alexandria. Zie Lietzmann. a. O. S 86 f. Verder: G. A. v. d. Bergh v Eysinga: De wereld van het N.T., '29. blz. 148;

- id.: De geschiedenis der godsdiensten en het oudste Christendom. '35. blz. 19.
- Voor Philo als reform-Jood: K. Holl. Ontstaan en wezen van het Christendom, enz. blz. 53, nt. 87.
80. Zie: K. Heussi: Der Ursprung des Mönchtums, '36. S. 280-282.
81. H. Strathmann. a.a. O. S. 157 nt. 2.
82. Men vergelijkte voor dit gedeelte: A. M. Brouwer: Jezus en de sociale vragen, '33. blz. 72-95, met aldaar genoemde litteratuur; ook nog: J. Jeremias, Das Gebetsleben Jesu. Z.N.W. (25), 1926. S. 133.
83. M. Weber: Gesammelte Aufsätze, III, Nachtrag.  
A. M. Brouwer: Jezus en de sociale vragen, '33. blz. 127-129 over het vasten; zie *νηστεία* in Preuschen-Bauer Wörterbuch z. N.T.
84. In het meerdere malen genoemde artikel van M. Weber wordt aan de rabbijnen géén geheime leer toegekend, terwijl Jeremias (Jeruzalem zur Zeit Jesu) hun machtspositie juist aan het bezit van deze geheime leer toeschrijft. cf. W. Staerk: Theol. Literaturzeitung 1930. 26 April.
85. M. Weber: Aufsätze z. Religionssoziologie, I. S. 538 f; cf. S. 263.
86. cf. H. Bolkestein: Sociale politick en sociale opstandigheid blz. 65 v.
86. G. A. v. d. Bergh v. Eysinga: Kautsky's opvatting van het oudste Christendom aan de bronnen getoetst, '11. blz. 29.
88. Max Weber: Gesammelte Aufsätze, III. Der Nachtrag.
90. H. Lietzmann, I. a. O. S. 27. cf. W. Sattler: Die Anawim u.s.w. ook N. Th. Tijdschrift, 1927. afl. 3.
91. H. Lietzmann, I. a. O. S. 93.
92. E. Lohmeyer: Sociale Fragen im Urchristentum, 1921. S. 58.
93. id.: S. 58: cf. Max Weber: Aufsätze z. Religionssoziologie, I; S. 248; 256 ff. vooral 257, 538; III, S. 378. 438. [cf. N.R.Ct. 12 Dec. '35 avondblad A. met een verslag van: G. Salomon: Soziologie des Alten Judentums (Propheten und Leviten) contra Max Weber's opvattingen].
94. Zie: H. Lietzmann. a. O. S. 28-33.  
G. H. C. Macgregor, Joh. the Baptist and the Origins of Christianity. Exp. Times, 1935. May, pp. 355-362.
95. Rendel Harris: Josephus and his testimony, 1931, pp. 21-24.
96. H. Lietzmann: Ein Beitrag zur Mandäerfrage, Berlin, Akad. der Wissensch. 1930.
97. Markus 1 : 6. cf. Mk. 1 : 2-6; Mt. 3 : 1-11 = Luk. 3 : 1-18.
98. A. M. Brouwer: Jezus en de sociale vragen, '33. blz. 123.  
D. Plooi: The Baptism of Jesus in: Ameritiae Corolla, '33. pp. 293 ff. cf. ook: H. Windisch: Paulus und Christus, 1934. u.a. S. 98; de parallel met de *θεῖοι* der Antike; cf. voor Pythagoras-invloed Windisch: S. 59 f.  
Verkieselijker is Joh. de Doper vooral tegen O.T.ischen achtergrond te zien!
- J. de Zwaan: De oorsprong des Christendoms volgens Prof. Bolland. Theol. Tijdschr. 1911. blz. 148 en 155.  
Voor varianten betreffende het dieet van Joh. de Doper: D. Plooi: Tendentieuze varianten in den text der evangeliën, 1926. blz. 21-22.



99. E. Troeltsch: Gesammelte Schriften IV, 1925. S. 96.
100. Fr. Pfister in genoemd artikel *ἀσκησις*.
101. Troeltsch. a. O. IV. S. 97.
102. Troeltsch. a. O. IV. S. 108. cf. G. H. v. Senden: Uit den strijd om nieuwe levenswaarden, 1922. blz. 139, 298.
103. H. Jonas: Gnosis und spätantiker Geist, I, '34, S. 68. cf. 74.
104. Edv. Lehmann: in Chant. d. l. Sausaye, Lehrbuch d. Religionsgeschichte, I, 1925. S. 124.
105. H. Jonas. a. O. S. 144.
106. H. Jonas. a. O. S. 145, 146.
107. E. Troeltsch, IV, a. O. S. 98-103.
108. G. Kittel: Die Religionsgeschichte u. d. Urchristentum, '31. S. 122. Zie ook: J. Th. Ubbink: Het eeuwige leven bij Paulus, 1917. blz. 102-108 en aantekeningen blz. LII en LIII. Theol. Wörterbuch 3. N.T. (Kittel) s.v. *ἁμαρτανῶ* speciaal E. Sünde und Schuld im klassischen Griechentum.
109. Troeltsch, a. O. IV. S. 109 nt. 1. Zie uit R. Reitzenstein: Historia Monachorum und Historia Lausica, 1916. S. 95: Der *θεῖος ἄνθρωπος* und die Askese bei der Neupythagoreern. S. 96. Asketische Termini bei Stoikern und Neupythagoreern. S. 103. Philo: pythagoreische Vorstellungen. S. 106: Mysterien-Vorstellungen in der Askese, het begrip *ἀποίασις*: ascese = martyrium en dit laatste is: mysterium of sacrament. Later zullen wij ons dit te herinneren hebben bij Paulus' voorstelling van *doop* en *dood*.
110. H. Jonas. a. O. S. 199-210.
111. H. Jonas. a. O. S. 211, 212. cf. Reitzenstein: Hist. Mon. a. O. S. 257 en de opmerking ad S. 97: „Wieder Tod, so macht auch das volle *ἀποίασθαι τῷ κοσμῷ* bei Philo zum *νοῦς* d. h. nach späteres Sprache zum *πνεῦμα*. Zugleich wird der Begriff des *μονάζων* erklärt: mit dem „Menschen“ hat Dieser Pneumatiker nichts mehr zu tun.
112. Joh. Warneck: Die Lebenskräfte des Evangeliums. Berlin 1922. 6e Aufl. S. 150 ff.
113. G. Bertram in Theol. Wörterbuch z. N.T. (Kittel), II. s. v. *ἐργον*. S. 632.
114. Troeltsch. a. O. IV. S. 115-116, waar bijv. ook de ascet in het oudste Christendom als *de* volmaakte, godgewijde mens wordt gezien.
115. H. Jonas. a. O. S. 146. cf. J. de Zwaan: Paulus als geestelijk Hervormer, 1932. blz. 27, 28.
116. J. de Zwaan: Jezus, Paulus, Rome, 1927. blz. 57.
117. Strack-Billerbeck: Kommentar z. N.T. aus Talmud und Midrasch. II. S. 421. ad. Joh. 3, 3.
118. Bertram: Theol. Wörterb. Kittel, II. S. 643 ff.
119. H. Lietzmann: Geschichte der Alten Kirche, I, '32. S. 24.
120. J. de Zwaan: Theol. Tijdschr. 1911. Afl. II. blz. 153, 162
121. K. Heussi: Der Ursprung des Mönchtums, 1936. S. 15.
122. Zie deze studie: Hfdst. I. cf. ook de redevoering (formeel) van H. R. Blok: Ontlening en invloed, 1927.

### HOOFDSTUK III.

1. Zie o.a. voor deze Paulus-schets: A. M. Brouwer: Paulus de apostel, II, De mensch en zijn tijd, 1934. blz. 11 vv.; in dit boek ook litteratuur; zie verder: H. V. Morton: In de voetstappen van Paulus, 1937. D. J. Baarslag: Met Paulus door het Romeinsche Rijk, z. j. [1938].
2. D. Plooi: De chronologie van het leven van Paulus, 1918. blz. 135.
3. Zie voor den brief aan Efeze: J. de Zwaan: N.Th.S., 1937. blz. 172 vv.; voor de pastorale brieven: P. N. Harrison: The problem of the Pastoral Epistles, 1921.
4. G. A. v. d. Bergh van Eysinga: De geschiedenis van den godsdienst en het oudste Christendom, 1935. blz. 19 v.
5. G. A. v. d. Bergh van Eysinga: Het Oude Testament als christelijke godsdienst. Nieuw Theol. Tijdschr. 1936. 2. blz. 111-128.
6. D. Plooi: De chronologie enz. Inl. blz. III, ook nt. 2 aldaar.
7. Voor chronologie der brieven, zie de onderscheiden *Inleidingen*. Vgl. ook J. de Zwaan: Hand. d. Apostelen. Tekst en Uitleg.
8. Denk aan de prijsvraag die de Sted. Universiteit van Amsterdam in 1936 uitschreef: een kritisch onderzoek naar den invloed van Paulus op het tweede kanonieke Evangelie in het bijzonder met het oog op de tegengestelde opvattingen dienaangaande van Martin Werner: Der Einfluss Paulinischer Theologie im Markus-evangelium. Beiheft, I, zur B.N.W. '32 en Prosfer Alfaria: „L'Évangile selon Marc” en „Pour comprendre la vie de Jésus”.
9. K. Staab: Paulus kommentare aus der griechischen Kirche, 1933.
10. H. Lietzmann: Geschichte der alten Kirche, II. S. 79.
11. O. Cullmann: Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin, '30. cf. N.Th.S. '32. blz. 121.  
Theodore Silverstein: Visio Sancti Pauli, 1935.  
Zie ook: Brouwer: Paulus de Apostel, I, De brieven aan de Thessalonicenzen. blz. 226/227; let verder op de „formgeschitliche Methode”.
12. J. de Zwaan: Jezus, Paulus en Rome, 1927. blz. 141; 86. id.: De Efezenbrief van Paulus, '27. blz. 73.
13. Voor paraenese zie: A. M. Brouwer: De vier Evangelisten, 1931. blz. 156 vv. K. Weidinger: Die Haustafeln, 1928.  
J. Kooy: De paraenese van den Apostel Paulus, 1926. cf. M. Dibelius: Theologische Litteraturzeitung, 1928. No. 18. Sp. 413 v.; ook M. Dibelius: Geschichte der urchristlichen Litteratur II, 1926. S. 65-76.
14. A. M. Brouwer: Paulus, de Apostel, II. blz. 23 vv.; cf. ook blz. 166 over de beperktheid van Paulus.
15. D. Plooi: De chronologie enz. blz. 139; cf. A. Oepke: Probleme der vorchristlichen Zeit des Paulus. Th. St. U. Kr. 105, 1933. S. 387 ff.

16. cf. A. M. Brouwer: Paulus, II. blz. 85 vv.; ook H. V. Morton: In de voetstappen van Paulus, '37. hfdst. II.
17. Voor Arameese achtergrond bij Paulus vooral J. de Zwaan; cf. N.Th.S. 1937. blz. 258 vv.; voor de verspreiding van het zie bijv.: W. R. Taylor: Aramaic Gospel sources and Formcriticism. Exp. Times, Nov. '37, pp. 55, 56.
18. A. M. Brouwer: Paulus II, blz. 111 vv.
19. J. de Zwaan: De Efezen brief v. Paulus. blz. 41; 33; 34.
20. Hand. d. Apostelen 8 : 1.
21. cf. B. H. Streeter: The primitive Church, 1930. p. 73.  
A. M. Brouwer: De Kerkorganisatie der eerste eeuwen en wij, z. j. (1937). blz. 31.
22. cf. de litteratuur hiervoor in Joach. Jeremias en E. Fascher in Z.N.W. 1926, 310 ff.; 1929, 62 ff.; id. 321 ff.; vergelijk verder H. Windisch: Paulus und Christus, 1934. S. 129 ff.; 228 ff. ook: H. Windisch: Paulus und das Judentum, 1935. S. 81 (cf. S. 5).
23. Zie o.m. D. Plooi: Studies in the Testimony-Book, 1932. p. 26.
24. Zie: Inleiding op N.T.
25. Zie voor het geheel: E. Sommerlath: Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus, 1927.
26. Over *πίσις*. : K. Kerényi Apollon: Studien über antike Religion und Humanität (1937) z. j. S. 42 cf. S. 40.
27. G. J. Heering: Geloof en Openbaring II, 1937. blz. 17, § 2.
28. A. M. Brouwer: Paulus de Apostel II, vooral blz. 182 vv.  
A. M. Brouwer: De Kerkorganisatie der eerste eeuw en wij. blz. 122 vv. Zie ook over den doop: de studie van Plooi in: Amicitiae Corolla, 1933: The Baptism of Jesus.
29. E. Sommerlath: Der Ursprung, u.s.w. S. 61. 88 cf. ook nt. 2 aldaar.
30. Zie: Theol. Wörterbuch (Kittel) III s.v. *κατός*.
31. H. Windisch: Paulus und das Judentum, '35. S. 42.  
Zie ook W. Mundle: Das Kirchenbewusstsein des ältesten Christentums. Z.N.W. 1923 vooral S. 37 v. over 2 Kor. 5 : 17: Man kann fast zweifeln ob die *κανή κτίσις* Gal. 6, 15, II Cor. 7, 17 den Einzelnen oder die Kirche im Auge hat. (dasselbe gilt übrigens von dem *κατός άνθρωπος* Philp. 2, 15; 4, 24) wenn es nicht überhaupt verfehlt ist mit einer solchen Frage an den Text heranzutreten weil für das Empfinden des Apostels der Einzelne und die Kirche eine Einheit bilden.  
Voor een verbinding van *κανή κτίσις* en *κατός άνθρωπος* kan naar J. Jeremias: Jesus als Weltvollender, (1930), 56 f., worden gewezen. Deze collectiviteitsgedachte geldt ook voor *ἄνηρ τέλειος* Eph. 4, 13. Zie J. A. C. v. Leeuwen: Kommentaar op Efeze, Colosse, Filémon en Thessalonien, 1926. blz. 101, 65.
32. Voor de testimonia-theorie zie Rendel Harris: Testimonien, I, 1916. II, 1920. Plooi: Studien in the Testimony Book '32.  
Dr. Hommes: Het testimonaboek. Dissertatie V. U. 1935.  
A. M. Brouwer: Paulus de Apostel, I, blz. 198.  
J. Th. Ubbink: Jezus de Christus. Rede, 1930.

- J. de Zwaan: De Efezenbrief v. Paulus. blz. 38.
33. Zie voor dezen gedachtengang J. de Zwaan: De Efezenbrief, t.a.p. blz. 88.
  34. cf. J. de Zwaan: Paulus als geestelijk Hervormer. blz. 52. id.: N.Th.S. 1938, Jan. blz. 2, en J. Th. Ubbink in zijn bespreking van H. D. Wendland: Die Mitte der paulinischen Botschaft, d. Rechtf. lehre d. Paulus im Zusammenhang seiner Theologie, 1935.
  35. Kittel: Theol. Wörterbuch, II. S. 867 s.v. ζάω.
  36. C. Anderson Scott: Christianity according to St. Paul. p. 136, 137.
  37. id.: p. 144, 145. cf. ook: A. Schweitzer: Die Mystik des Apostels Paulus, '30. S. 290.
  38. Vgl. voor de hier gevolgde gedachtengang de redevoering van D. Plooi: Novum Testamentum Regime aeternum, '32. vrnl. blz. 15 v.
  39. Zie Kittel: Theol. Wörterbuch, III. S. 520 s.v. ἐκκλησία.
  40. Voor de betekenis van σῶμα: J. de Zwaan: Paulus als geestelijk Hervormer. blz. 163.  
En vooral: E. Käsemann: Leib und Leib Christi 1933. S. 169: „hoofd” géén „übergeordnete Stellung”; S. 80: het „hoofd” als „Glieder” genoemd; verder „κεφαλή” in Kittel's Wörterbuch z. N.T. De vertaling van σωτήρ is ontleend aan J. de Zwaan: Efezenbrief. blz. 75.
  41. E. Sommerlath: Der Ursprung des neuen Lebens u.s.w. S.133 nt. 1.
  42. H. Wendland: Die Mitte. u.s.w. S. 35.
  43. C. A. Anderson Scott: Living Issues in The New Testament, 1933. p. 137 f.
  44. Kittel s. v. κανών Theol. Wörterbuch, III. S. 602 f.
  45. Obbink-Brouwer: Inleiding. blz. 452.
  46. E. Sommerlath. a. O. S. 37, 62. cf. E. Brunner: Das Gebot und die Ordnungen. S. 43, nt 1.  
N. v. Arseniew: Das neue Leben n. d. Ephesenbrief. Inter. Kirchl. Zeitschrift, 1930. 20, 4. S. 236.  
cf. ook: J. Wagenmann: Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf, 1926. S. 103.  
C. A. Anderson Scott/New Testament ethics. passim.
  47. E. Käsemann a. O. S. 12 f.
  48. L. Köhler: Theologie des Alten Testaments, 1936. S. 125, en S. 239 nt. 102.
  49. E. Sommerlath: Der Ursprung u.s.w. S. 61.
  50. A. Schweitzer: Die Mystik des Apostels Paulus, '30. S. 285 ff.  
Vgl. A. M. Brouwer: Paulus de Apostel, II. blz. 276-278.  
H. Windisch: Paulus und das Judentum. S. 9.
  51. A. Schweitzer: Die Mystik u.s.w. S. 285.
  52. Vgl. A. M. Brouwer: Paulus de Apostel, II. blz. 137.
  53. K. Deiszner: Paulus und die Mystik seiner Zeit <sup>2</sup>, 1921. S. 124-130.
  54. O. Cullmann: Le problème littéraire et historique du Roman pseudo-clémentin, 1930. p. 244, 245.
  55. J. de Zwaan: Paulus als geestelijk Hervormer. blz. 173 en 163; cf. voor Rom. 6 : 7: K. G. Kuhn, Z.N.W. 30 (1931), S. 305 ff.

56. A. M. Brouwer: Paulus de Apostel, II. blz. 136.
57. Burkitt-Preuschen: Urchristentum in Orient, 1907. S. 104, 105.
58. Zie voor het vraagstuk van den paulinischen imperatief: H. Windisch Z.N.W., 1924. S. 265-280 en R. Bultmann: Z.N.W. 1924. S. 123-140; ook de dissertatie van Dr. J. Kooy: De Paraenese van den Apostel Paulus, 1926
- G. Kittel: Die Religionsgeschichte u. das Urchristentum. S. 117-118 met noten.
- F. Büchsel: Theologie des Neuen Testaments, 1935. S. 130.
- cf. Schweitzer's naturhafte Mystik in der Farbe der Ethik, in diens Die Mystik des Apostels Paulus. S. 285 ff.
59. H. Windisch: Paulus und Christus, 1934. S. 257. Sacramentalisme en Paulus: J. de Zwaan: Paulus als geestelijk Hervormer. blz. 127 vlg.: de *doop* id. blz. 173. A. M. Brouwer: Paulus de Apostel, I, ad. 1 Thess. 4; 18; 5 : 5. id.: Paulus II. blz. 134 vv.; ook De Kerkorganisatie der eerste eeuw en wij. blz. 125 vv.
- K. Deisner: Paulus und die Mystik u.s.w. S. 130 nt. 1 en 2.
- J. de Zwaan: Paulus als geestelijk Hervormer. blz. 175.
- J. Th. Ubbink's artikel N.Th. S. 1938, Jan. blz. 8 vv.
60. A. M. Brouwer: Paulus, de Apostel, II, blz. 271.
61. A. Juncker: Die Ethik des Apostels Paulus, I. (1904). S. 222; A. M. Brouwer: Paulus de Apostel, I. blz. 146.
62. J. de Zwaan: Paulus als geestelijk Hervormer. blz. 164.
63. W. J. Aalders: „De ordeningen en het menschelijke leven”. Stemmen des Tijds, 1938. 1. blz. 18.
-

#### HOOFDSTUK IV.

1. J. de Zwaan: Paulus als geestelijk Hervormer, '32. blz. 162.
2. H. Th. Obbink: De godsdienst in zijn verschijningsvormen, '33. blz. 101.
3. Zie Theol. Wörterbuch z. N.T. Kittel, I, s.v. *ἀμαρτωλός*.
4. Zie: Juncker: Ethik d. Apostels Paulus, 1904, I. S. 36 ff.; vgl. E. Käsemann: Leib und Leib Christi, 1933.
5. G. Sevenster: De liefdeprediking in Evangelie en Humanisme, 1933. blz. 14, 15; Juncker: Ethik d. Apostels Paulus, I. S. 46; let opnt. 1; ook *Χοῖκος* cf. 1 Kor. 15 : 45-47 duidt niet aan: zondig.
6. J. de Zwaan: Paulus als geestelijk Hervormer. blz. 163.
7. J. de Zwaan: Jezus, Paulus, Rome, '27. blz. 141 vv.
8. Zie: L. Köhler. Theologie des Alten Testaments, 1936. S. 122. Der Gedanke dasz der Fleisch der Sitz oder Träger der Begierde *ἐπιθυμία* bei Paulus, concupiscentia bei Luther — sei und dasz sich diese Begierde feindlich gegen den Geist richte Gal. 5 : 16-17, ist im A. T. nicht ausgesprochen. cf. P. Althaus: Paulus und Luther über de Menschen 1938. S. 79 ff.
9. Juncker: Ethik des Apostels Paulus, II, 1919. S. 91 ff.
10. Käsemann: Leib und Leib Christi. S. 107 f.
11. G. Kittel: Die Religionsgeschichte u. d. Urchristentum. S 88 ff.
12. Vgl. J. Th. Ubbink: Het Evangelie van Johannes<sup>2</sup>. Tekst en Uitleg. blz. 69: eengeborene = eerstgeborene = geliefde = eigen „Zoon“. Ook naar Plooijs veronderstelling: We find accordingly in the first chapter of Hebrews and in the corresponding page of the Altercatie used what seems to be the opening chapter of the Testimony-book: 'on the Son the first-form of all Creation'. (Coll. 1 : 15). Plooijs: Studies in the Testimony-book, 1932. p. 34; cf. G. v. d. Leeuw: Historisch Christendom, 1919. blz. 155 v. A. M. Brouwer: Paulus de Apostel, I. blz.
13. W. Straub: Die Bildersprache des Apostels Paulus, '37. S. 159 ff. vgl. *κτίσις* in Kittel's Theol. Wörterbuch, III.
14. J. de Zwaan: Jezus, Paulus, Rome. blz. 142 v, Burkitt-Preuschen: Urchristentum im Orient, 1907. S. 151.
15. Zie *ζωή* in Kittel's Wörterbuch z. N.T.
16. J. de Zwaan: Paulus als geestelijk Hervormer. blz. 71, 72.
17. A. W. Bronsveld: Het natuurlijke en het geestelijke, '18. blz. 5.
18. W. J. Aalders: De Incarnatie, 1933. blz. 12.
19. cf. Juncker: Ethik des Apostels Paulus, II. S. 167 ff. 181 ff.
20. cf. Leipoldt: Jesus und Paulus, Jesus oder Paulus? 1936. S. 40 nt. 5. Ook over Bultmann.
21. G. Delling: Paulus' Stellung zu Frau und Ehe, 1935.

22. cf. D. Plooi, diens genoemde art. *Stemmen des Tijds*, 1914. blz. 643 vv. blz. 774 vv.
23. Zie Kittel: *Wörterbuch z. N.T.* VII; s.v. *κλήσις* hier valt te wijzen op C. Verloop: *Christelijke arbeidswaardering* 1921; J. J. Koopmans: *De servitute antiqua*, 1920.  
G. Kirk: *The vision of God* p. 39 v. wijst er op dat Paulus het woord *κλήσις* in een nieuwe betekenis gebruikt. „This 'Oriental', this 'ascetic' (dit voor Kirk's rekening!) this Puritan who stands alsof from the everyday life of the world — it is to him we owe the great Christian truth that the most ordinary and secular employment *can* and *should* be regarded as a mission directly laid upon us by the Omnipotent God Himself.
- Max Weber constateert dat de Klassieke Oudheid géén woord als ons „beroep” kent, dat de betekenis heeft van arbeid in het wereldse beroep als roeping: de „Bändigung der Kreatürlich Verderbten durch Arbeit im weltlichen Beuf” wordt dan ook door Weber „innerweltliche Askese” genoemd. (*Gesammelte Aufsätze*, I. S. 538-539).
- Wanneer het *ἄγιος*-begrip meer „natuurhaft” wordt, zal dit o.i. ook zij invloed op de *κλήσις*-voorstelling doen gelden, en is er ruimte gekomen voor negatieve waardering van het werelds beroep.
24. Obbink-Brouwer: *Inleiding tot den Bijbel* <sup>1</sup>. Blz. 447.
25. cf. A. M. Brouwer: *Jezus en de sociale vragen*, '33. blz. 146 nt. 1. id.: *Paulus de Apostel*, II. Hfdst. 7.
26. cf. Heid. *Catech.* Zondag 24, vr. 64; ook Barth-Miskotte: *De apostolische Geloofsbelijdenis* [1935]. blz. 142, 188..
27. W. B. Kristensen: *Het leven uit den dood*, 1926. blz. 49 vv. W. Th. Boisevain: *De kansen der Kerk*, 1930. blz. 60 vv. Voor de algemeene achtergrond bij spijs, drank en huwelijk is vermeldenswaard wat Ed. Spranger opmerkt (*Die Urschichten des Wirklichkeitsbewusstseins*, 1934): „Es ist ein Wagnis eine Versammlung van Akademikern daran zu erinnern, dasz die Formen unsres Denkens und Wirklichkeitserkennens ein spätes, künstliches Entwicklungsprodukt sind. Jahrtausende lang hat die Menschheit ganz anders gedacht und erkannt, als wir Erben des Aristoteles es tun; noch heute denkt und erkennt die ungeheure Majorität eben der Menschen anders als die kleine Zahl wissenschaftlich geschulten Kulturmenschen”; geciteerd door G. v. d. Leeuw in: *Causaliteit en Wilsvrijheid*, 1936.
28. cf. ook: T. R. Glover: *Paul of Tarsus*, '27, p. 137, 138. Ook is hier wel rekening te houden met een semitisch, nader arameese achtergrond in Paulus' gedachtenwereld: „eten” en „evangelie” hangen nl. samen in het gebruik van de stam S.B.R. cf. de Zwaan, N. Th. S. 1932. blz. 306, 1937. blz. 258 v.
29. J. A. C. van Leeuwen: *Het heilig Evangelie naar Markus*, 1928, blz. 127; cf. voor het Duitse citaat Kittel, *Theol. Wörterbuch*, z. N.T. III, S. 791.
30. H. Bolkestein: *Het economisch leven in Griekenlands bloeitijd*, '23. blz. 8, 16; id. „*Sociale politiek en sociale opstandigheid i. d. Oudheid*, '34. blz. 103, 182.

31. Juncker: en O. I. S. 36 ff., zie: S. 36: Also wenn die *ψυχή* das *σῶμα* verlässt, bleibt nicht *σάρξ* sondern *κρέας* übrig.
32. Glover: Paul of Tarsus, '27. p. 136.
33. Peake: A. Commentary on the Bible, 1926. p. 650-651.  
cf. J. de Zwaan: Imperialisme v. d. Oud-Christelijke geest, '19. Hfdst. III.
34. H. Lietzmann: Der Sinn des Aposteldecretes und seine Textwandlung, in *Amicitiae Corolla*, '33. S. 203-211. Ook H. Lietzmann: Geschichte der alten Kirche. I. S. 107.
35. A. M. Brouwer: Jezus en de sociale vragen, '33. blz. 127 vv. cf. ook in Juncker: Ethik des Apostels Paulus I & II, tekstregister! Let ook op II, S. 142 f.
36. A. M. Brouwer: Jezus en de sociale vragen. blz. 129.  
Ook: Günther Harder: Paulus und des Gebet, 36; vlg. J. Th. Ubbink's opmerkingen N.Th.S. 1938. 1. blz. 14.  
In het boek der Hand. wordt op twee plaatsen door Lukas vermeld, dat door Paulus met het bidden „vasten” wordt verbonden, n.l. Hand. 13 : 3 en Hand. 14 : 23. Volgens Strack-Billerbeck I 760 is dit een Joodsch gebruik ter ondersteuning van het gebed. En uit de Didache (8 : 1) is af te leiden, dat in den kring waaruit dit geschrift voortkwam — waarschijnlijk een Joodsch-christelijken kring —, de Christenen de gewoonte van de Joden om in bijzondere gevallen op twee dagen van de week te vasten, hadden overgenomen; de Didache schrijft n.l. voor om niet met de geveinsden (dat zijn de strenge Joden) op Maandag en Donderdag te vasten, maar op Woensdag en Vrijdag. Als wij dit in aanmerking nemen is het des te opmerkelijker dat Paulus in zijn brieven die in hoofdzaak aan heiden-christenen gericht zijn, niet over vasten bij het bidden spreekt, en ook niet over het streng-Joodse vasten tweemaal per week.
37. A. M. Brouwer: Paulus, de Apostel, II, hfdst. 8; en het meer deze malen genoemde artikel v. K. Deiszner. Die Seelentechnik no. 3.
38. H. Windisch: Paulus und Christus, '34. S. 134 ff.  
F. Dijkema: Paulus' visioen. N.Th.T., 1938, 2. blz. 133-139.
39. Silverstein: Visio Sancti Pauli, '35, aldaar p. 5: dit geschrift als een „complete Baedeker to the other world” genoemd.
40. A. M. Brouwer: Paulus de Apostel, I. blz. 112; met litteratuuropgave. iZe ook het orienterend artikel: O. Michel; Wie spricht Paulus über Frau und Ehe? *Theol. Studien und Kirchen*, 105; 1933. S. 215-225.
41. J. de Zwaan: Christendom en Orientalisme, '14. blz. 13 v.
42. Obbink-Brouwer: Inleiding <sup>1</sup>. blz. 451.
43. G. Dellling: Paulus' Stellung zu Frau und Ehe, '31. S. 76.
44. Dean Inge: Christian Ethics and Modern Problems <sup>1</sup>. p. 87.  
Anderson Scott. Christianity according to St. Paul, '27. p. 221.  
cf. Plutarchus: Huwelijks-geboden, 19, 140 d.
45. Weidinger: Die Haustafeln, 1928. S. 10. cf. S. 9.  
In verband met het *kind* in de wereld v. Paulus en in de Oudheid: Dölger: Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes und die Frucht-  
abtreibung in der Bewertung der heidnischen und christlichen



- Antike. „Antike und Christentum”, 1934. Bd. IV. Heft. I.
- H. Bolkestein: Het te vondeling leggen in Athene. Tijdschrift voor Geschiedenis, 1922. blz. 274 vv. alwaar blz. 292/294 gewezen wordt op het verband tussen toeneming van het aantal vondelingen en tijden van economische depressie en armoede.
- M. v. Rhijn: Modern Christendom. Rede, 1926. blz. 43 v. cf. in 't algemeen ook: M. David: De Rechtshistoricus en zijn taak. Rede '37.
46. M. v. Rhijn: Het N.T. in het licht der nieuwere opgravingen, 1926. blz. 23 vv.; id. Een blik in het onderwijs van Jezus<sup>2</sup> blz. 25 vv.
- D. Plooijs: Stemmen des Tijds, 1914. blz. 663; id.: Theol. Tijdschr., '14. blz. 514 vv.
47. A. v. Harnack: Aus Wissenschaft und Leben, II. S. 175-181.
48. H. Bolkestein: Sociale politiek en sociale opstandigheid. blz. 63.
49. O. Cullmann. O. C. p. 219.
50. H. Bolkestein: Sociale politiek enz. blz. 63.
51. H. Bolkestein: id. blz. 47.
- Zie voor *πενία* en *πλοῦτος* ook: J. Hemelrijk: *Πενία* en *Πλοῦτος* Diss. '25; en J. J. van Manen: *Penia* en *Ploutos* in de periode Alexander, Diss. '31.
52. F. Hauck: Die Stellung des Urchristentums zu Arbeit und Geld, '21. S. 102 ff.
53. Voor *κοινωνία* bij Paulus zie: Kittel, Theol. Wörterbuch z. N.T. III. s.v. met litteruuropgave; verder G. v. d. Leeuw: Vriendschap met God, '38. blz. 14 v., eveneens litteratuur
54. Hauck: Die stellung u.s.w. a. O. S. 111.
55. Over „arm” en „rijk” zie Dibelius' kommentaar op brief van Jakobus, inleiding.
56. Voor de gelijkwaardigheidsgedachte: E. Lohmeyer: Soziale Fragen u.s.w. S. 90 f.; E. Troeltsch: Gesammelte Schriften, I. S. 60 ff.
57. A. M. Brouwer: Jezus en de sociale vragen. Hfdst 12.
58. Id.: blz. 269.
59. Joh. Leipoldt: Jesus und Paulus. Jesus oder Paulus? S. 41.
60. Schweitzer: Die Mystiek der Apostels Paulus. S. cf. J. de Zwaan: Een trekje van Paulus' karakter. Theol. I. 1913, blz. 468 vv.
61. Zie H. Windisch: Imperium und Evangelium in Neue Testament, '31. S. 23 vv.
62. Een woord vooral bij Max Weber; verder: Lohmeyer: Soziale Fragen im Urchristentum. S. 99.
- voor *πολιτενμα* zie o.a. W. Schubart: Die religiöse Haltung des frühen Hellenismus, '37. S. 14.
- J de Zwaan: Paulus als geestelijk Hervormer. blz. 110 v.
63. cf. H. Windisch: Paulus und das Judentum, '35.
- A. Oepke: Der Mythos. Rosenberg betrachtungen, '37. S. 31 f.
64. A. Plooijs: genoemd artikel, St. d. Tijds, '14. blz. 643 vv.
- J. de Zwaan: Semitica Semitice, N.Th.S. '36. blz. 73-80: over Hand. 17.
65. A. J. Brouwer: Paulus de Apostel, II, onder register: diatribe.
66. A. M. Brouwer: Jezus en de sociale vragen. blz. 146 v.

67. A. M. Brouwer: Paulus de Apostel, II. blz. 52.
68. E. Lohmeyer: Soziale Fragen u.s.w. S. 100.
69. Art. v. Plooi in St. des Tijds, 1914, blz. 643 vv.
70. A. M. Brouwer: Paulus de Apostel, II. Hoofdst. X.
71. H. Jonas: Gnosis und spätantiker Geist. S. 202/203.  
cf. W. Leendertz: De „Nulpunt existentie“; Pred. en Dokter, Juni '34. nr. 2, blz. 31-38.
74. J. de Zwaan: Paulus als geestelijk Hervormer, blz. 97, 164, 165; id. Efezenrief. blz. 85.
- 73—76. Voor deze woorden zie Woordenboek v. Kittel, I.
75. citaat bij *βραβεῖον* Kittel I, s.v. S. 637.
77. Burkitt-Preuschen: Urchristentum in Orient, 1907. S. 87 f, 90.  
Kögel in P.R.E. <sup>2</sup> I. S. 710.
78. Zie s.v. *ἐργάτεια* in Kittel, Theol. Wörterbuch z. N.T. II. S. 340.
79. cf. voor het geheel: J. H. Stelma: Christus' offer bij Paulus vergeleken met de offeropvattingen bij Philo 1938.
80. Zie: s.v. *ἔργον* in Kittel, The Wörterbuch z. N.T. II.
81. Zie: s.v. *ἅγιος* id. Kittel, Theol. Wörterbuch I.
82. H. Lietzmann: An die Römer <sup>3</sup>, 1933, S. 123 ad vs. 26.
83. O. Cullmann: Le problème littéraire etc. o.c. p. 223/224.
84. Procksch in Kittel's Wörterbuch, s.v. I. S. 114.
85. A. M. Brouwer: Paulus I. blz. 107
86. A. M. Brouwer: Paulus I. blz. 111.
87. Juncker: Die Ethik des Apostels Paulus I, 1904. S. 203.
88. Leipoldt: Jesus und Paulus, Jezus oder Paulus? S.20, met nt. 1; waar voor verder onderzoek geweest wordt op H. G. Pringsheim: Archäologische Beiträge zur Geschichte des eleusinischen Kults. Diss. Bonn. 1905; genoemd wordt S. 28 f.
89. K. Deisznor: Paulus und die Mistik seiner Zeit <sup>2</sup>, 1921. S. 41.
90. A. M. Brouwer: Paulus de Apostel, II. blz. 271, 272 v.  
H Windisch: Paulus und Christus, '34. S. 254 ff.
91. Pourrat: La spiritualité Chrétienne I, 1931. pp. 25-53. hier p. 44.
92. P. Althaus: Paulus und Luther über den Menschen, 1938. S. 69 f.
93. W. Gutbrod: Die paulinische Anthropologie, 1934. S. 229. cf. S. 157.

## HOOFDSTUK V.

1. H. Kraemer: *The Christian Message in a non-christian world*, 1938. p. 149. Zie verder ppr. 147-158.
2. H. Bolkestein: *De ondergang der antieke beschaving*. Rede, 1935. blz. 21.
3. cf. Karl Kerényi: *Apollon. Studien über Antike Religion und Humanität*. [1937]. S. 244: Wenn das Wesen des Hellenismus ein fast mikroskopisch scharfer Blick ist....
4. K. Holl: *Ontstaan en wezen van het Christendom* (vert. Bakhuizen v.d. Brink), 1927. blz. 27. (Vgl. ook het citaat aldaar blz. 26/27).
5. Kittel: *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum*. S. 119.
6. E. Brunner: *Das Gebot und die Ordnungen*, '32. S. 112 en nt. 6.
7. D. Plooij: *Eine enkratitische Glosse im Diatessaron*. Z.N.W. 1923. Heft ½. S. 1 ff.; vgl. W. Bauer: *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, 1934. S. 203.
8. H. Bolkestein: *De ondergang der antieke beschaving*. blz. 17. cf. J. de Zwaan: *Jezus, Paulus, Rome*, '27. blz. 159.
9. H. Frick: *Vergleichende Religionswissenschaft*, 1938 S. 120.
10. H. Leisegang: *Der Heilige Geist Bd. I*. S. 215. cf. K. Deisner: *Die Seelentechnik in der antiken Religion u.s.w.* Festschrift Schultze '31. S. 12 nt. 3.  
 Ook: H. Frick: *Deutschland innerhalb der religiöser Weltlage*, '36. S. 174. *De heilsoodschap van het Evangelie*, „betrifft den einzelnen Menschen in seiner lebendigen Ganzheit mit Leib und Seele, und die umfasst alle Kreatur. Sie woll Jeden (Universalismus) und Jeden ganz (Totalitätsanspruch). Keine (philosophisch-dialektische). Spekulation über den uneindlichen qualitativen Unterschied von Zeit und Ewigkeit, keine (scholastische) Aufspaltung des Menschen in Natur und Übernatur, kein (mystisches) Raumbild van Diesseits und Jenseits, keine (idealistische) Herausnahme des Ewigen aus der Erscheinungswelt: nichts dergleichen wird dem Urevangelium gerecht. cf. S. 165/166; 193. H. Frick. *Vergl. Religions wissenschaft*, '28 § 20.
11. J. A. C. v. Leeuwen: *Kommentaar op het N.T.: Efeze Colosse. Filémon en Thessalonica*, 1926. blz. 217 vv. 230, 183.
12. L. Köhler: *Theologie des Alten Testaments*, '36. S. 240 nt. 103.  
*Voor de beperktheid van Paulus*. Zie: J. de Zwaan: *Handelingen der Apostels. Tekst en Uitleg*, 1920. Register: Paulus' karakter. A. M. Brouwer: *Paulus de Apostel, II*. blz. 166 vv.
13. C. A. Anderson Scott: *Christianity according to St. Paul*. p. 234 ff.
14. „Wenn der Wille der Menschen recht eigentlich am Ende ist, so muss ein ganz Neues eingeschaltet werden, das nicht dem alten

Willen entstammt. Die Geisteskraft, das *πνεῦμα θεοῦ*, ist die Gabe, die hier ein Neues setzt, die aber weil sie Gabe ist, nicht willensmächtig erhöht oder gesteigert werden kann". K. Deisner in: Die Seelentechnik u.s.w. a. O. S. 20.

cf. J. de Zwaan: Paulus als geestelijk Hervormer. Hfdst. XI.

15. F. Heiler: Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung, 1923. S. 56 ff.

## LITTERATUURLIJST.

De volgende litteratuuropgave bedoelt geen volledigheid. Wat geraadpleegd werd voor deze studie vindt hier slechts een plaats.

### *Encyclopaedieën:*

- Oosthoek's Geïllustreerde Encyclopaedie <sup>3</sup>.
- Winkler Prins, A. Algemeene Encyclopaedie <sup>5</sup>.
- Herzog. Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. <sup>3</sup>
- Religion in Geschichte und Gegenwart <sup>2</sup>.
- Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie publié sous la Direction de Dom. F. Cabrol et Dom. H. Leclercq. Paris.
- Vacomt: Dictionnaire de théologie catholique, Paris.
- J. Hastings, Encyclopedia of Religion and Ethics.

### *Woordenboeken:*

- Walter Bauer: Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur <sup>3</sup>, 1936.
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. In Verbindung mit zahlreichen Fachgenossen herausgegeben von Gerhard Kittel, 1933 ff.
- Moulton and Milligan: The Vocabulary of the New Testament, 1914 ff.

### *Tijdschriften:*

- Nieuwe Theologische Studien = N.Th.S.
- Nieuw Theologisch Tijdschrift = N.Th.T.
- Theologisch Tijdschrift = Th.T.
- Tijdschrift voor Zendingswetenschap.
- Tijdschrift voor Geschiedenis.
- Theologische Litteratuurzeitung = Theol. Litt. Z.
- Theologische Studien und Kritiken = Th. St. u. Kr.
- Internationaal Kirchlich Zeitschrift = Intern. Kirch. Z.
- Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft = Z.N.W.
- Expository Times = Exp. T.
- Stemmen des Tijds.
- Predikant en Dokter.
- Onder Eigen Vaandel.

### *Bronnen:*

- Quellen zur Geschichte der Askese und der Mönchtums in der alten Kirche. Herausgegeben von Prof. Dr. Hugo Koch, Verlag van J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen, 1933.

- Aalders, W. J. De Incarnatie, 1933.
- Nieuw-Germaansche Theologie. Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen. Afd. Letterkunde. Deel 77. Serie A. No. 3. 1935.
- De ordeningen en het menselijke leven. Stemmen des Tijds, 1938. 1.
- Althaus, P. Paulus und Luther über den Menschen, 1938.
- Amicitiae Corolla. A Volume of Essays presented to James Rendel Harris D. Litt. on the occasion of his eightieth birthday, edited by H. G. Wood, 1933.
- Angus, S. The Mystery-Religions and Christianity, 1925.
- Religious quests of the Graeco-Roman World, 1929.
- Arseniew, N. v. Das neue Leben nach dem Ephesen. Intern. Kirchl. Zeitschr. 1930. S. 2030-236.
- Baarslag, D. J. Met Paulus door het Romeinsche Rijk. [1938].
- Bakhuizen van den Brink, J. N. De evolutie van het Dogma. Onder Eigen Vaandel, 1936. blz. 112-127.
- Barge, A. J. A. Praeformatie en Epigenese. Rede, 1938.
- Barth, K.-Miskotte, K. H. Apostolische Geloofsbelijdenis. [1935].
- Bauer, W. Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, 1934.
- Baumstark, A. Die christlichen Litteraturen des Orients I, 1911.
- Bergh van Eysinga, G. A. v. d. Kautsky's opvatting van het oudste Christendom aan de bronnen getoetst, 1911.
- De wereld van het Nieuwe Testament, 1929.
- De geschiedenis van den godsdienst en het oudste Christendom. Rede 1935.
- Het Oude Testament als christelijk geschrift, N. Th. T. 1936. blz. 111—128.
- Boeke, J. Plasticiteit en conservatisme in ons organisme. Rede 1938.
- Böhl, F. M. Th. Die Juden im Urteil der griechischen und römischen Schriftsteller, Th. T. 1914. blz. 371-384; 473-498.
- Hoofdvragen aangaande het O.T. 2. N. Th. S. 1930.
- Bolkestein, H. Het te vondeling leggen in Athene, Tijdschr. Gesch. 1922. blz. 274 vv.
- Theophrastos' Karakter der Deisidaimonia, 1929.
- Een geval van sociaal-ethisch syncretisme, 1931.
- Sociale politiek en sociale opstandigheid in de Oudheid, 1934.
- Het economisch leven in Griekenlands bloeitijd, 1923.
- De ondergang der antieke beschaving. Rede 1935.
- Brouwer, A. M. De Bergrede, 1930.
- De vier Evangelisten, 1931.
- Jezus en de sociale vragen, 1933.
- Paulus de Apostel I. Brief a.d. Thessalonicenzen, 1933.
- Paulus de Apostel II. De mensch en zijn tijd, 1934.
- De Kerkorganisatie der eerste eeuwen en wij, z. j. (1937).
- Apriorisme en Exegese, N. Th. S. 1938. blz. 98 vv.
- Brunner, E. Das Gebot und die Ordnungen, 1932.
- Büchsel, F. Theologie des Neuen Testaments, 1935.

- Bultmann, R. Jesus, 1937.
- Das Problem der Ethik bei Paulus, Z. N. W. 1924. S. 123-140.
- Burkitt, F. C. Life *Zwî Hayyim* Z. N. W. 1911. S. 228 ff.
- Burkitt. Zie Preuschen.
- Cullmann, O. Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin, 1930.
- Cumont, F. Les religions orientales dans le paganisme romain<sup>3</sup>, 1929.
- David, M. De rechtshistoricus en zijn taak. Rede 1937.
- Deiszner, K. Paulus und die Mystik seiner Zeit<sup>2</sup>, 1921.
- Die Seelentechnik in der antiken Religion und Sittlichkeit im Licht des Evangeliums, Festschrift für K. Schultze, 1931. S. 11-21.
- Delleman, Th. Het huwelijksvraagstuk in 1 Cor. VII, 1933.
- Delling, S. Paulus' Stellung zu Frau und Ehe, 1931.
- Dibelius, M. Geschichte der urchristlichen Litteratur, II, 1926.
- Dijkema, F. Paulus' visioen. N.Th.T. 1938. 2. blz. 133-139.
- Dobschütz, E. v. Die urchristlichen Gemeinden, 1904.
- Dölger, F. J. Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes und die Frucht-  
abtreibung in der Bewerking der heidnischen und christlichen Antike.  
„Antike u. Christentum, IV, 1. 1-54.
- Edelkoort, A. H. Nahum, Habakuk en Zefanja, Drie profeten voor  
onzen tijd, 1937.
- Ellwein, Ed. Vom Neuen Leben. De novitate Vitae, 1932.
- Feine, P. Theologie des Neuen Testaments<sup>6</sup>, 1934.
- Flew. The Idea of Perfection in Christian Theology, 1934.
- Frick, H. Vergleichende Religionswissenschaft, 1928
- Deutschland innerhalb der religiösen Weltlage, 1936.
- Gaugler, E. Die Verwandlung des Menschen und der Welt. Ein  
Grundgedanken der paulinischen Theologie. Intern. Kirche. Zeitschrift,  
1938. S. 1-27.
- Glover, T. R. Paul of Tarsus, 1927.
- Grondijs, H. Asceten, Hellenen, Barbaren, 1935.
- Günther Harder. Paulus und das Gebet, 1936.
- Gutbrod, W. Die paulinische Anthropologie, 1934.
- Hardmann, O. The Ideals of Asceticism. An essay in the compara-  
tive study of religions, 1924.
- Harnack, A. v. Die Terminologie der Wiedergeburt in verwandter Er-  
lebnisse in der ältesten Kirche, T.U. 42. 3. 1918.
- Die Askese, „Aus der Friedens - und Kriegsarbeit.“ Gieszen, 1916.  
S. 141-161.
- Hauck, F. Die Stellung des Urchristentums zu Arbeit und Geld, 1921.
- Hausleiter, J. Der Vegetarismus in der Antike, 1935.
- Heering, G. J. Geloof en Openbaring, II, 1937.
- Heiler, F. Der Katholizismus, 1923.
- Hemelrijk, K. J. Penia en Ploutos, 1925.
- Hennecke, E. Neutestamentliche Apokryphe<sup>2</sup>, '24.

- Heussi, K. Kompendium der Kirchengeschichte<sup>9</sup>, 1937.  
 — Der Ursprung des Mönchtums, 1936.
- Hooijkaas, C. E. Oud-christelijke ascese, 1905.
- Holl, K. Ontstaan en wezen van het Christendom. (Vertaling J. N. Bakhuizen v d. Brink), 1927.
- Hommes. Het testimoniaboek, 1935.
- Huizinga, J. Cultuurhistorische Verkenningen, 1929.  
 -- Vier Voordrachten, Zie De Gids, 1934 en 1935.
- Inge, W. R. Christian Ethics and modern Problems, 1930.
- Jeremias, J. Die Abendmahlsworte Jesu, 1935.  
 — Jesus als Weltvollender, 1930.
- Jonas, H. Gnosis und spätantiker Geist I, 1934.
- Juncker, A. Die Ethik des Paulus I, (1904) II (1919).
- Käsemann, E. Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit, 1933.
- Kerenyi, K. Apollon, Studien über Antike Religion und Humanität, z. j. [1937].
- Kirk, G. The vision of God, 1931.
- Kittel, G. Religionsgeschichte und Urchristentum, z.j. [1931].
- Koch, H. Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche, 1933.
- Köhler, L. Theologie des Alten Testaments, 1936.
- Kohnstamm, Ph. Modern-psychologische opvattingen omtrent godsdienst en religie, 1931.
- Koopmans, J. J. De servitute antiqua et religione christiana, 1920.
- Kooy, J. De paraenese van den Apostel Paulus, 1926.
- Kramer, H. The christian Message in a non-Christian world, 1938.
- Kristensen, W.B. Het verband tusschen godsdienst en de zucht tot zelfbehoud. Rede, 1901.  
 — Het leven uit den dood, 1926.
- Leendertz, W. De „Nul-punt existentie”, Predikant en Dokter, Juni 1934. blz. 31 vv.
- Leeuw, G. v. d. Historisch Christendom, 1919.  
 — Goden en Menschen in Hellas, 1927.  
 — Phänomenologie der Religion, 1933  
 — Inleiding tot de Theologie, 1935.  
 — Vriendschap met God, 1938.
- Leeuwen, J. A. C. van. Paulus' Zendbrieven aan Efeze, Colosse, Filémon Thessalonika, 1926.  
 — Het Heilig Evangelie naar de beschrijving van Markus, 1928.
- Lehmann, Edv. Erscheinungs- und Ideenwelt der Religion. In: Chan-  
 tepie de la Sausaye: Lehrb. d. Religionsgeschichte, I, 1925.
- Leipoldt, Joh. Jesus und Paulus. Jesus oder Paulus? 1936.  
 — Antisemitismus in der alten Welt, 1933.



- Lietzman, H. Ein Beitrag zur Mandäerfrage, 1930.  
 — Geschichte der alten Kirche, I. Die Anfänge, 1932.  
 — Der Sinn des Aposteldekrets. In: *Amicitiae Corolla*, 1933.  
 Lohmeyer, E. Soziale Fragen im Urchristentum, 1921.
- Maanen, J. J. v. Penia en Ploutos in de periode na Alexander, 1931.  
 Mac Gregor, G. H. C. John the Baptist and the origins of Christianity. *Exp. Times*, 1935. p. 355-362.  
 Meerlo, A. M. Over wortels en vertakkingen van het angstgevoel. *Vrije Bladen. Schrift* 10. Jaarg. 11. Oct. 1934.  
 Michel, O. Wie spricht Paulus über Frau und Ehe? *Theol. Stud. u. Kr.* 105, 1933. S. 215 ff.  
 Morton, H. v. In de voetstappen van Paulus, 1937.  
 Muller, F. Situatie van de klassieke opleiding in Nederland, 1935. In: *Stemmen des Tijds*, 1936. April.  
 Mundle, W. Das Kirchenbewusstsein der ältesten Christenheit. *Z.N.W.* 1923. S. 37 ff.
- Obbink, H. Th. *Survivals. Rede*, 1929.  
 — *De godsdienst in zijn verschijningsvormen*, 1933.  
 Obbink-Brouwer, *Inleiding tot den Bijbel*, 1928.  
 Oepke, A. Probleme der vorchristlichen Zeit des Paulus. *Theol. Stud. u. Kr.* 1933. S. 387 ff  
 — *Der Mythos. Rosenberg betrachtungen*, 1937.
- Peake. *A Commentary on the Bible*, 1926.
- × Pfister, Fr. Lanx Sature II *Ἄσκησις* in: *Festgabe für Deissmann zum 60. Geburtstag*, 1927. S. 67-81.
- Plooi, D. „Varia”. *Theol. Tijdschr.* 1914. blz. 514 vv.  
 — Op de grenzen van „Antike” en Christendom. *St. der Tijds*, III, 1914. blz. 643 vv. 744 vv.  
 — De chronologie van het leven van Paulus, 1918.  
 — Eine enkratitische Glosse in Tatians Diatessaron. *Z.N.W.* 1923. S. 1 ff.  
 — Tendentieuze varianten in den text der Evangelien, *Rede*, 1926.  
 — *Novum Testamentum Regnum Aeternum. Rede* 1932.  
 — *The Baptism of Jesus*. In: *Amicitiae Corolla*, 1933.  
 — en J. C. Koopman. *Lucianus De dood van Peregrinus*, 1915.
- Pourrat, P. *La spiritualité Chrétienne, I, Les origines de l'Eglise au Moyen Age*, 1931.
- Preisker, H. *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 1933.  
 Preuschen-Burkitt. *Urchristentum im Orient*, 1907.
- Rapport in opdracht v. h. Gen. v. Leer. a. Ned. Gymnasia, samengesteld door J. W. Bierma, H. Bolkestein, S. H. Renkema, J. v. IJzeren. Leiden, 1916. Art.: *Oude Geschiedenis van H. Bolkestein*. blz. 121-184.  
 Reitzenstein, R. *Historia Monachorum und Historia Lausiaca*, 1916.  
 Rendel Harris, J. *Testimonies*, I, 1916. II, 1920.  
 — *Josephus and his testimony*, 1931.

Rhijn, M. v. Het N.T. in het licht der opgravingen, 1926.

— Een blik in het onderwijs van Jezus <sup>2</sup>, 1927.

— Modern Christendom Christendom. Rede, 1926.

Senden, G. H. v. Uit den strijd om nieuwe levenswaarden, 1922

\* Schjelderup, K. Die Askese, 1928.

Schubert-Roose. Geschiedenis van het Christendom, 1927.

Schweitzer, A. Die Mystik des Apostels Paulus, 1930.

Scott, C. A. Anderson. Christianity according to St. Paul, 1927.

— New Testament Ethics, 1930.

— Living Issues in the New Testament, 1933.

Silverstein, Th. Visio Sancti Pauli, 1935.

Sommerlath, E. Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus, 1937.

Sorokin, Pitirin, A. The fluctuation of Idealism and Materialism in the Graeco-Roman and European cultures from 600 B.C. to 1920 A. D. in: Reine und Angewandte Sozologie. Eine Festgabe für Ferd. Tönnies zu seinem 80. Geburtstage, 1936.

Stelma, J. H. Christus' offer bij Paulus vergeleken met de offeropvattingen bij Philo, 1938.

Strack-Billerbeck, Komment. z. N. Test. aus Talmud und Midrasch

Strathmann, H. Geschichte der frühchristlichen Askese, I. Die Askese, I. Die Askese in der Umgebung des werdenden Christentums, 1914.

X Straub, W. Die Bildersprache des Apostels Paulus, 1937.

Streeter, B. H. The primitive Church, 1930.

Swain, J. W. The Hellenic origins of christian asceticism, 1916.

Taylor, W. R. Aramaic Gospel sources and Formcriticism. Exp. Times Nov. '37, p. 55 ff.

Teixeira de Pascoaes. Paulus de dichter Gods. Uit het Portugeesch vertaald door A. V. Thelen en H. Marsman, 1937.

Tempel, O. P.; P. v. d. De Wetenschap der heiligen. Beschouwingen over ascese en mystiek, 1926

Tiele-Söderblom. Kompendium der Religionsgeschichte, 1931.

Trendelenburg, A. Zur Geschichte des Wortes Person. Kantstudien, XIII.

Troeltsch, E. Gesammelte Schriften, I. 1919. IV. 1925.

Ubbink, J. Th. Het eeuwige leven bij Paulus, 1917.

— Jezus de Christus, 1930.

— Het Evangelie van Johannes <sup>2</sup>, 1928. Tekst en Uitleg.

— Litteratuur over het Nieuwe Testament. N.Th.S., 1938. blz. 8 vv.

Verloop, C. De christelijke arbeidswaardeering in haar historische ontwikkeling tot Calvijn, 1921.

Vollgraff, C. W. Oostersche invloeden op de Helleensche en moderne beschaving. Rede, z. j.

- Wagenmann, J. Die Stellung des Apostels Paulus neben der Zwölf in den ersten zwei Jahrhunderten, 1926.
- Wagenvoort, H. *Varia Vita*<sup>2</sup>, 1934.
- Warneck, Joh. Die Lebenskräfte des Evangeliums, 1922.
- Weber, Max. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I-III. 1920/1921.
- Weidinger, K. Die Haustafeln, 1928.
- Wendland, P. Die hellenistisch-römische Kultur, 2, 3, 1912.
- Wensinck, A. J. De beteekenis van het Jodendom voor de andere Semitische volken van voor-Azië, Rede, 1912.
- Hoofdvormen van Oostersch Monotheïsme. Rede, 1928.
- Oostersche mystiek, 1930.
- Wiersma, W. *ΗΕΠΙ ΤΕΛΟΥΣ* Studie over de leer van het volmaakte leven in de ethiek der oude Stoa, 1937.
- Windisch, H. Das Problem der Ethik bei Paulus, Z.N.W., 1924. S. 265-280.
- Paulus und Christus, 1934.
- Paulus und das Judentum, 1935.
- Zucker. Syneidesis-Conscientia. Ein Versuch zum Gesch. das sittlichen Bewusstseins im gr. u. röm. Altertum, 1928.
- Zwaan, J. de De oorsprong des Christendoms volgens Prof. Bolland. *Theol. Tijdschr.* 1911, blz. 39 vv, 119 vv.
- Imperialisme van den Oud christelijken geest, 1919.
- De ethiek van Jezus, 1923.
- Antieke Cultuur<sup>3</sup> 1926.
- De Handelingen der Apostelen, 1920. Tekst en Uitleg.
- Jezus, Paulus, Rome, 1927.
- Eenige beschouwingen over de vraag naar het wezen des Christendoms. Rede, 1927.
- Christendom en Orientalisme. Rede, 1914.
- De Efezenbrief van Paulus, 1927.
- Paulus als geestelijk Hervormer, 1932.
- *Semítica Semitice*. N.Th.S. 1936. blz. 73 vv.
- Antiek syncretisme en hedendaagsche zendingsvragen. *Tijdschr. v. Zendingwetenschap*, 1929. 3e stuk.

REGISTER VAN GRIEKSE WOORDEN.

ἀγαθός	29. 105.	ἀσκητής	41.
ἀγάπη	62. 96. 105. 111.	αὐτάρκεια	95.
ἀγεσθαι	66.	ἀφειδία	85.
ἀγιασμός	83. 90. 108.	ἀφθαρσία	23. 24
ἅγιος	63. 83. 87. 106 v. 108. 111.	βάπτισμα	68.
ἀγιωσύνη	108.	βασιλεία τοῦ θεοῦ	64. 85.
ἀγών	102. 103.	βέβηλος	102. 103.
ἀγωνίζεσθαι	102.	βραβεῖον	87.
ἀδελφός	87. 95.	βρῶμα	81.
ἀδιάφορα	29.	γένημα	89.
ἀθανασία	23 v.	γῆ	28.
ἀθαναισμός	24.	γνώσις	62.
αἷμα	75.	γραφή	5. 103.
αἰών	63. 76. 110.	γυμνάσιον	5. 103.
ἁμαρτάνω	73.	διαθήκη	64
ἁμαρτία	62. 73 vv. 78 v. 81 v. 90. 110. 113 v. 115.	δικαιωθῆναι	83.
ἁμαρτωλός	73.	δίκαιος	108.
ἁμεμπτος	82.	δικαιοσύνη	81 v. 93. 104 v.
ἀναμάρτητος	83.	δοκιμάζω	70.
ἀναπολόγητος	82.	δόξα	63 v. 77. 80.
ἀνάστασις	55. 64.	δουλεία	81.
λογος της ἀναστασεως	55.	δοῦλος	113.
ἀνήρ	80.	δύναμις	23. 65 v.
ἄνθρωπος	75. 80. 85.	ἐγώ	75.
ἄνθρωπος ἕσω	75.	ἐγκράτεια	39. 52. 55. 104 v.
ἄνθρωπος σαρκικός	75.	ἐγκρατεύομαι	104.
ἄνθρωπος τέλειος	102.	(ἐ)θέλω	78. 120.
ἄνθρωπος ψυχικός	75.	εἶδος	89.
ἀπάθεια	29.	εἰδωλόθυτον	86 v.
ἀπολύτρωσις	64.	ἐκκλησία	64. 65 v. 70.
ἀπόστολος	54.	ἐκτρομα	83.
ἄρχιτέκτων	98.	ἐλεημοσύνη	120.
ἄσκέω	5. 33. 101.	ἐνεργέω	93.
ἄσκησις	5. 28. 29. 30. 42. 52. 105.	ἐνθουσιασμός	42.
		ἔνωσις	24.
		ἐξουσία	88.
		ἐπιθυμία	76.
		ἐπίσκοπος	104.

ἐπιταγή	91.
ἐπιτελέω	108.
ἔργον	105.
εὐδοκία	120.
εὐσέβεια	40 v. 52.
εὐσεβῶς[ζῆν]	79.
εὐχαριστία	116.
ἔχθρα	62.
ἔχω[ὡς μὴ ἔχοντες]	90. 94.
ζάω	78 v.
ζωή	23. 47. 61.
(zie ook: καινός)	65. 80.
ζωοποιῶν	79.
ἡμέρα	62. 64.
ἡμέρα ἀπολυτρώσεως	64.
θάνατος	23. 47.
θέα	41. 52.
θέλω zie ἐθέλω	
θεοθῆναι	83.
ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ	31.
ἐπεσθαι τῷ θεῷ	31.
θεός	62.
θεόδοτον	86.
θεότης	28.
θεωρία	42.
θυσία	105.
θύω	86.
Ἰσραήλ	64.
καθαρίζω	85.
καινός	61. 63. 65.
καινότης ζωης	61. 64.
κακόν	29. 48.
καλοκαγαθία	40 v. 52.
κανών	65. 94.
καρπός	66.
κεφαλή	65. 80.
κλέπτω	82.
κλητός	107.
κοινός	85.
κοινωνία	140.
κολαφίζω	118.
κόπος	105.
κοσμοπολίτης	22.
κόσμος	29. 47 v. 76 v. 80. 110.
κρέας	86.
κρίζω	78.
κτίσις	61. 77 v. 80. 110.

καινή κτίσις	61. 63. 65. 94.
κτίσμα	78.
κύριος	66. 116.
λατρεία	105.
λειτουργία	97. 105.
λογεία	82.
λογικός	105.
μελέτη	5.
μέλος	70.
μετάνοια	45.
μιμητής	65.
νησιεία	88.
νόμος	65 v. 82.
ἄνομος	65.
ἔννομος	65.
νοῦς	47. 75.
οἰκουμένη	76.
ὀλιγοδεία	41.
ὁμοίωμα	68.
ὄψις	41. 52.
πάθος	39. 41 v.
παλιγγενεσία	24.
πάντα, τὰ	76.
παράβασις	74.
πένης	95.
περιτομή	64.
πίστις	59. 60. 105.
πλησίον, ὁ	95.
πλησμονή	85.
πλοῦσιος	95.
πλοτιέω	95.
πνεῦμα	23. 47. 65 v. 75. 77. 81. 111. 116.
πνεῦμα ἅγιον	63 v. 69 v. 75. 109.
πνεῦμα χριστοῦ	73.
πνευματικός	66. 109. 11. 116.
ποιέω	66.
πόλις	29.
πολίτευμα [ἐν οὐρανοῖς]	97.
πολίτης	22.
προσδέχομαι	44.
πρόσωπον	32. 89.
πρωτός	95. 107.
πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βιοῦ	31.
σάρξ	32. 74 v. 77. 80. 85 v.
τηρεῖν τήν σάρκα	55.

σαρκικός	75.
σαρκινος	75.
σάρξ και αἷμα	74.
σῆμα ζιε σῶμα	
σκανδαλίζω	87.
σκοτός	47. 77.
σοφία	77.
σοφός [ἀρχιτέκτων]	98.
στοιχείον	77.
συνγνώμη	91.
συνειδησις	32. 87. 114.
σχολή	29.
σῶμα	23. 32. 47.
σῶμα-σῆμα	75. 85 v.
ἄθανατον σῶμα	23.
σῶμα τῆς ἁμαρτίας	76.
σῶμα τῆς σάρκος	75.
σῶμα χριστοῦ	64 v. 70 v.
σῶμα ψυχικόν	75.
σωτήρ	64.
τέλειος	102. 108.
τὸ τέλειον	70.
τελειότης	109. 111. 117.
τέλος	29.
νίθησις	81.

ὕλη	48.
ὑπακοή	111.
ὕπωπιάζω	102. 119.
φαγεῖν	88.
φθορά	74. 77. 114.
φιλαγογία	94.
φόβος	81.
φρονέω	65.
φρόνησις	65.
φύσις	79 v.
φῶς	23.
χαρά	63 v.
χάρις	83. 11.
χάρισμα	80. 90.
χριστός	73.
ἐν χριστῷ	64.
χριστος ἐγγεγραμμένος	} 61v.
ἐστανθρωμένος	
παθητός	
ψυχή	15. 23. 47. 75 v.
	86.
ψυχικός	75 v. 79.
בריא קרש	52.
ענ	33.
עצ	33.

## REGISTER VAN NAMEN.

---

Aalders, W. J.	3. 17. 71. 80.	Kraemer, H.	112.
Anderson Scott, C. A.	63. 118 v.	Kretschmer, E.	118.
Angus, S.	26. 32.	Leeuw, G. v. d.	6. 16.
Arseniew, v. N.	66.	Lehmann, Edv.	6. 14.
Bacon, R. W.	90.	Lietzmann, H.	87.
Barth, K.	1.	Lohmeyer, E.	17 v. 22. 53. 99.
Bartmann, B.	3.	Meerlo, A. M.	16.
Bertram, S.	49.	Moulton and Milligan	33.
Bolkestein, H.	93. 112-117.	Obbink, H. Th.	6. 8.
Bronsveld, A. W.	79.	Pascoaes, Teixeira de.	1.
Brouwer, A. M. 7. 68. 77. 79. 91. 96. 99.		Pfister, Fr.	5. 28.
Brunner, E.	66. 116.	Plooij, D.	55. 92. 116.
Bultmann, R.	8. 80.	Pourrat, P.	7. 109.
Burkitt, F. C.	68. 78. 104.	Preisker, H.	30.
Cullmann, O.	68. 93. 107.	Procksch, O.	108.
Deiszner, K.	67.	Reitzenstein, R.	48.
Delling, G.	90. 104.	Rosenberg, A.	1.
Dobschütz v.	25.	Schjelderup, K.	6.
Durkheim	9.	Schweitzer, A.	28. 66 vv.
Frick, H.	10. 12 v.	Sevenster G.	75.
Glover, T. R.	116.	Sommerlath, E.	61. 64. 66.
Grondijs, H.	110.	Sorokin, P.	16.
Harnack, A. v.	36. 93.	Spranger, E.	17.
Harrison, P. N.	54.	Strack-Billerbeck	33. 52.
Hauck, F.	95.	Strathmann, H.	25. 35 v. 39 v.
Heering, G. J.	60.	Straub, W.	78.
Heiler, F.	3. 119.	Tempel P. v. d.	7.
Heitmüller, W.	3.	Tiele-Söderblom	6. 8. 25.
Holl, K.	115.	Troeltsch, E.	7. 8. 17. 19. 46. 53.
Huizinga, J.	21.	Warnack, J.	49.
Inge, W. R.	91.	Weber, M.	17 vv. 43 v. 53.
James, W.	7.	Weidinger, K.	91.
Jaspers, K.	17.	Wendland, H. D.	65.
Jonas, H.	22. 46 v. 49 v. 100.	Wensinck, A. J.	7. 21. 23 v.
Kerényi, K.	59.	Windisch, H.	5. 52. 57. 69 vv. 89. 117.
Köhler, L.	118.	Zwaan, J. de.	7. 90.

---

## REGISTER VAN ZAKEN.

aanknopingspunten (voor ascese)	119.	barmhartigheid	93.
absorptie	11.	Baruch-apokalyps	52.
Acta Pauli	55.	Bannus	44.
akosmisme	29.	beeldspraak	101 vv.
Am-ha-ares	44.	bekering van Paulus	83.
Anawim	43.	belemmerd element	47. 51. 53. 73 vv.
angst	16. 50.	beperktheid	117.
anticipatie	117.	beroep	18. 43 82.
apocalyptiek	38. 44.	bezit	82. 44 v.
apolitisme	22. 29. 97.	Bion van Borysthenes	30.
apostel	54. 58.	Boeddhisme	9.
Aramees	39. 42. 54. 58.	Bondsmanen van Damaskus	39. 52.
arbeid	81.	Brahman-Atman-leer	9.
Aristoteles	5.	Calvinisme	18.
arm	46. 95.	Christendom	18.
arm/rijk	36. 92 vv.	Christendom, Wezen van het.	12 v. 15 v.
arm/vroom	36. 107.	Christendom van de 2e eeuw	15 v.
armoede	36. 92 v.	Christus „in”	64 v.
ascese en cultus	25.	cultus	35. 36. 51.
ascese en gnosis	28.	cultus-ascese	46. 54.
ascese en heiligheid	25.	cultuur	98 vv.
ascese en inspiratie	38.	Cynici	5. 46. 48.
ascese en karakter	17.	cynisme	28 v.
ascese en reinheid	38. 46.	deugd	37.
ascese en sociologie	17 v.	diaspora	39 vv.
ascese en tijd	115.	Diaspora-Jood, Paulus	97.
ascese „innerweltlicher”	8. 17. 56.	Diatriben	30.
ascese „potenzierende”	47.	Diogenes van Sinope	5. 28.
ascese bij Max Weber	17 v.	dood	8. 23 v. 46. 78. 83. 112.
ascetisme	1. 3 4 v. 9 v. 83.	Paulus en dood	78.
definitie	8.	doop (Chr.)	67 vv.
ascetisme structuur v. h.	10.	doop (Joh. de Doper)	45.
ascetisme en Christelijkheid	12 v.	drank	84.
ascetisme en godsdiensttypologie	9 v.	Droysen	21.
ascetisme en Jezus	13 v.	dualisme	32. 35. 37. 48. 112.
ascetisme en psychologie	16 v.	dynamisch-statisch	77.
assimilatie	11.	eeuw, nieuwe	115.
Augustinus	1.	emotionaliteit	118.
baptisme (gnostisch)	115.	Epicureïsme	30.



epigenesis	11. 53.
Epiktetus	5.
eschatologie	15. 53. 84. 97. 100.
Zie ook: het nieuwe leven.	
Essenen	38. 43. 45. 52.
Ethisch	65 v.
ethisch defekt	74.
Euripides' Hippiyotos	26.
evolutie	11. 53.
extase	117.
Ezra IV	52.
Farizeïsme	37 v.
fluctuation	16.
formalisme	35.
gebed	88.
geest	20. 44. 111.
geest (Heilige)	63 v.
geest — stof	6. 111.
geheimleer	43.
geld	81. 94.
geloof	15. 59 v. 67 v.
geweten	32.
gnosis en ascese	23.
godheid (Hellenistisch)	113.
godsbesef	113.
godsdiensociologie	17 v. 42 v.
godsdiens	4.
godsdiens-typologie en ascetisme	10 v.
godsdiens en maatschappij	116.
godsvoorstelling	113.
griekse godsd. en ascetisme	25 v.
habitus	10.
halacha	33.
Handelingen der Apostelen	55.
hart	34. 45. 83. 114.
heilig	69. 84. 106 v. 117.
heiligheid	6. 107 v.
heiligheidsascese	49. 66.
Hellenisme	21. 112 vv.
Hellenisme en ascese	24 v. 45 vv. 112.
Hellenistische mens	22.
hemelreis der ziel	89.
Heraklites	5.
Hermetische geschriften	28.
Herodotus	5.
Heroïsme	111.
Homerus	5.
Homerisch-olympische stroming	25.

Huwelijk	36. 38 v. 42. 91. 118.
en Paulus	80. 89 vv.
identificatie	110.
imitatio	109.
incarnatie-ethiek	66. 109.
inspiratie-ascese	38.
intellectualisme	15.
Isokrates	5.
isolatie	11. 14.
Jahwisme, karakter van	34 v.
Jahwisme en cultus	51.
Jezus en ascetisme	13 vv. 18.
Jezus en Paulus	60.
Jodendom en ascese	32 v. 50 v.
Johannes de Doper	44 v. 53.
Josephus	44.
Judaïsme	114 v.
kampprijs	103.
kategorie ethisch-fysisch	16. 32. 38.
kategorie ethische	45. 108.
kathartiek	48.
„Katholiek' type	' 10 v.
kennis	5. 37.
kind	36.
en Paulus	80 v.
„koscher”	87.
kosmos	38.
kosmopolitisme	22.
leven	8. 23 v. 25. 46. 71. 78 v. 80.
	84. 112.
leven, nieuw	49. 59 vv. 72 v. passim.
lichaam	26. 29. 47. 75. 79.
liefde (broeder-)	84 v.
lichaam van Christus,	64 v. 70 v.
der zonde	70.
lijden	102 v.
loon	106.
Lukas en Paulus	56.
Luther	1. 65.
Macht	6.
magischsa-cramenteel	61.
malkut Jahve	82.
mandeese litteratuur	45.
martyrium-gedachte	103.
mens	80.
Messias	58 vv.
Messiaans tijdperk	62.
makro-mikro-kosmos	112 vv.

monnikenwezen	5. 12. 14. 65. 102.
Monotheïsme, deïstisch	37. 51. 115.
monotheïsme, ethisch	35 v. 50. 114.
moralisme	35.
Musonius	30.
mysteriën	26 v.
mysteriën en zedelijk leven	27 v.
mystiek	3. 10. 67 vv.
mystiek	3. 10. 67 vv. 116.
(zie ook Neo-Platonisme).	
oud-indische	9.
„natuur”	79. 111.
Neoplatonisme	31.
Neoplatonisme	31.
Neopythagoreïsme	31.
Nieuw-germaansche theologie	3.
Nietzsche	6.
oefening	6. 14. 48 v. 51. 53. 82 vv. 101.
offer	108.
offervlees	86 v.
onsterfelijkheid	24. 28.
onthouden, zich	104.
oog	112. 117.
oor	117.
Oosten en Westen	22. 29. 47.
opstanding	
orde	96.
Orphisme	9. 25 v.
Oude Testament	116.
overheid	961.
paraenese	30. 117.
Paulus	1. 3. 12. 21. 33. 42. 54 v.
passim.	
Paulus' brieven	54. 59.
bronnen voor	54 v.
jeugd	57.
Jeruzalem	57.
en Jezus	56.
en gebed	88.
en huwelijk	80. 89 vv.
en kind	81.
en overheid	96.
en vasten	87 v.
en vizioenen	88 v.
en de vrouw	80. 89 v.
Persoonlijkheid	32.
Philo	5. 40 vv. 52.
Plato	5. 30. 59.

Plotinus	48.
Plutarchus	5.
Porphyrius	25. 31.
priester	6. 14.
primitieve godsdienst	25. 112.
mentaliteit	23. 32. 36. 112.
profeet	6. 34.
profetisme	50. 119.
Protagoras	5.
protestants type	10 v.
protestantisme — gereformeerd	17.
Pseudo-Clementinen	55
psychologie	16 v. 120.
rabbinisme	37.
rechtvaardiging	83. 115.
reinheid, levitische	38.
reinheid, rituele	
ressentiment	19.
ritualisme	35.
Romeinse godsd. en ascetisme	25.
rijk zie: arm	
Sabazios-cultus	40
sacramentatisme	68 v.
Schepper - schepping	80.
schepping	13 v. 34 vv. 50. 76. 78. 116
scheppingsgeloof	116.
Schriftgeleerden	42
schuld	82.
slaaf	81.
sociologie	17 v. 42 v. 120.
sociologie v. d. oud-chr.	
gemeente	18. 92 v.
sociologie van het Jodendom	42 v. 53
sport (beeld ontleend aan)	101.
spijs en drank	84.
Stefanus	58.
Stoa	5. 29. vv. 46.
stof	16. 38. 48. 79.
stof/geest	102.
strijd	102.
structuur v. h. ascetisme	10 v.
v. h. Hellenisme	21 v. 112 v.
v. h. Jodendom	66 v.
structuurpsychologie	17.
telos-ethos	113.
Therapeuten	42. 52.
Thucydides	5.
tijd	77. 112. 117.

„Urphänomene”	10.	vrouw	89 vv. 118.
vasten	14. 33. 88 v.	waarde (gelijkwaardigheid)	80. 92. 96.
verdiensten, verdienstelijkheid	7. 15. 49. 51. 83.	wereld	12. 76 vv. 114.
vergeving	61. 64.	werk	83. 105 v.
vergoddelijking	83.	wet	19. 35. 37. 65. 82. 110. 115.
verkondiging	1.	wil-Gods zie schepping.	
verlossing	9.	wil - v. d. mens	74.
verlossingsbehoefte	114. 115.	(zie ook: hart).	
Verneinung	472.	Xenophon	5.
verschuiving	16. 23. 45 v.	zedelijk besef	27. 30. 32. 39. 45. 113 v.
verzoening	113. 115.	- en nieuw leven	65 v.
Visio Pauli	55.	ziel, hemelreis der.	46. 89
vizioen	14. 38. 87 v.	zonde	14. 32. 48. 53. 76. 113.
„vlees”	14. 74 vv. 79. 114.	(zie ook zedelijk besef).	
volken, differentie	97 v.	zonde bij Paulus	73 vv. 76. 83. 113.
voedsel	24 v. 27. 39. 84 v.	zondeloos	69. 82.
volmaakt	69. 70. 84. 108 v. 117. 119.	„zwak”	85.
volmaaktheid	117 v.	„Zwiespalt”	14.

TEKSTREGISTER.

<i>Genesis.</i>		11:25	59.	3:7	74.
2:4	116.	13-14	59.	3:19	74.
3:19	81.	13:1 vv.	59	3:21	62.
<i>Psalmen.</i>		13:46	98.	3:27	65.
15:3	106.	14:15	79.	4:17	79.
33:10	106.	15:36-18:22	59.	5	69.
<i>Spreuken.</i>		15:41	59.	5:8	74.
15:15b	36.	16:1-3	118.	5:12	75.
25:12 v.	106.	16:17	97.	5:12 vv.	74
<i>Jesaja.</i>		16:25	88.	5:17	61.
4:3	106.	17	98.	5:18	74.
41:16	106.	17:3	61.	5:19	62-74
62:2	106.	17:22	118.	6:2	61.
31:31	69.	17:25	79.	6:3	61.
<i>Mattheus.</i>		17:28	78. 98.	6:4	61. 62. 63. 68.
11:5	107.	17:30	98.	6:5	68.
16:26	15.	18:3	81.	6:14	83.
17:21	88.	18:23	59.	7	73.
<i>Markus.</i>		18:28	61.	7:1-3	78.
7:23	85.	20:32	59.	7:3 v.	80.
8:36	15.	20:34 v.	81.	7:14 vv.	113.
9:29	88.	20:36	88.	8:2	62. 65.
<i>Lukas.</i>		21:5	88.	8:7	62.
2:36 v.	90.	21:15-25	118.	8:9	66.
4:21	62.	21:17	59.	8:15	81.
6:20	107.	22	60.	8:20	77.
8:2 v.	90.	22:5	118.	8:23	76.
14:26	90.	22:25 vv.	97.	8:24 v.	89.
18:29 v.	90.	23:6 vv.	118.	8:29	109.
20:34-38	63.	24:15 v.	101.	9:1-5	98.
21:23	90.	24:25	104.	9:6	64.
<i>Handelingen.</i>		25:11	97.	9:11	98.
4:36 v.	81.	26	60.	9:16	82. 103.
9	60.	26:1 vv.	118.	9:26	79.
9:11	88.	26:19	100.	10:9	62.
9:18	61.	26:20	105.	10:17	117.
9:20 vv.	59.	28:30	57.	11:36	76.
9:22	61.	<i>Romeinen.</i>		12	96.
9:23	59.	1	114.	12:1	81. 105.
9:26-30	59.	1:3	61.	12:2	70. 76. 101.
10:30	88.	1:6	107.	12:3	65. 101. 103.
		1:7	107.	12:4 v.	64.
		1:10	88.	12:20	106.
		1:16	98.	13	96 v.
		1:17	83.	13:9	82.
		1:18 vv.	76.	14:11	79.
		2:1	82.	14:14	85.
		3:1 vv.	98.	14:17	87.
				14:20	85.

15:8	61.
15:13	66.
15:25	107.
15:27	107.
15:27	107.
15:30	88. 103.
15:31	107.
<i>1 Korinthen.</i>	
1:2	106. 107.
1:8	109.
1:20	76.
1:23	61.
1:26 v.	95.
1:30	101. 103.
2:2	61.
2:6	76.
2:8	76. 97.
2:14	75.
3:1-4	109.
3:3	75. 96.
3:10	98.
3:18	76.
4:11	88.
5:10	99.
6:1 vv.	94.
6:13 v.	79.
6:16	80.
7:1	80. 90.
7:5	87. 88.
7:7	80. 90.
7:9	104.
7:21	82.
7:26	80. 90.
7:29	90. 94.
7:34	75.
7:38	90.
7:39	78.
7:39 v.	80.
8:10	86.
8:4	95.
8:6	76.
8:9 vv.	86.
9	86. 102.
9:1	60.
9:4	88.
9:5	61.
9:11	100.
9:12	88.
9:14	79.
9:17 v.	106.
9:19 v.	98.
9:21	65.
9:24 v.	102.
9:24-27	103.
9:25	102. 104.
9:27	102. 119.
10:13	76.
10:18	64.
10:20	86.

10:29 vv.	86.
11:3	86.
11:3	80.
11:8	80.
11:11 v.	80. 91.
11:21 v.	94.
11:23 v.	61.
12	95. 101.
12:12-27	64.
12:13	61.
12:18	78.
13:8	81.
13:12	89.
14:40	96.
15:3 vv.	60.
15:4	61.
15:5	61.
15:8	83.
15:17	62.
15:20	61.
15:26	67. 78.
15:28	76.
15:35	78.
15:44	75.
15:45	75. 78. 79.
15:46	79.
15:54-56	61.
16:1	107.
16:13	82.
<i>2 Korinthen.</i>	
1:8	78.
1:11	88.
1:19	79.
1:22	76.
2:17	94.
3:6-11	63.
4:4	76.
4:10	62.
4:11	75.
4:16	68.
5	69.
5:2	78.
5:5	76.
5:7	89.
5:17	63. 64.
5:19	83.
6:5	88.
6:10	95.
7:1	71. 74. 75.
	85. 108.
7:5	103.
7:15	91.
8:4	107.
8:9	95.
8:12 vv.	81.
8:13	95.
8:14	95.
9:5	81.
9:8 v.	105.

9-8-11	81.
9:9	95. 106.
9:10	81.
9:12	107.
9:14	88.
10:3	75.
11:27	88.
12:1 vv.	89.
12:2-4	89.
12:7	118.
12:8	88.
13:7	88.
<i>Galaten.</i>	
1 en 2	59.
1:4	76. 82.
1:10	61.
1:12-17	60.
1:46	89.
2:4	64.
2:10	75. 107.
2:14	79.
2:15	74.
2:17	65. 74.
2:20	62. 69. 83. 109.
3:18	59.
3:28	80. 91. 96.
3:29	64.
4:4	61.
4:6	76.
4:9	79.
5:6	105.
5:20	96.
5:22	66.
5:22 v.	116.
5:23	65.
6:14 v.	69.
6:16	64. 65.
<i>Ephese.</i>	
1:2 v.	61.
1:4	64.
1:10	64.
1:14	59.
1:17	88.
1:18	59.
1:20-23.	62.
1:22	64.
2:2	76.
2:6	62.
2:8	83.
2:10	64.
2:15 v.	62.
3:9	76.
3:14 v.	88.
4:10	62. 76.
4:13	109.
4:16	102.
4:28	81.

4:30	62.	4:12	88. 94.	5:12-14	96.
5:2	62. 105.	4:13	94.	5:17	88.
5:5	59. 94.			5:23	71. 109.
5:21-23	80.	<i>Kolossenzen.</i>		5:25	88.
5:22	89.	1:9	88.		
5: 23	64.	1:16	76.	<i>2 Thessalonicenzen.</i>	
5:32	64.	1:17	76.	3:1	88.
6:1	81.	1:18	64.	3:7 v.	94.
6:4	81.	1:24	64.	3:7-9	81.
6:5	81.	1:28	117.	3:10	81.
6:20	88.	1:29	102. 103.	3:11 v.	81.
		2:1	103.		
<i>Philippenzen.</i>		2:11	69. 75.	<i>1 Timotheus.</i>	
1:1	107.	2:12	69.	2:15	81.
1:3	88.	2:16-23	69.	3	103.
1:9	88.	2:16-23	87.	4:7 vv.	102. 103.
1:9 v.	101.	2:23	85.	4:8	103.
1:10	109.	3:1-4	117.	4:11 v.	103.
1:22	75.	3:1	62.	5:10	106.
1:24	75.	3:2	89.	5:23	103.
1:27	103 vv.	3:11	96. 98.	6:13	79.
2:2-4	96.	3:17	88.	6:16	79.
2:4 vv.	66.	3:20	81.	6:17	95.
2:5	65.	3:21	81.		
2:8	62.	3:23	81.	<i>2 Timotheus.</i>	
2:9	61 v.	4:2 v.	88.	1:16-18	106.
2:12	103.	4:12 v.	103.	2:8	61.
2:13	120.			3:12	79.
2:17	103.	<i>1 Thessalonicenzen.</i>		4:5	102.
3:3	64.	2:10	94. 95.	4:6	103.
3:5 vv.	60.	2:13	18.		
3:6	82.	2:16	76.	<i>Titus.</i>	
3:11	102.	3:13	108. 109.	1:8	104.
3:12 v.	103. 109.	4	62.	1:15	103.
3:13 v.	102.	4:4	80.	2:12	79.
3:16	65.	4:10-12	81.		
3:21	76.	4:12	95.	<i>Philemon :16</i>	96.
4:6	88.	4:18	68.		
4:10-19	118.	5:5	68.	<i>Jacobus.</i>	
4:10	81.	5:6a	70.	2:5	107.



## INHOUD.

---

Inleiding . . . . .	1
I Het ascetisme als een der verschijningsvormen van den godsdienst . . . . .	3
II Het ascetisme ten tijde van Paulus . . . . .	21
A. Het Hellenisme . . . . .	21
B. Het Jodendom . . . . .	32
C. Conclusies van de beide voorgaande gedeelten . . . . .	45
III Het Nieuwe Leven bij Paulus . . . . .	54
IV Het ascetisme en Paulus' verkondiging van het nieuwe leven . . . . .	72
A. Het belemmerend element . . . . .	73
B. Stelselmatige oefening . . . . .	82
C. Afzonderlijke uitspraken in de brieven . . . . .	100
D. Conclusie . . . . .	110
V Samenvattende Beschouwingen . . . . .	112
Summary . . . . .	121
Aantekeningen . . . . .	124
Litteratuurlijst . . . . .	144
Register van griekse woorden . . . . .	151
Register van namen . . . . .	154
Register van zaken . . . . .	155
Tekstregister . . . . .	159





## STELLINGEN.

---

### I.

Het ascetisme behoort niet tot de godsdienst-typologische structuur van het wezen des Christendoms.

### II.

Terecht schrijft Dr. A. M. Brouwer (Paulus de Apostel II, De mensch en zijn tijd, 1934; blz. 151): „Paulus heeft, evenals Jezus, geen ascetisme gewild, maar heroïsme; geen onthouding, maar beheersching.”

### III.

Het is mogelijk dat Paulus, als rabbijn gehuwd zijnde, na zijn overgang tot de volgelingen van Jezus als den Messias, door zijn Joodse vrouw werd verlaten.

### IV.

De invoeging *νηστεία* 1 Kor. 7 : 5 behoort tot de ascetische variantenreeks in den tekst van het N.T.

### V.

De doop-conceptie van Paulus vindt haar verklaring in de doop-ervaring en doop-interpretatie van Jezus.

### VI.

De „Formgeschichtliche” methode kan noch mag antwoord geven op de vraag of de traditie der Evangelien als historisch betrouwbare is te beschouwen.

### VII.

Voor een juiste verklaring van de Openbaring van Johannes is de onderscheiding tussen eschatologie en apokalyptiek van het grootste belang.

### VIII.

Het is onjuist de niet-christelijke religies slechts als een „natuurlijk” proces te beschouwen.

#### IX.

De aanduiding „heterologisch” voor de voorstellingswereld der z.g.n. primitieve mentaliteit verdient de voorkeur.

#### X.

Gen. 1 : 27 draagt de sporen van een androgyne godsvoorstelling.

#### XI.

Het protest van Israel's profeten was gericht tegen de ont-aarding van den cultus, niet tegen den cultus als zodanig.

#### XII.

Terecht schrijft Dr. M. C. Slotemaker de Bruïne (Adolf von Harnack's Kritische Dogmengeschiedenis 1933, blz. 30): „Veel-  
eer beteekent Marcion's positie een vlucht uit de paradox die door de oud-christelijke prediking was heengeweven, en die in dwaze en wijze woorden werd vastgehouden in de belijdenis dat God in Zijn verlossing komt tot het zijne”.

#### XIII.

„Elke hervorming in den loop van de geschiedenis der Kerk (heeft) de bedoeling gehad de groeiende ontwikkeling van het dogma binnen de perken der evolutie als ontvouwing terug te brengen. Ook aan de Hervorming der zestiende eeuw moet men dezen zin toeschrijven.” (Dr. J. N. Bakhuizen van den Brink: „De evolutie van het Dogma”. Onder eigen Vaandel, 1936. 2 blz. 112 v.).

#### XIV.

Iedere godsdienstwijsbegeerte die niet uitgaat van het verschijnsel der religie zoals deze realiter bestaat, loopt gevaar een verklaring te geven van iets dat geen religie is en geeft derhalve geen wijsbegeerte van den godsdienst maar van iets anders.

#### XV.

„Christliche Individualethik” behoort niet in de structuur van het Christendom. (cf. E. Brunner: Das Gebot und die Ordnungen, 1932, S. 292 ff).

#### XVI.

Ten onrechte kent Dr. G. v. d. Leeuw (Inleiding tot de Theologie, 1935. blz. 180 vv.) aan de Theologia Biblica een kerkelijk dogmatisch karakter toe.

#### XVII.

De aanduiding: de gelovende verdient geen voorkeur boven: de gelovige.

#### XVIII.

Ten onrechte verklaart Dr. O. Noordmans (Herschepping 1934, blz. 64 vv. passim) schepping slechts als scheiding. Schepping daarentegen is ook vorming.

#### XIX.

Terecht schrijft P. Tillich (Religiöse Verwicklichung<sup>2</sup> o. J. S. 156 f.): „Für die christliche Auffassung kann freilich infolge des Schöpfungsgedankens niemals ein Gegebenes als solches dämonische Qualität haben”.

#### XX.

De Kerk in het algemeen, derhalve ook de Ned. Herv. Kerk, mag niet instemming vragen met oude belijdenisschriften anders dan als historisch uitgangspunt van de hedendaagsche verkondiging.

---











