

ἡ ἀπαρχή τοῦ πνεύματος

De rol van de Geest in de eschatologie van Paulus volgens
Rom. 8:18-30

Scriptie aangeboden aan:

Dr. R. Buitenwerf

en

Prof. Dr. A. Merz

Subfaculteit Godgeleerdheid

Universiteit Utrecht

Scriptie ter afronding van de Master Theologie en kerkelijke gemeente

Thejon Bos

0014931

Oktober 2009

Woord vooraf

Het verhaal gaat dat professor Van Ruler bij het afronden van zijn artikel ‘Ultra-gereformeerd en vrijzinnig’ de trap af kwam en met een zucht van verlichting tot zijn vrouw zei: ‘Ik heb het af’. Op een soortgelijke manier beleef ik het afronden van deze scriptie. Opgelucht en voldaan kan ik zeggen: ‘Ik heb het af’.

Een aantal mensen wil ik bedanken die hebben bijgedragen aan de totstandkoming van deze scriptie. In de eerste plaats wil ik mijn begeleider dr. Rieuwerd Buitenwerf bedanken. Al in ons eerste gesprek werd mij duidelijk dat ik het getroffen had met jou als begeleider. Je was enthousiast over het thema en dacht intensief mee over de verdere invulling daarvan. Ook gedurende het proces van schrijven heb je een belangrijke rol gespeeld. Je kennis van eschatologie, je constructieve opmerkingen en je enthousiasme over dit onderzoek hebben ervoor gezorgd dat ik het werken aan deze scriptie als plezierig heb ervaren. Iedere keer nadat wij elkaar ontmoet hadden en ik in de auto terugreed naar Utrecht, had ik weer nieuwe zin en moed om de volgende dag weer aan de studie te gaan. Bedankt daarvoor. Vervolgens wil ik prof. dr. Merz bedanken voor haar bereidheid om als tweede begeleider mee te denken bij het tot stand komen van deze scriptie en deze te voorzien van een beoordeling. Dank.

Graag bedank ik op deze plaats ook een aantal mensen die op een andere manier betrokken is geweest. Mijn vader en moeder bedank ik voor de gelegenheid die zij mij gegeven hebben om te studeren. Gedurende het schrijven van deze scriptie heb ik meerdere malen ervaren hoe heerlijk het is om te studeren. Bedankt daarvoor. Graag dank ik Arjan Polderman, mijn stiefschoonvader. Hij heeft alle hoofdstukken gecorrigeerd, taalkundige verbeteringen aangebracht en daarmee bijgedragen aan de helderheid van deze scriptie. Daarvoor dank.

Mijn laatste woorden van dank gaan uit naar Janneke, mijn lieve vrouw. De wijze waarop jij er was en altijd bent; ik weet niet hoe ik je moet bedanken zoals het behoort. Een paar woorden uit een lied van Stef Bos schieten me te binnen. Die woorden vatten samen wat ik tegen je wil zeggen. *Janneke, je bent een wonder, een wonder van een vrouw.* En dat ben je.

Inhoud

Inleiding	3
I. Tekst en Context	
1.1. Inleiding	5
1.2. Context	5
1.3. Tekst	10
II. De paulinische eschatologie	
2.1. Inleiding	15
2.2. De eschatologische spanning	16
2.3. Toekomstige eschatologie	18
2.4. Presentische eschatologie	23
2.5. Conclusie	29
III. Het lijden van deze tegenwoordige tijd	
3.1. Inleiding	31
3.2. Verkenning van het thema ‘lijden’ in Rom. 8:18-30	31
3.3. De concrete aard van het lijden	33
3.4. Het begrip σάρξ om het lijden te verklaren	36
3.5. Paulus’ theologische duiding	39
3.6. Conclusie	43
IV. De Geest als ‘eerste gave’.	
4.1. Inleiding	45
4.2. Gebruik van metaforen om de Geest te typeren	45
4.3. De Geest als ἀπαρχή	46
4.4. De wijze waarop de Geest op de gelovigen betrokken is	54
4.5. Conclusie	56
Conclusie	58
Bibliografie	60

Inleiding

Vraagstelling

In deze masterscriptie doe ik onderzoek naar de rol van de Geest in het eschatologisch denken van Paulus. Uitgangspunt voor dit onderzoek is Romeinen 8, vers 18-30. In deze eschatologische passage, waarin de relatie tussen het heden en de toekomst centraal staat (vers 18), valt op dat Paulus in dit verband over de Geest komt te spreken. In Rom. 8:23 wordt de Geest ἀπαρχή, ‘eerste gave’ genoemd. Hiermee drukt Paulus iets uit van de relatie die er volgens hem bestaat tussen het heden en de toekomst en de wijze waarop de Geest in deze relatie betrokken is. De centrale vraag die ik in deze scriptie wil beantwoorden luidt: Wat is de rol van de Geest in het eschatologisch denken van Paulus gezien vanuit Rom. 8:18-30?

Om tot een antwoord te komen op deze vraag heb ik voor de volgende opzet gekozen.

In hoofdstuk 1 bied ik een analyse van Rom. 8:18-30. Het eerste deel beslaat het doel van de brief, zijn structuur en de plaats die onze perikoop inneemt binnen het geheel van de brief. Het tweede deel bestaat uit een werkvertaling voorzien van exegetische en tekstkritische opmerkingen.

In het tweede hoofdstuk staat de vraag centraal hoe de paulinische eschatologie is te typeren. Aan de hand van verschillende passages reconstrueer ik het raamwerk van Paulus' eschatologie en plaats ik dit raamwerk in een traditiehistorisch kader. Aan het slot van dit hoofdstuk verbind ik de centrale motieven uit Rom. 8:18-30 met dit raamwerk, om een ingang te krijgen tot deze passage.

In hoofdstuk 3 ga ik in op het motief van ‘het lijden van deze tegenwoordige tijd’ (vers 18). Hoe interpreteert Paulus in deze passage het lijden dat de gelovigen in deze werkelijkheid ervaren en hoe kan Paulus midden in de realiteit van het lijden toch vasthouden aan de overtuiging dat in Christus' dood en opstanding de nieuwe aeon is aangebroken en God de loop van de geschiedenis beslissend heeft beïnvloed?

In het vierde hoofdstuk staat het begrip ἀπαρχή centraal. Ik zal eerst uitgebreid aandacht besteden aan de oorsprong en betekenis van dit begrip en de implicaties van het verbinden ervan met de Geest. Wat is de precieze functie van dit begrip in de perikoop en wat zegt Paulus ermee over de rol van de Geest in de relatie tussen het heden en de toekomst?

Methode

De vraagstelling van deze scriptie heeft betrekking op een bijbels-theologisch thema. Het uitgangspunt vormt een passage uit de Romeinenbrief. Ik beschouw deze brief als een

situationele brief met een eigen historische en culturele context. In de exegese van Rom. 8:18-30 en andere passages uit Paulus' brieven, maak ik daarom gebruik van godsdiensthistorische analyses van het vroege christendom als godsdienst te midden van de Joodse en Grieks-Romeinse religies. Verder plaats ik het denken van Paulus in een traditiehistorisch kader. Vanuit een historische exegese van verschillende passages orden ik de gegevens tot een coherent geheel dat inzicht geeft in de rol van de Geest in de eschatologie van Paulus, in het bijzonder in Rom.8:18-30.

I. Tekst en context

1. Inleiding

Dit hoofdstuk biedt een analyse van Rom. 8:18-30, de passage die in deze scriptie het uitgangspunt vormt. Deze analyse is tweeledig. Het eerste deel van deze analyse gaat in op de context van Rom. 8:18-30. Allereerst behandel ik de zogenaamde ‘inleidingsvragen’, waarbij de vraag naar het doel van de Romeinenbrief het meeste gewicht heeft. Vervolgens bied ik een structuroverzicht waarbij ik vanuit de structuur van de hele brief toewerk naar de structuur van Rom. 8:18-30. Het tweede deel is gericht op de tekst van Rom. 8:18-30 en biedt allereerst een werkvertaling voorzien van enkele vertaaltechnische opmerkingen. Vervolgens worden verschillende tekstvarianten vergeleken, waarbij ik aangeef wat de verschillende mogelijkheden zijn, welke argumenten voor een bepaalde variant pleiten en welke consequenties dit heeft voor de vertaling.

2. Context

Inleidingsvragen

Dat de Romeinenbrief geschreven is door Paulus is onomstreden.¹ Vooral de biografische gegevens in 15:17-32 onderstrepen het auteurschap van Paulus. Hij heeft deze brief gedictieerd aan Tertius (vermoedelijk in het huis van een zekere Gajus vgl. 16:23), die zelf in 16:22 de christenen in Rome groet.

De adressanten van de brief zijn ‘alle geliefden van God in Rome, de geroepen heiligen’ (1:7). De brief is niet gericht aan de ‘ekklesia van Rome’, omdat de gelovigen zich groepeerden in meerdere huisgemeenten. Volgens de meeste nieuwtestamentische onderzoekers bestond de gemeente van Rome rond de tijd dat Paulus deze brief schrijft, hoofdzakelijk uit heiden-christenen.²

Er bestaat brede consensus dat Paulus de letter dicteerde vanuit Korinte in de periode vlak voor zijn vertrek naar Jeruzalem om daar de ingezamelde collecte voor de Joodse christenen aan te bieden.³ Het gaat dan om de periode rond de jaarwisseling van 56/57. De Romeinenbrief is van de bewaarde correspondentie de laatste brief die Paulus heeft geschreven.

¹ U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament* 3. Auflage, Göttingen 1999, 124.

² R. Jewett, *Romans* (Hermeneia), Minneapolis 2007, 58-59; O. Wischmeyer, *Paulus*, Tübingen 2006, 256.

³ Jewett, *Romans*, 18.

Doel van de brief

Een belangrijke vraag voor de interpretatie van de brief is de vraag met welk doel Paulus de brief heeft geschreven. Veel exegeten gaan ervan uit dat de Romeinenbrief vooral een apologetisch doel dient: Paulus verdedigt zijn evangelie ten overstaan van zijn tegenstanders. De aanhangers van deze these beschouwen de brief als een samenvatting van Paulus' belangrijkste theologische thema's, die boven de historische context uitstijgt tot een brief met tijdloze en universele waarheid.⁴ Volgens Jewett doen deze exegeten echter geen recht aan de historische context waarin Paulus zich bevindt.

Wilckens stelt dat Paulus de brief geschreven heeft omdat hij zich er zorgen over maakte of de Joodse christenen in Jeruzalem de collecteopbrengst van de niet-Joodse kerken wel zouden aannemen (Rom. 15:30-31).⁵ Paulus voorziet een conflict in Jeruzalem over de universaliteit van het heil en wil door middel van deze brief de christenen van Rome, die volgens Wilckens een centrale positie innemen in de hele kerk, aan zijn kant krijgen.⁶ Om dit te bereiken zet Paulus in de Romeinenbrief de thema's uiteen die hierbij een rol spelen en probeert hij hen te overtuigen van zijn visie. Het primaire doel van de brief is het verkrijgen van steun uit Rome in het naderende conflict in Jeruzalem.⁷ Een bezwaar tegen deze visie is dat de hoofdstukken 12-16 niet vanuit deze visie te verklaren zijn.

Jewett beschouwt net als Wilckens de Romeinenbrief als een situationele brief, maar betoogt dat de brief een ander doel diende.⁸ Volgens Jewett streeft Paulus ernaar een theologisch argument te bieden dat de huisgemeenten in Rome verenigt, zodat ze mee zullen werken aan zijn beoogde missie naar Spanje. De realisering van deze missie naar Spanje vormt het doel van de brief en alle thema's in de brief hangen met dit doel samen.⁹ Zo wordt de missie in gevaar gebracht door conflicten tussen 'sterken' en 'zwakken' (Rom. 14:1-15:7), Jodenchristenen en heidenchristenen, conservatieven en liberalen. Dit gedrag van de christenen in Rome maakt het evangelie ongeloofwaardig en staat daarmee de missie naar Spanje in de weg.¹⁰ Daarom geeft Paulus theologische argumenten voor eenheid onder de christenen. Volgens Jewett is de systematische manier waarop Paulus zijn overtuigingen uiteenzet bovendien bedoeld om de christenen in Rome ervan te overtuigen dat hij een geloofwaardig leider is van de missie naar Spanje. Er zijn namelijk geruchten over Paulus

⁴ Jewett, *Romans*, 81. Jewett noemt hier o.a. Käsemann, Stuhlmacher, Bornkamm en Nygren.

⁵ U. Wilckens, *Der Brief an der Römer I* (EKK VI-1), Köln 1980, 43-46.

⁶ Wilckens, *Römer I*, 46.

⁷ Vgl. B.D. Ehrman, *The New Testament. A Historical Introduction to the Early Christian Writings* 2nd ed., New York 2000, 320.

⁸ R. Jewett, 'Following the Argument of Romans' in *Word & World* 6/4 (1986), p. 382-389, hier 382.

⁹ Jewett, *Romans*, 87. Jewett noemt hier o.a. Fitzmeyer en Kümmel die deze visie aanhangen.

¹⁰ Jewett, *Romans*, 88.

verspreid in Rome die de gelovigen achterdochtig hebben gemaakt.¹¹ Ook de kwestie van de collecte in Jeruzalem moet vanuit dit perspectief gezien worden en vormt een afspiegeling van het probleem dat ook onder de christenen in Rome bestaat en moet worden opgelost.¹²

De visie van Jewett heeft sterke papieren. Ten eerste verschuift in zijn visie geen enkel hoofdstuk van de brief naar de rand en blijft de eenheid van de brief gewaarborgd. Ten tweede doet hij recht aan het systematisch theologisch karakter van sommige hoofdstukken zonder daarbij de historische en culturele context uit het oog te verliezen. Zo laat hij zien hoe Paulus' theologische uiteenzettingen over 'de genade van God voor alle mensen' gericht zijn op een samenleving die geordend is op basis van ongelijke verhoudingen.¹³ Ten derde heeft Jewett oog voor de stijlovereenkomsten van de Romeinenbrief en de klassieke retorica. De brief is volgens Jewett opgebouwd volgens de principes van de retorica die in Paulus' dagen hoogtij vierde en daarom voor de Romeinse toehoorders goed te volgen was.¹⁴ Retorica is met name gericht op het 'bewegen' van de hoorders in een bepaalde richting. Net zo is de Romeinenbrief dus gericht op het 'bewegen' van de hoorders, in dit geval tot eenheid.

Structuur van de brief

De structuur van de brief wordt bepaald door het doel dat de auteur met een brief wil bereiken en de manier waarop hij dit wil realiseren. Vanuit de visie van Jewett kunnen we twee dingen opmerken. 1. Paulus heeft als doel ondersteuning te ontvangen voor zijn missie naar Spanje. 2. Hij probeert dit doel te bereiken door gebruik te maken van de principes van de klassieke retorica. De structuur van de brief ziet er dan als volgt uit:¹⁵

1:1-12 **Introductie** (*Exordium*)

Afzender, geadresseerden, apostolische autoriteit, groeten, dank. Paulus sluit af met het hoofddoel van zijn brief: zijn komst naar Rome omwille van de wereldzending

1:13-15 **Uiteenzetting van feiten** (*Narratio*)

Achtergrond van zijn missionaire project om naar Rome te komen

¹¹ Ehrman, *New Testament*, 321.

¹² Vgl. Schnelle, *Einleitung*, 124-125.

¹³ 'A system of honor and shame' is een veel gebruikte uitdrukking in het commentaar van Jewett.

¹⁴ Jewett, 'Following', 385.

¹⁵ Jewett, 'Following', 387-389; *Romans*, vii-x.

- 1:16-17 **These** (*Propositio*)
 These over het evangelie als de krachtige belichaming van Gods gerechtigheid
- 1:18-15:13 **Bewijs** (*Probatio*)
 Vier bewijzen voor de these dat de gerechtigheid van God implicaties heeft die de gemeenten in Rome veranderen en verenigen, onder andere met betrekking tot hun betrokkenheid in de wereldzending
- 1:18-4:25 Eerste bewijs: Het evangelie drukt de onpartijdige gerechtigheid uit van God door het omverwerpen van claims van culturele superioriteit en het gelijkstellen van Grieken en Joden vanwege de genade
- 5:1-8:39 Tweede bewijs: Het leven ‘in Christus’ als een nieuw systeem van aanzien dat de kwestie van status op basis van de naleving van de wet vervangt
- 9:1-11:36 Derde bewijs: Gods gerechtigheid is universeel en dit impliceert de missie van het evangelie zowel naar Israel als naar de heidenvolken
- 12:1-15:13 Vierde bewijs: De gerechtigheid van God heeft ethische implicaties. Het leven in gerechtigheid uit zich in de omgang met elkaar en het staan in de samenleving
- 15:14-16:24 **Conclusie** (*Peroratio*)
 Een beroep op samenwerking in missionaire activiteiten in Jeruzalem, Rome en Spanje

De perikoop die in deze scriptie centraal staat, maakt in deze indeling dus deel uit van het tweede bewijs voor de these dat de gerechtigheid van God transformerend werkt. Het eerste bewijs is het voornaamste bewijs¹⁶ en geeft aan dat het evangelie revolutionair is in het kader van een samenleving die geordend is naar ongelijkheid. Hier wordt de these van 1:16-17 verder ontwikkeld. In de drie bewijzen die volgen wordt dit bewijs versterkt door in te gaan op relevante theologische en ethische kwesties of bezwaren.¹⁷ Rom. 5:1-8:39 is dus bedoeld als versterking van 1:18-4:25 en verschaft daarom de logische implicaties van een al eerder

¹⁶ Jewett, ‘Following’, 385. Dit eerste bewijs wordt in de klassieke retorica aangeduid met *confirmation*.

¹⁷ Jewett, ‘Following’, 385.

bewezen these. In de hoofdstukken 5-8 gaat Paulus in op een aantal bezwaren die tegen de these worden ingebracht.

Volgens Jewett bestaat dit tweede bewijs uit tien onderdelen.¹⁸ (1) een introductie (5:1-11) waar het thema van de gerechtigheid centraal staat als ‘vrede’ temidden van lijden; (2) de contrasterende werkelijkheden van Adam en Christus (5:12-21); (3) antwoord op een bezwaar voortkomend uit de doop (6:1-14); (4) antwoord op een bezwaar voortkomend uit de dienst aan God (6:15-23); (5) leven in Christus als bevrijding van de wet (7:1-6); (6) antwoord op een bezwaar met een doctrine van de wet die goed is maar door de hebzucht is geperverteerd (7:7-12); (7) antwoord op een bezwaar vanuit een doctrine van zonde, dood en wet (7:13-25); (8) de kosmische strijd tussen vlees en Geest (8:1-17); (9) het hoopvolle lijden van de gelovigen (8:18-30) en (10) een conclusie: niets kan de gelovigen scheiden van de liefde van Christus (8:31-39).

Structuur van Rom. 8:18-30

Voortbordurend op deze inzichten van Jewett, kunnen we mijns inziens Rom.8:18-30 benaderen als een passage waarin Paulus ingaat op een bezwaar tegen de hoofdthese. Volgens Paulus is de gerechtigheid van God in de dood en opstanding van Christus in deze wereld zichtbaar geworden en vormt het een reddende kracht voor de gelovigen (1:16-17). Het bezwaar dat vervolgens ingebracht wordt is dat de gelovigen lijden ervaren. Deze ervaring zet de these onder druk. In Rom. 8:18-30 gaat Paulus op dit bezwaar in en sluit hij aan bij het thema ‘lijden’ in 8:17.¹⁹ De structuur van de perikoop is als volgt weer te geven:²⁰

A: 8:18 These: lijden van deze tijd weegt niet op tegen de heerlijkheid die komt

B: 8:19-27 Uitwerking van de these aan de hand van ‘lijden’

8:19-23 kosmische context van lijden

8:19-21 lijden van de schepping

8:22-23 lijden van de gelovigen

¹⁸ Jewett, ‘Following’, 388.

¹⁹ Jewett, *Romans*, 506; U. Wilckens, *Der Brief an der Römer II* (EKK VI-2), Köln 1980, 147.

²⁰ Overeenkomstig Jewett, *Romans*, 507-508.

8:24-25 verheldering van de hoop in een onvoltooide wereld

8:26-27 de rol van de Geest in het lijden

C: 8:28-30 Uitwerking van de these aan de hand van de heerlijkheid die zich in de gelovigen manifesteert.

2. Tekst

*Griekse Tekst NA*²⁷

¹⁸ Λογίζομαι γὰρ ὅτι οὐκ ἄξια τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς.

¹⁹ ἢ γὰρ ἀποκαρδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἰῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται. ²⁰ τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη, οὐχ ἑκούσα ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, ἐφ' ἐλπίδι ²¹ ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ.

²² οἴδαμεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν. ²³ οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες, ἡμεῖς καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν υἰοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν.

²⁴ τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν· ἐλπίς δὲ βλεπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπίς· ὃ γὰρ βλέπει τίς ἐλπίζει; ²⁵ εἰ δὲ ὃ οὐ βλέπομεν ἐλπίζομεν, δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα.

²⁶ Ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ πνεῦμα συναντιλαμβάνεται τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν· τὸ γὰρ τί προσευξώμεθα καθὸ δεῖ οὐκ οἴδαμεν, ἀλλὰ αὐτὸ τὸ πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει στεναγμοῖς ἀλαλήτοις· ²⁷ ὃ δὲ ἑραυνῶν τὰς καρδίας οἶδεν τί τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος, ὅτι κατὰ θεὸν ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἀγίων.

²⁸ Οἴδαμεν δὲ ὅτι τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν, τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν. ²⁹ ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς· ³⁰ οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν· καὶ οὓς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἔδικαίωσεν· οὓς δὲ ἔδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν.

Werkvertaling

18 Want ik ben ervan overtuigd dat het lijden van deze tijd niet opweegt tegen de heerlijkheid die aan ons in de toekomst geopenbaard zal worden.

19 Want de schepping ziet er reikhalzend naar uit dat openbaar wordt wie de kinderen van God zijn. 20 Want de schepping is aan de zinloosheid onderworpen, niet uit eigen wil, maar door hem die haar onderworpen heeft. Maar er is hoop, 21 omdat ook de schepping zelf bevrijd zal worden uit de slavernij van de vergankelijkheid en zal delen in de vrijheid die bestaat uit de heerlijkheid die Gods kinderen ten deel valt.

22 Want wij weten dat de hele schepping tot op heden zucht en in barensweeën verkeert. 23 En niet alleen dat, maar zelfs wij, die een eerste gave, namelijk de Geest hebben, zelfs wij zuchten in onszelf, in afwachting tot openbaar wordt dat wij kinderen van God zijn, tot we verlost zijn van ons lichaam.

24 Want in die hoop zijn wij gered. Maar hoop op iets wat je al ziet, is geen hoop. Want wie hoopt nog op iets wat hij al kan zien? 25 Maar als wij hopen op dat wat wij nog niet zien, blijven wij het met volharding verwachten.

26 Evenzo helpt de Geest ons in onze zwakheid; wij weten namelijk niet wat wij horen te bidden, maar de Geest zelf pleit voor ons met woordloze zuchten. 27 Hij die de harten doorgrondt, weet wat de Geest zeggen wil; dat hij namelijk overeenkomstig de wil van God pleit voor al de heiligen.

28 Wij weten dat voor hen die God liefhebben, voor wie naar zijn voornemen geroepen zijn, alle dingen bijdragen aan het goede. 29 Wie hij al van tevoren heeft gekozen, heeft hij ook voorbestemd om gelijkvormig te worden aan het beeld van zijn zoon, zodat die de eerstgeborene zou zijn van vele broeders en zusters. 30 Wie hij hiertoe van tevoren heeft bestemd, heeft hij ook geroepen; en wie hij geroepen heeft, deze heeft hij ook gerechtvaardigd; en wie hij heeft gerechtvaardigd, heeft hij laten delen in de heerlijkheid.

Toelichting bij de werkvertaling

Vers 18.

In dit vers is τὴν μέλλουσαν als participium betrokken op ἀποκαλυφθῆναι (en dus niet op δόξαν zoals Jewett voorstelt²¹) en duidt deze constructie op een openbaring die in de

²¹ Jewett, *Romans*, 510.

toekomst staat te gebeuren (vgl. BDR²² 356.3₄ en BDR 474.5₇). Het vormt op deze manier een contrast met τοῦ νῦν καιροῦ.

19.

De genitiefconstructie τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ vertaal ik hier met ‘kinderen van God’ in plaats van ‘zonen van God’, vanwege de samenhang met Rom. 8:14-17 waar het gaat over het ‘kindschap’ van de gelovigen.

21.

De uitdrukking τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς vertaal ik met ‘slavernij van de vergankelijkheid’. Volgens Bauer en Danker (1054) duidt φθορά op de afbraak van organisch materiaal, wat weergegeven kan worden met de term ‘vergankelijkheid’. Verder moet worden opgemerkt dat het hier een genitivus epexegeticus betreft²³: de slavernij welke is de vergankelijkheid. Zo moet ook τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης gelezen worden als een genitivus epexegeticus: ‘... de vrijheid die bestaat uit de heerlijkheid ...’.

23.

De genitiefconstructie τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος moet op grond van de hier gebruikte genitivus epexegeticus / appositivus vertaald worden met ‘... een eerste gave, namelijk de Geest ...’. Voor een uitvoerigere argumentatie verwijs ik naar hoofdstuk 4, par. 3. De vertaling met ‘voorschot’ (zoals we die tegen komen in de NBV en de GNB) past beter bij ἀρραβών.

De zinsnede υἰοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι kan letterlijk vertaald worden met: ‘in afwachting zijnde van het zoonschap’. Op grond van de parallel met 8:19, kies ik hier voor ‘... in afwachting tot openbaar wordt dat wij kinderen van God zijn ...’. Dat het hier om ‘ons’ gaat, volgt uit de rest van dit vers.

27.

Met τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος is meer bedoeld dan de objectieve inhoud van het ‘verstand’ van de Geest.²⁴ Het woord heeft ook betrekking op de wil. Daarom vertaal ik hier τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος met ‘... wat de Geest zeggen wil ...’. Dit doet ook recht aan de context van het pleiten / bidden.

²² F. Blass/ A. Debrunner/ F. Rehkopf, *Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch* 18. Auflage, Göttingen 2001.

²³ Wilckens, *Römer II*, 155.

²⁴ Jewett, *Romans*, 525.

Tekstkritische opmerkingen

8:23 υιοθεσίαν

In een aantal handschriften, voornamelijk westerse (P^{46vid} D G 614 t; Ambst) ontbreekt υιοθεσίαν. In andere (κ en B) is dit woord wel opgenomen. Volgens Metzger is hier sprake van een bewuste weglating door sommige kopiïsten die dit woord onbeholpen en niet-noodzakelijk vonden. Het werkwoord ἀπεκδεχόμενοι heeft namelijk twee onderwerpen, wat storend is. Bovendien beoordeelde men dit woord als in tegenspraak met vers 15. Op grond van deze redenen is volgens Metzger een oorspronkelijke lezing met υιοθεσίαν als *lectio difficilior* waarschijnlijker.²⁵ Ook Wilckens stelt dat het hier om een bewuste weglating gaat.²⁶

Jewett (evenals Fitzmyer²⁷) kiest voor een originele lezing zonder υιοθεσίαν. Hij stelt dat de weglating beschouwd kan worden als een Westerse non-interpolatie. De westerse tekst, die doorgaans langer is dan κ en B, is hier korter, heeft weerstand geboden tegen de impuls om materiaal toe te voegen en kan dus als origineel beschouwd worden.²⁸ Juist de toevoeging brengt discrepantie met vers 15 en dus is volgens Jewett de lezing zonder υιοθεσίαν te prefereren.

De NA²⁷ houdt vast aan een lezing met υιοθεσίαν met de overweging dat dit de *lectio difficilior* is. Bovendien bevatten de andere teksttypen de betreffende tekst wel en is de basis voor de beslissing de tekst weg te laten, nogal wankel. Op grond van deze overwegingen zie ik geen reden om af te wijken van de lezing van NA²⁷.²⁹

8:28 συνεργεῖ / συνεργεῖ ὁ θεός

De tekst van de NA²⁵ volgde de handschriften die ὁ θεός als subject bij συνεργεῖ hebben. Deze tekstgetuigen (P⁴⁶ A B 81 cop^{sa}) zijn oud en noemenswaardig. De kortere lezing zonder ὁ θεός, door de NA²⁷ gebezigd, wordt echter ook ondersteund door belangrijke manuscripten (κ C D F G ψ 33 1739 1881 91). Als intern criterium geldt hier dat de kortste lezing de meest waarschijnlijke is.³⁰ Omdat συνεργεῖ vaak een persoonlijk subject impliceert, is ὁ θεός naar

²⁵ B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2nd ed., Stuttgart 1998, 517.

²⁶ Wilckens, *Römer* II, 157.

²⁷ J.A. Fitzmyer, *Romans* (The Anchor Bible 33), New York 1993, 510.

²⁸ Jewett, *Romans*, 505.

²⁹ Ook op grond van theologische overwegingen is deze lezing mijns inziens te prefereren. De vraag is of er wel sprake is van discrepantie wanneer υιοθεσίαν in vers 23 gelezen wordt. Binnen het eschatologisch raamwerk van Paulus (zie hoofdstuk 2 van deze scriptie) past het juist dat het zoonschap wordt voorgesteld als een 'presentische' (vers 15/16) en een 'toekomstige' (vers 23) realiteit.

³⁰ B.M. Metzger en B.D. Ehrman, *The Text of the New Testament. Its Translation, Corruption and Restoration*, Oxford 2005, 303.

alle waarschijnlijkheid een verklarende toevoeging. Ik volg hier de lezing van NA²⁷, waar πάντα het subject vormt (vgl. BDR 148.1₁).

II. De paulinische eschatologie

1. Inleiding

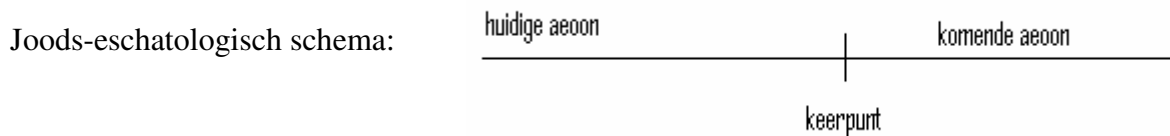
In dit hoofdstuk zal ik het raamwerk schetsen van Paulus' eschatologisch denken. Dit raamwerk vinden we uiteraard nergens in Paulus' brieven op systematische wijze gepresenteerd. Aan de hand van verschillende passages en kernbegrippen zal ik laten zien dat er niettemin een tamelijk coherent eschatologisch raamwerk is te reconstrueren van waaruit Paulus schrijft. Het beeld van Paulus' eschatologie dat we uit zijn brieven kunnen aflezen, helpt ons om de individuele passages in een kader te zetten en er het juiste gewicht aan toe te kennen. Daarom gaat dit hoofdstuk vooraf aan de hoofdstukken die specifiek ingaan op Rom. 8:18-30. Dit raamwerk vormt zo de hermeneutische sleutel tot de perikoop die in deze scriptie centraal staat.

Paulus' eschatologie kenmerkt zich door de dialectiek van een presentische en een toekomstige eschatologie, een 'reeds' en een 'nog niet'. In sommige passages legt Paulus het accent op het toekomstige, in andere op het presentische. Ik zal allereerst laten zien hoe in Paulus' denken de toekomstige en presentische eschatologie voortdurend op elkaar ingrijpen. Vervolgens werk ik, met het oog op conceptuele helderheid, beide afzonderlijk uit. Voor een uitwerking van de toekomstige eschatologie heb ik gekozen voor 1 Kor. 15:20-28 als voorbeeldpassage. Deze passage staat in het teken van de opstanding van de gelovigen bij de parousie en bevat een aantal begrippen die typerend zijn voor Paulus' eschatologisch denken. De presentische eschatologie werk ik uit aan de hand van 2 Kor. 5:11-19. Uit deze passage blijkt dat voor Paulus het eschatologisch heil, hier aangeduid met 'nieuwe schepping', nu al een gerealiseerde werkelijkheid is. Ik verwacht dat deze splitsing ten goede komt aan het conceptualiseren van de verschillende elementen die in Rom. 8:18-30 genoemd worden.

Dit hoofdstuk sluit ik af met een beknopte plaatsing van Rom. 8:18-30 binnen het geschetste raamwerk van de paulinische eschatologie en zal ik laten zien welke motieven uit deze passage in de volgende hoofdstukken verder uitgewerkt dienen te worden.

2. De eschatologische spanning

Paulus was een Jood die vertrouwd was met Joodse voorstellingen over de eschatologie. In deze voorstellingen werd de geschiedenis opgevat als een voortgaande lijn met een begin (schepping) en een einde (het laatste oordeel).³¹ De geschiedenis werd verdeeld in twee tijdperken; de huidige en de toekomstige aeon, waarbij de huidige aeon soms verder onderverdeeld werd. De overgang van de huidige aeon naar de nieuwe zou plaatsvinden door een definitief ingrijpen van God in de tijd.³² In een aantal Joods-eschatologische teksten wordt dit ingrijpen verbonden met de komst van de messias.³³ Met en vaak ook door zijn komst zal God zijn koninkrijk oprichten. In teksten met een messiasscenario vormt de komst van de messias dus het keerpunt van de geschiedenis, het scharnierpunt tussen de huidige aeon en de toekomstige. Schematisch en daardoor sterk vereenvoudigd is dit als volgt weer te geven.³⁴



In Paulus' visie op de eschatologie zien we sterke verwantschap met deze voorstellingen van een tegenwoordige en toekomstige aeon. Ook hij spreekt impliciet over de oude en de nieuwe aeon (Gal. 1:4; Rom. 12:2; 1 Kor. 2:6-8; 2 Kor. 4:4). Het cruciale verschil is echter dat volgens Paulus God beslissend heeft ingegrepen met de dood en opstanding van Jezus en dat de nieuwe aeon reeds is aangebroken. Het keerpunt tussen de oude en de nieuwe aeon ligt niet langer in de toekomst, maar heeft al plaatsgevonden. Het oorspronkelijke strikte onderscheid tussen de huidige en de toekomstige tijd wordt door Paulus opgeheven. Deze toepassing van de Joods-eschatologische voorstellingen gaat, naar alle waarschijnlijkheid, terug op de verkondiging van Jezus over het koninkrijk van God³⁵ en op het geloof van zijn volgelingen dat met zijn optreden het koninkrijk, de nieuwe aeon, was aangebroken.³⁶

Het keerpunt in de tijd is in Paulus' visie verbonden met de opstanding van Jezus. Zijn opstanding heeft de nieuwe aeon ingeleid, maar deze is nog niet definitief aangebroken. De gelovigen die reeds gestorven zijn, zijn niet opgestaan, het laatste oordeel heeft niet

³¹ O. Cullmann, *Christ and Time*, Londen 1951, 82-83. Tegenover deze visie op tijd staat de Griekse voorstelling van een cyclisch tijdsverloop (o.a. Plato).

³² Zie bijv. 4 Ezra 13; Dan. 7:15-27; As. Mos. 10:1-2; 1 Henoch 102-104; 2 Bar. 48:48-50.

³³ Ps. Sal. 17:3-4; 4 Ezra 13.

³⁴ J.D.G. Dunn, *Theology of Paul The Apostle*, Cambridge 2006, 464. Zie ook O. Cullmann, *Christ*, 82.

³⁵ M. de Jonge, *God's Final Envoy. Early Christology and Jesus' Own View of His Mission*, Grand Rapids 1998, 36-39.

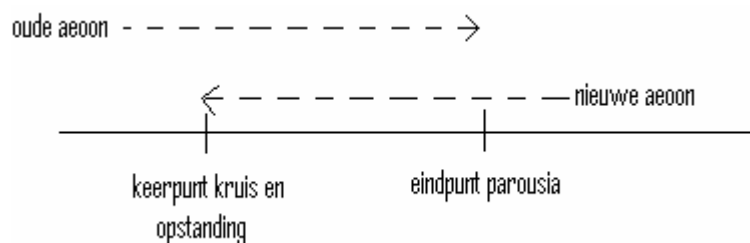
³⁶ M. de Jonge, *Christology in Context. The Earliest Christian Response to Jesus*, Philadelphia 1988, 207.

plaatsgevonden en het lijden is niet voorbij. Dit betekent dat het keerpunt in de geschiedenis bij Paulus een traject, een proces is geworden. Het proces is door Jezus' opstanding in gang gezet. De voltooiing van het eschatologisch heil voor de gelovigen vraagt om een verder ingrijpen. Christus, die na zijn komst, sterven en opstanding in de hemel is, moet opnieuw komen. Paulus duidt deze tweede komst aan als de parousie (1 Thes. 4:15) of 'de dag van de Heer' (1 Thes. 5:2). Dan ontfouwen zich de eschatologische gebeurtenissen en vindt het einde plaats (τὸ τέλος).

In vergelijking met het Joods-eschatologisch schema is in Paulus voorstelling niet zozeer het concept van tijd (lineair; heden – toekomst) veranderd, maar de verdeling van de tijd. Paulus past de Joods-eschatologische voorstelling toe op het Christusgebeuren. De periode na kruis en opstanding behoort al tot de nieuwe aeon. De toekomstverwachting blijft, maar vormt niet langer het keerpunt in de geschiedenis. Dat keerpunt ligt nu in het historisch voorval van kruis en opstanding. De eschatologische gebeurtenissen zijn in gang gezet, maar het definitieve einde is nog niet gekomen. In Fil. 1:6 gebruikt Paulus letterlijk de terminologie van 'begin (ἐνάρχομαι)' en 'voltooiing (ἐπιτελέω)'. Bij de parousie (Fil. 1:6: de dag van Jezus Christus) wordt het eschatologisch heil voltooid waarvan het begin reeds is gemaakt.

Voor de gelovigen in Paulus dagen betekent dit dat zij leven na de inauguratie van de nieuwe aeon (kruis en opstanding), maar voor de parousie. Deze tijdsperiode staat onder de eschatologische spanning³⁷ van het 'reeds' en het 'nog niet'. Het eschatologisch heil is reeds in gang gezet, maar nog niet volledig gerealiseerd. De nieuwe aeon is aanwezig, maar de oude is nog niet definitief voorbij. De gelovige mag nu al deel uitmaken van de nieuwe aeon maar wel te midden van de oude aeon die er nog is. De oude aeon blijft bestaan tot de parousie. Bij de tweede komst van Christus is de oude aeon definitief afgelopen.

Paulus' eschatologisch schema³⁸:



³⁷ Dunn, *Theology*, 465.

³⁸ Dunn, *Theology*, 464.

Lang zou de tijd tussen Christus opstanding en de voltooiing van de nieuwe aeon volgens Paulus niet duren. Teksten als 1 Thes. 4:15-17, Fil. 4:5 en 1 Kor. 7:29 laten zien dat Paulus met de verwachting leefde dat het definitieve einde spoedig zou aanbreken.

3. Toekomstige eschatologie

In diverse passages spreekt Paulus over eschatologie als iets toekomstigs. In 1 Thes. 4:13-18 wordt de verwachting aangaande die toekomst uitgedrukt met de opstanding van de reeds gestorven gelovigen bij de parousie van Jezus. In 1 Kor. 4:4-5 wordt het laatste oordeel als eschatologisch gebeuren eveneens verbonden aan deze parousie. Teksten als 1 Kor. 6:9-10 en Gal. 5:19-21 laten zien dat het koninkrijk van God voor Paulus een werkelijkheid is die in de toekomst gerealiseerd zal worden. Tenslotte maakt Paulus regelmatig gebruik van woorden als 'hoop' en 'verwachting' (Rom. 5:2; 8:20,24; 2 Kor. 1:7; Gal. 5:5; Fil. 3:20) die duiden op iets dat in de toekomst staat te gebeuren.

In 1 Kor. 15:20-28 vinden we het toekomstige eschatologisch motief terug in de verwachting van de opstanding van de doden bij de parousie, gecombineerd met de verwachting van Gods heerschappij. Vanwege deze nadruk op het toekomstige heil en de aanwezigheid van een aantal begrippen die kenmerkend zijn voor Paulus' eschatologisch denken, neem ik 1 Kor. 15:20-28 als uitgangspunt om de toekomstige eschatologie nader te beschrijven.

Werkvertaling

20 Maar Christus is werkelijk uit de dood opgewekt, als eerste van hen die gestorven zijn.

21 Omdat de dood er is gekomen door een mens, is ook de opstanding uit de dood gekomen door een mens³⁹. 22 Want zoals door hun verbondenheid met Adam allen sterven, zo zullen ook door hun verbondenheid met Christus allen levend gemaakt worden. 23 Een ieder in de voor hem bestemde ordening (volgorde). Christus als eerste, daarna, bij zijn komst, zij die bij Christus horen.

24 Daarna komt het einde, wanneer hij het koningschap aan God de Vader overdraagt, nadat hij alle heerschappij en macht en kracht vernietigd heeft. 25 Want hij moet koning zijn

³⁹ Vanwege het ontbreken van het lidwoord of een telwoord, ligt de nadruk hier niet op één mens, maar op een méns.

totdat God⁴⁰ alle vijanden onder zijn voeten heeft gelegd. 26 De laatste vijand die vernietigd wordt is de dood; 27 want alles heeft hij onder zijn voeten gelegd. Wanneer er staat dat alles onderworpen is, is het duidelijk dat dit uitgezonderd degene is die alles aan hem onderworpen heeft. 28 Wanneer alles aan hem onderworpen is, dan zal de Zoon zichzelf onderwerpen aan hem die alles aan hem onderworpen heeft, opdat de macht van God alles zal doordringen.

Vers 20 vormt de these van deze perikoop. Nadat Paulus in vers 12-19 heeft geargumenteed vanuit de hypothese dat de doden niet zullen opstaan (14 en 17) keert hij nu de zaken om. Want de realiteit is voor Paulus dit: Christus is opgewekt uit de dood, als eerste van de gestorvenen. Met deze uitspraak legt Paulus een onmiddellijke verbinding tussen de opstanding van Jezus en die van de gelovigen die zijn gestorven. In de opstanding van Jezus heeft God de gebeurtenissen van het einde, de opstanding van de doden, in gang gezet. De relatie tussen deze twee opstandingen wordt door Paulus in vers 20-23 op twee manieren verwoord. Ten eerste is Christus de ‘eersteling’ (20,23) en ten tweede de representant (21-22) van de opstanding van de doden.

Christus als eersteling

Christus is uit de doden opgewekt als eerste van de gestorvenen. De term ἀπαρχή die hier gebruikt wordt, is van oorsprong een cultische term die wij zowel in het klassiek Grieks als in de LXX aantreffen. In Rom. 8:23 verbindt Paulus deze term aan de Geest. Omdat ik in hoofdstuk 4 uitvoerig bij de oorsprong en betekenis van ἀπαρχή stilsta, volsta ik nu met de opmerking dat ἀπαρχή hier metaforisch wordt gebruikt en slaat op een eerste deel van een geheel. Christus is als ‘ἀπαρχή van degenen die gestorven zijn’ de eerste van een grotere groep personen die op zullen staan uit de dood.⁴¹

Jezus’ opstanding markeert het begin van de eschatologische opstanding van de doden (vers 23). Deze heeft dus twee stadia die corresponderen met twee groepen die opstaan. Jezus vormt de eerste categorie. Hij is al opgestaan en zal bij het einde gevolgd worden door degenen ‘die Christus toebehoren’. Met het woord ἔπειτα (23) brengt Paulus een chronologische orde aan tussen de twee opstandingen. Christus eerst, en dan (ἔπειτα) bij zijn parousie, degenen die Christus toebehoren.

⁴⁰ Er bestaat onduidelijkheid over wie hier de handelende persoon is bij τίθημι. Is het God of Christus? Op basis van vers 28, waar God duidelijk het subject is, kies ik hier voor God als subject bij τίθημι.

⁴¹ J. Holleman, *Resurrection and Parousia. A Traditio-Historical Study of Paul's Eschatology in 1 Corinthians 15* (Supplements to Novum Testamentum LXXXIV), Leiden 1996, 50.

Christus als representant

Jezus' opstanding markeert dus het begin van de eschatologische opstanding. Maar hij is ook de representant van hen die op zullen staan. Dat werkt Paulus uit in 21-22. Zoals de dood in de wereld kwam door Adam en ten gevolge daarvan allen sterven (presens) die door Adam worden gerepresenteerd, zo kwam de opstanding in de wereld door Christus en ten gevolge daarvan zullen allen opstaan die door Christus worden gerepresenteerd. Dat de dood in de wereld is gekomen door een mens en ten gevolge daarvan alle mensen sterfelijk zijn, is een redenering die Paulus vaker gebruikt (Rom. 5:12-21). Hij neemt dit over van een Joodse traditie, die op grond van Gen. 3 de sterfelijkheid van alle mensen verbindt aan de overtreding van Adam.⁴² Het is deze verbondenheid met Adam, waardoor alle mensen sterven.

Zoals door hun verbondenheid met Christus alle mensen sterven, zullen door hun verbondenheid met Christus, de tweede Adam (1 Kor.15:45-49) alle mensen levend gemaakt worden. De verbondenheid met Christus geeft aan dat het hier om de opstanding van de gelovigen gaat. Het geloof is de band die gelovigen tijdens hun leven hebben gehad met de levende Heer.⁴³ Door de doop (Rom. 6:2-11; Gal. 3:27) zijn de gelovigen aan Christus verbonden en worden ze door hem gerepresenteerd. Wat er gebeurt met Christus, die deze groep representeert, gebeurt ook met hen die door hem gerepresenteerd worden.⁴⁴ Net als Christus zullen ook de gelovigen opstaan uit de dood. Het idee dat Christus en de Korintiërs een eenheid vormen is een belangrijk motief in deze brief (vgl. 1 Kor. 6:12-20; 12:12-31). De meest voorkomende uitdrukking waarmee Paulus deze eenheid en verbondenheid onder woorden brengt, is het 'in Christus' zijn.

Het eerste deel van de perikoop kenmerkt zich dus door de voorstelling dat Jezus' opstanding het begin is van de eschatologische opstanding. Deze opstanding van de doden vindt door de verbondenheid van de gelovigen met Jezus, zijn oorzaak in de opstanding van Jezus. In het vervolg van de perikoop verbindt Paulus deze eschatologische opstanding met de parousie. Hij geeft een beknopt scenario van het einde waarbij de overwinning op de dood de climax vormt. Door deze verbinding met de parousie benadrukt Paulus het toekomstige karakter van de opstanding. Het proces van het eschatologisch heil, de opstanding van de doden, is begonnen met de opstanding van Christus maar nog niet volledig gerealiseerd.

⁴² Vgl. 4 Ezra 3:7; 2 Bar. 54:15.

⁴³ H.W. Hollander, *1 Korintiërs III. Een praktische bijbelverklaring* (T&T), Kampen 2007, 99.

⁴⁴ De Jonge, *God's Final Envoy*, 24.

Koningschap van God

De toekomstige eschatologie is opnieuw duidelijk aanwezig in de thematiek van het koningschap van God in vers 24-28. Het einde (τὸ τέλος) refereert hier aan het absolute einde van de geschiedenis, de dag waarop de oude aeon definitief voorbij is (vgl. 7:31) en de nieuwe aeon volledig is aangebroken.⁴⁵ Dit einde betekent de voltooiing van Gods heilsplan. De periode tussen de opstanding van Jezus en dit einde is de periode waarin de oude en nieuwe aeon elkaar overlappen. Dat wordt zichtbaar in vers 25. Opvallend is de voorstelling dat Christus als koning zal heersen, totdat God al zijn vijanden⁴⁶ onder zijn voeten heeft gesteld. Dus niet pas na het einde, maar nu al, in de periode tussen het keerpunt en het definitieve einde, regeert Christus als koning. Opvallend aan dit koningschap is dat Christus de macht heeft, maar tegelijk de vijanden er ook zijn (vgl. Rom. 8:38). Er staat niet dat Christus koning is wanneer alle vijanden verslagen zijn, maar hij is koning te midden van zijn vijanden.⁴⁷ Hij is verwickeld in een strijd tegen de machten van deze wereld. Paulus en veel van zijn tijdgenoten dachten hierbij aan kosmische (geestelijke) machten die geacht werden over de kosmos te heersen.⁴⁸ Tot het einde, tot de dood als laatste vijand vernietigd is, is dit de wijze waarop God zijn koningschap uitvoert.

Volgens Paulus in 1 Kor. 15:20-28 is het koningschap van God in de komst van Christus aangebroken. Met behulp van een combinatie van psalmcitatens (Ps. 110:1 en Ps. 8:7) zet Paulus uiteen dat hiermee het proces van onderwerping van de vijanden al is begonnen, maar nog niet is voltooid. De voltooiing vindt plaats wanneer de laatste vijand, de dood, vernietigd wordt.⁴⁹ De dood als kosmische macht die door Adam in de wereld is gekomen, kan alleen overwonnen worden door de opstanding of transformatie (1 Kor. 15:54-55) van de doden bij de parousie van Jezus.⁵⁰ De uiteindelijke vernietiging van de dood is onlosmakelijk verbonden met de toekomstige opstanding van de doden.

⁴⁵ Sommige uitleggers (Weiss, Lietzman) vertalen τὸ τέλος met 'de rest'. Door deze vertaling ontstaan er drie groepen. Christus als eerste, dan degenen die Christus toebehoren en tenslotte 'de rest'. Op grond van de sequentie van tijd in dit vers en het feit dat Paulus het woord λοιπός gebruikt om 'de rest' aan te duiden (o.a. Rom. 11:7; 1 Kor. 11:34), wijs ik deze vertaling af.

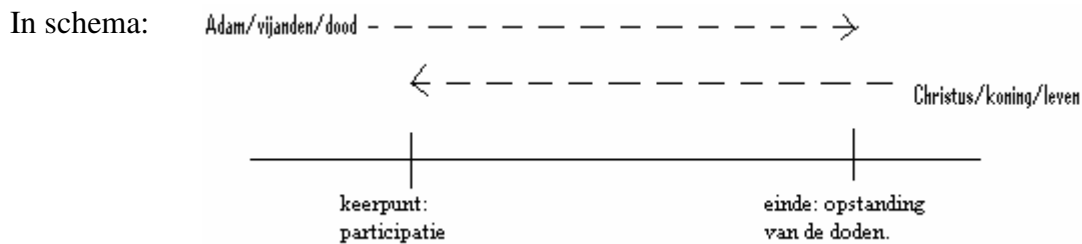
⁴⁶ Vgl. 1 Kor. 5:5; 8:4-5; 10:20; Gal. 4:8-9. Deze teksten laten zien dat het om kosmische machten gaat die het koningschap van God in de weg staan.

⁴⁷ In overeenstemming met Ps. 110 waar Paulus zijn woorden aan ontleent.

⁴⁸ Hollander, *I Korintiërs III*, 101.

⁴⁹ De vernietiging van de dood aan het einde van de geschiedenis is een voorstelling die in het Jodendom bekend was. Zie 4 Ezra 8:53-54 en Pseudo-Philo, *Liber Antiquitatem Biblicarum* 3:10.

⁵⁰ Holleman, *Resurrection*, 65.



De toekomstige eschatologie in 1 Kor. 15:20-28 in context

Waarom benadrukt Paulus in 1 Kor.15 zo sterk het toekomstige karakter van de opstanding van de doden? Sommige exegeten geven als oorzaak dat er in de gemeente van Korinte een dualistische antropologie heerste.⁵¹ Veel mensen in de Grieks-Romeinse cultuur verdeelden de mensheid in twee categorieën: geestelijke en niet-geestelijke. Geestelijke mensen zijn diegenen van wie de ziel geïnspireerd is (op grond van Gen. 2:7) door een transcendente ‘geest’. Daardoor overstijgt deze mens al het lichamelijke. Het lichaam is een vat waarin de onsterfelijke ziel verblijft. Sterven betekent in deze voorstelling dat de onsterfelijke ziel zich definitief scheidt van het lichaam en afdaald in het dodenrijk om daar voort te leven als een ‘schim’ en eventueel later ‘op te gaan’ in het geheel.⁵² Binnen deze visie is een opstanding van de doden niet alleen onmogelijk wat de lichamelijke betreft, maar ook onnodig omdat onsterfelijkheid al bereikt is bij het ontvangen van de geest.⁵³

Beïnvloed door Joods-eschatologische voorstellingen over de opstanding van de doden,⁵⁴ is de dood voor Paulus niet een overgang naar een puur geestelijke existentie, maar een kosmische macht, die pas bij de parousie definitief overwonnen zal zijn. Daarom legt hij de nadruk op de verbinding van de opstanding van de doden met de parousie. De dood behoort tot de oude aeon en wordt pas vernietigd bij het einde. Dan is er nog maar één macht die alles doordringt en dat is de macht van God.

In de brieven van Paulus is er een aantal passages waar Paulus de voltooiing van de nieuwe aeon verbindt aan de parousie, de ‘komst’ van Jezus. Het Griekse woord *παρουσία* werd in Paulus’ dagen vaak gebruikt om het bezoek van een hoogwaardigheidsbekleeder aan te kondigen. Paulus heeft dit woord gebruikt als aanduiding voor de komst van Jezus uit de hemel aan het einde van de tijd. Voornamelijk de eerste brief aan de Thessalonicensen wordt door dit thema gedomineerd. Vier van de vijf teksten van Paulus waarin de parousie expliciet

⁵¹ Holleman, *Resurrection*, 39. Evenzo W. Schrage, *Der Erste Brief an die Korinther* (EKK VII-4), Düsseldorf 2001, 58-60.

⁵² Hollander, *1 Korintiërs III*, 93-94.

⁵³ Holleman, *Resurrection*, 37.

⁵⁴ Vgl. bijv. 4 Ezra 7:32-33; 2 Bar. 42:7 en 8; Sib. Or. 4:181-182.

genoemd wordt, komen uit deze brief (1 Thes. 2:19; 3:13; 4:15; 5:23). In het hart van de brief, 1 Thes. 4:13-5:11, vinden we de uitvoerigste uiteenzetting van het verband tussen de parousie en de opstanding van de gelovigen. In andere teksten wordt door Paulus deze komst van Jezus met andere woorden uitgedrukt. Het dichtst tegen de term parousie leunen de uitdrukkingen ‘de dag van de Heer’⁵⁵ en ‘Jezus verwachten van boven’.⁵⁶ Het woord ἀποκάλυψις, ‘openbaring’, toegepast op de beslissende komst van Christus (1 Kor.1:7) aan het begin van de brief en de uitroep *Maranatha* (aramees voor ‘kom, onze Heer’) aan het einde van deze brief duiden op de belangrijke plaats die de eschatologische toekomstverwachting innam in het denken van Paulus.

Samengevat: In 1 Kor. 15:20-28 wordt duidelijk dat voor Paulus de opstanding van Jezus de eschatologische gebeurtenissen in gang heeft gezet. Hij verwijst naar Christus als de eerste van degenen die zullen opstaan. De spits van de perikoop ligt echter bij het toekomstige karakter van de eschatologische opstanding. Christus is reeds opgestaan, de gelovigen zullen hem volgen. Hun opstanding uit de doden zal volgens Paulus plaatsvinden bij de parousie van Jezus. Het toekomstige karakter dat Paulus hier accentueert, heeft te maken met zijn visie op de dood. Het ‘gewone’ verschijnsel van de dood, verstaat Paulus als een kosmische macht die heerst over de mensen (Rom. 5:14-17) en hen probeert te vervreemden van God (Rom. 8:38). Paulus haakt aan bij een Joodse traditie waarin de dood een bovenmenselijke, kosmologische macht is, die hoort bij de oude aeon en die de mens in zijn greep houdt. De dood als macht is het merkteken van de oude aeon. Volgens Paulus houdt deze oude aeon, en daarmee ook de dood, pas op te bestaan bij de parousie.⁵⁷

4. Presentische eschatologie

In diverse passages laat Paulus zien dat zijn eschatologisch denken niet alleen uitgaat van een gebeuren dat in de toekomst plaats moet vinden. Volgens Paulus is met Jezus’ dood en opstanding de nieuwe aeon al aangebroken. Dat Paulus dit gebeuren interpreteert als het aanbreken van een nieuwe aeon, een nieuw tijdperk, blijkt uit het voor hem kenmerkende gebruik van de uitdrukking ‘maar nu’ (Rom. 3:21; 1 Kor. 15:20; 2 Kor. 5:16).

Om deze nieuwe aeon te beschrijven gebruikt Paulus verschillende beelden. Zo spreekt hij bijvoorbeeld over het koninkrijk van God dat hij beschouwt als een aanwezige

⁵⁵ 1 Kor. 1:8; 5:5; 2 Kor 1:14; Fil. 1:6, 10; 2:16.

⁵⁶ Fil. 3:20.

⁵⁷ M.C. den Boer, *The Defeat of Death. Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5* (Journal for the study of the New Testament, Supplement Series 22), Sheffield 1988, 85 en 182.

realiteit in de gemeenschap van de gelovigen (Rom. 14:15-17 en 1 Kor. 4:20). Verder blijkt de aanwezigheid van de nieuwe aeon uit teksten als Rom. 6:18-22 en Gal. 1:4; door hun ‘rechtvaardiging’ kunnen gelovigen nu al deel hebben aan het eschatologisch heil. Een andere term om de eschatologische werkelijkheid aan te duiden is de ‘nieuwe schepping’. In 2 Kor. 5:17 en Gal. 6:15 schrijft Paulus dat wie met Christus verbonden is, deel uitmaakt van Gods nieuwe schepping. In deze paragraaf zoeken we naar een antwoord op de vraag hoe Paulus ertoe komt om over de nieuwe schepping als een gerealiseerde werkelijkheid te spreken en welke werkelijkheid hij hiermee voor ogen heeft. Uitgangspunt daarbij vormt de voorstelling van de nieuwe schepping in 2 Kor. 5:11-19.

Werkvertaling

11 Omdat wij weten dat we ontzag voor de Heer moeten hebben, proberen wij de mensen te overtuigen. Voor God is precies duidelijk wat we doen. Ik hoop dat dit ook zo is voor jullie geweten. 12 Wij bevelen onszelf niet opnieuw aan bij jullie, maar geven jullie de gelegenheid om trots te zijn op ons opdat jullie een antwoord hebben aan hen die zich op uiterlijke zaken laten voorstaan en niet op innerlijke. 13 Want als we in geestvervoering waren, was het voor God. Als we helder bij ons verstand zijn, is het voor jullie. 14 Want de liefde van Christus voor ons, houdt ons vast en drijft ons, omdat wij tot dit inzicht gekomen zijn, dat één mens voor alle mensen gestorven is; dus zijn allen gestorven. 15 En ten behoeve van allen is hij gestorven, opdat zij die leven niet langer voor zichzelf zouden leven, maar voor hem die ten behoeve van hen gestorven en opgewekt is.

16 Daarom beoordelen wij van nu af niemand meer naar de maatstaven van deze wereld. Ook al hebben wij Christus naar deze maatstaven beoordeeld, nu doen wij dat niet meer. 17 En ook om die reden is iemand die in Christus is, een nieuwe schepping; de oude dingen zijn voorbijgegaan, zie, het nieuwe is gekomen. 18 En dit alles is het werk van God, die ons met zichzelf heeft verzoend door Christus en ons de bediening van de verzoening heeft toevertrouwd. 19 God heeft immers door Christus de wereld met zichzelf verzoend; hij heeft de overtredingen van de wereld haar niet toegerekend en ons heeft hij de verkondiging van de verzoening toevertrouwd.

Traditiehistorisch overzicht ‘nieuwe schepping’

De uitdrukking ‘nieuwe schepping’ die Paulus hier gebruikt, heeft zijn wortels, naar alle waarschijnlijkheid, in het Oude Testament en in het Jodendom. Het is een voor-Paulinische uitdrukking die mogelijk een ontwikkeling heeft ondergaan in Paulus’ denken of de vroeg-

christelijke traditie. Paulus heeft deze uitdrukking gebruikt om een bepaalde werkelijkheid te benoemen en daar iets over te zeggen. Een traditiehistorisch overzicht van de uitdrukking 'καινή κτίσις' brengt de ontwikkeling in beeld en kan helpen de vraag te beantwoorden welke werkelijkheid Paulus voor ogen heeft gehad bij deze uitdrukking.

In het Oude Testament zijn er passages in deutero-Jesaja (Jes. 43:18-19) en trito-Jesaja (Jes. 65:17 en 66:22) waar van een nieuwe schepping, of nieuwe orde, gesproken wordt. In de tekst uit deutero-Jesaja gaat het om de verwachting van een tweede exodus. Israël is in ballingschap en de schrijver geeft als antwoord op deze crisis van het volk dat God opnieuw zal handelen en een wending aanbrengt in het lot van het volk. Jes. 43:18-19: 'Blijf niet staan bij wat eertijds is gebeurd, laat het verleden (in de LXX⁵⁸ τὰ ἀρχαῖα) nu rusten. Zie, ik ga iets nieuws verrichten (in LXX: ἰδοὺ ποιῶ καινὰ), nu ontkiemt het – heb je het nog niet gemerkt? Ik baan een weg door de woestijn, maak rivieren in de wildernis'.⁵⁹ De ballingen zullen terugkeren naar hun land en de stammen van Israël opnieuw verzameld worden. Deze nieuwe exodus wordt verbonden aan het scheppingshandelen van God. Gods macht als schepper brengt met zich mee dat hij in staat is de geschiedenis te bepalen en toekomst te openen. Gods heil, zijn nieuwe schepping bestaat uit de terugkeer van de ballingen en wordt door deutero-Jesaja geïdentificeerd met een historisch gebeuren, de opkomst van Cyrus, koning van Perzië.⁶⁰ Kenmerkend voor het nieuwe bij deutero-Jesaja is dat dit situatiegebonden is en een zaak is van particulier, nationaal heil.⁶¹

In de teksten uit trito-Jesaja vindt een verschuiving plaats in betekenis. Lange tijd blijft men een nieuwe situatie verwachten in deze wereld, met Jeruzalem als centrum.⁶² In Jes. 65:17 en 66:22 wordt echter gesproken van een nieuwe hemel (LXX: οὐρανὸς καινός) en een nieuwe aarde (γῆ καινή). Hier is de gebondenheid van het begrip aan een concrete situatie verdwenen en zinspeelt het nieuwe op een nieuwe kosmos; God zal een nieuwe wereld scheppen aan het einde van de geschiedenis. Gods heil, de nieuwe schepping, bestaat voor trito-Jesaja uit de vernieuwing van de wereld en krijgt universele trekken.⁶³

⁵⁸ Wat tussen haakjes staat zijn parallellen tussen 2 Kor. 5:17 en de Septuaginta (LXX) op woordniveau. De Septuaginta is een Griekse vertaling van het OT die tussen omstreeks 250 v. Chr. en 100 v. Chr. gemaakt is. Deze Griekse vertaling kan inzicht geven in het gebruik van Griekse uitdrukkingen door de bijbelschrijvers van het NT en de betekenis die zij daarmee voor ogen hadden.

⁵⁹ Deze vertaling is uit de NBV.

⁶⁰ H.Räisänen, 'Last Things First: "Eschatology" as the first chapter in an overall account of early Christian ideas', in: *Temenos* 39-40 (2003-2004), p. 9-44, hier 14.

⁶¹ U. Mell, *Neue Schöpfung: eine traditionsgeschichtliche und exegetische Studie zu einem soteriologischen Grundsatz paulinischer Theologie* (Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 56), Berlin 1989, 54-56.

⁶² Räisänen, 'Last Things First', 15.

⁶³ Mell, *Neue Schöpfung*, 62.

Bij trito-Jesaja ontbreekt de profetische verbinding van de concrete situatie van zijn hoorders met Gods toekomst. Hij wijst op een grote wending aan het einde van de geschiedenis. Gods heil wordt net als bij deuterio-Jesaja gerealiseerd in de geschiedenis, maar is wel naar het einde verschoven. Bij het einde breekt de heilstijd aan, een nieuwe schepping. Deze verschuiving bij trito-Jesaja ten opzichte van deuterio-Jesaja illustreert de ontwikkeling naar een opvatting van het heil als iets van 'een andere wereld' zoals we dat nog veel sterker in latere Joods-eschatologische voorstellingen tegenkomen.⁶⁴

Kenmerkend voor deze Joods-eschatologische teksten is dat er een definitief ingrijpen van God in de geschiedenis wordt voorspeld. Er komt een definitieve wending waarmee de nieuwe schepping aanbreekt.⁶⁵ De oude schepping, het heden, is volgens deze teksten corrupt en doortrokken van het kwaad. Deze voorstelling vinden we bijvoorbeeld in 4 Ezra 7:12: 'And so, the entrances of this world were made narrow and sorrowful and toilsome; the are few and evil, full of dangers, and involved in great hardships'.⁶⁶ Uit de ervaarbare werkelijkheid van deze wereld is volgens deze passage geen heil te verwachten en zo ontstaat de verwachting van en de hoop op een onomkeerbare wending in de toekomst, waarmee de nieuwe werkelijkheid doorbreekt. Die nieuwe werkelijkheid wordt in 4 Ezra 7:113-114 beschreven: 'But the Day of Judgement will be the end of this age and the beginning of the immortal age to come, in which corruption has passed away, sinful indulgence has come to an end, unbelief has been cut off ...'.⁶⁷ Deze wereld waar geen corruptie meer is, waar de boze machten niet langer heersen, volgt bij het einde de oude wereld op en wordt aangekondigd als nieuwe schepping (4 Ezra 7:75). In deze teksten wordt een scherp onderscheid gemaakt tussen de huidige en de toekomstige wereld, dat bedoeld is om het contrast aan te geven tussen deze twee werelden. Deze nieuwe wereld is van een andere orde en komt er door een definitief en beslissend ingrijpen van God.

Op grond van de profetische en de Joods-eschatologische teksten kunnen we vaststellen dat het motief van de nieuwe schepping tot de verwachting van de toekomst behoorde. Het gaat om een eschatologisch scharnierpunt aan het einde van de tijd.⁶⁸ Het toekomstige heil, voorgesteld als nieuwe schepping, vormt een belangrijk motief in de vroeg-Joodse eschatologie.⁶⁹

⁶⁴ Mell, *Neue Schöpfung*, 67.

⁶⁵ Het thema van de nieuwe schepping is o.a. aanwezig in 2 Bar. 57:2; 1 Henoch 72:1; Jub. 1:29 en 4:26 en 4 Ezra 7:75.

⁶⁶ J.H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. I, New York 1983, 537.

⁶⁷ Charlesworth, *Pseudepigrapha*, 541.

⁶⁸ M.E. Thrall, *The Second Epistle to the Corinthians I-VII* (ICC), Edinburgh 1994, 421.

⁶⁹ Mell, *Neue Schöpfung*, 178.

In dit verband moet opgemerkt worden dat over sommige teksten uit Qumran (1 QH III 19-22; 1 QH XI 10-14) verschil van mening bestaat over de vraag of deze teksten van een gerealiseerde nieuwe schepping spreken. Volgens Mell gaat het in deze teksten niet om een nieuwe schepping, maar om een veranderde status in de huidige schepping die men ontvangt bij toetreding tot de gemeenschap.⁷⁰ Dit toetreden tot de gemeenschap is overigens ook een belangrijk element in Paulus' denken. Het 'in Christus zijn' vormt volgens 2 Kor. 5:17 de voorwaarde voor het zijn van een nieuwe schepping. We hebben eerder gezien hoe dit 'in Christus zijn' nauw verbonden is met de doop waarmee men toetrad tot de gemeente (par.3). Het is mogelijk dat Paulus onder andere voortborduurde op deze traditie. Echter, anders dan in deze teksten uit Qumran vinden we bij Paulus wel een duidelijk verband met de eschatologie (vers 17).

Samenvattend kunnen we concluderen dat het motief van een nieuwe schepping, een kosmische vernieuwing als daad van God aan het eind van de geschiedenis, een bekend motief is in het Jodendom van Paulus' dagen. Misschien zijn er teksten waarin het motief van de nieuwe schepping aan individuen in het hier en nu gekoppeld wordt, maar anders dan bij Paulus is daar geen eschatologie aan verbonden. Het is niet waarschijnlijk dat een presentische voorstelling van de nieuwe schepping tot het gedachtegoed van het Jodendom behoorde.⁷¹

'Nieuwe schepping' in 2 Kor. 5:17

Deze verkenning van de traditiehistorische achtergrond roept de vraag op naar de betekenis die Paulus voor ogen heeft gehad met de uitdrukking 'nieuwe schepping'. In het Nieuwe Testament komt de uitdrukking *καινή κτίσις* slechts twee keer voor. Allereerst in onze perikoop (2 Kor. 5:17) en verder in Gal. 6:14-15. In deze teksten wordt de Joods-eschatologische voorstelling van een toekomstige nieuwe schepping door Paulus overgenomen en krijgt het een presentische toepassing. Het is nu al mogelijk om tot de nieuwe schepping te behoren. Hoe komt Paulus tot deze transformatie van een toekomstige verwachting naar een gerealiseerde werkelijkheid?

Om deze vraag te beantwoorden is het goed eerst de structuur van de perikoop in beeld te brengen. Vers 16 en 17 beginnen beide met *ὥστε*. Beide verzen volgen dus logischerwijs op wat voorafgegaan is. Aangezien het aannemelijker zou zijn dat vers 16 zou volgen op vers

⁷⁰ Mell, *Neue Schöpfung*, 85-86 en 110-111.

⁷¹ Thrall, *Corinthians*, 422.

17, is vers 17 niet een gevolg van 16, maar zijn zij beide de consequentie van vers 14 en 15.⁷² Vers 14 en 15 vormen de inhoud van de apostolische verkondiging van Paulus, vers 16 en 17 zijn de consequenties van die inhoud voor Paulus visie op de mens.

De inhoud van de verkondiging van Paulus is dat met de dood en de opstanding van Christus, God definitief heeft ingegrepen in de geschiedenis. De grote wending heeft plaatsgevonden. Paulus bedient zich van de Joodse tweedeling van de geschiedenis om het Christusgebeuren te duiden als de beslissende wending van Gods oude geschiedenis met de mensen naar zijn nieuwe geschiedenis.⁷³ De eschatologische verwachting van de nieuwe schepping is in Christus realiteit geworden, present gesteld.

De opstanding van Christus is vervolgens beslissend voor de manier waarop Paulus naar de mens kijkt. Sinds dit gebeuren wordt de mens gedefinieerd vanuit de nieuwe werkelijkheid, de nieuwe schepping, die in Christus is gerealiseerd. We hebben eerder gezien dat deze verbondenheid van de gelovige met Christus wordt uitgedrukt met het ἐν Χριστῷ zijn. Deze formule is kenmerkend voor Paulus⁷⁴ en komt in het NT verder alleen in 1 Petrus een aantal keer voor. Thrall laat zien dat de uitdrukking ἐν Χριστῷ bij Paulus de betekenis heeft van persoonlijke eenheid van de gelovige met Christus. Christus als de ‘corporate personality’, die zijn leden als het ware in zich opneemt en vanuit wie deze leden vervolgens worden gedefinieerd.⁷⁵ Gelovigen worden door de doop (Gal. 3:27 en 28; Rom. 6:3-5) en toetreding tot de gemeente (1 Kor. 12:12 en 13) verbonden met Christus.

De mens die zo met Christus verbonden is, die deel uitmaakt van de nieuwe gemeenschap, is een nieuwe schepping omdat Christus dit is. Uit vers 16 is af te leiden dat de nieuwe schepping een tegenstelling vormt met σάρξ, de benaming voor alles wat met de oude aeon te maken heeft. Paulus benadrukt de breuk met de oude aeon, waar de mens slaaf was van de zonde (Rom. 6). De oude aeon hoeft nu niet langer het leven van de gelovigen te beheersen. Het toekomstige heil is nu al aanwezig en wordt in de gemeente uitgestort. Paulus heeft dit ervaren in de realiteit dat mensen in verbondenheid met Christus veranderen. Zij leven nu met een nieuwe ethiek en een nieuw besef van verantwoordelijkheid (1 Kor. 6:9-11). Zij leven niet langer voor zichzelf en beoordelen elkaar niet meer naar de maatstaven van deze wereld (2 Kor. 5:16). Zo is de gelovige een nieuwe schepping, samen met allen die tot de gemeente behoren. Zij zijn echter een nieuwe schepping temidden van de oude aeon.

⁷² Thrall, *Corinthians*, 424. Deze interpretatie vinden we ook bij P. Barnett, *The Second Epistle to the Corinthians* (NICNT), Grand Rapids 1997, 296.

⁷³ Mell, *Neue Schöpfung*, 386.

⁷⁴ De uitdrukking komt 56 keer voor in de authentieke brieven, naast 34 keer ἐν Κυρίῳ.

⁷⁵ Thrall, *Corinthians*, 426.

Daarom zien we bij Paulus ook een blijvende spanning. De oude aeon is achterhaald, maar Paulus moet dit wel steeds opnieuw bevestigen (Rom. 8:15; Gal. 3:2; 1 Kor. 2:12). Het oude trekt nog en daarom worden gelovigen ook door Paulus vermaand (1 Kor. 6:18 en 19). De transformatie van de hele kosmos, waarbij al het oude definitief voorbij is, blijft ook bij Paulus een toekomstverwachting (Rom. 8:19-22). De nieuwe schepping is er temidden van de oude en vormt een anticipatie op de definitieve realisering van de nieuwe schepping bij de parousie.⁷⁶

5. Conclusie

In de vorige paragrafen is duidelijk geworden dat de Paulinische eschatologie getypeerd kan worden als een deels gerealiseerde en een deels toekomstige eschatologie. In sommige teksten ligt het accent op het toekomstige. Paulus benadrukt in 1 Kor. 15:20-28 dat de gelovigen pas bij de parousie zullen delen in het eschatologisch heil, de opstanding van de doden. In andere teksten laat Paulus juist zien hoe met de dood en opstanding van Christus de nieuwe aeon is aangebroken. Zo blijkt uit 2 Kor. 5:11-19 dat de gelovigen nu al deel uitmaken van de nieuwe schepping en dit ook ervaren in de gemeenschap van gelovigen. Zij zijn echter een nieuwe schepping midden in de bestaande, oude schepping. Deze nieuwe schepping is nog niet volledig gerealiseerd. De oude aeon blijft invloed uitoefenen. Daar zien we de eschatologische spanning van het ‘reeds’ en ‘nog niet’ die Paulus’ eschatologisch denken typeren.

Hoe past nu Rom. 8:18-30 binnen dit eschatologisch raamwerk? Allereerst valt op dat de termen ‘nieuwe schepping’, ‘koninkrijk van God’, ‘parousie’ en ‘einde’ niet voorkomen in deze perikoop. Toch zijn er twee motieven in Rom. 8:18-30 die de perikoop duidelijk verbinden met Paulus’ eschatologisch denken: ‘het lijden van deze tegenwoordige tijd’ en ‘de Geest als eerste gave’.

Het eerste motief is het lijden van deze tegenwoordige tijd, dat in contrast staat met de heerlijkheid die geopenbaard zal worden. Het lijden behoort tot het heden, de heerlijkheid tot de toekomst. Hierin klinkt nadrukkelijk een toekomstige eschatologie door.

Het tweede motief is de rol die de Geest volgens Paulus speelt. De christenen hebben ἡ ἀπαρχή τοῦ πνεύματος ontvangen. De Geest is een gave van God die de gelovigen nu al

⁷⁶ Thrall, *Corinthians*, 428.

ontvangen. Vanwege de Geest zijn de gelovigen nu al kinderen van God (Rom. 8:14). Het accent valt hier op wat er nu al is, het presentische.

Volgens Paulus' eschatologische voorstellingen leven de gelovigen in de periode tussen de opstading van Christus en zijn parousie. De nieuwe aeon is met de opstanding in gang gezet, maar nog niet definitief gerealiseerd. Deze periode wordt gekenmerkt door een eschatologische spanning die de gelovigen ondervinden. Het nieuwe is aangebroken maar tegelijk ervaren de gelovigen dat de oude aeon nog niet voorbij is. In de volgende twee hoofdstukken worden beide motieven verder uitgewerkt. Hoe kan het dat de gelovigen lijden ervaren terwijl volgens Paulus de nieuwe aeon al is aangebroken (hoofdstuk 3)? En welke rol speelt de Geest in het eschatologisch denken van Paulus (hoofdstuk 4)?

III. Het lijden van deze tegenwoordige tijd

1. Inleiding

In Rom. 8:1-17 beschrijft Paulus het nieuwe leven van een christen en benadrukt hij de breuk met het leven dat achter hem ligt. Het nieuwe leven wordt gekenmerkt door de Geest van God die in de christenen woont (9) en daarom wordt hun leven niet langer beheerst door de zonde en de dood (1). Door de Geest zijn de christenen nu al kinderen van God (16). Zij staan in dezelfde positie tot God als Jezus (15) en zullen in de toekomst ook delen in zijn heerlijkheid (17). Paulus reflecteert hier de aanwezigheid van de Geest van God die in de gemeente ervaren wordt. In deze ontmoeting licht iets op van de nieuwe aeon. Tegelijk benadrukt Paulus dat deze nieuwe werkelijkheid er is te midden van de oude. Er is wel een breuk met het verleden, maar niet alles is nieuw geworden. Dat blijkt onder andere uit Rom. 8:18-30, waarin Paulus ingaat op het lijden dat de gelovigen ervaren in deze wereld. Woorden als hoop, reikhalzend verlangen en verlossing onderstrepen het ‘nog niet’ en de blijvende spanning tussen oud en nieuw.

De vraag die ik in dit hoofdstuk probeer te beantwoorden is hoe Paulus in zijn denken omgaat met de vraag naar de aanwezigheid van lijden na het keerpunt in de geschiedenis. Hoe kan Paulus aan de ene kant spreken van een nieuwe schepping (2 Kor. 5:17), de nieuwe aeon, en tegelijk spreken van lijden en tegenslagen? Hoe interpreteert hij het lijden dat de gelovigen ervaren? Door deze thematiek verder uit te werken ontstaat een beeld van Paulus' visie op de werkelijkheid die onder invloed staat van de nieuwe aeon. In het volgende hoofdstuk kan dan de vraag gesteld worden welke rol de Geest speelt in deze werkelijkheid.

2. Verkenning van het thema ‘lijden’ in Romeinen 8:18-30

Deze eerste paragraaf is een verkenning van de perikoop en de context waarin deze staat. Wat lezen wij hier over het lijden? Allereerst valt op dat we in Rom. 8:18 met een eschatologische tekst te maken hebben. De periodisering van de geschiedenis met daarbij een radicale tegenstelling tussen het heden en de toekomst, onderstreept het eschatologisch karakter van de tekst.⁷⁷ Het lijden dat de gelovigen in het heden ervaren, weegt op geen enkele manier op

⁷⁷ O. Christofferson, *The Earnest Expectation of the Creature. The Flood-Tradition as Matrix of Romans 8:18-27* (Coniectanea Biblica. New Testament Series 23), Stockholm 1990, 128.

tegen de heerlijkheid, de δόξα die aan de gelovigen geopenbaard zal worden. Paulus interpreteert het lijden in 8:18 dus vanuit een eschatologisch interpretatieschema.

Vers 18 wordt ingeleid met het voegwoord γάρ. Dit betekent dat het rechtstreeks voortborduurde op vers 17 en daar een nadere uitwerking van is.⁷⁸ In dit vers wordt het lijden van de gelovigen geïnterpreteerd als lijden met Christus (συμπάσχω). Zij zijn kinderen van God en erfgenamen, samen met Christus. Christus, hun mede-erfgenaam, heeft geleden en zo lijden zij nu ook. Door deze verbondenheid met Christus zijn zij zeker dat zij ook zullen delen in de heerlijkheid van zijn opstanding bij de definitieve komst van de nieuwe aeon.⁷⁹ We zien hier een tweede interpretatielijn van het lijden, waarbij Paulus benadrukt dat het leven van een christen gekenmerkt wordt door een verbondenheid (drie keer een combinatie met συν) met Christus waarbij die verbondenheid in dit aardse leven een deelhebben aan zijn lijden is.⁸⁰

In vers 18 volgt zoals gezegd een nadere uitwerking van vers 17. In vers 19 en 20, beide opnieuw ingeleid met γάρ, volgt een verdere argumentatie voor de these in vers 18. Het lijden van deze tegenwoordige tijd zowel als de toekomstige heerlijkheid wordt door Paulus in deze verzen verbonden met de schepping (κτίσις). Het begrip schepping heeft hier een andere betekenis dan in 2 Kor. 5:17, waar het de nieuwe identiteit van de gelovige betreft. Hier wijst het begrip schepping op de ruimte waarin de mensheid leeft (vgl. Rom. 1:20-25).⁸¹ Paulus kent vanuit de Joodse traditie van de Genesisverhalen het idee van de goede schepping. Hij weet ook van de voorstellingen in Jesaja over de toekomstige nieuwe schepping (zie hoofdstuk 2). Uit Rom. 8:19-20 blijkt dat voor Paulus de schepping ver bij deze toestand vandaan is. De schepping wordt door Paulus gepersonifieerd als een vrouw die in slavernij gevangen zit (8:21) en uitziet naar andere tijden, want zij is aan de zinloosheid (ματαιότης) onderworpen (8:20). Haar bestaan is vergeefs. Deze begrippen illustreren de ontwrichting van de schepping en het lijden dat in deze ruimte ervaren wordt. Paulus zinspeelt hier op het verhaal in Gen. 3 waar de zinloosheid en de vergankelijkheid in de goede schepping binnentreden (Vgl. ματαιόω in Rom. 1:21).⁸² Volgens dit verhaal is de goede schepping verstoord door de zonde van Adam, de stamvader en representant van de hele

⁷⁸ W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin 1988, 300.

⁷⁹ Dat het hier om een toekomstige gebeurtenis gaat, blijkt uit de constructie van ἵνα + de conjunctivus van συνδοξάζω. Deze constructie heeft in de meeste gevallen een futurische betekenis.

⁸⁰ Wilckens, *Römer II*, 138.

⁸¹ Jewett, *Romans*, 511. Zie ook P. Siber, *Mit Christus Leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung*, Zürich 1971, 146.

⁸² Jewett, *Romans*, 513 en J.D.G. Dunn, *Romans 1-8* (WBC 38A), Dallas 1982, 469.

mensheid (Rom. 5:12-14; 1 Kor. 15:22). Het verhaal vertelt hoe de mens gevangen raakt in het kwaad dat zich vervolgens uit in geweld en lijden (het verhaal van Kaïn en zijn nageslacht) en waarmee iets van de chaos van Gen. 1 terugkeert. In dit verhaal zijn volgens Paulus alle mensen inbegrepen. De geschiedenis van de mensheid is een cumulatie van kwaad dat zich steeds verder uitbreidt. De mens zelf is hier volgens Paulus schuldig aan. Hoe diep dat zit blijkt uit Rom. 8:1-11. De mens als $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ is niet gericht op God, maar op zichzelf.

Uit het feit dat Paulus in zijn brief aan de christenen in Rome het thema van het lijden bespreekt, mogen we afleiden dat er sprake is geweest van ervaarbaar lijden. Uit de perikoop is vervolgens moeilijk op te maken of Paulus hier een specifieke vorm van lijden voor ogen heeft. In 8:18-30 gebruikt Paulus algemene termen (zinloosheid, vergankelijkheid, zuchten). Aansluitend op onze perikoop worden in 8:31-35 wel concrete vormen van lijden genoemd: aanklachten, veroordelingen, verdrukkingen, ellende, vervolging, honger, armoede, gevaar en het zwaard. Het is echter de vraag of het reëel is te veronderstellen dat al dit lijden in Rome ook werkelijk ervaren werd.

Samengevat: In Rom. 8 zien we vier perspectieven van waaruit Paulus het lijden dat de gelovigen ondervinden, ter sprake brengt. Allereerst de eschatologische component in 8:18. Ten tweede de verbinding van het lijden met het lijden van Christus in 8:17. Ten derde het verband met de scheppingstraditie en als laatste de concrete aard van het lijden. In de volgende paragrafen zal ik een antwoord proberen te geven op de vraag hoe Paulus in Rom. 8 deze verschillende componenten op systematische wijze met elkaar in verbinding heeft gebracht.

3. De concrete aard van het lijden.

Dat Paulus in Rom. 8:18 over het lijden schrijft, veronderstelt dat dit voor de gelovigen in Rome een realiteit is. Maar waar heeft hij aan gedacht? Is er een specifieke ervaring in Rome die aanleiding geeft om hierover te schrijven of vormt het lijden hier een verzamelbegrip? Gaat het om een samenvatting in enkele trefwoorden van wat hij in andere brieven uitvoerig uiteen heeft gezet?

Volgens Robert Jewett zijn exegeten geneigd de contextuele betekenis van vers 18 over het hoofd te zien. Vanuit de historische context van de brief stelt hij dat de christenen in Rome het lijden ($\pi\acute{\alpha}\theta\eta\mu\alpha$) in 8:18 betrokken hebben op hun lijden ten gevolge van de

politieke onrust en van het behoren tot de onderlaag van de bevolking.⁸³ Jewett stelt dat de christenen, zowel uit Joden als uit heidenen, nog steeds lijden aan de nasleep van het edict van Claudius op grond waarvan vierduizend Joden gedeporteerd werden uit Rome.⁸⁴ In dit edict, uitgevaardigd in 49, gaat het om een verbanning van alle Joden uit Rome als reactie op een conflict van Joden met Joodse christenen over hun christuspropaganda.⁸⁵ Volgens de historicus Fik Meijer vormde de aanhangers van de vroeg-christelijke gemeente in Rome een bedreiging in de ogen van de machthebbers. De oorzaak moet volgen hem gezocht worden in de anti-Romeinse propaganda die in de vroegste geschriften te vinden is (1 Kor. 2:6) en in het feit dat er juist ook aanhangers waren die tot de stedelijke elite behoorden. Dit laatste vormde een bedreiging voor de eenheid van het rijk.⁸⁶ Uit de geschriften van de geschiedschrijver Tacitus (55/56-ca. 120) is af te leiden hoe er door Romeinen tegen de christenen werd aangekeken. Zij worden getypeerd als mensen met een ‘heilloos bijgeloof’, met ‘misdadig gedrag’ en worden ‘algemeen gehaat’.⁸⁷ Volgens Suetonius (70-ca. 130), een andere geschiedschrijver, was er ten tijde van Claudius voortdurend onrust onder de Joden vanwege ‘ene Chrestus’.⁸⁸ Over het algemeen wordt aangenomen dat dit over Christus gaat, hier aangeduid met ‘Chrestus’.⁸⁹ Later, onder keizer Nero, is er duidelijk sprake van een groep die men *christiani* noemt en nadrukkelijk onderscheidt van de Joden. Tegen deze christenen in Rome heeft Nero (64-68) hard opgetreden.

De brief van Paulus aan de vroeg-christelijke gemeente van Rome is eerder geschreven dan het gewelddadige optreden van keizer Nero.⁹⁰ Vanwege het feit dat de gemeente zowel uit Joden-christenen als uit heiden-christenen bestond, is het niettemin goed voor te stellen dat er sinds Claudius voortdurend een spanningsvolle relatie is geweest tussen de leden van de gemeente en hun omgeving.

Evenals Jewett stelt Dunn dat Paulus het in Rom. 8:18 heeft over het lijden aan de vervolgingen die hij zelf ook ondervonden heeft.⁹¹ Tot dit lijden behoorden volgens hem ook de kleine vervolgingen waar een vreemde nieuwe groepering in die tijd altijd vatbaar voor was. Zowel Jewett als Dunn betoogt dat in een interpretatie van *πάθημα* in ieder geval het

⁸³ Jewett, *Romans*, 509.

⁸⁴ Jewett, *Romans*, 509.

⁸⁵ E.W. Stegemann, *Paulus und die Welt*, Zürich 2005, 174. Zie ook Jewett, *Romans*, 18.

⁸⁶ F. Mijer, *Vreemd volk. Integratie en discriminatie in de Griekse en Romeinse wereld*, Amsterdam 2008, 259.

⁸⁷ Tacitus, *Annalen* 15,44, 2-4; vertaling M.A. Wes in Meijer, *Vreemd volk*, 262.

⁸⁸ Suetonius, *Leven van Claudius* 25 in Meijer, *Vreemd volk*, 249.

⁸⁹ G. Theissen en A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1997, 90.

⁹⁰ De meeste exegeten kiezen voor het jaar van schrijven 56/57 n. Chr. Zie Jewett, *Romans*, 18.

⁹¹ Dunn, *Romans*, 463-464.

lijden dat door anderen wordt aangedaan vanwege het volgen van Christus moet worden meegenomen.

Olle Christoffersson is een geheel andere mening toegedaan en stelt dat de Romeinenbrief nergens de indruk wekt geschreven te zijn aan een lijdende gemeenschap.⁹² Op basis van de historische gegevens over de situatie in Rome rond de tijd van het schrijven van deze brief, is deze stelling mijns inziens minder waarschijnlijk. Het is immers aannemelijk dat de gelovigen in Rome te lijden hebben gehad onder bovengenoemde omstandigheden. Niettemin blijft het de vraag of het Paulus vooral om een concrete situatie te doen is. Al eerder is opgemerkt dat Paulus in onze perikoop geen specifieke vorm van lijden noemt, terwijl hij dat in andere brieven wel doet (Fil. 1; 1 Thes. 2:2; 1 Thes. 4:13). In 8:18 wordt het lijden slechts nader bepaald door ὁ νῦν καίρως. Deze uitdrukking gebruikt Paulus ook in Rom. 3:26, waar hij doelt op de tijd tussen de dood en opstanding van Jezus en zijn parousie.⁹³ Het gaat Paulus dus om lijden dat karakteristiek is voor ‘deze tijd’. Deze eschatologische component komt in paragraaf 4 van dit hoofdstuk aan de orde.

Voor het antwoord op de vraag wat Paulus bij het lijden voor ogen heeft, vormt Rom. 8:31-35 naar mijn mening een sleutelpassage. Wat hij eerder uitvoerig heeft beschreven, vat hij hier in enkele woorden samen.⁹⁴ Uit de veelheid van trefwoorden waarin Paulus over lijden spreekt, ontstaat een gedifferentieerd beeld. Zo kan een christen lijden vanwege verdrukkingen op religieuze en politieke gronden (de lijn van Jewett en Dunn); lijden dat men ervaart vanwege het feit dat men christen is. In 1 Thes. 2:2 wijst Paulus bijvoorbeeld op het lichamenlijk geweld dat hij moest ondergaan in Filippi (vgl. Hand. 16) vanwege de verkondiging van het evangelie. Paulus weet van smaad en laster (2 Kor. 6:8), van gevangenschap (Fil. 1:14), van stokslagen en van op de vlucht zijn (2 Kor. 11:23-29). Er is daarnaast ook lijden dat niet direct door een ander wordt aangedaan. In 1 Thes. 4:13-18 gaat het om de teleurstellingen die mensen ervaren in het leven van elke dag (vgl. ζῶν in Rom. 8:38). Paulus gaat in op het verdriet over mensen die sterven. In andere teksten spreekt hij over lijden aan schipbreuk (2 Kor. 11:25), aan ziekte en zwakheid (1 Kor. 2:3), aan honger en dorst (1 Kor. 4:11).

Op grond van deze variëteit in ervaringen van lijden die Paulus in zijn eerdere brieven noemt, in combinatie met de gegevens in Rom. 8:31-35, concludeer ik dat het hem in 8:18-30 niet te doen is om één soort lijden in het bijzonder. Paulus gebruikt het lijden in 8:18 als een

⁹² Chrisoffersson, *The Earnest Expectation*, 129.

⁹³ Jewett, *Romans*, 508 en Dunn, *Romans 1-8*, 175.

⁹⁴ H. Baarlink, *Romeinen I. Een praktische Bijbelverklaring* (T&T), Kampen 1987, 133.

verzamelbegrip voor ervaringen van tegenslag die de gelovigen treffen, in welke vorm dan ook. Het is hem niet in eerste instantie om de concrete aard van de ervaring van lijden te doen, maar om de reflectie op deze ervaring. Hiermee heeft Paulus tegelijk de ruimte gecreëerd dat de Romeinse ontvangers van de brief dit lijden mogelijk hebben ingevuld vanuit hun lijden vanwege de politieke onrust.

4. Het begrip σάρξ om het lijden te verklaren

Door het lijden te plaatsen in het kader van de schepping die aan de vergankelijkheid is onderworpen, roept Paulus de oerverhalen uit Genesis bij zijn hoorders in herinnering. Dat er lijden is, hangt voor Paulus helemaal samen met de geschiedenis van de mensheid, die in het verhaal van de zondeval wordt verteld: de mens verstrikt zich in het kwaad en is daar zelf schuldig aan. Hoe diep dit in de mens geworteld zit, blijkt uit Rom. 5-7 en 8:1-11. De oorzaak van de gebrokenheid en het lijden zoekt Paulus in de ‘donkere kant’ in de mens (Rom. 1:18-29) die hij aanduidt met het terugkerende begrip σάρξ, ‘vlees’. Het lijden hangt voor Paulus helemaal samen met deze grofstoffelijke materie waaruit de mens bestaat. Volgens Paulus is de mens σάρξ. Alleen al in de Romeinenbrief komt dit woord 26 keer voor, waarvan 17 keer in hoofdstuk 6-8. Deze paragraaf biedt een uiteenzetting van de betekenissen van dit begrip bij Paulus en de rol die het speelt binnen het thema van het lijden.

Het begrip σάρξ wordt door Paulus op verschillende manieren gebruikt en heeft een breed spectrum aan betekenissen. Allereerst is σάρξ een aanduiding voor het fysieke materiaal van het lichaam en het normale menselijk lichamelijke bestaan (Rom. 11:14; 1 Kor. 6:16). ‘Geen σάρξ’ is identiek met ‘geen mens’ (Gal. 2:16). Vaker is σάρξ bij Paulus de mens speciaal onder het gezichtspunt van zijn zwakheid en vergankelijkheid. (Rom. 6:19; Gal. 4:13; 1 Kor. 15:44-46; 2 Kor. 7:5) Σάρξ is vergankelijk en sterfelijk en kan het koninkrijk van God, het onvergankelijke, niet binnengaan (1 Kor. 15:50). Zwakheid en vergankelijkheid zijn kenmerkend voor de mens. Hij is aards en hoort bij deze wereld. Hij zal net als alles in deze wereld eens vergaan. Dit staat haaks op de situatie in het einde der tijden waar de mens deel zal hebben aan Gods heil (δόξα) (1 Kor. 15:43). In sommige passages krijgt deze zwakheid ook de component van gebrek en ongeschiktheid. Het vormt een contrast met een krachtigere manier van zijn (Gal. 1:16; Gal. 2:20). De menselijke zwakheid staat bovendien in contrast met de kracht van God (2 Kor. 12:7-9). Deze passages illustreren de voorstelling van ‘vlees’

als de mens op zichzelf genomen, zwak en vergankelijk, in onderscheid van en in tegenstelling met het goddelijke.

Aan de andere kant van het spectrum treffen wij het begrip *σάρξ* aan met een specifiek negatieve betekenis. Mensen die ‘in het vlees zijn’, kunnen volgens Paulus God niet behagen (Rom. 8:8; vgl. 3:20; Gal. 2:16 en 1 Kor. 1:29). Hij verbindt de mens als *σάρξ* met de sfeer, de ruimte, waarin de zonden werkzaam zijn (Rom. 7:5). In de *σάρξ* woont volgens Paulus geen goed (Rom. 7:18). Uit deze passages blijkt dat de mens als *σάρξ* vatbaar is voor allerlei beïnvloeding, in het bijzonder waar hij in de greep is gekomen van de zonde. De substantie *σάρξ*, de grofstoffelijke materie als zodanig, is niet zondig, maar is het aangrijpingspunt van de machten van boosheid en zonde (Rom. 7:5). De wereld is in Paulus’ voorstelling het domein van machten (Rom. 8:38; 1 Kor. 15:24) die over haar heersen. In het vorige hoofdstuk kwam al naar voren hoe de dood door hem wordt beschouwd als een kosmische macht. Ook de zonde is voor Paulus een gepersonifieerde macht (Rom. 5:12; 6:11; 7:11,17; Gal. 2:17). Deze machten bedreigen het menselijk bestaan door de mensen te verleiden. De mens als *σάρξ* is niet opgewassen tegen deze verleidingen omdat zijn begeerten niet naar God uitgaan (Rom. 8:5) Door de invloed van deze machten gaat er onder mensen van alles mis. Vandaar dat het lijden dat in Rom. 8:35 wordt opgesomd, als gepersonifieerde macht wordt voorgesteld.

Paulus zinspeelt hier op het scheppingsverhaal om te laten zien dat mensen door begeerten geen verweer hebben tegen de zonde. Dat noemt hij *σάρξ*. Dit begrip gaat dus terug op de voorstelling dat de begeerten van de mens (als *σάρξ*) uitgaan naar de zonde en de zonde hiervan gebruikmaakt. Omdat Adam de zonde niet kon weerstaan is de zonde in de wereld (de schepping) gekomen en staan alle mensen onder de heerschappij van de zonde en de ellende.⁹⁵

Uit deze toespeling op het scheppingsverhaal blijkt hoezeer de mens als *σάρξ* gelijkgesteld kan worden met de oude aeon.⁹⁶ Het is de ruimte waarin het menselijk leven zich afspeelt, op zwak, kwetsbaar en vergankelijk niveau. Zwak en kwetsbaar ten overstaan van de dood, maar ook van de zonde en daarom onderhevig aan lijden en tegenslagen.⁹⁷ Dicht tegen deze voorstelling van Paulus in Rom. 8:19-22 ligt 4 Ezra 7:11. In deze tekst is het de overtreding van Adam die de hele schepping, ook alles buiten de mens, meetrekt in haar val,

⁹⁵ A. Sand, ‘*σάρξ*’ in *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament III*, Stuttgart 1983, p. 549-557 hier 552.

⁹⁶ R. Jewett, *Paul’s Anthropological Terms. A Study of their Use in Conflict Settings* (Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums X), Leiden 1971, 452.

⁹⁷ In de rabbijnse uitleg van Genesis 3:17 wordt de vloek over de aarde verder uitgewerkt. De zonde van Adam leidde tot vermindering van de vruchtbaarheid van de aarde, tot langere rijpingstijd van vruchten, tot weerbarstigheid van dieren en tot verzwakking van de hemellichamen. Zie Siber, *Mit Christus Leben*, 146, noot 157.

waarbij de situatie van de huidige aeon er een is geworden van zinloosheid en vergankelijkheid.

Deze negatieve rol van σάρξ is overheersend in Rom. 6-8. Dat geldt ook voor de uitdrukking κατὰ σάρκα, dat een morele oriëntatie aanduidt; ergens naar leven, volgens bepaalde waarden. In Rom. 8:13 stelt Paulus dat ieder mens die zijn leven vormgeeft κατὰ σάρκα, zeker zal sterven. Dat betekent dat een leven dat alleen geleefd wordt op ‘vleselijk’ niveau, volgens de maatstaven van de oude aeon, zal eindigen in de definitieve dood. Uit de opsomming in Gal. 5:19-21 blijkt hoe ook het leven bedreigd wordt wanneer ‘het vlees’ het ‘regulerende principe’⁹⁸ in het leven is. Zodra de mens zijn leven invult ‘naar het vlees’, zijn vertrouwen daarop stelt, staat hij de nieuwe aeon in de weg.⁹⁹

Uit het vorige hoofdstuk is naar voren gekomen dat voor Paulus met de dood en de opstanding van Christus de nieuwe aeon is aangebroken. Wat dat betekent, wordt duidelijk in Rom. 6-8. De macht van de zonde is gebroken (Rom. 6:14). Het leven van een christen wordt gekenmerkt door vrijheid: hij is bevrijd van de slavernij van de zonde (6:17, 22). De Geest is als levensbeginsel in de gemeente uitgestort. Een christen laat zich niet meer leiden door het vlees, maar door de Geest, want de Geest woont in hem (Rom. 8:9). Deze nieuwe werkelijkheid, dit nieuwe leven, is een breuk met de oude. Deze breuk loopt als een rode draad door Rom. 6-8 en wordt door Paulus tot een climax gebracht in Rom. 8:1-11. Naast het feit dat hij de breuk benadrukt, betoogt hij tegelijk dat het oude niet voorbij is. Dit blijkt allereerst uit de schepping waarin de gelovigen leven. De schepping zucht en is slaaf van de vergankelijkheid. Er is dood en achteruitgang. Het nieuwe leven, het leven na de breuk, speelt zich af in een ruimte waar ogenschijnlijk helemaal niets is veranderd (Rom. 8:24), waar geleden wordt en een vernieuwde schepping ver te zoeken is en waar gelovigen verkeren tussen wanhoop en verwachting.

Dat de oude aeon niet voorbij is, blijkt ook uit Rom. 8:13, waar Paulus de gelovigen aanspoort om de werkingen van het lichaam (hier mag σῶμα als alternatief voor σάρξ gelezen worden¹⁰⁰) door de Geest te doden. Ook een christen is en blijft σάρξ; zijn nieuwe leven vindt op dit moment plaats ‘in het vlees’ (vgl. 2 Kor. 10:3). Hij ondergaat blijvend invloed van de oude aeon die nog niet voorbij is. Hij blijft vatbaar voor de zonde vanwege menselijke

⁹⁸ Jewett, *Romans*, 493.

⁹⁹ Jewett, *Anthropological Terms*, 454.

¹⁰⁰ Dunn, *Theology*, 71. Dunn merkt op dat σῶμα en σάρξ bij Paulus onderscheiden begrippen zijn, maar in 8:23 σῶμα de betekenis heeft van de belichaming van de mens in de oude aeon met alles wat daar voortvloeit: corruptie (Rom. 8:21) en ‘de werken van het vlees’ (Rom. 8:13). Vanwege het verband van σῶμα met de oude aeon, mag deze hier als een alternatief van σάρξ beschouwd worden.

neigingen en verlangens. Daarmee staat de gelovige in een blijvende spanning. Dat Paulus vers 9 en 13 naast elkaar laat staan, duidt op de ervaring van die eschatologische spanning. Een christen heeft de mogelijkheid zijn leven niet langer vorm te geven vanuit de begeerten en verlangens die uit zijn vlees voortkomen. Hij laat zich leiden door de Geest. Dat is de ervaring van het nieuwe. Tegelijk kan hij zich, zolang hij leeft, niet onttrekken aan het σάρξ-zijn. Hij blijft ook ervaren dat hij σάρξ is. Vanuit deze spanning tussen vlees en Geest, is de gelovige in een blijvende strijd verwickeld.¹⁰¹ Deze strijd eindigt pas wanneer de gelovige verlost is van zijn σῶμα (hier opnieuw als variatie op σάρξ)¹⁰², zijn sterfelijke bestaan (Rom. 8:23). Dan zal hij delen in de heerlijkheid van Christus.

Het volgende hoofdstuk gaat in zijn geheel over de vraag welke rol Paulus de Geest toebedeelt in deze eschatologische spanning. In de nu volgende paragraaf ga ik verder in op de theologische betekenis die Paulus toekent aan het lijden dat de christenen ervaren.

5. Paulus' theologische duiding

Duiding vanuit de christologie

Omdat de parousie na Jezus' dood en opstanding uitbleef, is het goed voor te stellen dat door de ervaring van lijden de gelovigen voor een belangrijke vraag kwamen te staan. Heeft God wel beslissend ingegrepen met de komst van Jezus en is de verwachting dat het definitieve einde spoedig zou aanbreken wel gegrond? Om deze vraag te beantwoorden, plaatst Paulus in Rom. 8:17 het lijden dat de gelovigen in het heden ervaren, in het kader van de eenheid die er tussen Christus en de gelovigen bestaat. Deze eenheid komt tot uitdrukking in de familiale termen ('kinderen', 'erfgenamen') die in deze verzen terugkeren. Deze familiale termen onderstrepen hoe hecht de eenheid is tussen Christus en de gelovigen. Evenals Christus mogen de gelovigen zichzelf kinderen en erfgenamen van God noemen. Zij hebben vanwege de eenheid met Christus ook deel aan zijn lot (Rom. 8:17).¹⁰³ In het vroege christendom ontwikkelde zich de voorstelling van deze eenheid van Jezus en de gelovigen vanuit de vraag naar de betekenis van Jezus' dood en opstanding voor de gelovigen.¹⁰⁴ Hoe kan de dood en opstanding van één mens van betekenis zijn voor al de gelovigen? De voorstelling van de eenheid van Jezus en de gelovigen ontwikkelde zich tot de gedachte dat God aan de gelovigen

¹⁰¹ Dunn, *Theology*, 464.

¹⁰² Dunn, *Romans*, 475.

¹⁰³ D.G. Powers, *Salvation through Participation. An Examination of the Notion of the Believers' Corporate Unity with Christ in Early Christian Soteriology* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 29), Leuven 2001, 165.

¹⁰⁴ Powers, *Salvation*, 231.

hetzelfde zal doen als wat hij aan Jezus heeft gedaan. Omdat Jezus al is verheerlijkt door God, zullen ook de gelovigen op basis van hun ‘corporate unity’ met Christus in de toekomst verheerlijkt worden (Rom. 8:17).¹⁰⁵ Het lot van Jezus beslaat zowel zijn dood als zijn opstanding, zijn lijden en zijn verheerlijking. Het lijden dat de gelovigen ervaren is dus te kwalificeren als lijden met hem (συμπάσχω). De ervaring van lijden wordt door Paulus geïnterpreteerd als consequentie van de eenheid met Jezus, die immers ook geleden heeft. Het lijden dat de gelovigen ervaren bevestigt deze eenheid en verzekert hun dat zij bij de parousie ook zullen delen in Jezus’ verheerlijking (Rom. 5:2; 2 Kor. 4:17).¹⁰⁶ Het lijden is hier niet een voorwaarde voor verheerlijking, maar het resultaat van de eenheid en participatie met Christus.¹⁰⁷ Dat συμπάσχω geen voorwaardelijke betekenis heeft of een aanmoediging is, blijkt uit twee dingen. Ten eerste staat het woord συμπάσχω in de tegenwoordige tijd. Dit wijst erop dat het hier niet gaat om een toekomstige voorwaarde, maar om actuele ervaringen.¹⁰⁸ De gelovigen worden dus niet opgeroepen om het lijden op te zoeken. Ten tweede moet de betekenis van het voegwoord εἴπερ gezocht worden in de richting van ‘want’ die het heeft in Rom. 8:9. Het huidige lijden met Christus is een teken van de eenheid met hem en daarin ligt het fundament voor de toekomstige participatie aan zijn glorie (συνδοξάζω). De samenvoeging met συν onderstreept het idee van de gezamenlijkheid van het lijden in letterlijke zin. Συνδοξάζω krijgt dan ook de betekenis dat Christus met de christen is, zowel in zijn lijden als in zijn uiteindelijke verheerlijking.¹⁰⁹

Door sommige exegeten wordt συμπάσχω geïnterpreteerd als een verwijzing naar de zinnebeeldige dood van de christen in de doop van Christus. Het zou dan duiden op de ‘afsterving’ van het vlees.¹¹⁰ Enkel een metaforische interpretatie van συμπάσχω doet ten eerste geen recht aan de concrete situatie waar het betrekking op kan hebben, gezien de situatie van de geadresseerden van de brief (zie paragraaf 3). Ten tweede speelt in het denken van Paulus het thema van de gelijkvormigheid aan Christus’ dood een belangrijke rol.¹¹¹ Dit is een proces dat wel begint met de doop maar zich ook uitstrekt in het leven van de gelovige (Rom. 6:5; Gal. 6:14). Deze gelijkvormigheid komt tot uiting in het lijden dat ervaren wordt en bereikt zijn climax in het sterven.

¹⁰⁵ Powers, *Salvation*, 232.

¹⁰⁶ Siber, *Mit Christus Leben*, 140. Zie ook Wilckens, *Römer II*, 138.

¹⁰⁷ Powers, *Salvation*, 165

¹⁰⁸ Jewett, *Romans*, 502. In tegenstelling tot bijv. Dunn, *Theology*, 485; *Romans 1-8*, 456 en Wilckens, *Römer II*, 138. Zie verder ook Siber, *Mit Christus Leben*, 139.

¹⁰⁹ J.S. Pobe, *Persecution and Martyrdom in the Theology of Paul* (Journal for the study of the New testament supplement series 6), Sheffield 1985, 112.

¹¹⁰ Pobe, *Persecution*, 111.

¹¹¹ Dunn, *Romans 1-8*, 456.

Samengevat: Het leven van Jezus, met de nadruk op zijn dood en opstanding, verschaft de christenen een nieuw theologisch raamwerk waarin zij hun eigen lijden betekenis kunnen geven.¹¹² Zij doen dat vanuit het concept van de eenheid met Christus (vgl. Mk. 8:34). Deze eenheid ligt ten grondslag aan het deelhebben aan Christus' dood en opstanding. Vanwege deze participatie is het lijden voor Paulus niet iets dat Gods redding in de weg staat, maar juist een onderdeel daarvan.¹¹³ In de ervaring van lijden wordt de verbondenheid met Christus ervaren en is de gelovige verzekerd van het deelhebben aan de toekomstige heerlijkheid. Vandaar dat Paulus het lijden niet alleen duldt, maar het zelfs toejuicht (Rom. 5:3; 2 Kor. 12:9-10).

Duiding vanuit de eschatologie

Hoe kan Paulus midden in de realiteit van het lijden toch vasthouden aan de overtuiging dat in Christus' dood en opstanding de nieuwe aeon is aangebroken en God de loop van de geschiedenis beslissend heeft beïnvloed?

In hoofdstuk 2 is al betoogd dat Paulus in zijn eschatologisch denken gebruikmaakt van Joods-eschatologische voorstellingen. Hij neemt deze voorstellingen over en geeft ze een nieuwe invulling vanuit de dood en opstanding van Jezus. Dat Paulus in Rom. 8:18 gebruikmaakt van bekende Joods-eschatologische scenario's blijkt bijvoorbeeld als we deze passage vergelijken met 2 Bar. 15:8, waar we een vergelijkbare uitspraak vinden. 'For this world is to them a struggle and an effort with much trouble. And that accordingly which will come, a crown with great glory'.¹¹⁴ De definitieve wending van de oude naar de nieuwe aeon wordt in Joods-eschatologische voorstellingen vaak voorafgegaan door een periode waarin het lijden exponentieel toeneemt en waarin degenen die vasthouden aan de juiste religieuze en ethische levenshouding het zeer moeilijk hebben (zie bijv. 2 Bar. 25-29; 48:31-41; 1 Hen. 99-100; 4 Ezra 5:1-13; Sib. Or. 3.532-51; Dan. 7:23-27). Dat deze voorstellingen in het vroege christendom bekend waren en gebruikt werden, blijkt bijvoorbeeld uit Mk. 13:19-20.¹¹⁵ In deze verzen wordt gesproken van dagen van zware verdrukkingen (θλίψεις) die voorafgaan aan het einde (τέλος). Net als in Rom. 8:18 wordt het lijden dat in het heden ervaren wordt, geïnterpreteerd vanuit het perspectief van de komende heerlijkheid.¹¹⁶

¹¹² P. Middleton, *Radical Martyrdom and cosmic Conflict in Early Christianity* (Library of New Testament Studies 307), Londen 2008, 137.

¹¹³ J.D.G. Dunn, *Jesus and the Spirit. A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament* (New Testament Library), Londen 1975, 327.

¹¹⁴ Charlesworth, *Pseudepigrapha*, 626.

¹¹⁵ Daarnaast ook 1 Petr. 5:1.

¹¹⁶ Siber, *Mit Christus Leben*, 145.

De barensweeën waarmee Paulus de toestand van de schepping beschrijft (8:22), is ook een bekende metafoor om het lijden mee aan te duiden. In het Oude Testament wordt de komst van ‘de dag van de Heer’ geassocieerd met de weeën voorafgaand aan de geboorte (Jes. 13:8; 25:17-18; 66:7-8; Jer. 22:23). In Joods-eschatologische teksten wordt deze metafoor toegepast op de periode van lijden voorafgaand aan het beslissend ingrijpen van God (zie bijv. 1 Hen. 62:4).¹¹⁷ Ook in het vroege christendom wordt deze metafoor toegepast op de tijd voorafgaand aan het einde (Mk. 13:8; Mt. 24:8; Joh. 16:21 en Opb. 22:23). Voor Paulus is het lijden dat de christenen ervaren een signaal van het voorbijgaan van de oude aeon, dat aan de definitieve komst van de nieuwe aeon voorafgaat.¹¹⁸ Dat de gelovigen maar ook de schepping moet lijden, ziet Paulus als een voorbode van de toekomstige bevrijding.¹¹⁹

Vanuit deze bekende Joods-eschatologische voorstellingen probeert Paulus de gelovigen in Rome uit te leggen dat hun ervaring van lijden helemaal hoort bij het einde dat nabij is. In hoofdstuk 2 is betoogd dat de paulinische eschatologie wordt gekenmerkt door een ‘reeds’ en een ‘nog niet’. Het scharnierpunt in de geschiedenis van oud naar nieuw heeft een uitgestrektheid in de tijd gekregen. De gelovigen leven in de tijd na de dood en opstanding van Jezus en voor zijn parousie. De nieuwe aeon is aangebroken, het begin is gemaakt, maar de definitieve realisering staat nog uit. Paulus maakt gebruik van de Joods-eschatologische voorstellingen om te laten zien dat het lijden hoort bij het ‘nog niet’ van het heil. De verlossing staat nog te gebeuren (8:23). De heerlijkheid wordt nog niet gezien (8:24). De gelovigen zijn er nog niet. Zij zijn zwak (ἀσθένεια) en ervaren aanvechtingen vanwege het onverloste van deze wereld.

We zien dus dat Paulus zich op twee manieren van de Joodse eschatologie bedient. Ten eerste gebruikt hij deze om het ‘reeds’ te benadrukken. Hij neemt de periodisering van een oude en een nieuwe aeon over uit de Joods-eschatologische voorstellingen om te betogen dat met de dood en opstanding van Jezus de langverwachte nieuwe aeon is aangebroken. Daarnaast bedient hij zich van de Joodse eschatologie om het ‘nog niet’ tot uitdrukking te brengen. Hij maakt gebruik van de voorstelling van het lijden dat voorafgaat aan het definitieve ingrijpen van God. Paulus maakt dus gebruik van twee traditiestromen, die van oorsprong eigenlijk niet bij elkaar passen. Vanuit de Joodse eschatologie is het immers ondenkbaar dat er nog sprake is van lijden wanneer de nieuwe aeon is aangebroken. In

¹¹⁷ P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen 1934, 147.

¹¹⁸ Dunn, *Romans 1-8*, 486.

¹¹⁹ Siber, *Mit Christus leben*, 150.

Paulus' eschatologisch denken worden beide traditiestromen naast elkaar gebruikt om de werkelijkheid waarin de gelovigen leven, te interpreteren en te ordenen.

Het lijden is voor Paulus een realiteit die de christen nu eenmaal treft vanwege het einde dat volgens hem spoedig zal aanbreken. Zij moeten zich niet laten ontmoedigen door het lijden, want het komt echt goed. Dit eschatologisch motief gebruikt Paulus om gelovigen te bemoedigen en aan te sporen om trouw te blijven aan de principes die gelden in de christelijke gemeenschap.

6. Conclusie

In Rom. 8 zien we vier motieven van waaruit Paulus het lijden dat de gelovigen ervaren ter sprake brengt.

1: De concrete aard van het lijden. Ik heb betoogd dat het Paulus in Rom. 8:18 niet te doen is om één soort lijden in het bijzonder. Het is hier een verzamelbegrip voor allerlei vormen van lijden die gelovigen kunnen ervaren. Dit betreft dus zowel lijden dat door anderen wordt aangedaan als lijden dat karakteristiek is voor de huidige tijd.

2. Het begrip $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ om het lijden te verklaren. In Paulus' visie op het lijden speelt het begrip 'vlees' een grote rol. Het is de ruimte waarin het menselijk leven zich afspeelt, op zwak, kwetsbaar en vergankelijk niveau. Zwak en kwetsbaar ten overstaan van de dood, maar ook van de zonde en daarom onderhevig aan lijden en tegenslagen. Ook het leven van een christen vindt op dit moment plaats 'in het vlees'.

3. Duiding vanuit het 'samen lijden met Christus'. Paulus betoogt dat het lijden dat de gelovigen ervaren, gezien moet worden vanuit de dood en opstanding van Jezus. Met behulp van het concept van de participatie wil Paulus laten zien dat het lijden van de gelovigen verband houdt met het lijden van Christus. Zij gaan dezelfde weg als hij en zijn zo ook verzekerd aan het deelhebben aan de toekomstige heerlijkheid.

4. Duiding vanuit de eschatologie. Paulus maakt gebruik van voorstellingen uit de Joodse eschatologie om het lijden te interpreteren. Het lijden is in deze voorstellingen kenmerkend voor de tijd die voorafgaat aan het beslissend ingrijpen van God. Paulus bedient zich van deze voorstelling om het lijden dat de gelovigen ervaren te interpreteren. Het lijden treft de christenen omdat het voorafgaat aan het definitief aanbreken van de nieuwe aeon.

Hoe hangen deze vier motieven nu met elkaar samen? Het concrete lijden dat de gelovigen ervaren, brengt Paulus samen onder de term $\pi\acute{\alpha}\theta\eta\mu\alpha$. Dit begrip behelst zowel het algemeen menselijk lijden als ook het lijden dat christenen wordt aangedaan door anderen

vanwege hun verbondenheid met Christus. Het algemeen menselijk lijden vindt zijn verklaring in het begrip σάρξ. De mens als grofstoffelijke materie is vergankelijk en onderhevig aan lijden. Bovendien ondergaat de mens, dus ook de christen, als σάρξ blijvende invloed van de oude aeon en zodoende bedreigt de mens zelf het menselijk bestaan. Het lijden dat christenen ervaren vanwege hun christen-zijn, wordt door Paulus verbonden met de voorstelling van de gemeenschappelijke eenheid van Christus met de gelovigen. In het lijden komt deze eenheid tot uitdrukking omdat ook Jezus geleden heeft. Vanwege deze participatie in zijn lot kunnen de gelovigen verzekerd zijn dat zij bij de parousie ook zullen delen in de heerlijkheid van Christus.

Dat de werkelijkheid waarin de christenen leven getypeerd wordt door lijden, sluit moeilijk aan bij de voorstelling dat de nieuwe aeon met de dood en opstanding van Christus al is aangebroken. Hoe kunnen deze twee werkelijkheden naast elkaar bestaan? Paulus interpreteert de werkelijkheid van het lijden met behulp van Joods-eschatologische voorstellingen. In deze voorstellingen gaat het lijden vooraf aan het definitieve ingrijpen van God. Paulus neemt deze voorstelling over en past deze toe op de periode waarin de christenen leven. De tijd waarin de christenen leven is de tijd die voorafgaat aan het definitief aanbreken van de nieuwe aeon. Deze tijd wordt daarom gekenmerkt door lijden. Dat lijden hoort er nu eenmaal bij. Het onderstreept het 'nog niet'. Er staat nog iets uit.

We hebben ook gezien dat Paulus betoogt dat de verwachte nieuwe aeon met de dood en opstanding van Jezus al is aangebroken. Maar hoe geldt nu dit 'reeds' in een periode waarin het lijden culmineert? Op deze vraag zal ik in het volgende hoofdstuk een antwoord proberen te geven.

IV. De Geest als ‘eerste gave’

1. Inleiding

In hoofdstuk 2 heb ik betoogd dat Paulus’ eschatologisch denken gekenmerkt wordt door een deels gerealiseerde en deels toekomstige eschatologie; een ‘reeds’ en een ‘nog niet’. Hoe het ‘nog niet’ door de gelovigen ervaren wordt, hebben we in het vorige hoofdstuk uitvoerig uiteen gezet. De vraag die nu gesteld moet worden is hoe het ‘reeds’ in Rom. 8 tot uitdrukking komt. Hoe wordt volgens Paulus het toekomstige heil nu al ervaren, in een periode waarin het lijden de boventoon voert; de periode tussen de opstanding van Christus en de parousie? In dit hoofdstuk zal ik betogen dat in Paulus’ eschatologisch denken de Geest een sleutelrol speelt. Het uitgangspunt vormt de metafoor ἀπαρχή in Rom. 8:23, die hier wordt toegepast op de Geest.

2. Gebruik van metaforen om de Geest te typeren

Paulus maakt veelvuldig gebruik van metaforen om een bepaalde werkelijkheid te beschrijven en deze van betekenis te voorzien. In hoofdstuk 2 hebben we bijvoorbeeld gezien hoe hij de metafoor van de nieuwe schepping gebruikt, om het eschatologisch heil dat nu al wordt ervaren uit te drukken. Paulus gebruikt een breed scala aan metaforen en abstracte termen om de nieuwe werkelijkheid te benoemen: adoptie (Rom. 8:15), barensweeën (Rom. 8:22; Gal. 4:19), vrijheid (Rom. 8:21), erfgenaam (Rom. 8:17), etc.

Ook Paulus’ spreken over de Geest wordt gekenmerkt door het gebruik van metaforen. De Geest is ἀπαρχή (Rom. 8:23) en ἀρραβών (2 Kor. 1:22; 2 Kor. 5:5), ‘ersteling’ en ‘onderpand’, metaforen die Paulus ontleent aan de landbouw en de handel om de rol van de Geest te beschrijven. Op eenzelfde manier duidt Paulus de aanwezigheid van de Geest aan met het woord οἰκέω, ‘wonen in’ (1 Kor. 3:16; 6:19) en verbindt hij dit met de metafoor van de tempel waarmee hij de gemeente als geheel en ieder gemeentelid afzonderlijk bedoelt. Tenslotte worden ook de verschillende wijzen waarop de Geest werkt, met behulp van een verscheidenheid aan metaforen omschreven. De Geest komt ‘te hulp’ (Rom. 8:26), hij brengt leven (Rom. 8:10), deelt allerlei gaven uit (1 Kor. 12), schrijft in de harten van gelovigen (2 Kor. 3:3), richt een nieuw verbond op (2 Kor. 3:6), etc.

We moeten ervan uitgaan dat de metaforen de realiteit van de nieuwe werkelijkheid zoals Paulus die ervaren heeft tot uitdrukking brengen.¹²⁰ Aan elke metafoor ligt een door de vroege christenen ervaren realiteit ten grondslag. Eerst is er een ervaren werkelijkheid, dan worden er woorden gebruikt om deze ervaring te benoemen. Toegepast op het spreken over de Geest betekent dit dat een bepaalde ervaring voorafging aan de woorden die Paulus gebruikt. Volgens Dunn is πνεῦμα in essentie ‘an experiential concept’, waarvan de inhoud en het belang in hoge mate bepaald worden door de vroegchristelijke ervaring. Dezelfde opvatting is Schweizer toegedaan die in zijn artikel over πνεῦμα het volgende schrijft: ‘Längst bevor der Geist Gegenstand der Lehre war, war er für die Gemeinde erfahrene Tatsache’.¹²¹ Ook volgens Fee is de Geest voor Paulus een ‘experienced reality’.¹²²

De woorden die Paulus gebruikt voor de Geest en wat hij doet, gebruikt hij om de vroegchristelijke ervaring van de aanwezigheid van de Geest te benoemen. De diversiteit in woorden komt voort uit de verscheidenheid in ervaring.¹²³ Deze verscheidenheid blijkt uit ervaringen van extase (Rom. 15:19; Gal. 3:5), emotie (Rom. 5:5; 8:15-16), bijzonder inzicht (1 Kor. 2:10-15; 2 Kor. 3:12-16), een nieuwe manier van leven (Rom. 8:13; 1 Kor. 6:9-11), etc. Deze ervaringen duiden de vroege christenen als de werking van de Geest die God aan hun gegeven had.

De verhouding tussen woord en werkelijkheid is van belang voor het vervolg van dit hoofdstuk, waarin de metafoor van de Geest als ἀπαρχή als uitgangspunt dient. In ieder geval zal de vraag beantwoord moeten worden welke ervaren werkelijkheid Paulus wil uitdrukken met deze metafoor.

3. De Geest als ἀπαρχή

In onze perikoop wordt de huidige tijd van lijden tegenover de toekomstige heerlijkheid geplaatst (vers 18). De gelovigen ondervinden op allerlei manieren lijden. In een andere brief schrijft Paulus dat de gelovigen ver van de Heer leven, in den vreemde (2 Kor. 5). Paulus is ervan overtuigd dat deze situatie op enig moment zal veranderen, namelijk wanneer God definitief zal ingrijpen en het einde zal komen. Dan zal deze werkelijkheid volledig gevuld zijn met het heil van God (1 Kor. 15:28).

¹²⁰ Dunn, *Theology*, 331.

¹²¹ E. Schweizer, ‘πνεῦμα’ in *TWNT* 6, p. 330-450, hier 394.

¹²² G.D. Fee, *Gods Empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Peabody 1994, xxi.

¹²³ Dunn, *Theology*, 332.

Maar staan het heden en de toekomst alleen tegenover elkaar? Vanuit hoofdstuk 2 weten we dat Paulus' eschatologisch denken niet alleen getypeerd kan worden door het 'nog niet', maar ook door het 'reeds'. Het eschatologisch heil, de nieuwe aeon is volgens hem al aangebroken in de huidige werkelijkheid. In onze perikoop zien we eerst het 'nog niet' terug. Er is lijden, de gelovigen leven in een sterfelijk lichaam. Daartegenover staat de heerlijkheid, de verlossing van ons lichaam (8:23) als aanduiding van het nog te realiseren definitieve heil. Midden in deze tegenstelling wordt de Geest ter sprake gebracht. In Paulus' interpretatie en ordening van de werkelijkheid speelt de Geest een bepaalde rol. Deze rol duidt Paulus aan met behulp van de metafoor ἀπαρχή. Wat zegt deze metafoor over de Geest en zijn rol binnen de paulinische eschatologie?

Genitiefconstructie

In Rom. 8:23 lezen we: ... ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες ... De eerste kwestie die zich aandient is wat de hier gebruikte genitiefconstructie betekent. Door exegeten worden verschillende mogelijkheden geboden. Delling kiest voor een genitivus partitivus, waardoor de vertaling op het volgende neerkomt: "... wij die het eerste deel van de Geest ontvangen hebben ...". Dit impliceert dat er een deel van de gave van de Geest gerealiseerd is in het heden. Deze voorstelling stelt de Geest voor als een substantie die opgedeeld kan worden en waarvan de gelovigen nu een eerste deel ontvangen hebben. Pas bij de voltooiing ontvangen de gelovigen de Geest volledig, in de vorm van een σῶμα πνευματικός.¹²⁴ Jewett kiest op basis van de context van Rom. 8:23 voor een genitivus possessivus, wat leidt tot de volgende vertaling: "... wij die de eerste gave van de Geest ontvangen hebben ...". Dit impliceert dat de Geest de bezitter is van bepaalde gaven. Hij deelt die gaven uit en is als bezitter ervan de actieve kracht van God in de gelovigen.¹²⁵ De gelovigen ontvangen echter nu nog maar de eerste gave, wat impliceert dat er in de toekomst nog meer zal komen. Volgens Dunn gaat het hier om een genitivus epexegeticus, waarbij τοῦ πνεύματος een verklaring is bij τὴν ἀπαρχήν. De vertaling wordt dan: "... wij die de eerste gave, namelijk de Geest, ontvangen hebben ..."¹²⁶ Hier is de Geest zelf de eerste gave die de gelovigen ontvangen hebben. Fee kiest voor een genitivus appositivus, waarbij de genitivus een bijstelling is bij τὴν ἀπαρχήν, wat leidt tot de vertaling: "... wij die de eerste gave, de

¹²⁴ G. Delling, 'ἀπαρχή' in *TWNT* 1, p. 483-484, hier 484.

¹²⁵ Jewett, *Romans*, 518.

¹²⁶ Dunn, *Romans*, 473. Vgl. *Jesus and the Spirit*, 443 noot 49.

Geest zelf, ontvangen hebben ...”.¹²⁷ De genitivus appositivus en de genitivus epexegeticus onderstrepen beide dat de eerste gave en de Geest samenvallen.

Wat is nu de betekenis van τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος? Hebben de gelovigen nu de eerste gave van de Geest ontvangen en volgt er in de toekomst meer (genitivus possessivus)? Of hebben de gelovigen een eerste deel van het eschatologisch heil ontvangen, namelijk de Geest (genitivus epexegeticus of appositivus)?

Een meerderheid van exegeten kiest voor een uitleg van de constructie waarbij de genitivus samenvalt met het zelfstandig naamwoord; de Geest is de ἀπαρχή. Zij doen dat met een beroep op 2 Kor. 1:22 en 5:5, waar de Geest wordt aangeduid als ἄρραβών, ‘onderpand’. Dit woord duidt op een voorschot dat wordt uitbetaald als garantie voor de totale betaling: een eerste deel van de betaling. Er is in deze teksten sprake van eenzelfde genitiefconstructie, maar er bestaat veel minder verwarring over de betekenis van deze constructie. Op basis van Ef. 1:14, waar nadrukkelijk staat dat de Geest de ἄρραβών is, legt men ook deze genitiefconstructie uit als genitivus epexegeticus. Op grond van de parallel van ἀπαρχή en ἄρραβών, concludeert men dat ook hier in Rom. 8:23 de Geest zelf de eersteling is. Bovendien vinden we bij Paulus nergens de voorstelling van de Geest als een substantie die op te delen is waarbij door de tijd heen steeds een beetje meer wordt uitgedeeld. Op grond van deze twee argumenten concludeer ik dat de metafoor ἀπαρχή terugslaat op de Geest zelf. De Geest is die ἀπαρχή. Ik kies dan ook voor de vertaling: “... wij, die een eerste gave, namelijk de Geest hebben ...”.

Oorsprong en betekenis van de metafoor

De meeste mensen in de vroege oudheid hadden de gewoonte de eerste vruchten van het veld en de eerstgeborene van hun vee te offeren aan een godheid. De goden werden gezien als machthebbers over de natuur en bronnen van vruchtbaarheid, en ontvingen daarom de eerste opbrengst van het veld.¹²⁸ Deze eerste opbrengst wordt aangeduid met de term ἀπαρχή. Zowel in literaire teksten (o.a. Herodotus 1:92) als in inscripties¹²⁹ vinden we de term ἀπαρχή, waarbij deze verwijst naar de offergaven aan de godheid.¹³⁰ Op twee stenen van Eleusis in Athene is een decreet te lezen dat de mensen oproept hun ἀπαρχή te schenken.¹³¹

¹²⁷ Fee, *Empowering*, 573.

¹²⁸ C. Spicq, ‘ΑΠΑΡΧΗ. Note de lexicographie néo-testamentaire’ in W.C. Weinrich, *The New Testament Age. Essays in Honor of Bo Reicke*, Volume II, Macon 1984, p. 493-502, hier 493.

¹²⁹ Zie Spicq, ΑΠΑΡΧΗ, 493 noot 3.

¹³⁰ Zie ook H.G. Liddell en R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968, 180 en Delling, *TWNT*, 483.

¹³¹ Spicq, ΑΠΑΡΧΗ, 494.

De meeste van deze eerstelingen werden verkocht door de tempel en de opbrengst daarvan besteedde men aan het onderhouden van de tempel en aan de cultus.

Deze cultische betekenis heeft de term ook in de Septuagint (LXX). In Deut. 26:1-4 wordt het volk Israël geboden dat het de eerste opbrengsten van de oogst aan God moet wijden door ze aan de tempel te schenken (vgl. Num. 15:20-21; 2 Kron. 31:5). De eerste opbrengsten van het koren, de wijn, de olie en de wol van de schapen en geiten, worden aangeduid als ἀπαρχή (Ex. 22:29; Deut. 18:4). Door het afstaan van deze eerstelingen werd de hele oogst geheiligd.

Vanuit teksten uit de Grieks-Romeinse wereld en vanuit de LXX kunnen we vaststellen dat ἀπαρχή van oorsprong een cultische term is. Het woord werd gebruikt voor ‘gave aan God/de goden’ en soms specifieker: ‘het eerste deel van de opbrengst van het veld’. In het laatste geval is het woord voornamelijk verbonden aan de oogst. De ἀπαρχή is het eerste deel van de oogst, dat representatief is voor de hele oogst.¹³² In het Grieks-hellenistisch taalgebied krijgt het begrip ἀπαρχή een ruimere betekenis en wordt het ook op mensen toegepast. Het gaat dan bijvoorbeeld om eerstgeborenen die aan de tempel geschonken werden om in dienst van de tempel te staan (Plutarchus, Theseus 16.1).

Zo’n ruimere betekenis is kenmerkend voor het gebruik in het Nieuwe Testament, waar het begrip een nog ruimere betekenis krijgt. Zo wordt er van bepaalde personen gezegd dat zij ‘eerstelingen’ zijn. (Rom. 16:5; 1 Kor. 16:15). Met deze term verwijst Paulus naar de eerste persoon in een provincie die bij Christus ging horen.¹³³ Het is de eerste van een groep gelijkgezinden. In hoofdstuk 2 hebben we gezien dat Paulus het begrip ἀπαρχή ook toepast op Christus (1 Kor. 15:20, 23). Hier heeft het de betekenis van een eerste in een groter geheel. Christus is de eerste in een reeks van personen die zullen opstaan.

Uit bovenstaand overzicht is af te leiden dat voor Paulus en zijn lezers ἀπαρχή onder andere refereert aan de eerstelingen van de oogst die geofferd worden aan de godheid.¹³⁴ Het woord ἀπαρχή roept dus ook het begrip ‘oogst’ op. In het Nieuwe Testament is dit begrip soms eschatologisch geladen (zie bijv. Mk. 4:26-29; Mt. 3:12; 13:24-30, 36-40). In Rom. 8:23 is het mogelijk ἀπαρχή te interpreteren als het eerste deel van de eschatologische ‘oogst’ die God aan de gelovigen schenkt. Daarmee heeft Paulus wel een omkering aangebracht ten opzichte van het normale gebruik.¹³⁵ Zijn het normaal gesproken de mensen die hun ἀπαρχή

¹³² Holleman, *Resurrection*, 49; Hollander, *1 Korintiërs III*, 99.

¹³³ Jewett, *Romans*, 960.

¹³⁴ Dunn, *Romans*, 473.

¹³⁵ Jewett, *Romans*, 518.

brengen aan God, hier is het omgekeerd. Het is duidelijk dat Paulus ἀπαρχή hier gebruikt om aan te duiden dat God iets aan de mensen heeft gegeven. Maar waarom gebruikt hij dan ἀπαρχή? Het vergelijkingspunt van de metafoor, het *tertium comparationis*, is het feit dat het om een deel van het geheel gaat. Zoals de eerstelingsgave een deel is van het geheel van de oogst, zo is de Geest een deel van het toekomstige heil.

In deze betekenis ligt de overeenkomst met het gebruik van de term ἀρραβών (2 Kor. 1:22; 5:5). Deze handelsterm duidt op een voorschot op een betaling die de een aan de ander verschuldigd is.¹³⁶ Het is een eerste deel van een groter geheel dat in de toekomst afgelost zal worden. In deze ἀρραβών ligt ook de garantie opgesloten dat de betaling in de toekomst ook werkelijk zal worden gedaan. De Geest is voorschot en onderpand van de erfenis/betaling die de gelovigen in de toekomst zullen ontvangen en die bestaat uit het deelhebben aan de heerlijkheid van Christus (vgl. Rom. 8:17).

Samengevat: de term ἀπαρχή is van oorsprong een cultische term die betrekking heeft op een gave aan de godheid, daarbij vaak verwijzend naar de eerste opbrengst van de oogst. In Rom. 8:18-30 staat de term ἀπαρχή in een eschatologische context en is de beweging van gever en ontvanger omgedraaid; God geeft de ἀπαρχή aan de gelovigen. De Geest is de ἀπαρχή, het eerste deel van de toekomstige oogst. De Geest die de gelovigen hebben ontvangen is het eerste en representatieve deel van het eschatologisch heil.

Implicaties van de metafoor

Met het gebruik van deze metafoor geeft Paulus een typering van de rol die de Geest heeft binnen zijn eschatologisch denken. De eerste implicatie die uit deze metafoor voortkomt, is dat de Geest zelf deel uitmaakt van het eschatologisch heil. Voor Paulus is de Geest in wezen een eschatologische realiteit.¹³⁷ Hij is de presentie van het eschaton in het leven van de gelovigen en verbindt hen dus in het heden aan deze toekomst. De Geest representeert ten eerste het ‘reeds’ van het eschatologisch heil. Paulus plaatst de ervaring die geduid wordt als de werking van de Geest in zijn eschatologisch schema: de nieuwe aeon gaat volgens Paulus gepaard met de werking van de Geest. Waar komt deze voorstelling vandaan dat de Geest verbonden is met het einde van de tijd?

Volgens de schrijvers van het Nieuwe Testament markeert de komst van de Geest het aanbreken van een nieuwe tijd. Het pinksterverhaal van de auteur van Handelingen (Lucas) is

¹³⁶ J. Behm, ‘ἀρραβών’ in *TWNT* 1, p.474, hier 474.

¹³⁷ Fee, *Empowering*, 573.

erop gericht dit omslagpunt van oud naar nieuw op narratieve wijze vast te leggen.¹³⁸ In Hand. 1:6-9 laat de auteur zien dat in zijn visie de kerk bestaat ‘tussen Pinksteren en de parousie’ en dat haar bestaan wordt gekarakteriseerd door de aanwezigheid van de Geest. Lucas neemt in de toespraak van Petrus de profetie van Joël op (Joël 2:28) maar voegt daaraan toe: ‘in de laatste dagen’ (Hand. 2:17). Die toevoeging is veelzeggend: de auteur verbindt de uitstorting van de Geest over de gelovigen met ‘de laatste dagen’. De langverwachte nieuwe aeon is nu aangebroken, al blijven sommige gebeurtenissen toekomstig.¹³⁹ In Hand. 19:2 wordt vermeld dat er in Efeze volgelingen van Johannes de Doper zijn, die niet weten dat de Geest aanwezig is. Zij zijn gedoopt met de doop van Johannes. Paulus doopt hen in de naam van Jezus en nu daalt de Geest op hen neer. Opnieuw wordt door de auteur gemarkeerd dat de christenen de Geest ontvangen als ‘vooraf’ van het toekomstige heil: voor hen is de nieuwe aeon aangebroken. Lucas vertelt in narratieve vorm wat Paulus al eerder in zijn brieven heeft opgeschreven. Voor Paulus is de ervaring van de Geest even beslissend voor het aanbreken van de nieuwe tijd als de opstanding van Christus. Vandaar dat hij in zijn brieven oud en nieuw tegenover elkaar plaatst en de Geest verbindt met het nieuwe (Rom. 7:6; 2 Kor. 3:6). De Geest heeft volgens de auteurs van het Nieuwe Testament alles te maken met de laatste dagen, met het aanbreken van het eschatologisch heil.

In het begrip ἀπαρχή wordt het ‘reeds’ van het eschatologisch heil uitgedrukt. Door de aanwezigheid van de Geest is het begin, het eerste deel, van dit eschatologisch heil al gegeven in het heden waarin de gelovigen leven. Dat is het heden dat gekenmerkt wordt door de ervaring van lijden (hoofdstuk 3), dat voorafgaat aan het definitieve aanbreken van de nieuwe aeon. Toch staan de oude en de nieuwe aeon volgens Paulus niet als twee gescheiden realiteiten tegenover elkaar. In de werkelijkheid waarin de gelovigen leven, ervaren zij door de aanwezigheid van de Geest dat de nieuwe aeon nu al is aangebroken. Het eschatologisch heil, dat hier wordt verwoord als ‘de verlossing van het lichaam’, wordt op een bepaalde wijze nu al ervaren.¹⁴⁰ Deze ervaringen van de Geest (1 Kor. 12) ‘garanderen’ de gelovigen dat de eschatologische tijd nu al is begonnen en dat ze zullen delen in het definitieve, toekomstige heil.¹⁴¹ Het ontvangen van de Geest is het begin van het proces waarin het heil

¹³⁸ F.W. Horn, *Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 154), Göttingen 1994, 31.

¹³⁹ C.K. Barrett, *The acts of the Apostles I* (ICC), Edinburgh 1994, 129.

¹⁴⁰ Horn, *Angeld*, 393.

¹⁴¹ Horn, *Angeld*, 394.

voor de gelovige gerealiseerd wordt en dat uitloopt op de opstanding van het lichaam, het ontvangen van een σῶμα πνευματικός bij de parousie (1 Kor. 15:44-46).¹⁴²

Behalve dat de metafoor impliceert dat door de Geest het eschatologisch heil nu al is aangebroken, bevat het ook het element van het ‘nog niet’. De ἀπαρχή is het eerste deel, het begin van het eschatologisch heil. Het volledige heil is nog niet gerealiseerd. Toegepast op de Geest betekent dit dat de ervaring van de Geest onderscheiden moet worden van de definitieve verlossing die nog uitstaat.¹⁴³ Op deze manier markeert het woord ἀπαρχή dus ook het ‘nog niet’. Dit blijkt ook uit de plaats van ἀπαρχή in de context van Rom. 8:23: ... καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες, ἡμεῖς καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν ...: “... zelfs wij, die de eersteling, namelijk de Geest, hebben ontvangen, zuchten in onszelf ...” Met andere woorden: de Geest zorgt er niet voor dat de gelovigen zich geheel aan de “oude wereld” kunnen onttrekken. De vraag is nu welk element in Rom. 8 geaccentueerd wordt. Het ‘reeds’ of het ‘nog niet’?

Eschatologische spanning

In de eerste paragraaf heb ik betoogd dat er eerst ervaringen waren bij de vroege christenen die geduid werden als ervaringen van de Geest en dat daarna de woorden volgden om die ervaringen uit te drukken. Welke ervaring heeft Paulus ertoe gebracht de Geest te typeren met de metafoor van de ἀπαρχή? Zoals gezegd duidt ἀπαρχή zowel het ‘reeds’ als het ‘nog niet’ aan; achter deze metafoor gaat dus de ervaring van de eschatologische spanning schuil. In hoofdstuk 2 stond de paulinische eschatologie centraal, die wordt gekenmerkt door een spanning tussen het ‘reeds’ en het ‘nog niet’. In de tijd tussen de opstanding van Jezus en zijn parousie ervaren de gelovigen deze spanning. Voor Paulus is het nu juist de komst van de Geest die de gelovigen deze eschatologische spanning laat ervaren.¹⁴⁴ De Geest is verbonden aan het eschatologisch heil, en vanwege zijn aanwezigheid in de gemeente en in de gelovigen, maken zij nu al deel uit van de nieuwe aeon. Zij zijn ‘reeds’ kinderen van God (Rom. 8:15-17) en dat merken zij door de Geest die hen God als *Abba* (aramees voor ‘vader’) laat aanroepen (Rom. 8:15; Gal. 4:6). De Geest is verbonden aan het ‘reeds’. Tegelijk representeert hij ook het ‘nog niet’, omdat hij het eerste deel is van het eschatologisch heil dat veel groter is. Het heden waarin de Geest is gekomen is nog niet de tijd waarin de definitieve

¹⁴² Dunn, *Romans*, 490.

¹⁴³ Horn, *Angeld*, 394.

¹⁴⁴ Fee, *Empowering*, 574; Dunn, *Jesus*, 310.

voltooiing van het heil plaatsvindt. De gelovigen ervaren dat de Geest hen niet boven de oude wereld uittilt.

Jewett stelt dat Paulus hier voor de term ἀπαρχή kiest om te voorkomen dat mensen het ontvangen van de Geest zouden verstaan als een soort vergoddelijking waardoor zij boven het lijden worden uitgetild.¹⁴⁵ In deze opvatting wordt benadrukt dat de gelovigen maar een eerste gave van de Geest ontvangen hebben en daarom blijvend deelhebben aan het lijden van deze oude aeon. Jewett beschouwt Rom. 8:23 als een waarschuwing van Paulus aan het adres van de gelovigen, zoals hij dat eerder deed in de brief aan de Korintiërs, dat zij zich niet blind moeten staren op de ervaring van de Geest. Paulus sluit hiermee elke poging tot vergoddelijking, zoals hij die in Korinte is tegengekomen, uit. Jewett stelt dat de metafoor ἀπαρχή gekozen is om uit te drukken dat de Geest maar een deel van zijn gaven aan de gelovigen uitdeelt (genitivus possessivus) en dat zij niet moeten denken dat ze geen lijden meer ervaren zullen.¹⁴⁶

Deze analyse van Jewett klopt mijns inziens niet in het licht van de plaats die Rom. 8:23 inneemt in de context. In de eerste verzen van de perikoop gaat Paulus in op het lijden dat de gelovigen ervaren. Dan volgt vers 23, waar staat (geparafraseerd): zelfs wij lijden, ondanks het feit dat wij een eerste kennismaking met het toekomstige heil meemaken. Rom. 8:23 is dus een constatering dat ook de gelovigen lijden. Op grond van enkel deze constatering is niet op te maken dat het hier om een waarschuwing gaat; het is slechts een constatering. Mijns inziens is het vervolg van de perikoop cruciaal voor de vraag naar de functie van Rom. 8:23. Na de constatering in 8:23 gaat Paulus in vers 26 en 27 verder in op de Geest. Nu valt het accent op de Geest die de gelovigen ‘helpt’ in het lijden. Door deze nadruk op het ‘helpen’ van de Geest, wordt ἀπαρχή τοῦ πνεύματος uit vers 23 een bemoediging. De gelovigen hebben al een eerste deel van het eschatologisch heil ontvangen, als garantie dat ze ook deel zullen hebben aan het definitieve, toekomstige heil. Niets in Rom. 8:18-30 duidt op het gevaar van misplaatst enthousiasme, of vergoddelijking. Integendeel, de context is het lijden dat de gelovigen ervaren en de Geest is in dit lijden hoopvol aanwezig (8:24, 26 en 27). Het accent valt hier op het ‘reeds’: jullie hebben al een deel ontvangen. De eschatologische gebeurtenissen zijn in gang gezet. Tegelijk wordt rechtgedaan aan de ervaring dat de Geest de gelovigen niet boven het lijden uittilt en daarmee ook het ‘nog niet’ representeert.

¹⁴⁵ Jewett, *Romans*, 518.

¹⁴⁶ Baarlink kiest in zijn commentaar een vergelijkbare positie wanneer hij het woord ‘hoop’ in vers 24 uitlegt. Volgens hem kiest Paulus voor het woord hoop omdat in Rome evenals in Korinte ‘geestdrijvers’ waren die heden en toekomst, eerstelingsgaven en volle oogst, met elkaar verwarden. Zie Baarlink, *Romeinen I*, 126-127.

4. De wijze waarop de Geest op de gelovigen betrokken is

In onze perikoop wordt door Paulus met verscheidene bewoordingen aangegeven op welke manier de Geest aanwezig is in de gemeente. Ook in eerdere brieven heeft Paulus hierover geschreven. Een belangrijk hoofdstuk in dit verband is 1 Kor. 12 over de gaven van de Geest. Door het ontvangen van de Geest kunnen christenen allerlei bijzondere dingen doen: wijsheid spreken, kennis doorgeven, zieken genezen, wonderen verrichten, profeteren, duiden van geestesuitingen en het spreken in tongen (1 Kor. 12:8-10). Ongetwijfeld refereert Paulus in 1 Kor. 12 aan fenomenen die door de vroegste christenen ervaren werden. Paulus interpreteert deze fenomenen als uitingen van het werk van de Geest in hen. Op deze manier merken zij dat de nieuwe aeon is aangebroken en dat zij daar nu al deel van uitmaken.

Ook in Gal. 5 gaat het over de manier waarop de Geest aanwezig is. Daar blijkt dat de Geest de gelovigen een andere manier van leven aanleert. Het belangrijkste dat de Geest leert is de liefde (Gal. 5:22). Door de ervaring van de Geest leren gelovigen elkaar lief te hebben. Deze liefde gaat volgens 1 Kor. 13 alles, dus ook de bijzondere gaven, te boven (1 Kor. 12:31b). Zij is van een hogere orde dan welke genadegave ook.¹⁴⁷ Deze liefde als gave uit zich volgens Paulus in verdraagzaamheid, in het niet toerekenen van het kwaad en in hopen. Dit zijn woorden die de ervaring van het ‘nog niet’ verwoorden. De mens is nog ‘vlees’ en daarom is er kwaad, moet er verdragen worden en wordt het leven van de gelovigen tussen de opstanding en de parousie, getypeerd door hopen. De gelovigen zijn er nog niet. Uit deze passages blijkt opnieuw dat in Paulus’ eschatologisch denken, de Geest zowel betrokken is op het ‘reeds’ als op het ‘nog niet’.

In Rom. 8 vat Paulus zijn gedachten over de Geest samen. Hij gebruikt verschillende woorden om de werking van de Geest te typeren: de Geest getuigt met de geest van de gelovigen dat zij kinderen van God zijn (8:16), de Geest verbindt de gelovigen aan de hoop (8:25) en hij helpt hen in hun zwakheid door voor hen te bidden (8:26).

Met de opstanding van Christus is volgens Paulus de nieuwe aeon nu al aangebroken. Midden in de ervaring van het lijden van deze tegenwoordige tijd wordt deze nieuwe aeon ervaren door de aanwezigheid van de Geest. Hij overtuigt de gelovigen dat zij nu al kinderen van God zijn en daarmee dat de realisering van het eschatologisch heil inderdaad is begonnen met de opstanding van Christus en dat de gelovigen betrokken zijn in het proces waarin het eschatologisch heil zich realiseert. Al ervaren de gelovigen lijden of aanvechtingen vanwege

¹⁴⁷ Hollander, *1 Korintiërs III*, 36.

het ‘onverloste’ van deze wereld, al is er ogenschijnlijk niets veranderd, door de Geest ervaren de gelovigen de werkelijkheid van de nieuwe aeon. Door de Geest kunnen zij het lijden en de teleurstellingen van deze tijd doorstaan, omdat zij door die Geest nu al worden verbonden aan de heerlijkheid die komt.

In overeenstemming hiermee neemt Paulus het woord ‘hoop’ op. De ‘hoop’ is volgens Paulus een geschenk van de Geest (vgl. Rom. 5:2-5; 15:13; Gal. 5:5; 1 Kor. 13:7) en wordt ervaren in de werkelijkheid van lijden. Het is de ervaring bemoedigd te worden midden in het lijden, die Paulus hier aan de Geest toeschrijft.¹⁴⁸ Tegelijk is deze hoop gericht op het toekomstige, eschatologisch heil.¹⁴⁹ Hoop is het vaste vertrouwen dat de werkelijkheid waarin de gelovigen nu leven, in de toekomst veranderd zal worden door een definitief ingrijpen van God. Het is dus de ervaring die de gelovigen in het heden verbindt met de toekomst. In de hoop wordt de zekerheid van het toekomstige, eschatologisch heil ervaren.¹⁵⁰ Dat Paulus de hoop zo nadrukkelijk aan de Geest verbindt, is goed te begrijpen. Omdat de eschatologische Geest als ἀπαρχή het ‘eerste deel’ is van het eschatologisch heil is de Geest zélf de verbinding tussen het heden en de toekomst.

De hoop richt zich op de toekomstige heerlijkheid. Maar die toekomstige heerlijkheid wordt volgens Paulus nog niet gezien. Dat is opnieuw een karakterisering van de werkelijkheid waarin de gelovigen leven, die het ‘nog niet’ onderstreept. De werkelijkheid waarin zij leven is er een van lijden. De heerlijkheid wordt niet gezien (8:24), ook al is de Geest in deze werkelijkheid als voorschot gegeven. Het heden van de Geest is niet gelijk aan de toekomst waarin Gods heil volkomen is. De gelovigen ervaren door de Geest die de ἀπαρχή is, hoe het eschatologisch heil zal zijn, maar ook hoe ver zij er nu vandaan zijn. Het heden staat onder de spanning van het ‘reeds’ en ‘nog niet’.

Deze spanning wordt door Paulus ook aangegeven met het woord ‘zwakheid’ (Rom. 8:26). De gelovigen zijn zwak vanwege hun positie tussen de twee tijdperken waarin zij leven. In hun ervaring van lijden ervaren zij dat de oude aeon nog niet voorbij is en dat hun deelhebben aan het definitieve heil pas in de toekomst werkelijkheid wordt.¹⁵¹ Om deze heerlijkheid kunnen zij bidden. De zwakheid van de gelovigen uit zich in onwetendheid over wat zij bidden zullen, omdat zij niet weten ‘hoe het behoort’. Volgens Wilckens weten de gelovigen geen woorden te vinden om het eschatologisch heil uit te drukken, omdat dit heil

¹⁴⁸ Dunn, *Theology*, 438.

¹⁴⁹ Dunn, *Theology*, 437.

¹⁵⁰ Jewett, *Romans*, 520.

¹⁵¹ Jewett, *Romans*, 522; Wilckens, *Römer II*, 160-161.

toekomstig is; zij spreken niet de taal van God.¹⁵² Volgens Dunn gaat het erom dat de gelovigen niet weten wat Gods wil is voor hen. Wat beide interpretaties gemeenschappelijk hebben is dat het ‘nog niet’ hierin onder woorden wordt gebracht. Paulus betreft de ervaring van de Geest ook op deze zwakheid van de gelovigen. De Geest lost deze zwakheid niet op, maar hij helpt de zwakken (συναντιλαμβάνομαι). Daarin klinkt de eschatologische spanning door. De Geest zelf is met de gelovigen in hun zwakheid verbonden.¹⁵³

Het woord συναντιλαμβάνομαι duidt op het samen opnemen van een taak, waardoor de last wordt verdeeld of verplaatst.¹⁵⁴ Hier blijkt dat volgens Paulus de Geest de taak van het bidden opneemt. Hij komt tussenbeide (ὑπερευγγάνω), tussen de gelovigen in het heden en God in de heerlijkheid. Wat de gelovigen niet zeggen kunnen, waar zij geen woorden voor hebben, dat verwoordt de Geest. Hij weet als de ἀπαρχή van de toekomstige heerlijkheid wat deze heerlijkheid inhoudt. Jewett merkt op dat Paulus hier laat zien dat de Geest ook zelfstandig optreedt naast de gelovigen.¹⁵⁵ De Geest bidt voor de gelovigen met onuitsprekelijke verzuchtingen. Paulus pakt het woord ‘zuchten’ weer op uit vers 22 en 23. De schepping zucht, de gelovigen zuchten en de Geest zelf zucht. De Geest verbindt zich zo diep met het lijden van de gelovigen, dat deze volgens Paulus ook zelf lijdt.

Samengevat: In Rom. 8:18-30 zien we dat de Geest voor Paulus verbonden is met ervaringen van het ‘reeds’ en van het ‘nog niet’. Het accent valt op de rol van de Geest als helper. In de werkelijkheid van lijden staan de gelovigen er niet alleen voor. Zij houden het vol door de Geest die hen nu al verbindt aan het eschatologisch heil. Hij overtuigt de gelovigen dat zij nu al kinderen van God zijn, geeft hen hoop en helpt hen in hun zwakheid.

5. Conclusie

Paulus betoogt dat temidden van een werkelijkheid van lijden en teleurstellingen, de nieuwe aeon nu al is aangebroken. Christenen ervaren dat door de werking van de Geest. Dat de Geest met deze nieuwe aeon is verbonden, blijkt uit de metafoor van de ἀπαρχή in Rom. 8:23. Het vergelijkingspunt van de metafoor is het feit dat het om een deel gaat van een groter geheel. Daarnaast roept de metafoor het beeld van de oogst op. De term ‘oogst’ is in het Nieuwe Testament soms eschatologisch geladen. De Geest is het eerste deel van de toekomstige oogst, het eschatologisch heil, dat God de gelovigen nu al geeft. De ervaring van

¹⁵² Wilckens, *Römer II*, 160. Zo ook Baarlink, *Romeinen I*, 137.

¹⁵³ Dunn, *Romans*, 477.

¹⁵⁴ Dunn, *Romans*, 477.

¹⁵⁵ Jewett, *Romans*, 523.

de Geest is een garantie dat de nieuwe aeon nu al is begonnen. Door de werkingen van de Geest in het leven van de gelovigen worden zij verbonden met het eschatologisch heil. De metafoor laat ook zien dat de Geest niet verward mag worden met het definitieve heil. De Geest is 'het eerste deel' en representeert dus ook het 'nog niet'. Hij laat ervaren hoe goed de nieuwe tijd is, maar ook hoe ver de gelovigen hier nog van verwijderd zijn. Daarom gaat achter de metafoor van de ἀπαρχή de ervaring van de eschatologische spanning schuil. Deze eschatologische spanning komt ook tot uiting in de manier waarop volgens Paulus de werking van de Geest in het leven van de gelovigen ervaren wordt. De Geest overtuigt de gelovigen dat de nieuwe aeon reeds is aangebroken en dat zij zullen delen in het toekomstige heil. Tegelijk verbindt Paulus de Geest ook met de ervaring van 'zwakheid'. Op beide is de Geest volgens Paulus betrokken.

De context waarin Rom. 8:23 staat vormt de sleutel voor het verstaan van de rol van de Geest in Paulus' eschatologisch schema. Er is sprake van lijden dat de gelovigen ervaren. In deze werkelijkheid van lijden laat de Geest de gelovigen ervaren dat de nieuwe aeon al is aangebroken. De Geest als 'eerste gave' is niet polemisch bedoeld aan het adres van gelovigen die menen dat je door de Geest het lijden niet meer ervaart. Paulus benadrukt niet dat er slechts sprake is van een deel. Hij laat juist zien dat de gelovigen nu al een deel hebben ontvangen en bemoedigt daardoor de gelovigen. In deze werkelijkheid van lijden zullen de gelovigen door de ervaring van de Geest niet aan de oude aeon onttrokken worden, maar midden in de ervaringen van de oude aeon het perspectief op de heerlijkheid die komt vasthouden.

Conclusie

Wat is de rol van de Geest in het eschatologisch denken van Paulus, gezien vanuit Rom. 8:18-30?

Paulus' eschatologisch denken wordt gekenmerkt door de dialectiek van een presentische en een toekomstige eschatologie. Hij past de voor hem bekende Joods-eschatologische voorstellingen toe op de dood en opstanding van Jezus om aan te geven dat met dit gebeuren het eschaton, de nieuwe aeon, nu al is aangebroken. In 2 Kor. 5:11-19 blijkt dat volgens Paulus Gods eschatologisch handelen als een werkelijkheid in het heden gekomen is, een werkelijkheid die in de gemeente ervaren wordt. Toch blijft het eschaton voor Paulus ook een toekomstige werkelijkheid. De opstanding van Jezus bracht niet de gehele voltooiing van Gods beloften. Deze voltooiing staat nog uit en wordt verwezenlijkt met de parousie van Jezus. De gelovigen leven volgens Paulus in een 'tussentijd' waarin sprake is van een 'reeds' en een 'nog niet'. Het eschaton is al het heden binnengekomen, tegelijk is er sprake van het nog uitstaande definitieve heil.

Rom. 8:18-30 begint met de relatie tussen het heden en de toekomst (vers 18). Het heden beschrijft Paulus als een periode van lijden, de toekomst als heerlijkheid. Het 'lijden' dat Paulus hier als verzamelbegrip gebruikt voor diverse vormen van lijden, zowel lijden vanwege het volgen van Christus als lijden vanwege de grofstoffelijke materie σάρξ, onderstreept het 'nog niet' van het eschatologisch heil. Dit lijden interpreteert Paulus vanuit de christologie (vers 17) en vanuit de eschatologie. Cruciale vraag hierbij is: Hoe kan er nu sprake zijn van lijden als de nieuwe aeon met de dood en opstanding van Jezus is aangebroken? Ook Paulus' antwoord hierop is gebaseerd op Joods-eschatologische voorstellingen. In Joodse eschatologie wordt de periode voorafgaand aan het definitieve aanbreken van de nieuwe tijd dikwijls gekarakteriseerd als een tijd van groot lijden. Ook bij Paulus staat, zoals gezegd, de definitieve voltooiing nog te gebeuren. Het lijden hoort dus bij de periode voorafgaand aan het definitieve ingrijpen van God.

Hoe wordt volgens Paulus het 'reeds' van het eschaton ervaren in een periode waarin het lijden de boventoon voert? Een sleutelrol hierbij speelt het begrip ἀπαρχή, dat Paulus in Rom. 8:23 verbindt met de Geest. Deze term slaat op een deel van de opbrengst van het land dat aan de goden gegeven wordt. In Rom. 8:23 is echter de verhouding gever-ontvanger omgedraaid: het is God die de gelovigen de Geest als ἀπαρχή geeft. Paulus gebruikt het woord ἀπαρχή om te laten zien dat het om een deel van een geheel gaat. Volgens Paulus is de

Geest als ἀπαρχή een eschatologische realiteit. Hij plaatst de ervaring die geduid wordt als de werking van de Geest in zijn eschatologisch schema: de nieuwe aeon gaat gepaard met de werking van de Geest. Door de Geest wordt het eschaton, het verlossend handelen van God, als een aanwezige realiteit ervaren. De rol van de Geest is dus dat hij het eschatologisch heil in de werkelijkheid van de gelovigen representeert. Tegelijk impliceert het gebruik van het woord ἀπαρχή dat de Geest niet te verwarren is met het volledige heil. Het heden van de Geest is en blijft onderscheiden van de toekomst van de voltooiing. De Geest zorgt er niet voor dat de gelovigen geheel aan de oude wereld onttrokken worden. Achter het begrip ἀπαρχή gaat dus de ervaring schuil van de eschatologische spanning tussen het ‘reeds’ en het ‘nog niet’. Beide worden door de Geest gerepresenteerd.

Vers 23 heeft binnen het geheel van de perikoop de functie van het bemoedigen van de gelovigen. Het accent valt op het ‘reeds’. Te midden van de ervaring van lijden, hebben zij al een eerste deel ontvangen. De ervaring die door Paulus geduid wordt als de ervaring van de Geest, vormt zo ook de garantie voor de gelovigen dat God begonnen is met de realisering van het heil. In de periode dat het nog ‘duurt’, een periode waarin lijden wordt ervaren, staat de Geest de gelovigen bij. Hij overtuigt ze dat zij nu al kinderen van God zijn, geeft hun hoop en helpt hen in hun zwakheid (vers 26 en 27). Zo houden zij volgens Paulus, midden in de ervaringen van lijden, het perspectief vast op de heerlijkheid die komt.

Bibliografie

Standaardwerken

Balz, H. en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1983.

Bauer, W., *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristliche Literatur*, 6., völlig neu bearbeitete Auflage, hg. v. K. Aland und B. Aland, Berlin 1988.

Bauer, W. en F.W. Danker, *Greek-English lexicon of the New Testament and Other Early Christian literature* 3rd ed., Chigaco 2000.

Blass, F., A. Debrunner en F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 15. durchgesehene Auflage, Göttingen 1979.

Charlesworth, J.H., *The Old Testament Pseudepigrapha*, New York 1983.

Kittel, G. en G. Friedrich, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1990.

Liddell, H.G. en R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968.

Metzger, B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2nd ed., Stuttgart 1998.

Metzger, B.M. en B.D. Ehrman, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration*, Oxford 2005.

Nestle, E en K. Aland (eds), *Novum Testamentum graece*, 27. revidierte Auflage, Stuttgart 2001.

Commentaren

Baarlink, H., *Romeinen I. Een praktische Bijbelverklaring* (Tekst en Toelichting), Kampen 1987.

Barnett, P., *The Second Epistle to the Corinthians* (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids 1997.

Barrett, C.K., *The Acts of the Apostles I* (The international critical commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments), Edinburgh 1994.

Dunn, J.D.G., *Romans 1-8* (Word Biblical Commentary 38A), Dallas 1982.

Fitzmyer, J.A., *Romans* (The Anchor Bible 33), New York 1993

Hollander, H.W., *1 Korintiërs III. Een praktische Bijbelverklaring* (Tekst en Toelichting), Kampen 2007.

Jewett, R., *Romans* (Hermeneia), Minneapolis 2007.

Schrage, W., *Der Erste Brief an die Korinther* (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament VII-4), Düsseldorf 2001.

Thrall, M.E., *The Second Epistle to the Corinthians I-VII* (The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments), Edinburgh 1994.

Wilckens, U., *Der Brief an der Römer I* (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament VI-1), Köln 1980.

Wilckens, U., *Der Brief an der Römer II* (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament VI-2), Köln 1980.

Boeken / Monografieën.

Boer, M.C. de., *The Defeat of Death. Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5* (Journal for the study of the New Testament, Supplement Series 22), Sheffield 1988.

Buitenwerf, R., *Book III of the Sibylline Oracles and Its Social Setting: With an Introduction, Translation, and Commentary* (Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha 17), Leiden 2003.

Christoffersson, O., *The Earnest Expectation of the Creature. The Flood-Tradition as Matrix of Romans 8:18-27* (Coniectanea Biblica. New Testament Series 23), Stockholm 1990.

Cullmann, O., *Christ and Time*, Londen 1951.

Dunn, J.D.G., *Jesus and the Spirit. A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament* (New Testament Library), Londen 1975.

Dunn, J.D.G., *Theology of Paul The Apostle*, Cambridge 2006.

Ehrman, B.D., *The New Testament. A Historical Introduction to the Early Christian Writings* 2nd ed., New York 2004.

Fee, G.D., *Gods Empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Peabody 1994.

Holleman, J., *Resurrection and Parousia. A Traditio-Historical Study of Paul's Eschatology in 1 Corinthians 15* (Supplements to Novum Testamentum LXXXIV), Leiden 1996.

Horn, F.W., *Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 154), Göttingen 1994.

Jewett, R., *Paul's Anthropological Terms. A Study of their Use in Conflict Settings* (Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums X), Leiden 1971.

Jonge, M. de., *God's Final Envoy. Early Christology and Jesus' Own View of His Mission*, Grand Rapids 1998.

- Jonge, M. de., *Christology in Context. The Earliest Christian Response to Jesus*, Philadelphia 1988.
- Mell, U., *Neue Schöpfung: eine traditionsgeschichtliche und exegetische Studie zu einem soteriologischen Grundsatz paulinischer Theologie* (Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 56), Berlin 1989.
- Middleton, P., *Radical Martyrdom and Cosmic Conflict in Early Christianity* (Library of New Testament Studies 307), London 2008.
- Mijer, F., *Vreemd volk. Integratie en discriminatie in de Griekse en Romeinse wereld*, Amsterdam 2008.
- Pobee, J.S., *Persecution and Martyrdom in the Theology of Paul* (Journal for the study of the New Testament, Supplement Series 6), Sheffield 1985.
- Powers, D.G., *Salvation through Participation. An Examination of the Notion of the Believers' Corporate Unity with Christ in Early Christian Soteriology* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 29), Leuven 2001.
- Ridderbos, H.N., *Paulus: ontwerp van zijn theologie*, Kampen 1971.
- Siber, P., *Mit Christus Leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 61), Zürich 1971.
- Stegemann, E.W., *Paulus und die Welt*, Zürich 2005.
- Theissen, G. en A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1997.
- Volz, P., *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen 1934.

Artikelen

- Aune, D.E. en Stewart, E., 'From the Idealized Past to the Imaginary Future: Eschatological Restoration in Jewish Apocalyptic Literature' in: J.M. Scott, *Restoration. Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives* (Supplements to the Journal for the study of Judaism 72), Leiden 2001, p.147-178.
- Behm, J., 'ἀρραβών' in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 1, p.474.
- Delling, G., 'ἀπαρχή' in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 1, p. 483-484.
- Jewett, R., 'Following the Argument of Romans' in: *Word & World* 6/4 (1986), p. 382-389.
- Räsänen, H., 'Last Things First: "Eschatology" as the first chapter in an overall account of early Christian ideas', in: *Temenos* 39-40 (2003-2004), p. 9-44.
- Murray, R., 'Firstfruits. New Wine in Old Wineskins XII' in: *The Expository Times* 86 (1975), p.164-168.

Sand, A., 'σάρξ' in: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 3, p. 549-557.

Schweizer, E., 'πνεῦμα' in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 6, p. 330-450.

Spicq, C., 'ΑΠΑΡΧΗ. Note de lexicographie néo-testamentaire' in: W.C. Weinrich, *The New Testament Age. Essays in Honor of Bo Reicke* II, Macon 1984, p. 493-502.