

De eenheid van Paulus' Brief aan de Galaten  
Abraham als voorbeeld in de hele wet

De eenheid van Paulus' brief aan de  
Galaten : Abraham als voorbeeld in de  
hele wet / Harmen ENGELSMA –  
2008  
Nieuwe Testament

Masterscriptie Harmen Engelsma  
Nieuwe Testament  
Faculteit der Godgeleerdheid en  
Godsdienstwetenschap  
Rijksuniversiteit Groningen  
Juni 2008

<u>Inhoudsopgave</u>	blz.
Voorwoord	IV
Hoofdstuk 1 – Een brief met twee delen of één geheel?	1
1.1 Vraagstelling	1
1.2 De eenheid van de brief volgens J.M.G. Barclay	1
1.2a Stand van zaken in het onderzoek	1
1.2b De situatie in de christelijke gemeenten in Galatië	1
1.2c De besnijdenis en het houden van de Thora	5
1.2d Paulus' antwoord	7
1.2d-1 Niet 'werken van de wet' maar 'vertrouwen op Jezus Christus'	7
1.2d-2 De Geest in Galatië is het bewijs	8
1.2d-3 Wie zijn Abrahams nakomelingen?	8
1.2d-4 Abraham en de Geest	9
1.2e Leven volgens de Geest	11
1.2e-1 Vrijheid	11
1.2e-2 De vervulling van de wet van Christus	13
1.2f Leven volgens de Geest in de praktijk	14
1.3 Samenvatting, conclusie en vooruitblik	15
1.3a Samenvatting	15
1.3b Conclusie en vooruitblik	16
Hoofdstuk 2 – De allegorische exegese van Paulus en Philo vergeleken	18
2.1 Inleiding	18
2.2 De exegese van Philo	20
2.2a Hagar	20
2.2b Sara	24
2.2c Abraham	26
2.2d Isaac en Ismaël	27
2.3 De exegese van Paulus	28
2.3a Hagar en Sara	28
2.3b Abraham	32
2.3c Isaac en Ismaël	32
2.4. Vergelijking Philo en Paulus	32
2.4a Doel en methode	33
2.4b Allegorische exegese van Philo en Paulus.	34
2.5 Conclusies	37
Hoofdstuk 3 – De hele wet	39
3.1 Inleiding – terugblik en vooruitzicht	39
3.2 De structuur van Paulus' ethiek: joods of Grieks-Romeins?	40
3.3 Uitdrukkingen: 'de hele wet'	41
3.3a Galaten 5,3	41
3.3b Galaten 3,10	44
3.3c Galaten 4,21	45

3.3d Opnieuw: Galaten 5,3	48
3.4 Leven als Abraham	49
3.4a Galaten 5,14	49
3.4a-1 Betekenis en oorsprong van het woord ἀγάπη	52
3.4a-2 Het woord ἀγάπη in de Brief aan de Galaten	53
3.4b Galaten 6,2	58
3.4b-1 Het spoor houden	60
3.4b-2 Pas op voor sofistieke oppervlakkigheid	61
3.4b-3 Draagt elkaars moeilijkheden en ken uzelf!	63
3.4b-4 Vergeet het voorbeeld niet!	65
3.4b-5 De universele gemeenschap van geloofsverwanten	68
3.4c Galaten 6,13	70
3.5 Conclusies	71
Bibliografie	73

## Voorwoord

Voor verschillende commentatoren is het de vraag of de Brief van Paulus aan de Galaten, zoals die nu voorhanden is, altijd ook in deze vorm heeft bestaan of dat het hier gaat om een brief van Paulus waaraan op een later tijdstip een tekst, het zogenaamde 'ethische gedeelte' in Galaten 5,13 t/m 6,10, werd toegevoegd. Deze vraag komt op wanneer de verbinding tussen dit gedeelte van de brief en de daaraan voorafgaande tekst niet duidelijk is. Sommige commentatoren menen dat dit gedeelte wel bij de oorspronkelijke tekst hoort maar functioneert als een soort aanhangsel, dat handelt over een ander probleem en is gericht op een ander publiek. Anderen zijn van mening dat het later is toegevoegd. Zo ook de Nederlandse Bijbelwetenschapper J. Smit, zoals blijkt uit het volgende citaat:

'De Brief aan de Galaten is een voorbeeld van een klassieke redevoering. Er wordt een beroep gedaan op het medelijden van de lezers<sup>1</sup>, er wordt een samenvatting van het betoog gegeven<sup>2</sup> en er wordt een beroep gedaan op de verontwaardiging van de lezers.<sup>3</sup> Daarmee is het einde van de redevoering bereikt. Alles wat er dan nog volgt doet afbreuk aan het met zoveel zorg nagestreefde effect. Er is hooguit nog plaats voor een allerlaatste, korte en felle presentatie van de keuze die hij van de Galaten vraagt.<sup>4</sup> Feitelijk valt de algemene vermaning, die Paulus in Galaten 5,13-6,10 geeft, geheel buiten het bestek van de klassieke redevoering, al moet gezegd worden dat de retoricus altijd op het hart wordt gedrukt de regels niet slaafs te volgen maar ook te handelen naar bevind van zaken.

Niet alleen op het vlak van de retorica bestaat er spanning tussen de algemene vermaning en de rest van de brief, ook op inhoudelijk vlak is dit het geval. Voor de eerste keer in de brief zijn de opponenten geheel verdwenen en spreekt Paulus alleen de Galaten toe. Merkwaardiger is het nog dat Paulus, nadat hij de Galaten op het hart heeft gedrukt dat de joodse wet en Christus elkaar uitsluiten, hen nu oproept om de wet geheel te volbrengen en de 'wet van Christus te vervullen'. Ongeloofwaardig is verder de manier waarop Paulus zijn medechristenen bejegt. Vlak voor de vermaning heeft hij hen belachelijk gemaakt en allerlei beschuldigingen aan hun adres geuit, terwijl hij in de vermaning slechts spreekt over het dienen van elkaar in liefde.<sup>5</sup>

Tot zover de visie van J. Smit. Dit alles brengt J. Smit ertoe de conclusie te trekken dat Galaten 5,13-6,10 niet altijd één geheel heeft gevormd met de rest van de brief aan de Galaten maar dat dit deel van de brief, dat naar zijn mening wel door Paulus is geschreven, later aan de brief is toegevoegd.<sup>6</sup> De vraag naar de eenheid van de Brief aan de Galaten verbonden met de vraag naar de betekenis van het ethische gedeelte aan het einde van de brief vormen het onderwerp van deze studie.

In deze studie zal eerst het terrein worden verkend met behulp van de studie van J.M.G. Barclay over Paulus' ethiek in deze brief. Hij verdedigt de oorspronkelijke eenheid van de brief, zoals die nu voorhanden is.<sup>7</sup> Vervolgens zal een vergelijkend onderzoek plaatsvinden tussen de tekst van Paulus en teksten van zijn tijdgenoot Philo van Alexandrië. Hierbij gaat het er om een beeld te krijgen van de context waarin Paulus schrijft.

---

<sup>1</sup> Galaten 4,12-20.

<sup>2</sup> Galaten 4,21-5,6.

<sup>3</sup> Galaten 5,7-12.

<sup>4</sup> Galaten 6,11-18.

<sup>5</sup> J. Smit, *Brief aan de Galaten* (Boxtel 1989) 91-93.

<sup>6</sup> J. Smit, *Brief aan de Galaten*, 93.

<sup>7</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth: A study of Paul's ethics in Galatians*, (Edinburgh 1988).

Ten slotte zal de ethiek van Paulus in de Galaten en de plaats daarvan in het geheel van de brief nader worden bestudeerd, waarbij als leidraad zal functioneren de uitdrukking: 'De hele wet'.

Tekstverwijzingen, ook naar bepaalde gedeelten in de Galaten-brief zijn ondergebracht in de noten. Alleen tekstaanduidingen van gedeelten van de Brief aan de Galaten, die op datzelfde moment worden beschreven, staan tussen haken in de tekst. Voor zover relevant zullen woorden afkomstig uit de grondtekst in Griekse letters in de tekst worden opgenomen. Voor de Nederlandse vertaling van Bijbelteksten is de vertaling NBG-1951 aangehouden. Een enkele opmerking moet nog gemaakt worden over de vertaling van het woord πίστις. Gezien ook het tegenwoordige gebruik van het woord 'geloof' in de Nederlandse taal kan dit woord het beste worden vertaald als 'vertrouwen'. In de vertaling NBG-1951 wordt het echter vertaald als 'geloof'. Wanneer in deze studie nu wordt geciteerd uit deze vertaling wordt het woord 'geloof' gebruikt, terwijl bij verdere bespreking van de betekenis van het woord πίστις zoveel mogelijk het woord 'vertrouwen' wordt gebruikt.

## Hoofdstuk 1 – Een brief met twee delen of één geheel?

### 1.1 Vraagstelling

‘Wat is de plaats van de ethiek in de controverse waarvan de brief van Paulus aan de Galaten de neerslag is?’ Deze vraag stelt Barclay aan het begin van zijn studie met als doel deze in zijn studie te beantwoorden.<sup>1</sup>

Over de historische context van de Brief aan de Galaten en over de theologische inhoud van de brief is veel gezegd, in tegenstelling tot de ethische dimensie van de brief, waarover relatief weinig is geschreven. Hiervoor zijn in de interpretatiegeschiedenis van de brief twee redenen aan te wijzen. De eerste reden ligt in de schijnbare tegenstelling in thematiek binnen het geheel van de brief. Paulus richt zich in het hoofddeelte van de brief tegen de noodzaak van het houden van de Thora, dat wordt gepropageerd door mensen die na zijn eigen vertrek in de gemeenten van Galatië zijn binnengekomen. In het tweede gedeelte van de brief waarschuwt hij tegen het misbruiken van de vrijheid en vervolgt hij met de lijst van ‘werken van het vlees’. Verschillende commentatoren menen daarom dat Paulus weliswaar dezelfde gemeenten in Galatië aanschrijft maar dat er achter het tweede gedeelte andere tegenstanders schuil gaan. Deze commentatoren stellen hypothesen op over de identiteit en de aard van deze tegenstanders. Nooit zijn deze hypothesen echter overtuigend en vaak roepen ze meer vragen op dan dat die te beantwoorden.

De tweede reden voor het negeren van de ethische kant van Paulus’ brief heeft te maken met de Lutherse interpretatie van de brief. Paulus’ aanval op de ‘werken van de wet’ zou bedoeld zijn om de menselijke aspiraties om zelf iets te kunnen bereiken, met het oog op redding in het oordeel, onder kritiek te stellen. Het ethische gedeelte lijkt daarmee in tegenspraak omdat het daarin juist wel weer gaat om ‘werken’. Het geheel van Galaten 5 en 6 zou daarom, zo is dan de verklaring, een soort appendix van tweederangs belang vormen die meteen of later aan de brief werd toegevoegd om het verwijt dat Paulus losbandigheid zou stimuleren het hoofd te bieden.<sup>2</sup>

De vraag naar het verband tussen het zogenaamde ‘paraenetisch materiaal’ in Galaten 5,13 t/m 6,10 en het eerste gedeelte van de brief, dat ook wordt genoemd ‘het hoofddeel’<sup>3</sup> van de brief, is ook de vraag waarin in deze studie een antwoord wordt gezocht. Daartoe wordt in dit hoofdstuk eerst het antwoord van J.M.G. Barclay op deze vraag weergegeven. Vervolgens zal dit antwoord worden gewogen om dan een schets voor het daarop volgende onderzoek te presenteren.

### 1.2 De eenheid van de brief volgens J.M.G. Barclay

#### 1.2a Stand van zaken in het onderzoek

Barclay stelt zich dus ten doel bovenstaande vraag naar het verband tussen het ‘paraenetisch materiaal’ en het ‘hoofddeel’ van de brief te beantwoorden. Bovendien wil hij de morele en

<sup>1</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, IX.

<sup>2</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 6-7.

<sup>3</sup> ‘Paraenetisch materiaal’: zie: J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 9. ‘Hoofddeel’: zie: J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 75v; de titel van Hoofdstuk 3: ‘Pauls’ Response in the Main Body of the Letter’. Met het gebruik van deze terminologie gaat ook Barclay mee in opdelen van de brief in twee gedeelten.

sociale vragen binnen de vroege christelijke gemeenschap verhelderen. Hij wil dit doen door middel van sociologische en exegetische analyse van sleutelteksten.<sup>4</sup> Barclay begint zijn studie met het geven van een overzicht van de stand van zaken in het onderzoek. In het bovenstaande wordt al iets duidelijk van een mogelijke tweedeling in de brief. Vele schrijvers wijzen hierop. Het zou dan gaan om het eerste deel van de brief waarin Paulus, na een uitvoerige inleiding, zijn theologie uiteenzet<sup>5</sup>, en het tweede deel waarin hij een aantal ethische aanwijzingen presenteert.<sup>6</sup>

Zij die deze tweedeling in de brief waarnemen, nemen, globaal gezien, twee posities in. Sommigen menen dat het ethische gedeelte volstrekt geen eenheid vormt met de rest van de brief. Het zou als een typisch voorbeeld van het genre van de 'paraenese'. Als definitie van 'paraenese' geeft Barclay: 'Een tekst bestaande uit aansporingen van verschillende ethische inhoud zonder een bepaalde orde, waarin niet de nadruk ligt op een bijzondere gedachte of situatie.'<sup>7</sup> Deze 'paraenese' zou lukraak zijn toegevoegd of, zoals hierboven ook al werd genoemd, aan de brief zijn toegevoegd om te ontkomen aan de beschuldiging van antinomisme.<sup>8</sup> Verder zijn er verschillende theorieën, waarin wordt verdedigd dat er niet maar twee fronten zijn waarop Paulus strijdt in Galatië: het front bepaald door de Joodse christenen die zich beijeren voor invoering van de joodse wetsbepalingen in de gemeenten van Galatië en het front bepaald door een spiritualistisch-libertinistische groep, die fel gekant zou zijn tegen welke vorm van wet dan ook.<sup>9</sup> Het laatste gedeelte van de brief, met de ethische aansporingen, zou dan gericht zijn op dit tweede front.

Een andere groep schrijvers meent, om verschillende redenen, dat de brief, bestaande uit deze twee delen, wel een eenheid vormt. Zo is er de opvatting, dat de hierboven genoemde fronten in feite één front zijn en dat de groepering van de Joodse christenen dezelfde is als de spiritualistisch-libertinistische groepering. Het zou gaan om Joods-christelijke gnostici, die de praktijk van de besnijdenis combineerden met een libertinistische levensstijl. Op grond van deze gnostische levensvisie zou men wel de besnijdenis willen invoeren maar er verder een libertinistische levenswijze op nahouden.<sup>10</sup> Betere papieren hebben de schrijvers die verdedigen dat er in de gemeenten in Galatië morele verwarring heerste. Na een enthousiast begin was er een gevoel van teleurstelling omdat er wangedrag werd geconstateerd. In deze teleurstelling werden gemeenteleden aangetrokken door de joodse wetgeving. Paulus bestreed het invoeren van joodse wetgeving omdat dit de verkregen vrijheid ten opzichte van allerlei soorten wetgeving bedreigde. Echter, ook het wangedrag bedreigde deze vrijheid zodat hij ook positieve ethische richtlijnen moest geven.<sup>11</sup> Ten slotte zijn er schrijvers die de eenheid van de brief verdedigen op grond van Paulus' gebruik van het woord *σάρξ*, 'vlees'. Het houden van de wet en het praktiseren van besnijdenis, zoals dat werd gepropageerd, viel volgens Paulus onder de categorie *σάρξ*, wat de reden was waarom Paulus dit bestreed. Ook de onrust en onenigheid die zij in de gemeenten van Galatië veroorzaakten viel onder de categorie *σάρξ*, vandaar dat Paulus op dit gebied aanwijzingen gaf. Zo zou Paulus aantonen dat de propagandisten voor joodse wetgeving die zich, in hun eigen ogen op een positieve

<sup>4</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, IX.

<sup>5</sup> Galaten 1,1 t/m 5,12.

<sup>6</sup> Galaten 5,13 t/m 6,10.

<sup>7</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 10.

<sup>8</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth* 10-13.

<sup>9</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth* 14-15.

<sup>10</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth* 16-18.

<sup>11</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth* 19-22.

manier, bewegen op het gebied van  $\sigma\alpha\rho\xi$  door de besnijdenis te promoten, ook op een andere, negatieve, manier met  $\sigma\alpha\rho\xi$  te maken krijgen.<sup>12</sup> Deze laatste visie is interessant omdat het de enige is die één doorlopende gedachtegang ziet in deze brief. In het laatste hoofdstuk zal duidelijk worden dat Paulus inderdaad de nadruk op het praktiseren van de besnijdenis en het gehoorzamen van andere wetsbepalingen verbindt met gedrag wat leidt tot disharmonie en beide soorten van gedrag laat vallen onder het kopje  $\sigma\alpha\rho\xi$ .

## 1.2b De situatie in de christelijke gemeenten in Galatië

In de literatuur over Paulus' Brief aan de Galaten bestaat verschil van mening over de vraag om welke gemeenten het nu gaat in deze brief. Het zou kunnen gaan om gemeenten in Noord-Galatië maar ook om gemeenten in Zuid-Galatië of om gemeenten in heel Galatië. Aan deze vraag moet nu aandacht worden besteed. Bovendien is het belangrijk om, voor zover dat mogelijk is, duidelijk voor ogen te krijgen aan wie gedacht moet worden bij de mensen die binnen zijn gekomen in de gemeenten na Paulus' vertrek en ten slotte moet er enige aandacht worden besteed aan de vragen waar en wanneer Paulus deze brief heeft geschreven. Voor Barclays redenering verder wordt gevolgd hebben deze vragen eerst de aandacht.

Galatië is een deel van het Romeinse rijk, gelegen in Klein-Azië. Aanvankelijk werd met Galatië alleen een noordelijk gelegen gebied aangeduid. Dit gebied wordt in de regel aangeduid als de 'streek Galatië'. In dit gebied liggen de, in de Bijbel niet genoemde, steden Pessinus en Ancyra. In het jaar 25 voor Christus vormde keizer Augustus de provincie Galatië waartoe, behalve het noordelijk gelegen gebied, ook delen van zuidelijker gelegen gebieden behoorden en waarbinnen belangrijke, in de Bijbel wel genoemde, steden als Pisydisch Antiochië, Lystra, Iconium en Derbe liggen. Dit gebied wordt aangeduid als de 'provincie Galatië'. De bestudering van de vraag welk Galatië en welke gemeenten Paulus op het oog heeft, heeft twee hypothesen opgeleverd, de 'noord-hypothese' en de 'zuid-hypothese'. Hierbij wordt geredeneerd vanuit gegevens in het Bijbelboek Handelingen. Verschillende wetenschappers zijn tegenwoordig van mening dat Paulus zijn brief schrijft met het oog op gemeenten in het noordelijke gebied.<sup>13</sup> Ook Barclay deelt deze mening.<sup>14</sup>

Van Kooten gaat uit van gemeenten in de provincie Galatië en meent dat het waarschijnlijk is dat Paulus' brief gericht is geweest aan gemeenten in de steden Antiochië, Iconium, Lystra en Derbe. Hij laat, op grond van gegevens in Handelingen (16,6-8), de mogelijkheid open dat Paulus ook in de noordelijke steden Pessinus en Ancyra is geweest en dat de brief ook aan gemeenten in deze plaatsen gericht kan zijn geweest. Van Kooten benadrukt dat het, op grond van de inhoud van de brief, in ieder geval gemeenten moeten zijn geweest binnen een ontwikkelde Grieks-Romeinse cultuur, waarin een Griekse kijk op de kosmos gangbaar was.<sup>15</sup> Dit laatste aspect is van groot belang. Paulus geeft met zijn goed opgebouwde betoog, zowel in retorisch als in theologisch opzicht, de indruk te schrijven voor een lezerspubliek dat gestempeld is door de Grieks-Romeinse cultuur en dat zich bevindt in het milieu van de rijkere en ontwikkelde stadsbewoners die leidende functies bekleedden. De

<sup>12</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth* 22-23.

<sup>13</sup> H.D. Betz, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, (Philadelphia 1979) 4-5 en J.D.G. Dunn, *A Commentary on the Epistle to the Galatians*, (London 1993) 6-7.

<sup>14</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 7-8; 59.

<sup>15</sup> G.H. van Kooten, *Paulus en de kosmos: Het vroege christendom te midden van andere Grieks-Romeinse filosofieën*, (Zoetermeer 2002) 47, 74-75.



grote nadruk in deze brief op het woord 'vrijheid' doet veronderstellen dat Paulus zich richtte op politiek, sociaal, cultureel en godsdienstig geëmancipeerde mensen.<sup>16</sup>

Dan is een belangrijke vraag wie de mensen zijn die in de gemeenten van Galatië zijn binnengekomen. Het is duidelijk dat zij na Paulus' vertrek zijn gekomen. Het evangelie dat zij verkondigden was in Paulus' ogen 'ander evangelie'.<sup>17</sup> Dit evangelie was verbonden met het houden van de Thora en met het praktiseren van de besnijdenis. Aangenomen mag worden dat het hier gaat om Joods-christelijke zendelingen, hierna in deze studie te noemen: 'judaïsanten'. Zij verkondigden, zoals gezegd, een ander evangelie dan Paulus. Zij ontkenen niet de centrale punten in Paulus' verkondiging van het evangelie van Jezus Christus. Het verschil lag 'slechts' in de eis van deze zendelingen de Thora te gehoorzamen en de besnijdenis te accepteren.<sup>18</sup> Dit verschil was voor Paulus echter onoverkomelijk. De Galaten, waarvan gezegd kan worden dat ze afkomstig waren uit de volken, dat ze dus niet waren besneden en dat ze voorheen afgoden aanbaden, hadden wel oren naar het evangelie van de judaïsanten. Dit andere evangelie werd door Paulus gezien als een bedreiging van de resultaten van zijn missionaire arbeid en van de voortgang van de prediking van het evangelie onder de volken en, wat nog veel belangrijker is en wat later in deze studie zal worden aangetoond, als een principiële onjuist evangelie in een, als gevolg van de kruisiging van Jezus Christus, totaal veranderde tijd.

Een enkele opmerking moet nog worden gemaakt over het moment waarop Paulus de brief geschreven kan hebben. Betz meent dat deze vrij vroeg moet zijn geschreven, gezien de beknopte en directe schrijfstijl waarin Paulus zich uit. Paulus vindt het niet nodig zich te wapenen tegen mogelijke misverstanden en schrijft over 'de Geest' zonder hier verder uitleg aan te geven. Betz neemt daarom aan dat de brief is geschreven in het begin van de moeilijkheden in Galatië, in het begin van de tweede reis door Klein-Azië, tussen 50 en 55. Betz geeft de indruk dat de brief is geschreven op een onbeheerste wijze, in een opwelling.<sup>19</sup> Van Kooten meent dat de brief is geschreven ongeveer in dezelfde tijd, maar niet op de 'onbeheerste manier' zoals Betz dat voorstelt. Het is voor Paulus helemaal niet nodig om uitgebreider en genuanceerder te schrijven omdat het voor de Galaten, in de situatie zoals zich die voordeed in de gemeenten, volstrekt duidelijk was waar het om ging. Volgens Van Kooten is het aannemelijk dat Paulus deze brief schreef toen hij, gedurende zijn derde arbeidsfase, waarin de tweede rondreis door Klein-Azië plaatsvond, in Efeze woonde.<sup>20</sup> In deze studie zal steeds weer blijken dat Paulus niet beticht kan worden van een onbeheerste manier van schrijven die voortkomt uit een opwelling. De veronderstelling dat de brief in Efeze is geschreven wordt ondersteund door overeenkomsten in thematiek met de Eerste Brief aan de Korintiërs, die ook in Efeze is geschreven. Daarbij gaat het vooral om Paulus' bestrijding van sofistieke filosofie, die zowel in de Brief aan de Korintiërs als in de Brief aan de Galaten voorkomt. Dit zal worden uiteengezet in de beide laatste hoofdstukken van deze studie.

<sup>16</sup> H.D. Betz, *Galatians*, 2-3.

<sup>17</sup> Galaten 1,6-7.

<sup>18</sup> H.D. Betz, *Galatians*, 6-7.

<sup>19</sup> H.D. Betz, *Galatians*, 9-12.

<sup>20</sup> G.H. van Kooten, *Paulus en de kosmos*, 73.

## 1.2c De besnijdenis en het houden van de Thora

Op grond van de gegevens in de brief zelf wordt dus duidelijk dat de gelovigen in Galatië afkomstig zijn uit de volken en dat ze niet waren besneden. Verder is ook duidelijk dat ze voorheen afgoden aanbaden en dat de propaganda uit joodse hoek afkomstig was.<sup>21</sup> Deze judaïstanten probeerden hen over te halen de praktijk van de besnijdenis in te voeren. Deze eis verdedigden zij naar alle waarschijnlijkheid vanuit de Schrift van Israël, met behulp van de geschiedenis van Gods verbond met Abraham en zijn nakomelingen, waarvan de besnijdenis het teken is.<sup>22</sup> Hierover is echter niets zeker en om tot deze conclusie te komen moet tussen de regels door worden gelezen. Wanneer Paulus in deze brief echter herhaaldelijk en met grote nadruk argumenteert met behulp van de figuur Abraham, dan kan de conclusie worden getrokken dat het aannemelijk is dat Paulus' opponenten dat ook en eerder deden.<sup>23</sup>

Dit ligt des te meer voor de hand omdat het in de joodse literatuur, zowel van Palestijnse bodem als vanuit de diaspora, bepaald niet ongewoon is de verbinding te leggen tussen de figuur Abraham, de praktijk van de besnijdenis en het verbond. Bovendien representeert Abraham het begin van het jodendom naar buiten toe. Hij is immers de eerste proseliet, de eerste aanhanger van het jodendom uit de volken, die zich houdt aan alle voorschriften van de Thora. Abraham is het voorbeeld voor de gelovigen uit de volken. Op basis van dit inzicht redeneren zowel Paulus, wiens redenering op basis van Abraham *als voorbeeld* voor de gelovigen uit de volken in deze studie uitgebreid zal worden uiteengezet, als ook eerder, de judaïstanten: door, net als Abraham, de besnijdenis te accepteren kunnen de gelovigen uit de volken zijn ware nakomelingen worden.<sup>24</sup> De besnijdenis vervult zo de functie van 'identity-marker'<sup>25</sup> in het verbond. Zij die de praktijk van de besnijdenis hebben ingevoerd behoren tot het verbond en zij die deze praktijk afwijzen of niet invoeren hebben geen deel aan het verbond, al houden ze zich ook aan alle andere wetsbepalingen.<sup>26</sup>

De propaganda van de judaïstanten bracht dus een deel van de Galaten ertoe over te gaan tot de praktijk van de besnijdenis. De vraag is nu hoe ze tot deze praktijk konden komen omdat de besnijdenis de meest zware horde te nemen was voor hen die zich aangetrokken voelden tot het jodendom. Deze praktijk werd veracht in de Grieks-Romeinse wereld.<sup>27</sup> Barclay wijst er op dat de positie van deze gelovigen verre van gemakkelijk was. Bij hun bekering hadden zij hun oude godsdienstige gewoonten losgelaten. Maar daarmee waren zij tegelijk hun identiteit en hun sociale verbanden kwijtgeraakt, zonder er direct nieuwe voor terug te krijgen. Dit werd aanvankelijk gecompenseerd door Paulus' eigen aanwezigheid. Paulus beschrijft, in zeer sterke bewoordingen, hoe de Galaten hem hadden ontvangen als een ἄγγελος θεοῦ, een 'engel Gods', en nog sterker: ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν, 'als Christus Jezus' (4,14). Dit laatste kan wellicht zo worden geïnterpreteerd als beschreven wordt in het evangelie: '...in zoverre gij dit aan één van mijn minste broeders hebt gedaan, hebt gij het Mij

<sup>21</sup> Zie ook: J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 45.

<sup>22</sup> Genesis 17,10.

<sup>23</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 53.

<sup>24</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 54.

<sup>25</sup> De term 'identity-marker' is van J.D.G. Dunn en duidt op de kenmerken van de leden van het verbond, zoals het praktiseren van besnijdenis en spijswetten. Zie, bijvoorbeeld: J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 344.

<sup>26</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 55.

<sup>27</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 46-47.

gedaan.<sup>28</sup> Later in de brief geeft Paulus aan dat dit leven in een hechte gemeenschap met de leermeester en het voorbeeld voor de gelovigen de juiste levenswijze is.<sup>29</sup> Tegelijk wordt in dit gedeelte duidelijk in welke mate de Galaten afhankelijk waren geworden van hun leermeester. Paulus' vertrek uit Galatië liet deze Galaten als wezen achter. Door nu in te gaan op de aandrang van de judaïstanten om de praktijk van de besnijdenis in te voeren en proselieten te worden zouden zij een nieuwe, joodse, identiteit ontvangen. Dit was niet onaantrekkelijk omdat het jodendom in de Grieks-Romeinse cultuur de status had van een oude en dus eerbiedwaardige godsdienst, zodat zij, wanneer zij zouden worden geassocieerd met de plaatselijke synagogen, een nieuwe en gerespecteerde plaats zouden ontvangen in de samenleving.<sup>30</sup>

Verschillende commentatoren menen dat het in Galatië alleen of voornamelijk gaat om de praktijk van de besnijdenis en dat dit de enige verplichting is die de judaïstanten de gelovigen van Galatië wilden opleggen. Deze conclusie wordt getrokken op basis van de teksten waarin Paulus de Galaten – met een cynische ondertoon – zou zeggen dat zij, wanneer zij over zouden gaan tot de praktijk van de besnijdenis, ook de hele wet zouden moeten houden. Dit zouden de judaïstanten niet van hen vragen en dit zouden zij dan ook niet doen.<sup>31</sup> Barclay meent dat Paulus de Galaten alleen maar op de consequenties van hun stappen wilde wijzen: 'Denk erom, er zit heel veel aan vast wanneer je deze weg inslaat!' In het laatste hoofdstuk van deze studie zal blijken dat deze uitleg niet sterk is en dat deze 'hele wets-teksten' op een geheel andere manier kunnen worden geïnterpreteerd.

Barclay is van mening dat de judaïstanten er bij de Galaten wel degelijk op zullen hebben aangedrongen zich aan alle voorschriften van de Thora te houden. Zij zullen dit hebben gedaan door in de Schrift van Israël te wijzen op Abraham, die, volgens bepaalde opvattingen in het jodendom, zich al hield aan de Thora voordat deze openbaar was gemaakt en daarmee in het verbond bleef. Deze opvattingen zijn gebaseerd op de tekst in het Bijbelboek Genesis: '... En ik zal uw nageslacht al die landen geven, en met uw nageslacht zullen alle volken der aarde gezegend worden, omdat Abraham naar Mij geluisterd heeft en mijn dienst in acht genomen heeft: mijn geboden, mijn inzettingen en mijn wetten.'<sup>32</sup> Ook zullen zij uit dezelfde Schrift hebben geciteerd, 'dat ieder vervloekt is die zich niet houdt aan alles, wat geschreven staat in het boek van de wet om dat te doen'.<sup>33</sup> Dit vermoeden van Barclay is waarschijnlijk wel juist en het is begrijpelijk dat de Galaten hiervoor openstonden, zeker wanneer wordt bedacht dat de joodse wet in de Grieks-Romeinse wereld werd gerespecteerd als een oude wet met een universeel karakter. Zoals gezegd hadden de gelovige Galaten een identiteitsprobleem dat kon worden opgelost door als 'identity-marker' de besnijdenis in te voeren. Om deze identiteit verder te behouden was het belangrijk zich ook aan de andere joodse geboden en verboden te gaan houden. Bovendien kon deze wet de gelovige Galaten een regeling geven voor het leven van iedere dag die hen goed van pas kwam in de onzekerheid van de nieuwe wereld waarin zij leefden en in de moeilijkheden waarmee dat gepaard ging, ook in de nieuw gevormde gemeenschappen, zeker na Paulus' vertrek.<sup>34</sup> Duidelijk

<sup>28</sup> Matteüs 25,40.

<sup>29</sup> Zie: Galaten 6,6.

<sup>30</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 56 t/m 60.

<sup>31</sup> Zie: Galaten 5,3 en 6,13.

<sup>32</sup> Genesis 26,4-5.

<sup>33</sup> Zie: Galaten 3,10 met een citaat van Deuteronomium 27,26.

<sup>34</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 60 t/m 65.

wordt in deze reconstructie, dat het vertrek van leermeester en voorbeeld Paulus aanleiding heeft gegeven tot veel onzekerheid bij de nieuwe gelovigen.

### 1.2d Paulus' antwoord

In de reconstructie van de gebeurtenissen in Galatië is duidelijk geworden dat het gaat om de identiteit van de gelovigen in Galatië. Na achterlating van hun vroegere godsdienstige gebruiken en de sociale omgeving waarin die werden gepraktiseerd, missen zij een identiteit, een sociaal verband en een daarbij behorende regeling voor het leven van iedere dag. Zij laten zich overhalen de joodse identiteit aan te nemen waarvan de besnijdenis het teken is en zullen, misschien deden ze dat ook al eerder, zijn overgegaan tot de gehoorzaamheid aan de andere geboden en verboden in de Thora. Dit alles is volgens Paulus onjuist waarna hij moet aangeven waarom dit onjuist is. Hij doet dit op vier manieren.

#### 1.2d-1 Niet 'werken van de wet' maar 'vertrouwen' op Jezus Christus'

Om te beginnen, beschrijft Paulus het conflict met Petrus zoals dat heeft plaatsgevonden in Antiochië. Aan het eind van zijn beschrijving stelt hij dat Petrus en de anderen 'niet meer de rechte weg bewandelen naar de waarheid van het evangelie' (2,14). Dit is volgens Barclay een kernzin, waaraan hij de titel van zijn studie ontleent: 'Obeying the Truth'.<sup>35</sup> Wat is de waarheid van het evangelie? Paulus stelt de vraag of deze is gebaseerd op ἔργα του νόμου, 'werken van de wet', of op πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ, 'vertrouwen op Jezus Christus' (2,16)? Paulus is heel duidelijk in zijn antwoord dat het gaat om het laatste. Daarbij is het duidelijk dat hij onder de ἔργα του νόμου die voorschriften in de Thora verstaat die scheiding maken tussen Joden en de volken, zoals dat pijnlijk duidelijk werd aan de tafel te Antiochië. Het gaat daarbij om spijswetten en om de besnijdenis, om de 'identity-markers'. Het houden van deze wetten kan niet bepalend zijn voor de identiteit van de gelovigen in de tijd na de kruisiging van Gods Zoon Jezus Christus omdat in deze nieuwe tijd alleen πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ de identiteit van hen die behoren tot Gods volk kan bepalen (2,20).

Het gaat dus, bij de vraag naar de waarheid, om twee identiteiten maar ook om twee soorten gedrag, die horen bij deze verschillende identiteiten. De gelovigen dienen zich te gedragen in overeenstemming met hun identiteit en zo te gehoorzamen aan de waarheid. De judaïstanten zijn van mening dat de joodse identiteit moet worden aangenomen door de besnijdenis in te voeren en dat de Thora de daarbij passende gedragsregels levert. Paulus verdedigt dat πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ de identiteit is van gelovigen in Galatië. Dan blijft echter de vraag naar het gedrag openstaan en komen de judaïstanten en hun volgelingen met hun aantijging: 'Wanneer op grond van vertrouwen op Christus de noodzaak van het gehoorzamen van de wet wordt ontkend, dan staat Christus in dienst van de zonde!' (2,17). Paulus antwoordt dat het maar net is vanuit welke identiteit je het bekijkt: vanuit de joodse identiteit – dan kan Christus inderdaad een dienaar van de zonde worden genoemd – of vanuit de identiteit van iemand die is gestorven aan de wet (2,19-20). Het gedrag behorend bij de nieuwe identiteit van de gelovigen is niet het houden van de Thora. Maar wat is het dan wel? Daar moet een antwoord op worden gegeven om te ontkomen aan de hierboven vermelde

<sup>35</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 77; ook 94 waar Barclay 5,7 verbindt met 2,24 vanwege het woord ἀληθεια.

beschuldiging.<sup>36</sup> In het begin van de brief wordt zo al duidelijk dat het in deze brief gaat om identiteit en om het daarbij behorende gedrag. De ethiek van de Galaten is dus geen bijzaak, die in een appendix wordt behandeld, zoals vele commentatoren menen, maar hoofdzaak in deze brief.

### 1.2d-2 De Geest in Galatië is het bewijs

‘Kijk dan zelf!’ zegt Paulus vervolgens tot de Galaten en hij wijst dan op de ervaring van πνεῦμα, ‘Geest’. De gave van de Geest, die heilig is, heeft in het jodendom te maken met het aanbreken van een nieuwe tijd en is beloofd aan hen die zich houden aan de Thora. De zondige niet-joden zijn in deze visie dus uitgesloten van deze gave. ‘Kijk nu zelf!’ zegt Paulus, ‘er is iets veranderd want jullie hebben, als leden van de volken, toen jullie de Joodse identiteit nog niet hadden aangenomen en de Thora nog niet gehoorzaamden, toch de Geest ontvangen (3,2) Jullie identiteit heeft dus niets te maken met ἔργα του νόμου maar wordt bepaald door πίστις.’<sup>37</sup>

### 1.2d-3 Wie zijn Abrahams nakomelingen?

Het derde deel van Paulus’ antwoord op de identiteitskwestie in Galatië is het meest omvattend. Hierin doet Paulus, volgens Barclay, zijn best om de beloften aan Abraham, aan de ene kant, en de wet van Mozes, aan de andere kant, uit elkaar te spelen.<sup>38</sup> Dit is echter niet nauwkeurig genoeg geformuleerd want zo schrijft Paulus het niet. Hij noemt de naam ‘Mozes’ niet. Paulus doet wel zijn best om de beloften aan Abraham en de wet van de Sinaï – dat is slechts een deel van de wet – uit elkaar te spelen. De Thora, de wet van Mozes, bestaat uit de eerste vijf boeken van de Schrift van Israël en daarin staan ook de beloften aan Abraham. Paulus maakt een onderscheid tussen de wet van de Sinaï, dat deel van de Thora dat vierhonderddertig jaar na de beloften aan Abraham kwam, en de hele wet (3,17). Het gaat er hier niet om de vinger te leggen bij een onnauwkeurigheid van Barclay maar om de aandacht te vestigen op het subtiele woordgebruik van Paulus, wanneer het gaat om νόμος, ‘wet’. Dat moet in dit stadium al worden benadrukt, omdat dit punt van het grootste belang zal blijken in het vervolg van deze studie. In het laatste hoofdstuk, dat de titel draagt: ‘De hele wet’, zal Paulus’ gebruik van het woord νόμος verder zal worden uitgewerkt. Vanaf dit punt in de studie zal steeds worden aangegeven over welk soort νόμος Paulus spreekt: gaat het om de Thora, de vijf boeken van Mozes, of gaat het om de wet van de Sinaï?

Paulus begint zijn redenering met het citaat waarin wordt gezegd dat Abraham God heeft vertrouwd en dat hem dit tot gerechtigheid is gerekend.<sup>39</sup> Alles wat de judaïstanten naar voren zullen hebben gebracht noemt hij niet: Abrahams latere wetsobservantie en vooral zijn praktiseren van de besnijdenis.<sup>40</sup> Paulus laat al deze zaken overstijgen door wat er gezegd wordt over Abrahams πίστις en de daaruit voortkomende δικαιοσύνη.<sup>41</sup> Al het andere komt op de tweede plaats. Meteen daarna vertelt Paulus wat er aan de hand is en voert dan, merkwaardig, de Schrift van Israël op als een persoon, als een getuige. De Schrift heeft van

<sup>36</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 76 t/m 83.

<sup>37</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 83 t/m 86.

<sup>38</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 90 en 92.

<sup>39</sup> Genesis 15,6.

<sup>40</sup> Genesis 17; Genesis 26,4-5.

<sup>41</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 87.

tevorens iets gezien (werkwoord: προ-οράω), namelijk dit: dat leden van de volken δικαιοσύνη ontvangen op grond van πίστις. En vervolgens heeft de Schrift, opnieuw van tevoren, aan Abraham iets verkondigd (werkwoord: προ-ευαγγελίζομαι): in u zullen alle volken gezegend worden (3,8). Waarom presenteert Paulus hier de Schrift als een zelfstandige persoon, bijna onafhankelijk van God? Aannemelijk lijkt de verklaring dat hij er de nadruk op wil leggen dat de Schrift een directe uitdrukking is van Gods wil en daarom een soort soevereiniteit heeft. Wat de Schrift zegt over rechtvaardiging uit vertrouwen en over de daaraan verbonden zegen voor de volken heeft het allergrootste belang en is verheven boven de dingen die daarna worden gezegd over Abrahams besnijdenis en wetsobservantie.<sup>42</sup> Het gaat hier om een profetie en om een anticipatie op het evangelie. Zoals Abraham gezegend is op grond van πίστις, zo zullen alle leden van de volken – als volken en niet als proselieten – gezegend worden op grond van πίστις.<sup>43</sup>

Dit gebeurt echter niet zomaar. Daarvoor is Christus van belang. De verbinding tussen Abraham en Christus legt Paulus door middel van zijn uitleg van het enkelvoudige woord σπέρμα (3,16), zoals dat, in de Septuaginta, verschillende keren in de beloften aan Abraham *en zijn zaad* voorkomt.<sup>44</sup> Dit is een woord in enkelvoud, waaruit Paulus de conclusie trekt dat dit betrekking moet hebben op de éne persoon Jezus Christus. Het zaad van Abraham is Christus. Deze opvallende manier van redeneren is niet ongebruikelijk in de rabbijnse exegetische. De uitdrukkingen: ‘zaad van Abraham’ en het ‘zaad van David’, worden vaker messiaans geïnterpreteerd.<sup>45</sup> Paulus’ bedoeling is duidelijk: Christus is de tussenschakel tussen Abraham en de gelovigen in Galatië. De zegen van Abraham en zijn nakomelingen is uitsluitend toegankelijk door vertrouwen op het σπέρμα van Abraham, Christus, en niet door ἔργα του νόμου. Deze laatste zijn opgenomen in de wet van de Sinaï, die veel later dan de belofte aan Abraham en zijn zaad op het toneel is gekomen en slechts een tijdelijke functie had en in ieder geval nooit de eerder gedane beloften teniet kon doen. Op deze manier maakt Paulus duidelijk wie nu eigenlijk behoren tot de nakomelingen van Abraham. Dat zijn niet diegenen die zich onderscheiden door het doen van de ἔργα του νόμου. Deze laatste doet hij niet af als onzinnig maar als tijdelijk. De nakomelingen van Abraham zijn zij, die vertrouwen op het σπέρμα van Abraham, in Jezus Christus. Ja, zij zijn op hun beurt zélf σπέρμα van Abraham!<sup>46</sup> Niet de ἔργα του νόμου maar πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ maakt mensen tot nakomelingen van Abraham.

#### 1.2d-4 Abraham en de Geest

Hiermee heeft Paulus dus duidelijk gemaakt wie nakomelingen van Abraham zijn. Er is Paulus veel aan gelegen om de verbinding Abraham – gelovigen uit de volken niet alleen te leggen met behulp van het woord πίστις maar ook met het woord πνεῦμα. πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ bepaalt immers de identiteit van de gelovigen, terwijl πνεῦμα hun gedrag bepaalt. Het σπέρμα van Abraham vertoont ook het gedrag van Abraham.

Paulus’ krachtigste poging om Abraham te verbinden met πνεῦμα is te vinden in het tweede Abrahamgedeelte. Met de conclusie dat zij die van Christus zijn, σπέρμα van

<sup>42</sup> J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 164.

<sup>43</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 88.

<sup>44</sup> Genesis 13,15 en 17,8.

<sup>45</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 89.

<sup>46</sup> Galaten 3,29.

Abraham zijn en dus, volgens de belofte gedaan in de Schrift van Israël, erfgenamen van Abraham, sluit Paulus zijn eerste Abrahamgedeelte af. Daarmee is duidelijk wie, volgens hem, de ware nakomelingen van Abraham zijn. Dat zijn zij die hun identiteit vinden in πίστις in Jezus Christus. Maar dan volgt er, verrassend, nog een tweede Abrahamgedeelte (4,21 t/m 31), met daarin een extreme gedachtegang. De afstammingslijn Sara-Isaak wordt niet verbonden met joden die de wet van de Sinaï houden maar met hen die zijn bevrijd door Christus, terwijl de afstammingslijn Hagar-Ismaël wordt verbonden met hen die slaven zijn onder de wet van de Sinaï. De judaïstanten en hun aanhangers horen zichzelf bestempeld worden als geestelijke afstammelingen van Hagar en Ismaël en als slaven, terwijl de gelovigen die de wet niet houden worden gezien als afstammelingen van Sara en Isaac. Wanneer de judaïstanten misschien nog wel mee enigszins mee konden komen in Paulus' argumentatie in het eerste Abrahamgedeelte, dan wordt het voor hen wel heel moeilijk om Paulus te volgen in het tweede gedeelte.

De vraag is hoe Paulus er toe kwam dit zeer polemische tweede Abrahamgedeelte in zijn brief op te nemen. Barclay veronderstelt dat de judaïstanten zich zullen hebben beroepen op hun afstamming van de besneden Isaac, zodat het voor Paulus belangrijk zou zijn hen van repliek te dienen. Verschillende commentatoren vragen zich desondanks af waarom Paulus deze redenering heeft toegevoegd en noemen deze overbodig. Barclay noemt Paulus' exegese in dit tweede Abrahamgedeelte 'arbitrary'.<sup>47</sup> In hoofdstuk 2 van deze studie zal uitgebreid worden ingegaan op Paulus' exegese in dit gedeelte en zal de vraag worden beantwoord of deze inderdaad 'arbitrary' is.

Er gebeurt nog iets anders in dit gedeelte, wat nu van belang is. Barclay constateert dat het, behalve om de definitie van Abrahams nakomelingen en erfgenamen, ook gaat om twee manieren van leven, twee soorten gedrag. Dit is een zeer belangrijke observatie. Deze twee manieren van leven hebben te maken met twee διαθήκαι, twee 'verbonden'.<sup>48</sup> Anders dan in het eerste Abrahamgedeelte gaat het nu niet om de belofte aan Abraham, enerzijds, en de wet van de Sinaï, anderzijds. Nu gaat het om de twee stambomen die voortkomen uit Abraham zelf en uiteindelijk om twee soorten gedrag van Abraham, waarvan de ene soort is af te wijzen en de andere is te verkiezen.<sup>49</sup>

Abraham verwekt twee zonen, de ene bij Hagar en de andere bij Sara. Het is van belang hoe Paulus deze beide verwekkingen kwalificeert. De eerste verwekt hij κατὰ σάρκα, 'naar het vlees' (4,23). Met het woord σάρξ duidt Paulus in deze brief het zwakke menselijke bestaan aan. Deze zwakheid staat in tegenstelling tot de kracht van het goddelijke. De tweede zoon verwekt hij δι' ἐπαγγελίας, 'door de belofte' (4,23). Even later verandert Paulus zijn woordgebruik. De eerste verwekking noemt hij nog steeds een verwekking κατὰ σάρκα. De tweede verwekking echter, noemt hij een verwekking κατὰ πνεῦμα (4,29). En dan is Paulus waar hij wil zijn, namelijk bij πνεῦμα. Op deze manier wordt Abraham aan de lezers voorgespiegeld als een ethisch mens, een mens die voor de keuze staat te leven κατὰ σάρκα of κατὰ πνεῦμα. De uiteindelijk juiste keuze van Abraham in de verwekking van Isaac bij Sara, dat is het leven κατὰ πνεῦμα. Leven κατὰ πνεῦμα is de basis voor de ethiek van de christelijke gemeente.

<sup>47</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 91.

<sup>48</sup> Het woord διαθήκαι is niet eenvoudig te vertalen. De NBG 1951 vertaalt met 'bedelingen' terwijl de NBV 2004 'verbonden' heeft. Deze laatste vertaling is mogelijk omdat er zowel bij Isaac als bij Ismaël sprake is van een gesloten verbond.

<sup>49</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 92-93.

In het eerste Abrahamgedeelte wordt een definitie gegeven van de nakomelingen en erfgenamen van Abraham. Dat zijn zij die zich onderscheiden door het vertrouwen op het σπέρμα van Abraham, Jezus Christus. In het tweede Abrahamgedeelte wordt nogmaals gezegd wie Abrahams nakomelingen zijn. Zij staan in de lijn Abraham-Sara-Isaac en zij zijn vrij. Tegelijk wordt met deze lijn, en dat is nu van groot belang, een bepaald soort gedrag verbonden. Dat is leven κατὰ πνεῦμα, waarin Abraham de Galaten voorging.

### 1.2e Leven volgens de Geest

De kaders zijn zo door Paulus aangegeven. Van belang is het nu om het leven κατὰ πνεῦμα uit te werken. Daartoe moet in deze studie eerst weer worden teruggegaan naar de feitelijke situatie in Galatië. De wet van de Sinaï, zoals die door de judaïstanten werd gepropageerd, oefende daar grote aantrekkingskracht uit. Dat is niet vreemd. In het jodendom van de Grieks-Romeinse periode werd deze wet gezien als een hek rondom Gods volk, dat was bedoeld om kwade impulsen te weren.<sup>50</sup> En ook buiten deze kringen was er een grote waardering voor deze wet. Paulus, echter, bestempelt het toegeven aan deze aantrekkingskracht meerdere keren als δουλεία, 'slavernij'.<sup>51</sup> Bovendien noemt hij de wet van de Sinaï een παιδαγωγός, dat is een 'opvoeder' met een tijdelijk karakter.<sup>52</sup> Dit is ongehoord!

Volgens Barclay zijn er geen joodse teksten bekend waarin deze wet παιδαγωγός wordt genoemd. Begrijpelijk, want dit zou te veel de indruk wekken dat de eeuwige wet een tijdelijk karakter zou hebben zoals ook het werk van de παιδαγωγός tijdelijk van aard is. Philo komt nog het meest dicht bij Paulus' kwalificatie van de wet, wanneer hij de parallelle rol beschrijft die de παιδαγωγός en de νόμος hebben in de training van de mens.<sup>53</sup> Daarin zit ook een tijdelijk karakter opgesloten. Barclay constateert dat Paulus' kwalificaties van tijdelijkheid bij de wet van de Sinaï en zijn afwijzen van het houden van deze wet opnieuw morele onzekerheid zal veroorzaken bij de Galaten.<sup>54</sup> Door de judaïstanten en eventueel ook door de Galaten zelf wordt de beschuldiging geuit aan Paulus' adres dat Christus op deze manier de zonde bevordert (2,17). Paulus bestrijdt deze beschuldiging maar moet dan wel aangeven wat 'leven voor God' (2,19) inhoudt.<sup>55</sup>

### 1.2e-1 Vrijheid

Het startpunt van Paulus' invulling van dit 'leven voor God' is het woord ἐλευθερία, 'vrijheid'. Deze ἐλευθερία is niet een bijkomstigheid voor de gelovigen maar het doel van hun roeping. Om ἐλευθερία gaat het voor de Galaten. Dit woord gebruikt Paulus nu in twee zinnen die als paradox tegenover elkaar staan. Enerzijds roept hij de Galaten op zich, in hun verkregen ἐλευθερία, geen ζυγόν δουλείας, geen 'slavenjuk' op te laten leggen terwijl hij er, anderzijds, op aanstuurt dat zij de ἐλευθερία gebruiken om δουλεύετε ἀλλήλοις, 'elkaars slaaf te worden' door de liefde (5,1 en 5,13). In de eerste zin lijkt het te gaan om ongelimiteerde vrijheid terwijl Paulus in de tweede zin duidelijk maakt, dat de door hem

<sup>50</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 107.

<sup>51</sup> Galaten 2,4-5; 4,1-11; 4,21-5,1.

<sup>52</sup> Galaten 3,24.25.

<sup>53</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 107 en J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, noot 3.

<sup>54</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 106.

<sup>55</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 108.



verkondigde ἐλευθερία wel degelijk verplichtingen in zich bergt, al is het niet de verplichting tot het houden van de wet van de Sinaï maar de verplichting tot liefde.<sup>56</sup>

De volgende stap in de redenering is de uitwerking van de tegenstelling σάρξ – πνεῦμα. Hiermee sluit Paulus aan bij de eerdere σάρξ – πνεῦμα-terminologie in het tweede Abrahamgedeelte. Eerder heeft hij de Galaten verweten dat zij zijn begonnen met πνεῦμα en dat zij nu eindigen met σάρξ (3,3) en, nog belangrijker, eerder heeft Paulus in het tweede Abrahamgedeelte de grondregel voor de juiste keuze en het juiste leven weergegeven als leven κατὰ πνεῦμα, in tegenstelling tot leven κατὰ σάρκα (4,29). Duidelijk wordt, gedurende de brief, dat Paulus het gehoorzamen van de wet van de Sinaï en de gehechtheid aan de ἔργα του νόμου, die scheiding maken tussen gelovigen, samenvat onder het kopje: σάρξ. Eerst stelt Paulus nu dat het morele leven wordt bedreigd door σάρξ (5,1) om vervolgens de Galaten op te roepen πνεύματι περιπατεῖν, ‘te wandelen in de Geest’, en niet toe te geven aan ἐπιθυμία σαρκός, de ‘begeerte van het vlees’ (5,17). σάρξ en πνεῦμα tekent hij als twee machten die in strijd zijn met elkaar. Wanneer de mens zich overgeeft aan de macht van σάρξ, dan leidt dit tot zijn slavernij terwijl de mens die er voor kiest zich te laten leiden door πνεῦμα de vrijheid behoudt. De vrijheid die Paulus dus verkondigt is niet absoluut en vrij van de noodzaak morele beslissingen te nemen.<sup>57</sup> Er is geen sprake van dat Paulus’ evangelie inhoudt dat men kan doen wat men wil, zoals de judaïstanten beweren. Om de vrijheid te behouden moeten wel degelijk morele beslissingen worden genomen, echter niet op basis van de wet van de Sinaï maar daartoe geleid door de macht van πνεῦμα, die daarvoor ook voldoende is.<sup>58</sup>

Ten slotte schrijft Paulus over de grond van de vrijheid. Deze ligt het feit dat de gelovigen σάρξ hebben gekruisigd (5,25). Barclay wijst erop dat deze terminologie natuurlijk heeft te maken met de kruisiging met Christus, waarover Paulus eerder maar ook later in de brief schrijft.<sup>59</sup> Opmerkelijk is dat christenen hier, in tegenstelling tot beide genoemde tekstplaatsen over de kruisiging van Christus, niet worden beschreven als objecten van kruisiging maar als subjecten. Zij hebben zélf σάρξ gekruisigd. Zo vertelt Paulus zijn lezers dat christen worden, op zijn Paulijnse manier, niet de weg van de minste weerstand is maar dat hiervoor een bijzondere daad moet worden gesteld. Bovendien wijst Paulus de Galaten op het feit dat zij, met hun terugkeer naar σάρξ, dus met hun gehoorzaamheid aan de wet van de Sinaï en met hun invoeren van de ἔργα του νόμου bewust terugkeren op een eerder door hen zelf ingeslagen pad. Dit is een daad waarvoor zij zelf verantwoordelijk zijn.<sup>60</sup>

In deze redenering speelt de tegenstelling σάρξ - πνεῦμα een grote rol. Volgens Barclay kan gezegd worden dat Paulus zijn ethiek ontwikkelt in het kader van de tegenstelling σάρξ - πνεῦμα. Deze beide begrippen staan voor twee manieren van leven en zijn verbonden met twee verschillende ethische praktijken.<sup>61</sup> De eerste manier van leven, die door Paulus onder de benaming σάρξ wordt geplaatst, heeft te maken met het gehoorzamen aan νόμος, zowel door Joden als door de leden van de volken, in tegenstelling tot πίστις. Maar bovendien, zo zal later blijken, heeft de benaming σάρξ ook te maken met libertinistisch gedrag en met sociale ontsporingen.<sup>62</sup> Barclay definieert σάρξ als datgene wat

<sup>56</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 108-109.

<sup>57</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 112.

<sup>58</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 115.

<sup>59</sup> Galaten 2,20 en 6,14.

<sup>60</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 117.

<sup>61</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 178.

<sup>62</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 179.

‘merely human’ is, in tegenstelling tot de goddelijke activiteit in het kruis en in de gave van πνεῦμα. Paulus’ voorbeeld van Israëli’s natuurlijke geboorte en de daarbij gelegde verbinding met joden die staan op de ἔργα του νόμου is veelzeggend. Dat is allemaal ‘merely human’. Christen wordt men echter door het scheppende werk van Gods Geest.<sup>63</sup> Belangrijk is Barclays constatering dat het dualisme σάρξ - πνεῦμα door Paulus wordt gebruikt in een apocalyptisch kader. De komst van πνεῦμα is het eschatologisch teken van de nieuwe eeuw, die is aangebroken bij de kruisiging van Christus.<sup>64</sup> σάρξ heeft te maken met de oude eeuw, die de nieuwe eeuw kan overlappen. Juist deze overlapping van de nieuwe met de oude tijd stelt aan de vraag om te kiezen voor leven volgens πνεῦμα.<sup>65</sup>

In deze hele redenering maakt Paulus duidelijk, zo benadrukt Barclay, dat de vrijheid van de Galaten niet absoluut is en onbedreigd maar gevuld met keuzemomenten. Hij staat in zijn redenering steeds tegenover de judaïsanten maar tegelijk schrijft hij tot zijn eigen Paulijnse gelovigen. De keuze binnen de vrijheid beschrijft hij op verschillende manieren. Eerst is er de meest concrete keuze, de keuze voor de liefde voor de ander. Vervolgens beschrijft hij dat er op het antropologische slagveld van σάρξ en πνεῦμα moet worden gekozen voor πνεῦμα, daartoe ook geleid door πνεῦμα. Ten slotte wijst Paulus op het daadkarakter van het christen- worden en waarschuwt hij de Galaten dat zij hun christelijke identiteit op het spel zetten door voor zichzelf de kruisiging van σάρξ terug te draaien.

### 1.2e-2 De vervulling van de wet van Christus

Barclay maakt duidelijk, zoals hierboven is beschreven, dat Paulus verdedigt dat het gedrag van de gelovigen belangrijk is, dat zij steeds voor keuzen staan, en dat Christus niet tot een ‘dienaar van de zonde’ wordt gemaakt, zoals de judaïsanten hem waarschijnlijk verwijten. Dit alles ondersteunt de visie van Barclay dat het ethische gedeelte van de brief een logisch en noodzakelijk onderdeel van de brief is omdat het in deze brief gaat over identiteit maar net zo goed over het daarbij behorende gedrag. Duidelijk is ook hoe Paulus νόμος verbindt met σάρξ, waarbij het gaat om het houden van de tijdelijke wet, de wet van de Sinaï en de ἔργα του νόμου. Tot op dit moment is de redenering van Barclay sterk en helder. Anders wordt het wanneer hij Paulus’ positieve gebruik van het woord νόμος gaat beschrijven. Paulus’ uitspraak na zijn deugdenlijst, dat de wet niet tegen mensen is die de vrucht van de Geest op deze manier laten zien (5,23), wordt door Barclay al gezien als merkwaardig.<sup>66</sup> Meer nog beoordeelt hij, samen met andere commentatoren, Paulus’ beide met elkaar samenhangende uitspraken over de vervulling van de wet in het liefdegebod (5,14) en de vervulling van de wet van Christus, in het dragen van elkanders moeilijkheden (6,2), als raadselachtige uitspraken omdat Paulus hiervóór alleen maar negatief heeft geschreven over alles wat met νόμος te maken heeft.<sup>67</sup>

Barclay probeert hiervoor een oplossing te vinden. Hij meent dat Paulus in zijn uitspraken over het vervullen van de wet ook de wet van Mozes op het oog heeft. Met de genitiefconstructie νόμος τοῦ Χριστοῦ (6,2) zou Paulus dezelfde wet bedoelen, waarover hij eerder negatief heeft geschreven, maar dan geherdefinieerd door Christus.<sup>68</sup> Bovendien zou

<sup>63</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 206-207.

<sup>64</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 205.

<sup>65</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 213.

<sup>66</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 122.

<sup>67</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 125-126.

<sup>68</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 132-133.

Paulus met het opvallende gebruik van het werkwoord πληρώω/ἀνα-πληρώω, ‘vervullen’, in beide hierboven genoemde teksten, een ander, Paulijns ingekleurd, doen van deze wet op het oog hebben, waarbij de wet meer het karakter zou hebben van een indicatief dan een imperatief en waarbij er ruimte zou worden gelaten voor de Geest om de gelovige te leiden tot liefdevol gedrag.<sup>69</sup> Volgens Barclay komt Paulus tot deze uitspraken omdat hij de Galaten, die zich aangetrokken voelen door de wet, niet alleen kan bejegenen met negatieve uitspraken over die wet. Hij kan echter ook niets zeggen wat tegen zijn eerdere stellingname ingaat, vandaar dat hij, op subtiële wijze, andere accenten legt.<sup>70</sup> Dit is echter een moeizame manier om de tegenstrijdigheid in Paulus’ uitspraken over de wet op te lossen. Het manco aan de redenering van Barclay is dat hij van mening is dat Paulus met het woord νόμος altijd hetzelfde bedoelt. In het laatste hoofdstuk van deze studie zal een andere oplossing worden gepresenteerd.

### 1.2f Leven volgens de Geest in de praktijk

Tot nu toe heeft Barclay voornamelijk geschreven over de grondregels van het gedrag dat behoort bij het leven van de gelovigen. Wanneer hij de praktische kant van dit gedrag, zoals Paulus dat uiteenzet (5,25 – 6,10), gaat behandelen, stelt hij de vraag of deze praktische leefregels een universeel karakter hebben of dat ze vooral betrekking hebben op de situatie in de gemeenten van Galatië of dat ze beide kanten in zich hebben.<sup>71</sup> Hij is van mening dat het laatste het geval is. De beide lijsten van ondeugden en deugden zijn traditioneel van vorm. Hetzelfde kan gezegd worden van de andere aanwijzingen. Om deze reden menen sommige uitleggers dat het gaat om leefregels met een universeel karakter en om een typisch voorbeeld van ‘paraenese’, zoals dat eerder in deze studie werd gedefinieerd. In het geheel van de lijsten en de aanwijzingen zijn echter voldoende verwijzingen te vinden naar de situatie in de gemeenten in Galatië, zodat Barclay de conclusie trekt dat het traditionele materiaal vooral wordt gebruikt met het oog op de situatie in deze gemeenten.<sup>72</sup>

Barclay meent dat Paulus’ oproep om πνεύματι και στοιχῶμεν, ‘door de Geest het spoor te houden’ (5,25) de titel is van deze praktische ethiek.<sup>73</sup> Echter ook de hieraan voorafgaande ‘ondeugdenlijst’ en de daarop volgende ‘deugdenlijst’ zijn voor het verstaan van de praktische aanwijzingen van belang.<sup>74</sup> De achtergrond van de ‘ondeugdenlijst’, waarin de ἔργα τῆς σαρκός, ‘de werken van het vlees’ worden opgesomd, wordt gevormd door verschijnselen die verwijzen naar een situatie van disharmonie in de gemeenten van Galatië.<sup>75</sup> Barclay stelt de vraag of deze disharmonie het gevolg was van de werkzaamheid van de judaïsanten of dat deze disharmonie juist de voedingsbodem vormde voor hun activiteiten. Barclays hypothese, zoals die ook eerder in deze studie is uiteengezet, is dat het laatste het geval is. Na een enthousiaste start van de gemeenten in Galatië ontstond er teleurstelling door ontsporingen en daardoor verlangen naar een heldere regeling voor het leven van iedere dag. Zowel begrippen uit de ‘ondeugdenlijst’ als uit de ‘deugdenlijst’

<sup>69</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 142.

<sup>70</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 141-142.

<sup>71</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 147.

<sup>72</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 154-155.

<sup>73</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 155.

<sup>74</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 155-156.

<sup>75</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 152-153.

worden later aangehaald in de verdere praktische aanwijzingen. Barclay noemt de latere aanwijzingen dan ook 'illustraties' bij beide lijsten.<sup>76</sup>

In de praktische aanwijzingen is een wisselwerking te zien tussen gemeenschappelijke verantwoordelijkheid naar de ander en individuele verantwoordelijkheid naar God.<sup>77</sup> De eerste verantwoordelijkheid komt tot uiting in aanwijzingen die de liefde en de gemeenschap moeten bevorderen. Het tweede thema komt tot uiting in de oproep tot zelfonderzoek en de bestrijding van zelfoverschatting.<sup>78</sup> De oproep de leraren binnen de gemeente te steunen (6,6) is volgens Barclay merkwaardig in dit geheel. Hij doet een poging deze tekst uit te leggen met behulp van de eerdere aanwijzingen, om 'elkaars lasten te dragen' en 'dat ieder zijn eigen last moet dragen'. De daarop volgende oproep om de leraren te steunen zou een milde tussenweg zijn tussen deze beide aanwijzingen.<sup>79</sup> Deze uitleg is echter niet bevredigend. In het laatste hoofdstuk van deze studie zal daarom een geheel ander voorstel worden gedaan.

### 1.3 Samenvatting, conclusie en vooruitblik

#### 1.3a Samenvatting

Zo maakt Barclay duidelijk dat het in de brief aan de Galaten zowel gaat om de identiteit als om de gehoorzaamheid van gelovigen uit de volken. Deze beide onderwerpen zijn aan elkaar gekoppeld waardoor het duidelijk is dat de vraag hoe het volk van God dient te leven speelt door de hele brief aan de Galaten heen. Deze vraag komt naar voren door de situatie waarin de gemeenten in Galatië zich bevinden en de daarop volgende komst van de judaïstanten in de gemeente. Het antwoord van Paulus is dat de Galaten de waarheid moeten gehoorzamen. Wat is de waarheid? Dat is niet een identiteit bepaald door *ἔργα του νόμου* maar de identiteit van *πίστις* in Jezus Christus en dat is niet leven volgens de wet van de Sinaï maar leven *κατὰ πνεῦμα*. De wet van de Sinaï deelt Paulus in, in de categorie *σάρξ*, terwijl hij ook libertinistisch gedrag, dat zich mogelijk helemaal niet voordoet in de gemeenten in Galatië, en gedrag dat leidt tot disharmonie, dat zich waarschijnlijk wel voordoet in deze gemeenten, in deze zelfde categorie indeelt. Over dit laatste gedrag gaat het vooral in de praktische aanwijzingen. Met deze laatste aanwijzingen wordt de eerdere redenering gecompleteerd. Vooral door de woorden *πνεῦμα* en *σάρξ* worden de theologische principes en de praktische uitwerking aan elkaar verbonden.

Volgens Barclay is het aannemelijk dat de gemeenteleden in Galatië verlangden naar wetgeving met daarin regelingen die zouden voorzien in problemen van iedere dag. Dat is wat voor hen het aanbod van de judaïstanten zo aantrekkelijk maakte. Paulus wijst, zoals duidelijk is geworden, dit aanbod echter af omdat het op gespannen voet staat met de identiteit van de gelovigen in Galatië. Hij maakt duidelijk wat dan wel hun identiteit is maar moet dan ook een manier van leven voor de gelovigen in de nieuwe tijd presenteren. Kan nu gezegd worden dat Paulus op een bevredigende manier zo'n manier van leven aan de Galaten presenteert? Barclay constateert dat Paulus' voorstel, in vergelijking met alle geboden en verboden van de joodse wet, wel erg krap uitvalt. Het lijkt zelfs alsof Paulus de Galaten niet

<sup>76</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 167.

<sup>77</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 149.

<sup>78</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 158-162.

<sup>79</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 162-163.

wil voorzien van de verlangde gedetailleerde wetgeving.<sup>80</sup> Bovendien constateert Barclay dat niet gezegd kan worden dat Paulus alleen algemene richtlijnen geeft en geen specifieke aanwijzingen. Hij geeft deze beide. Hij biedt de gelovigen in Galatië echter geen joodse ‘halagah’, waarin hun dagelijks leven en samenleven wordt geregeld. Dit zou als farizeeër wel van hem verwacht kunnen worden. Barclay zoekt een antwoord op de vraag waarom Paulus de Galaten niet een dergelijke wetgeving biedt. Hij suggereert dat Paulus hiervan afziet omdat hijzelf de flexibiliteit bezit om de juiste keuzen te maken in verschillende contexten en deze houding vervolgens ook bij zijn volgelingen veronderstelt, die zo ook hun eigen individuele beslissingen kunnen nemen. Mogelijk zou het gebrek aan specifieke aanwijzingen ook zijn toe te schrijven aan Paulus’ grote vertrouwen in de richtinggevende kracht van  $\pi\tau\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ .<sup>81</sup> In het laatste hoofdstuk van deze studie zal worden verder gegaan bij deze laatste veronderstelling, waarbij duidelijk zal worden gemaakt dat Paulus, die als persoon een plaats had midden in een Grieks-Romeinse cultuur, mogelijk een andere visie heeft op ethiek.

### 1.3b Conclusie en vooruitblik

In Barclays studie naar de eenheid van Paulus’ brief aan de Galaten wordt duidelijk dat de thematiek in de hele brief, dus zowel in de inleiding, als in het hoofdgedeelte, als in het ethische gedeelte, dezelfde is. Het gaat, de hele brief door, om identiteit en om gehoorzaamheid. Daarom kan worden geconcludeerd dat de brief gezien kan worden als een eenheid en dat het zogenaamde ‘ethische gedeelte’ niet als een appendix aan de brief is toegevoegd.

Onduidelijkheid is er wanneer Barclay schrijft over die teksten waarin Paulus het woord  $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$  gebruikt. Barclay meent dat Paulus met het gebruik van dit woord steeds hetzelfde bedoelt. Hierdoor krijgt de uitleg steeds weer krampachtige trekken. Barclay is van mening dat het woord  $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$  steeds de betekenis heeft van de joodse wet, waarvan de observantie door Paulus in Galatië wordt afgewezen. In de ene context past dit woord met deze uitleg wel, terwijl het met dezelfde uitleg in een andere context niet of slechts met heel veel moeite blijkt te passen. Wanneer de verschillende invullingen van het woord  $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$  worden onderscheiden, zal de structuur van de brief en zal ook de door Paulus gepresenteerde ethiek meer helder worden. De verschillende betekenissen van het woord  $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$  zullen in Hoofdstuk 3 van deze studie uitgebreid worden behandeld.

Barclay noemt Paulus’ exegese in het tweede Abrahamgedeelte, waarin naast Abraham ook Sara, Hagar, Isaac en Ismaël een rol spelen, in navolging van anderen, ‘arbitrary’<sup>82</sup>. Om deze kwalificatie te kunnen beoordelen zal de manier waarop een tijdgenoot van Paulus, Philo van Alexandrië, dezelfde geschiedenis uitlegt worden bestudeerd. Dit zal gebeuren in Hoofdstuk 2 van deze studie. Hiervóór werd verschillende keren het woord ‘voorbeeld’ genoemd. Paulus functioneerde als voorbeeld voor de Galaten, terwijl het vertrek van dit voorbeeld veel onzekerheid veroorzaakte. Ook kwam dit woord voor in verband met Abraham zoals die functioneert als voorbeeld voor de Galaten. In Hoofdstuk 2 zal daarom ook worden bekeken hoe de figuur Abraham functioneert bij Philo en meer in het algemeen in de joodse traditie.

<sup>80</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 170.

<sup>81</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 230-231.

<sup>82</sup> Zie: pagina 12 van deze studie.

In het laatste hoofdstuk van deze studie zal, zoals gezegd, grote aandacht worden besteed aan het woord νόμος. Daarbij zal ook de hierboven gestelde vraag van Barclay worden opgepakt, of de door Paulus gepresenteerde ethiek voor de Galaten voldoende was en waarom hij niet een meer uitgebreide 'halagah' aan zijn Paulijnse gelovigen bood. Daarbij komt de vraag aan de orde wat voor soort ethiek Paulus presenteert.

## Hoofdstuk 2 – De allegorische exegese van Paulus vergeleken met die van Philo Judaeus

## 2.1 Inleiding

In Galaten 4 bespreekt Paulus opnieuw de persoon Abraham. Een belangrijke vraag is waarom hij dit doet. Op deze vraag zijn meerdere antwoorden te geven. In Galaten 3 functioneert Abraham als voorbeeld en identificatiefiguur voor de niet-besneden gelovigen uit de volken. Zeer waarschijnlijk voerden de judaïstanten in Galatië Abraham, die zich liet besnijden<sup>1</sup>, op in hun betoog om hun argumenten voor besnijdenis kracht bij te zetten. Daarom moet ook Paulus hem noemen om de tegenstanders van replek te dienen. Hij legt de nadruk op Abrahams πίστις, waardoor hij voldeed aan de voorwaarden van rechtvaardiging voor God op het moment waarop hij nog niet besneden was.<sup>2</sup> ‘Besnijdenis’, zegt Paulus, ‘is niet nodig, kijk maar naar Abraham!’ Maar de redenering is nog niet af. Het is nu het woord van de judaïstanten, op grond van de Abrahams besnijdenis, tegen het woord van Paulus, op grond van Abrahams πίστις. Vandaar dat Paulus in Galaten 4 zijn redenering vervolgt. Het is mogelijk dat de judaïstanten ook de persoon van de besneden Isaac aanvoerden om hun argumenten te versterken. Waarop Paulus’ denkbeeldige wedervraag is: ‘Wat betekent besnijdenis eigenlijk?’ Paulus wijst dan op Abrahams beide besneden zonen, waarvan de een, ondanks de besnijdenis, moet worden verbannen.

Mogelijk speelt hier nog iets anders mee. Isaac wordt in bepaalde Joodse kringen μονογενής, ‘eniggeboren’, genoemd. Flavius Josephus spreekt over Abrahams ‘eniggeboren zoon’.<sup>3</sup> Bovendien vermijdt Josephus zorgvuldig te spreken over Ismaël als een zoon van Abraham.<sup>4</sup> Ook in de brief aan de Hebreëen wordt over de μονογενής gesproken.<sup>5</sup> Op zichzelf is het bestaan van deze traditie van Isaac als de μονογενής niet vreemd. In de Schrift van Israël, in Genesis 22, wordt immers beschreven dat Abraham de opdracht krijgt: ‘Neem toch uw zoon, uw enige, die gij liefhebt, Isaac... en offer hem daar tot een brandoffer...’<sup>6</sup>. Echter de Septuaginta, waaruit Paulus doorgaans citeert, heeft op deze plaats niet het woord μονογενής maar alleen het woord ἀγαπητός: ‘Neem uw zoon, de geliefde, die gij liefhebt, Isaac...’

Er is naast de Septuaginta kennelijk een traditie van Isaac als de μονογενής, een traditie die is gebaseerd op de Hebreeuwse tekst van de Schrift van Israël. De betekenis van de traditie ‘Isaac – μονογενής’ is duidelijk: men is alleen zoon van Abraham, en dus een ware Jood, via Isaac. Wanneer Paulus nu schrijft, dat er staat geschreven dat Abraham niet maar twee zonen heeft, lijkt dit veel op een toespeling op de traditie Isaac – μονογενής, die mogelijk door de judaïstanten wordt gehanteerd. Wanneer nu deze traditie bij de judaïstanten en hun volgelingen gemeengoed was, is dit een zeer polemische uitspraak. Paulus gaat dan van μονογενής naar δύο υιούς. Bovendien gaat hij dan terug achter de Hebreeuwse tekst van Genesis 22, waar immers wordt gesproken over ‘de enige’. Voor joden en judaïstanten was het duidelijk, dat de lijn: besneden Abraham – besneden Isaac gevolgd moest worden om te bepalen of men tot het Godsvolk behoorde. Nu beweert Paulus dat er niet één lijn is maar dat er twee lijnen zijn. Zijn verdere stellingname zal echter nog schokkender blijken te zijn.

<sup>1</sup> Genesis 17,23 t/m 27.

<sup>2</sup> Genesis 15,6.

<sup>3</sup> Flavius Josephus, *Antiquitates Judaicae*, 1,222.

<sup>4</sup> Flavius Josephus, *Antiquitates Judaicae*, 1,220-221.

<sup>5</sup> Hebreëen 11,17.

<sup>6</sup> Genesis 22,2.

Met de introductie van de beide zonen van Abraham verandert Paulus het thema van de redenering. Hij spreekt niet in de eerste plaats over het wel of niet toepassen van besnijdenis maar over het thema: ‘slavernij-vrijheid’, dat in de brief aan de Galaten samenhangt met het nieuwe tijdperk dat is aangebroken. De vrijheid is geen absolute, ongelimiteerde vrijheid, zo is in Hoofdstuk 1 van deze studie duidelijk geworden, maar is gevuld met verschillende keuzemomenten die leiden tot de kenmerkende manier van leven in de nieuwe tijd. De levenswijze is belangrijk want Christus mag niet worden gezien als een dienaar van de zonde. Voor een uiteenzetting van deze levenswijze functioneert de figuur van Abraham nu opnieuw als opmaat. Abraham wordt opnieuw aan de lezer van de brief voorgesteld als voorbeeld en identificatiefiguur voor de gelovigen, nu als een mens die voor een keuze staat.

Vóór de inhoud en de aard van deze ethiek verder worden uiteengezet, is het belangrijk eerst nog na te denken over de vraag in welke context Paulus denkt en schrijft en over de vraag of Paulus met zijn manier van denken een vreemde is in de hem omringende denkwereld of dat hij redeneert volgens gangbare methoden en denkpatronen. Barclay noemt Paulus’ exegese in het tweede Abrahamgedeelte, samen met anderen: ‘arbitrary’.<sup>7</sup>

Voor beantwoording van deze vragen kan Paulus’ exegesemethode in het tweede Abrahamgedeelte als startpunt worden genomen. Hier legt hij de Schrift van Israël uit op de wijze van de allegorie. De methode van de allegorische exegese gaat uit van de vooronderstelling, dat de tekst een diepere betekenis in zich draagt, welke niet zichtbaar is aan de oppervlakte. De allegorische exegese zou deze betekenis aan het licht brengen. Deze vorm van exegese is breder gangbaar in het jodendom van Paulus’ tijd en is vooral bekend van de Joodse filosoof Philo Judaeus, die leefde en werkte in Alexandrië. Philo brengt in zijn werken de Bijbelse geloofsvoorstellingen in overeenstemming met het hellenistisch gedachtegoed. Paulus lijkt de allegorische exegese doelbewust toe te passen, wanneer hij schrijft: ἄτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα, ‘dit is iets waarin een diepere betekenis ligt’ (4,24). Dit zou een toevallige, terloopse opmerking kunnen zijn. Echter, ook Philo gebruikt op dezelfde manier het werkwoord ἀλληγόρειω als een technische term om aan te geven wat zijn methode is.

In de werken van Philo zijn tientallen plaatsen aan te wijzen waar hij hetzelfde doet als Paulus en ook een vorm van het werkwoord ἀλληγόρειω gebruikt. Hij roept een bepaald gedeelte uit de Schrift bij zijn lezers op, schrijft dan dat dit gedeelte een diepere betekenis heeft, om vervolgens die diepere betekenis uit te leggen. Wanneer Philo, bijvoorbeeld, spreekt over de geschiedenis van Hagar en wanneer hij stilstaat bij de tekst waarin staat dat een engel van de Heer haar aantreft bij een waterbron in de woestijn (Genesis 16,7), dan doet hij uit de doeken waar het bij die waterbron om gaat. Zij die niet zijn ingevoerd in de allegorische uitleg - οἱ μὲν οὖν ἀλληγορίας καὶ φύσεως τῆς κρύπτεσθαι φιλούσης ἀμύητοι τὴν εἰρημένην εἰκάζουσι πηγὴν τῷ Αἰγυπτίῳ ποταμῷ, - en in de verborgenheden in de natuur, zo schrijft Philo, zullen bij deze waterbron denken aan de rivier van Egypte die het land ieder jaar overstroomt. Voor de mens die wel is geïnitieerd in de allegorische uitleg is het duidelijk dat Mozes het hier heeft over de geest die zich uit, als een bron, via de organen en de zintuigen van de mens.<sup>8</sup>

Deze overeenkomst versterkt de indruk dat Paulus doelbewust een vrij algemeen geaccepteerde methode aanwendt om te zoeken naar de diepere betekenis onder de oppervlakte van de tekst.

Hieronder zal eerst worden beschreven hoe Philo de Bijbelse figuren Hagar, Sara, Abraham, Isaac en Ismaël duidt via de methode van de allegorische exegese. Hiertoe zijn alle teksten

<sup>7</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth* 91.

<sup>8</sup> Philo Judaeus, *De fuga et inventione*, 179.



van Philo, waarin de naam ‘Hagar’ voorkomt, onderzocht. In Galaten 4 is het juist deze naam en deze figuur die allegorisch wordt geïnterpreteerd. Vervolgens wordt de manier waarop Paulus omgaat met deze personen beschreven. Ten slotte worden beide benaderingen vergeleken en wordt er gezocht naar overeenkomsten. Hierbij worden de monografieën van Alan Mendelson: ‘Secular Education in Philo of Alexandrië’, en Bruce W. Winter: ‘Philo and Paul among the Sophists’, gebruikt ter completering van het beeld van Philo, van het beeld van het seculier onderwijs en van de sofisten in Alexandrië.

## 2.2 Beschrijving van de exegese van Philo met betrekking tot Hagar, Sara, Abraham, Isaac en Ismaël

### 2.2a Hagar

Philo hecht groot belang aan de namen van de Bijbelse figuren. Hun namen vertellen wat hun betekenis is. De naam ‘Hagar’ betekent: ‘vreemdeling’ of ‘bijwoner’ (πάροικος). Het is aannemelijk dat Philo hier de Hebreeuwse betekenis van deze naam op het oog heeft. Deze is waarschijnlijk afgeleid van het werkwoord נגן, ‘vreemdeling zijn’. Van belang is het dus in het vervolg om te letten op de manier waarop Philo’s tijdgenoot Paulus deze naam interpreteert. Hagar is, zo benadrukt Philo, iemand die dus tijdelijk verblijft op een bepaalde plaats. Tegelijk kan een ander bij haar ook tijdelijk verblijven, zoals Abram doet<sup>9</sup>. De persoon ‘Hagar’ staat, in Philo’s allegorische uitleg, voor μέση παιδεία, ‘seculier onderwijs’. Hij noemt haar: ‘het dienstmeisje’ (ἡ θεραπαινίς). Het seculier onderwijs is bestemd voor een bepaalde levensfase, namelijk die waarin men nog niet thuis is in de perfecte deugd. Tegenover het ‘tijdelijk verblijven’ (παρουκέω) bij het seculier onderwijs staat het ‘wonen’ (κατοικέω) bij de wijsheid.<sup>10</sup> Het seculier onderwijs wordt op deze manier tegenover de hogere wijsheid of deugd geplaatst, die van goddelijke afkomst is.

Mendelson geeft een overzicht van de terminologie van Philo, die betrekking heeft op παιδεία. Bij Philo is παιδεία zowel het proces van het onderwijs als het eindresultaat hiervan. Philo spreekt ook van ἐνκυκλιος παιδεία. In het hellenistisch Grieks heeft dit begrip de betekenis van de gewone alledaagse vorming die iedereen krijgt. Bij Philo ligt bij dit begrip de nadruk op het onderwijs in harmonie. Wanneer Philo uitlegt dat de diepere betekenis van de persoon Hagar betrekking heeft op het seculier onderwijs, dan spreekt hij van μέση παιδεία. Het adjectief μέσος heeft vaak betrekking op ‘adiaphora’; dingen die noch goed zijn noch slecht, dus zonder een bepaalde waarde. Soms heeft dit woord ook een betekenis van een waarde ergens tussen goed en slecht in, waarmee wel een waardeoordeel wordt uitgedrukt maar dan niet de hoogste. Op de laatste manier gebruikt Philo dit woord. Wanneer hij spreekt van μέση παιδεία, is dit geen neutrale uitdrukking: het is niet het hoogste onderwijs.<sup>11</sup> Het seculier onderwijs is dus niet van de hoogste orde en het is van voorbijgaande en tijdelijke aard.

Wanneer en op welke manier begint nu het seculier onderwijs in het leven van een mens? Philo duidt de Bijbelse namen Egypte en Kanaän als twee fasen in het mensenleven.<sup>12</sup> Egypte

<sup>9</sup> Philo Judaeus, *Legum allegoriarum* – III, 244.

<sup>10</sup> Philo Judaeus, *De sacrificiis Abelis et Caini*, 44.

<sup>11</sup> A. Mendelson, *Secular Education in Philo of Alexandrië* (Cincinnati 1982),

1 t/m 4.

<sup>12</sup> Leviticus 18,1 t/m 5.

is de kinderfase, de fase van de passie, en Kanaän is de fase van de adolescentie, de fase van de ondeugd maar tegelijk de fase van het ontwaken van de rede. Het ontwaken van de rede leidt niet meteen tot goede dingen maar aanvankelijk tot een houding van onverschilligheid en ongedisciplineerd gedrag.<sup>13</sup> Dit is heel natuurlijk. Er mag niet verwacht worden, dat het onderwijs kan beginnen op het moment van het ontwaken van de rede. Er moet eerst een zekere stevigheid en stabiliteit van begrip zijn ontstaan. Maar wanneer die zijn ontstaan, dan neemt men zelf het initiatief om naar de leraar te gaan en die lessen te krijgen die passend zijn voor de menselijke aard. De aspirant-leerling neemt zelf het initiatief om een leraar te zoeken. Dus, in de fase van het seculier onderwijs zoekt de aspirant-leerling zelf een leraar. Dit in tegenstelling tot de gang van zaken bij de ware kennis. De ware kennis wordt niet door trots belemmerd om zich te wenden tot de leerling.<sup>14</sup> Pas na tien jaar, het perfecte getal, komt men tot een verlangen naar de discipline van de wet (νομίμου παιδείας) en trouwt men Hagar.<sup>15</sup>

Wanneer Philo het waterschenken van Hagar<sup>16</sup> vergelijkt met dat van Rebecca,<sup>17</sup> komt hij op de middelen gebruikt in het onderwijs en de methode van het onderwijs. Hagar schenkt water uit een leren waterzak, terwijl Rebecca water schenkt uit een kruik. Een leren waterzak heeft een nauwe opening, waaruit het water mondjesmaat stroomt. Dit geeft het stapsgewijze leren in het onderwijs weer. Het leren van de deugd is een rijkelijke stroom. Bovendien geeft de waterzak, gemaakt van dierenhuid, waarmee Hagar haar zoon te drinken geeft, aan dat haar onderwijs te maken heeft met lichamelijke zaken, met de oren en de ogen. Wie iets wil weten moet de zintuigen gebruiken. De kruik van Rebecca geeft aan dat haar onderwijs zich, door gebruik van de rede, heeft losgemaakt van het lichamelijke. Haar wijsheid komt van God. Philo benadrukt dat zij, in tegenstelling tot Hagar, maagd is en plaatst haar zo op een hoger niveau.<sup>18</sup>

Hier sluit bij aan, dat Hagar een Egyptische is. De Egyptische cultuur is de cultuur van de zintuigen. Dat past bij de aard van het seculier onderwijs. Kenmerkend voor dit onderwijs is het beroep wat wordt gedaan op de zintuigen: op de ogen om te zien en te lezen, op de oren om te luisteren en te horen. Door de zintuigen te gebruiken krijgt men kennis van de zintuiglijk waarneembare wereld. De ziel bestaat uit een lichamenlijk deel, dat zijn de zintuigen, en uit een geestelijk deel, waarmee op een niet-zintuiglijke manier hogere kennis wordt opgedaan. De hogere kennis wordt, in tegenstelling tot seculier onderwijs en de kennis daarin opgedaan, inheems genoemd.<sup>19</sup> Hagar, van afkomst Egyptische, is niet in staat, beperkt als zij is door de geringe mogelijkheden van de zintuigen, de hoogste oorzaak te zien. Daarom ziet zij in plaats daarvan een engel.<sup>20</sup> Maar dan vraagt zij: 'Bent u de God die naar mij omkeek?'.<sup>21</sup> Hier begint de geest, als resultaat van het leren, een geestelijk beeld te vormen van de hoogste oorzaak.<sup>22</sup> Concluderend kan worden gezegd, dat men in het seculier onderwijs stapsgewijs leert. De methode van het seculier onderwijs is verder sterk verbonden

<sup>13</sup> Philo Judaeus, *De congressu eruditionis gratia*, 85 t/m 87.

<sup>14</sup> Philo Judaeus, *De congressu eruditionis gratia*, 121 t/m 123.

<sup>15</sup> Genesis 16,3; Philo Judaeus, *De congressu eruditionis gratia*, 88.

<sup>16</sup> Genesis 21,19.

<sup>17</sup> Genesis 24,16v.

<sup>18</sup> Philo Judaeus, *De posteritate Caini*, 130 t/m 138.

<sup>19</sup> Philo Judaeus, *De congressu eruditionis gratia*, 20-22.

<sup>20</sup> Genesis 16,7.

<sup>21</sup> Genesis 16,13.

<sup>22</sup> Philo Judaeus, *De somniis*, 240.

met het lichamelijke, de zintuigen en de zintuiglijk waarneembare wereld. De zintuigen en de zintuiglijk waarneembare werkelijkheid zijn beperkt.

Bij de behandeling van de persoon Abram wordt duidelijk wat de inhoud van het seculier onderwijs is. Hij houdt zich bezig met sterrenkunde en wiskunde, kortom met de studie van de natuur.<sup>23</sup> Elders geeft Philo een uitgebreider beschrijving van dit onderwijs. Het behelst: grammatica, geometrie, astronomie, retorica, dialectiek en muziek. Dit alles wordt onderwezen met twee doeleinden. Aan de ene kant doet men kennis op en krijgt men gevoel voor het ritmische en harmonieuze, voor juiste verhoudingen, voor logica en continuïteit. Aan de andere kant leert men ook het goede te onderscheiden van het kwade, het ritmische van het niet-ritmische, het harmonieuze van het onharmonieuze, het ware argument van de drogreden.<sup>24</sup> Hoe belangrijk dit onderwijs ook is, het blijft seculier onderwijs, wat is te vergelijken met de melk, die een kind als voedsel krijgt, terwijl de volwassene vast voedsel krijgt, in de vorm van de deugden.<sup>25</sup> Philo duidt het tijdelijk verblijven bij het seculier onderwijs als positief. Het is immers Sara, die door Philo wordt aangeduid als de ‘perfecte wijsheid of deugd’, die Abram brengt tot Hagar en het seculier onderwijs. Dat Sara dit doet is een kenmerk van haar deugd. Het seculier onderwijs, het huwelijk met het dienstmeisje, is uiteindelijk gericht op het bereiken van de ware wijsheid.<sup>26</sup> Zo wordt duidelijk, dat het seculier onderwijs betrekking heeft op waarneembare zaken en leidt tot de ware wijsheid.

Zorgvuldig nuanceert Philo de relatie tussen Sara en Hagar, tussen de wijsheid en het seculier onderwijs. Zo lijkt het merkwaardig, dat Sara haar dienstmeisje Hagar kwelt en slecht behandelt.<sup>27</sup> Hiervan moet de diepere zin worden gezien. Het gaat niet over jaloezise vrouwen maar over geesten. Van de schrijver van het Spreukenboek, door Philo genoemd: ‘de dienaar van Mozes’, kan worden geleerd, dat de diepste vorm van kwelling en slavernij tot een zegen kan zijn.<sup>28</sup> Verwijt en vermaning kunnen worden gezien als een deugd, waarvan het doel is het verkrijgen van discipline.<sup>29</sup> Hagar vlucht niet uit haat voor een ruzieachtig persoon en ook niet uit angst voor een gemeen mens. In dat geval was de engel, later in de woestijn, niet naar Hagar maar naar Sara gegaan om die terecht te wijzen. Het is schaamte, inzicht in de eigen tekortkomingen, die haar doet wegtrekken, waarop er een engel komt om haar te veranderen. Schaamte is weliswaar een deugd, het is echter maar een halve deugd, wanneer die zonder zelfvertrouwen is.<sup>30</sup> De stem zegt: ‘Waar kom je vandaan en waar ga je naartoe?’<sup>31</sup> Dat is geen vraag die een onzekerheid weergeeft of die past in een verhoor. Deze vraag wil alleen maar verwijzen naar schaamte vanwege het feit van de vlucht van de ziel weg van het hogere oordeelsvermogen. Hagar is blij dat zij wordt teruggeroepen tot haar meesteres. Zij beschuldigt haar meesteres dan ook niet maar legt de schuld van haar vlucht bij zichzelf.<sup>32</sup>

Hoewel het seculier onderwijs leidt naar de ware wijsheid, is er een principiële verschil. Hagar kan zelf geen water uit de bron putten.<sup>33</sup> Een ziel, die slechts stapsgewijze vooruitgang

<sup>23</sup> Philo Judaeus, *De Cherubim*, 4.

<sup>24</sup> Philo Judaeus, *De congressu eruditionis gratia*, 13 t/m 19.

<sup>25</sup> Philo Judaeus, *De congressu eruditionis gratia*, 19.

<sup>26</sup> Philo Judaeus, *De congressu eruditionis gratia*, 72-73.

<sup>27</sup> Genesis 16,6.

<sup>28</sup> Spreuken 3,11-12.

<sup>29</sup> Philo Judaeus, *De congressu eruditionis gratia*, 177 t/m 180.

<sup>30</sup> Philo Judaeus, *De fuga et inventione*, 1 t/m 6.

<sup>31</sup> Genesis 16,7.

<sup>32</sup> Philo Judaeus, *De fuga et inventione*, 205-206.

<sup>33</sup> Genesis 16,7.

maakt, is niet in staat gebruik te maken van het onbeperkte resultaat van de wijsheid. Maar het wordt die ziel niet verhinderd om stabiliteit te krijgen in de nabijheid van de wijsheid. Veelbetekenend is het, dat Hagar, wanneer zij is vertrokken, wordt aangetroffen op de weg naar Sur. Sur betekent: 'muur' of 'recht'.<sup>34</sup> Dit duidt erop dat de ziel stabiliteit en een rechte levenslijn kan vinden in de buurt van wijsheid. Het seculier onderwijs is nuttig maar leidt niet tot resultaten die behoren bij de σοφία. Men mag daar niet tevreden mee zijn.<sup>35</sup> Om een wijze (σοφός) te worden is iets anders nodig, een beslissing om over te gaan vanuit het ene stadium naar het andere.<sup>36</sup> Kennis, wijsheid en deugd zijn aangeboren, in tegenstelling tot dat wat aangeleerd wordt.<sup>37</sup>

Philo tekent de subtiele relatie tussen het seculier onderwijs en de ware wijsheid met verschillende beelden. Steeds wordt daarin het verschil benadrukt. Zo gebruikt hij het beeld van vreemdelingen en burgers. Wanneer de vreemdeling, dat is het seculier onderwijs, in de stad is hoort hij bij de burgers. Wanneer de vreemdeling buiten de stad is, hoort hij bij de vreemdelingen. Een ander beeld is dat van geadopteerde kinderen en eigen kinderen. Wanneer geadopteerde kinderen, dat is het seculier onderwijs samen met de resultaten daarvan, erven van de adoptieouders staan zij op één lijn met de eigen kinderen. Wanneer zij niet worden gezien als eigen kinderen, horen ze bij de vreemden.<sup>38</sup>

In een ander beeld maakt Philo gebruik van de zintuigen. De ogen zien maar de geest, die gebruik maakt van de ogen, ziet verder. De oren horen maar de geest, die gebruik maakt van de oren, hoort beter. De reukvermogens ruiken maar de ziel, die gebruik maakt van de reukvermogens, ruikt meer levendig. De zintuigen nemen, ieder op hun eigen gebied, de objecten waar maar het begrip neemt ze waar met grotere helderheid en klaarheid.<sup>39</sup> Naast wat al eerder is geconstateerd over de beperktheid van het seculier onderwijs tegenover de ware wijsheid, wordt zo duidelijk dat er een principiële verschil is tussen het seculier onderwijs en de ware wijsheid en dat er een beslissing of een sprong nodig is om over te gaan vanuit het stadium van het seculier onderwijs naar de ware wijsheid.

Nog sterker dan het verschil tussen het seculier onderwijs en de ware wijsheid, benadrukt Philo het verschil tussen de resultaten van seculier onderwijs en de ware wijsheid. Nadrukkelijk wordt vermeld dat Sára ziet dat Hagar zwanger is.<sup>40</sup> Kennelijk ziet Hagar dit zelf niet. Dit wijst op het feit dat de lagere vaardigheden (μέσαι τέχναι) hun eigen producten niet scherp kunnen zien. Deze producten kunnen alleen duidelijk worden onderscheiden door kennis (ἐπιστήμη) in haar verschillende vormen. Deze kennis is meer dan de vaardigheden. De lagere vaardigheden overzien alleen het gebied waarop zij werkzaam zijn en kunnen hun producten alleen selecteren door de methode van 'trial and error'. Deze vaardigheden zijn dus altijd aangevochten en voor discussie vatbaar. Alleen de kennis en de andere deugden overzien het geheel en kunnen oordelen. Kennis is een zeker en vast begrip dat niet aan het wankelen gebracht kan worden door een redenering. Vaardigheden verkrijgt men in de muziek, in de grammatica en aanverwante gebieden. Tot de kennis behoren de filosofie en de andere deugden. Zij die daar goed in zijn, zijn mensen van kennis. Zij zijn wijs, gematigd en filosofisch aangelegd. Vaardigheden beperken zich tot deelgebieden van de

<sup>34</sup> Philo Judaeus, *De fuga et inventione*, 202-203.

<sup>35</sup> Philo Judaeus, *De sacrificiis Abelis et Caini*, 14.

<sup>36</sup> Philo Judaeus, *De Cherubim*, 7.

<sup>37</sup> Philo Judaeus, *De congressu eruditionis gratia*, 22.

<sup>38</sup> Philo Judaeus, *De congressu eruditionis gratia*, 23.

<sup>39</sup> Philo Judaeus, *De congressu eruditionis gratia*, 143.

<sup>40</sup> Genesis 16,4

natuur. Filosofie heeft betrekking op de kosmos en iedere vorm van zijn, zichtbaar of onzichtbaar.<sup>41</sup>

De nakomeling van Hagar is een schepsel dat onderwijs volgt, een schepsel dat leert. De nakomeling van Sara behoeft geen onderwijs te volgen. Het leert van niemand anders dan zichzelf, op dezelfde wijze waarop de ogen, de oren, de handen en de voeten hun taak weten zonder dat het hun wordt geleerd.<sup>42</sup> Zoals is gebleken, beoordeelt Philo het tijdelijk verblijven bij het seculier onderwijs als positief. Bedenklijk wordt het echter wanneer de vrucht van het seculier onderwijs op dezelfde hoogte wordt gezet als de vrucht van de perfecte deugd, wanneer Ismaël, de vrucht van Hagar, en Isaac, de vrucht van Sara, dezelfde positie krijgen en wanneer het resultaat van seculier onderwijs wordt gezien als een eindresultaat. Om dit duidelijk te maken, behandelt Philo de geschiedenis van Hagars vlucht en Hagars verbanning.<sup>43</sup> Bij Hagars vlucht draagt de meesteres nog de naam Sarai en is er nog geen sprake van de perfecte deugd. Dan hoort Hagar nog thuis bij Sarai, hoewel er ook dan al een verschil is. Zij keert dus ook terug. Later, wanneer Sarai ‘Sara’ is geworden en Abram ‘Abraham’, wordt zij verbannen om aan te geven dat de meest perfecte zijnsmanieren geen verwantschap hebben met tweederangs vaardigheden. De σοφία heeft geen verwantschap met de cultuur van de sofisten, de σοφιστεία. Het gaat dan om de vergelijking van resultaten.<sup>44</sup> Hoe positief Philo het lager onderwijs dus ook ziet, de resultaten daarvan hebben geen verwantschap met de ware wijsheid.

## 2.2b Sara

Opnieuw zet Philo in bij de naam. De naam Sarai (Σάραι) betekent volgens Philo: ἡ ἀρχὴ μου, ‘mijn beginsel’. Het is aannemelijk dat deze betekenis is afgeleid van het Hebreeuwse שָׂרַי. Het Hebreeuwse woord שָׂרַי betekent: ‘vertegenwoordiger van de koning in het buitenland’; ‘ambassadeur’. Door de suffix י wordt de betekenis: ‘mijn vertegenwoordiger’. De naam Sara (Σάρρα) betekent, volgens Philo: ἡ κλησὶς ἄρχουσα, ‘de soevereine naam’.<sup>45</sup> Dit lijkt afgeleid te zijn van שָׂרָה, de vrouwelijke vorm van שָׂרַי. De naam Sarai heeft dus een meer persoonlijke notie in tegenstelling tot de latere naam Sara. De manier waarop de betekenis wordt gehecht aan de namen Sarai en Sara komt overeen met de manier waarop Philo dat doet bij de naam Hagar en, zoals zal blijken, bij de namen Abram en Isaac. De naamsverandering van Sarai naar Sara<sup>46</sup> geeft de verandering weer van de persoonlijke deugd, die in Sarai wordt gevonden, naar de algemene deugd of wijsheid, die zij representeert. Aanvankelijk hadden haar deugden een plaats in het ‘ik’, dat lichamenlijk en vergankelijk is. Later verlaat Sarai de persoonlijke deugd en representeert zij de deugd, die algemeen is, die niet lichamenlijk is, niet geslachtelijk en onvergankelijk.<sup>47</sup> Dit thema komt terug wanneer Philo spreekt over de maagd Rebecca en daarbij Sara aanhaalt. Maagdelijkheid hoort bij wijsheid. Sommigen zijn maagd: Rebecca. Anderen worden maagd: Sara. Dit is de betekenis van de constatering in de Schrift over Sara: ‘Het ging haar niet meer naar de wijze

<sup>41</sup> Philo Judaeus, *De congressu eruditionis gratia* – 139 t/m 145

<sup>42</sup> Philo Judaeus, *De mutatione nominum* – 252

<sup>43</sup> Genesis 16,6v en Genesis 21,14; Philo Judaeus, *De Cherubim* – 1 t/m 10

<sup>44</sup> Philo Judaeus, *De Cherubim* – 9

<sup>45</sup> Philo Judaeus, *De Cherubim* – 7-8

<sup>46</sup> Genesis 17,15.

<sup>47</sup> Philo Judaeus, *De Cherubim*, 7-8.

der vrouwen'.<sup>48</sup> Zelfs in de hoge figuur van Sarai, die Sara wordt, en die toch één van de grote voorbeelden van de wijsheid is, ziet de filosoof-pedagoog Philo vooruitgang. Deze vooruitgang heeft vooral te maken met de loskoppeling van de wijsheid van de vergankelijke lichamelijke. Sara is in Philo's denken dus niet van een onaanraakbare hoogheid, waarbij voor de lezers van haar geschiedenis geen identificatie mogelijk is. Op deze manier wordt al iets zichtbaar van wat hieronder, bij de behandeling van de figuur van Abraham nog duidelijker zal worden, namelijk dat Philo de Bijbelse figuren presenteert als voorbeelden voor de levensgang van mensen.

Sara is de wijsheid. De wijsheid geeft richting en adviseert. Dat is de aard van de wijsheid en zo werkt de wijsheid. Sara adviseert Abraham kinderen te verwekken bij de slavin.<sup>49</sup> Ook vraagt zij Abraham de slavin en haar zoon te verdrijven.<sup>50</sup> De wijsheid is de sturende kracht over het 'ik', waaraan het 'ik' wil gehoorzamen. Deze sturende kracht is vruchtbaar voor het goede en onvruchtbaar voor het slechte. De wijsheid is soeverein. Ze hoeft zelf niet te worden geleid of geholpen. De wijsheid baart vóór de verloskundige komt.<sup>51</sup> De wijsheid geeft niet eenmaal per jaar vruchten (καρπός) maar voortdurend. Dat zijn eerlijke woorden, onschuldige doelen en eerbare daden.<sup>52</sup> Haar nakomelingen zijn: wijsheid, rechtvaardigheid en vroomheid.<sup>53</sup> Hij die verlangt naar studie en die kennis wil verwerven, krijgt Sara, de wijsheid of deugd, tot vrouw. De menselijke geest verlangt er naar kinderen te krijgen bij de deugd. Dit wordt echter verhinderd door ontoereikendheid: Abrahams ontoereikendheid. In haar grootheid zegt Sara, dat het de Heer is die haar schoot heeft gesloten,<sup>54</sup> terwijl het natuurlijk Abrahams ontoereikendheid is. Vandaar dat naast de wettige echtgenote een concubine nodig is, naast de meesteres een dienstmeisje, het seculier onderwijs.<sup>55</sup> Sara is de 'vrouw van Abraham'.<sup>56</sup> Terwijl Abraham het dienstmeisje gaat trouwen, weet hij zich verplicht aan zijn vrouw Sara. Sara, is zijn vrouw door de wet en vrije keuze terwijl de ander, Hagar, zijn vrouw is door noodzaak (ἀνάγκη) en door de gelegenheid (καρπός).<sup>57</sup> Het seculier onderwijs heeft dus iets van een noodmaatregel in tegenstelling tot de wijsheid die in vrijheid werkt.

Wijsheid bereikt waarheid en levert veel op voor de geest, namelijk kennis van de ware rede. Het resultaat van de wijsheid heeft geen verwantschap met het resultaat van het seculier onderwijs.<sup>58</sup> Het is zelfs zo dat Sara, de wijsheid, die de ziel bestuurt en die een moeder is, voor mij geen moeder kan zijn wanneer ik mij bezig houd met de vele bastaarden die de valse voorstellingen mij hebben gebaard. Daar ben ik dan zo druk mee, dat ik weinig tijd kan besteden aan de vrijgeborene.<sup>59</sup> Bij de behandeling van de figuur 'Hagar' werd al duidelijk, dat er een groot verschil is tussen het resultaat van de omgang met de wijsheid en het resultaat van het seculier onderwijs. Samenvattend kan worden gezegd, dat de naam en de persoon van Sara bij Philo staan voor de wijsheid. De wijsheid is vrij, in de zin van

<sup>48</sup> Genesis 18,11; Philo Judaeus, *De posteritate Caini*, 134.

<sup>49</sup> Philo Judaeus, *Legum allegoriarum III*, 243 t/m 245.

<sup>50</sup> Philo Judaeus, *De Cherubim*, 9.

<sup>51</sup> Exodus 1,19.

<sup>52</sup> Philo Judaeus, *De congressu eruditionis gratia*, 2 t/m 4.

<sup>53</sup> Philo Judaeus, *De congressu eruditionis gratia*, 6.

<sup>54</sup> Philo Judaeus, *De congressu eruditionis gratia*, 12-13.

<sup>55</sup> Philo Judaeus, *De congressu eruditionis gratia*, 23.

<sup>56</sup> Genesis 16,3.

<sup>57</sup> Philo Judaeus, *De congressu eruditionis gratia*, 73.

<sup>58</sup> Philo Judaeus, *De Cherubim*, 9.

<sup>59</sup> Philo Judaeus, *De congressu eruditionis gratia*, 6.

onafhankelijk. Ze geeft richting en laat overvloedige resultaten zien. Het genieten van het resultaat van de wijsheid is exclusief. Het kan niet samengaan met het profiteren van het resultaat van het seculier onderwijs. Stilstaan bij het resultaat van het seculier onderwijs staat het genieten van de opbrengst van de wijsheid in de weg.

## 2.2c Abraham

Volgens Philo betekent de naam Abram: ‘verheven vader’ (πατήρ μετέωρος). Deze betekenis lijkt te zijn afgeleid van de Hebreeuwse woorden אב en רם; ‘vader’ en ‘hoog’. Abram hield zich, volgens Philo’s allegorische uitleg, bezig met studie van het specifieke gebied van het bovenaardse. Dat is een vorm van natuurstudie, waarin de wiskunde wordt gezien als de hoogste vaardigheid. Abram en Sarai zijn deugdzoekers maar zij kunnen de hoogten van het algemene en onvergankelijke niet vasthouden omdat zij hechten aan het bijzondere en specifieke waarin het lagere voorrang heeft boven het hogere.<sup>60</sup> Zij maken dus de fout te blijven stilstaan bij het resultaat van het seculier onderwijs. Wanneer Abram de studie van de natuur verwisselt voor het leven van een wijze en een liefhebber wordt van God, wordt zijn naam ‘Abraham’. Deze naam betekent volgens Philo: ‘verkozen vader van de klank’ (πατήρ ἐκλεκτὸς ἡχοῦς). Het woord van de rede moet klinken. De vader van de rede is geest, wanneer die zich het goede eigen heeft gemaakt.<sup>61</sup>

Tien jaar na zijn komst naar Kanaän trouwt Abram Hagar.<sup>62</sup> Dan komt hij dus in aanraking met het seculier onderwijs. De aankomst in Kanaän staat voor het doorbreken van de rede. Maar dan neemt men onverschilligheid en ongedisciplineerdheid aan als houding. Pas na die periode van tien jaar, het perfecte getal, komt men tot een verlangen naar de discipline van de wet (νομίμου παιδείας), die het goede brengt.<sup>63</sup> Bij Abraham is tweemaal sprake van overgang. Eerst is er de overgang naar het seculier onderwijs en later naar de wijsheid, die wordt gesymboliseerd door de naamsverandering.

Alan Mendelson inventariseert de manier waarop Philo mensen indeelt. In de stoïcijnse gedachtewereld wordt een onderscheid gemaakt tussen de wijze en de gewone mens. Eén van Philo’s indelingen is, gezien van hoog naar laag: ‘mens van God’; ‘mens van de hemel’; ‘mens van de aarde’. Er is een beweging van de middengroep naar de hoogste groep. In de middengroep speelt het seculier onderwijs een grote rol. Er zijn bij Philo twee soorten overgang van deze middengroep naar de hoogste groep, twee manieren waarop een gewoon mens een wijze kan worden. Het voorbeeld voor de eerste soort is Besaleël. Hij leert God kennen via de aanknopingspunten daarvoor in de geschapen wereld.<sup>64</sup> Het seculier onderwijs, wat hier dus een positief resultaat heeft, speelt een grote rol. Het voorbeeld voor de tweede soort overgang is Abram. Hij volgt ook het seculier onderwijs. Het resultaat hiervan is geen kennis van God maar sprakeloosheid en scepsis. Het seculier onderwijs heeft hier een negatief resultaat. Er ontstaat een indringend besef van de ontoereikendheid van de zintuigen, zodat er maar één alternatief over is: ‘there is no alternative but to obey the Delphic Oracle and look inward’.<sup>65</sup> Er is dus sprake van een breuk met het eerdere denken en een breuk met de eerdere tijd. In hetzelfde werk van Mendelson wordt duidelijk dat Philo

<sup>60</sup> Philo Judaeus, *De Cherubim*, 4-5.

<sup>61</sup> Philo Judaeus, *De Cherubim*, 7.

<sup>62</sup> Genesis 16,3.

<sup>63</sup> Philo Judaeus, *De congressu eruditionis gratia*, 88.

<sup>64</sup> Exodus 31,2.

<sup>65</sup> A. Mendelson, *Secular Education in Philo of Alexandria*, 75.

figuren als Mozes, Isaac en, vooral, Abraham gebruikt als modellen. De eerste twee zijn modellen voor de werking van de deugd. Abraham functioneert als een model voor het verkrijgen van de deugd. Hij wordt beschreven als de proseliet die aanvankelijk geen relatie heeft met het monotheïsme. Juist in het begin van 'De Abrahamo', het werk dat vooral gaat over Abraham, wijst Philo op de mogelijkheid om de figuren uit de meest heilige geschriften te zien als voorbeelden die dienen tot instructie voor de lezer en tot aansporing naar hetzelfde te verlangen.<sup>66</sup> Philo was niet de enige Hellenistisch-Joodse acteur die de Chaldeeër Abraham gebruikte als link tussen Jodendom en heidendom. Abraham gold in de missionaire literatuur als één van de belangrijkste figuren.<sup>67</sup> Philo staat dus in een traditie wanneer hij Abraham gebruikt als model voor hen die niet zijn geïnitieerd in het geloof.

## 2.2d Isaac en Ismaël

Isaac is de algemene vorm van geluk, vreugde en blijdschap van iemand die 'het niet meer gaat naar de wijze der vrouwen',<sup>68</sup> dat is iemand die gestorven is aan de passies (ἀποθανόντων τὰ πάθη). Wanneer Philo Isaac verbindt met geluk, vreugde en blijdschap, dan lijkt hij, naar Bijbels voorbeeld, toespelingen te maken op de Hebreeuwse naam: קַיִץ, afgeleid van het werkwoord קָיַץ, 'lachen'.<sup>69</sup> Isaac is het resultaat van de wijsheid. Isaak's hart gaat niet uit naar kinderspelletjes maar naar het goddelijke.<sup>70</sup> Isaac wordt gekenschetst als de wijze (σοφός).<sup>71</sup> Philo noemt Ismaël echter 'de sofist' (ὁ σοφστής).<sup>72</sup> Ismaël wordt getekend als iemand die verlangt naar instructie en die betrokken raakt bij het leren: 'kind'. Hij wordt een 'sofist'. Mozes noemt hem: 'boogschutter'. En dat is precies de manier waarop de sofist werkt en leert. Hij schiet pijlen af en wanneer hij dan het doel niet heeft geraakt, weet hij dat hij de volgende keer op een andere manier moet schieten.<sup>73</sup>

Bij de behandeling van de figuur Hagar werd duidelijk dat het seculier onderwijs op zichzelf positief is te waarderen. Het kenmerk daarvan is echter dat het van tijdelijke aard is, dat men er niet bij mag blijven stilstaan en niet tevreden mag zijn met het resultaat daarvan. Sofisme is het resultaat van het seculier onderwijs. De sofist moet worden uitgebannen omdat het resultaat van seculier onderwijs een tweederangs resultaat is. Tussen de meest perfecte wezenstypen en de tweederangs resultaten is een wereld van verschil. Deze verbanning is voor altijd en wordt bevestigd door God, wanneer hij de wijze mens vraagt te luisteren naar de woorden van Sara om de slavin en haar zoon uit te werpen.<sup>74</sup> Abraham gaf de wijze Isaac al zijn rijkdom.<sup>75</sup> De bastaard gaf hij dingen van weinig waarde. De ware rijkdom – dat zijn de perfecte deugden – zijn eigendom van de perfect en waar geborene.<sup>76</sup> Het seculier onderwijs levert kennis op. Dit is subjectieve kennis, die, in rangorde, onder de objectieve vormen van kennis staat. Deze laatste, soevereine vormen van kennis worden 'autochtoon' genoemd. Zij staan boven de vreemdeling. Mozes zegt, dat degene die ouder is

<sup>66</sup> Philo Judaeus, *De Abrahamo*, 3-4.

<sup>67</sup> A. Mendelson, *Secular Education in Philo of Alexandria*, 65.

<sup>68</sup> Genesis 18,11.

<sup>69</sup> Genesis 21,1 t/m 7.

<sup>70</sup> Philo Judaeus, *De Cherubim*, 8.

<sup>71</sup> Philo Judaeus, *De sacrificiis Abelis en Caini*, 43.

<sup>72</sup> Philo Judaeus, *De Cherubim*, 8.

<sup>73</sup> Philo Judaeus, *De posteritate Caini*, 131.

<sup>74</sup> Genesis 21,10; Philo Judaeus, *De Cherubim*, 8.

<sup>75</sup> Genesis 25,5.

<sup>76</sup> Philo Judaeus, *De sacrificiis Abelis en Caini*, 43.



in jaren 'de jongere' is en omgekeerd. Mozes kijkt daarbij niet naar de tijd van leven maar naar de vermogens van de ziel, of die goed zijn of ziek. Ismaël is twintig jaar wanneer hij wordt verbannen met zijn moeder maar hij wordt behandeld als een kind en ook een kind genoemd.<sup>77</sup> Philo spreekt hier over de erfenis en stelt de vraag wie recht heeft op de erfenis en wat de erfenis is. Wijsheid (σοφία) is de erfenis voor Isaac, sofisme (σοφιστεία) de erfenis voor Ismaël.<sup>78</sup> Isaac is dus het beeld van het resultaat van de wijsheid. Hij is de wijze. Ismaël is het beeld van het resultaat van het seculier onderwijs. Hij is de sofist. Wijsheid en sofisme worden door Philo scherp van elkaar onderscheiden en gescheiden.

Hier aangekomen moet iets worden gezegd over het 'sofisme' en 'sofisten'. Het sofisme beleefde twee bloeiperioden: van 450 tot 400 jaar voor Christus en van 0 tot 50 na Christus. Aanvankelijk worden met 'sofisten' wijze mannen aangeduid. Later betreft het virtuoze retoren, die een grote publieke belangstelling genieten. Het sofisme komt voort uit de Griekse paideia, het Griekse programma voor de vorming van de mens. Het sofistich onderwijs bestaat vooral uit onderricht in de Griekse grammatica, bestudering van de poëten en onderwijs in de retorica. Philo bedoelt dit onderricht, wanneer hij het heeft over het seculier onderwijs. Essentieel voor de paideia is dat deze een toelidende functie heeft. Zij bestaat niet om zichzelf maar om toe te leiden tot de deugd. In beide bloeiperioden staat het sofisme onder kritiek, in de eerste periode van Plato, in de tweede periode van Philo waarbij er vele overeenkomsten zijn aan te wijzen tussen Plato's kritiek en die van Philo. Philo's kritiek is genuanceerd. Hij spreekt met grote waardering over de Griekse paideia, die plaatsvindt in Griekse instellingen en waaraan, op de dagen buiten de sabbat, ook Joden deelnemen. Een bepaalde groep mensen, binnen en buiten de Joodse gemeenschap in Alexandrië, grijpt echter het seculier onderwijs, en dan vooral de retorica, aan om daardoor aanzien en materieel gewin te verkrijgen. Philo's kritiek op de sofisten van Alexandrië is dat zij de vorm, dat zijn de methoden van redevoering en overtuiging, stellen boven de waarheid. Daardoor verhinderen zij de ontwikkeling van de deugd. Ze zeggen dat ze meesters zijn van de deugd maar ze zijn het niet. Ze verleiden hun hoorders met sofistich magie. Verder verwijt Philo de sofisten dat zij meer zijn geïnteresseerd in geld dan in het welzijn van hun studenten, die moeten betalen voor hun onderwijs.<sup>79</sup>

Mendelson constateert dat Philo nog andere redenen heeft om te waarschuwen voor het sofisme en de sofisten. Hij doelt daarbij niet alleen op het gevaar van de retorica maar op het gevaar van het hele seculier onderwijs. Het gevaar is, dat men hiervan zo in de ban kan raken, dat men niet langer tijd vindt één te worden met de wijsheid. Philo schrijft, zoals ook eerder is opgemerkt, dat 'Sara, de wijsheid, die de ziel bestuurt en die een moeder is, voor mij geen moeder kan zijn, wanneer ik mij bezig houd met de vele bastaarden die de valse voorstellingen mij hebben gebaard. Daar ben ik dan zo druk mee, dat ik weinig tijd kan besteden aan de vrijgeborene.'<sup>80</sup> Het seculier onderwijs en het resultaat daarvan wordt gezien als een eindpunt. Verder is het risico niet denkbeeldig dat de deelnemer aan het seculier onderwijs de menselijke geest (ὁ νοῦς) gaandeweg meer leiderschap en soevereiniteit gaat toekennen dan God, terwijl de νοῦς, in combinatie met de zintuigen, slechts een middelaar is om het seculier onderwijs te kunnen bevatten.<sup>81</sup> Concluderend kan worden gezegd dat het

<sup>77</sup> Genesis 21,14-16.

<sup>78</sup> Philo Judaeus, *De sobrietate*, 7 t/m 9.

<sup>79</sup> B.W. Winter, *Philo and Paul among the Sophists* (Cambridge 1997) Part I The Alexandrian sophists.

<sup>80</sup> Philo Judaeus, *De congressu eruditionis gratia*, 6.

<sup>81</sup> Alan Mendelson, *Secular Education in Philo of Alexandria*, 42 t/m 44.

seculier onderwijs door Philo hoog wordt gewaardeerd en dat zijn kritiek zich richt op alle stromingen waarin dit onderwijs als een eindstadium met zelfstandige betekenis, zelfs tegenover God wordt gezien.

### 2.3 Beschrijving van de exegese van Paulus met betrekking tot Hagar, Sara, Abraham, Isaac en Ismaël

Vóór een vergelijking kan plaatsvinden tussen Philo en Paulus, wordt nu eerst de allegorische uitleg van Paulus beschreven. Hierin worden al enkele verschillen en overeenkomsten kort aangeduid.

#### 2.3a Hagar en Sara

Galaten 4,21-31 δύο υἱούς - δύο διαθήκαι	
Ismaël	Isaac
ἓνα ἐκ τῆς παιδίσκης	ἓνα ἐκ τῆς ἐλευθέρας
één bij de slavin	één bij de vrije
κατὰ σάρκα γεγέννηται	δι' ἐπαγγελίας
naar het vlees verwekt	door de belofte (verwekt)
μία ἀπο ὄρους Σινᾶ	
één (verbond) van de berg Sinaï	
εἰς δουλείαν γεννώσα	
die slaven voortbrengt	
<b>Ἁγάρ</b>	
Hagar	
τὸ δὲ Ἁγάρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ	ἡ ἄνω
Hagar betekent: de berg Sinaï in Arabië	het hemelse
συστοιχεῖ δὲ τῇ νῦν Ἱερουσαλήμ	Ἱερουσαλήμ
dit staat op één lijn met het Jeruzalem van nu	Jeruzalem
δουλεύει μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς	ἐλευθέρα ἐστίν
dat met zijn kinderen in slavernij is	is vrij
	ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν
	dat is onze moeder
	κατὰ Ἰσαὰκ ἐπαγγελίας τέκνα ἐστέ
	als Isaac zijn jullie kinderen van de belofte
ὥσπερ τότε ὁ κατὰ σάρκα γεννηθεὶς	ἔδωκεν τὸν κατὰ πνεῦμα, οὕτως καὶ νῦν
zoals toen de naar het vlees verwekte	vervolgde de naar de geest verwekte, zo ook nu
ἐκβαλε τὴν παιδίσκην καὶ τὸν υἱὸν	
αὐτῆς οὐ γὰρ μὴ κληρονομήσει ὁ υἱὸς τῆς παιδίσκης	μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας
werp de slavin en haar zoon uit	met de zoon van de vrije
want de zoon van de slavin zal niet erven	
	διό οὐκ ἐσμὲν παιδίσκης τέκνα ἀλλὰ τῆς ἐλευθέρας
	daarom zijn wij niet kinderen van een slavin maar van een vrije

De diepere betekenis van Hagar en Sara is dat zij twee verbonden (διαθήκαι) zijn. Paulus verbindt de naam 'Hagar' met het verbond van de berg Sinaï, dat slaven voortbrengt. Hagar wordt een παιδίσκη, 'slavin', genoemd. Zij staat tegenover Sara, de ἐλευθέρα, 'vrije'. De denkwereld rondom de 'berg Sinaï', de berg van de wetgeving, heeft voor Paulus in deze brief te maken met slavernij want dat is de denkwereld van de judaïstanten. De verbinding

tussen slavernij en joodse wetgeving is in deze brief niet nieuw.<sup>82</sup> Wel nieuw is de verbinding tussen slavernij en verbond. Het verbond dat is gekoppeld aan Hagar, zegt Paulus, brengt slaven voort. Het gaat hier om verwekking *κατὰ σάρκα*. Met het gebruik van het woord *σάρξ* verwijst Paulus terug naar een eerder gebruik van dit woord, waarmee de *ἔργα του νόμου* werden aangeduid.<sup>83</sup> Met het gebruik van de tegenwoordige tijd *γεννώσα*, ‘brengt voort’,<sup>84</sup> wijst Paulus op de tegenwoordige activiteiten van de judaïstanten en niet op het wezen van alle Joden of van het héle Israël. Dezelfde gedachte wordt uitgedrukt door de stelling, dat dit verbond op één lijn staat met het Jeruzalem van nú, dat wordt gekenmerkt door slavernij.

‘Het (dat is: het Hagaritische slavernijverbond) staat op één lijn (*συστοιχεί*) met het tegenwoordige Jeruzalem’ (4,25). Het werkwoord *συστοιχέω* is, in het geheel van de brief gezien, een belangrijk werkwoord. Over de zogenaamde ‘στοιχέω-terminologie’, en over de manier waarop deze in de Galatenbrief wordt gebruikt, moet nu worden geschreven. Paulus introduceert na de eerste Abrahamgeschiedenis de term: ‘στοιχεῖα τοῦ κόσμου’ (4,3.9). In de Grieks-Romeinse filosofie worden met deze uitdrukking de elementen water, aarde, lucht en vuur aangeduid. Uit deze elementen zijn, volgens breed gedeelde opvattingen in de Grieks-Romeinse filosofie, de kosmos en de mens opgebouwd. Nu werd het besef dat de mens en de kosmos, waarvan de mens deel uitmaakt, uit deze elementen zijn opgebouwd, door velen niet ervaren als een positief feit maar als een onderdrukkend gegeven. Men ervoer een benauwende gedetermineerdheid van het menselijk bestaan door deze elementen.<sup>85</sup> Daarbij komt nog dat de relatie tussen de mens en de kosmos, in het Grieks-Romeinse denken, wordt geregeld door religieuze wetten, die er opnieuw toe bijdragen dat de vrijheid van de mens wordt geminimaliseerd. Tot deze wetten behoren de Griekse maar ook de joodse religieuze wetten.<sup>86</sup> Paulus nu, verwerkt dit wereld- en mensbeeld wanneer hij schrijft dat de *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* met hun wetten, dus ook met de joodse wet, de mensen in slavernij brengen.<sup>87</sup> Het is duidelijk dat deze *στοιχέω*-terminologie een negatieve betekenis heeft.

Vervolgens gebruikt Paulus *στοιχέω*-terminologie wanneer hij de figuur Hagar en de geestelijke sfeer van de christelijke gemeente te Jeruzalem van dat moment met elkaar verbindt. Hij schrijft dat het ‘woord Hagar’ op één lijn staat – *συστοιχέω* – met het ‘Jeruzalem van nu’ (4,25). Het ‘woord Hagar’ en het ‘Jeruzalem van nu’ hebben, zoals duidelijk is geworden, eveneens te maken met slavernij, zodat deze term ook een negatieve betekenis heeft. Door het gebruik van een vorm van het werkwoord *συστοιχέω* wordt meer duidelijk over de aard van de slavernij van het Hagarverbond en van het tegenwoordige Jeruzalem.

Op dit punt moet een nuancering worden aangebracht omdat het gevaar dreigt dat Paulus, aan de ene kant, en Petrus, Jakobus en Johannes, de *στῦλοι*, ‘de zuilen’,<sup>88</sup> aan de andere kant, uit elkaar worden gespeeld en er een beeld wordt geschapen dat zij tegenover elkaar staan. Paulus vertelt dat hij en de zuilen overeenstemming hebben bereikt over de zending naar de volken.<sup>89</sup> Het is ook niet zo dat alleen Paulus ingang had in de volken.

<sup>82</sup> Galaten 2,4; 4,4.5.

<sup>83</sup> Galaten 3,3.

<sup>84</sup> Participium presens van *γίγνομαι*.

<sup>85</sup> G.H. van Kooten, *Paulus en de kosmos*, 78.

<sup>86</sup> G.H. van Kooten, *Paulus en de kosmos*, 83.

<sup>87</sup> Zie: het werkwoord *δουλεύω* in Galaten 4,9.

<sup>88</sup> Galaten 2,9.

<sup>89</sup> Galaten 2,1 t/m 10.

Zo bestond in de christelijke gemeente te Korinte, die bestond uit leden afkomstig uit de volken, een ‘Kefas (Petrus)-groepering’<sup>90</sup>. Dit wil niet zeggen dat er geen problemen waren bij de zending naar de volken.

Dit verbond staat op één lijn met deze door het kwaad beheerste wereld, onder de macht van de elementaire krachten. In Hoofdstuk 3 van deze studie zal het gebruik van de στοιχέω-terminologie opnieuw aan de orde komen. Nu kan al vast gezegd worden, dat het werkwoord στοιχέω altijd verwijst naar door Paulus gesignaleerde tijdsfasen: de fase vóór de kruisiging van Jezus Christus en de fase daarna. Wanneer Paulus de fase vóór de kruisiging van Christus op het oog heeft, de fase waarin het kwaad de wereld, die onder de macht van de elementaire krachten gebukt gaat, beheerst dan heeft deze terminologie een negatieve betekenis. Wanneer het gaat over de fase ná de kruisiging van Christus, dan gebruikt hij, zo zal later in deze studie blijken, deze terminologie positief.

Deel van de hier genoemde onderdrukkende krachten zijn de slavernij van het Hagarverbond en het tegenwoordige Jeruzalem. In de vergelijking tussen Philo’s en Paulus’ exegese wordt dit punt verder behandeld. Zo komt door dit gebruik van deze terminologie één van de grote verschillen tussen Paulus en Philo aan het licht. Philo exegetiseert en redeneert met het oog op de ontwikkelingsgang van de mens. Hij is filosoof-pedagoog en spreekt over verschillende fasen in het leven van een individueel mens. Paulus heeft de verschillende fasen in de wereldgeschiedenis op het oog.

Paulus verbindt ‘de vrije’ zonder haar naam te noemen – duidelijk is dat het gaat om Sara, ἡτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν, ‘zij is onze moeder’, dat wil zeggen de moeder van de gelovigen uit Israël en uit de volken, het σπέρμα van Abraham<sup>91</sup> – met het hemelse Jeruzalem dat vrij is en citeert daarbij uit de Schrift van Israël de profeet Jesaja.<sup>92</sup> De kern van het citaat is, dat het er met de onvruchtbare en eenzame beter voorstaat – dat is dus Sara – dan met degene die een man heeft – dat is Hagar – omdat de onvruchtbare en eenzame meer kinderen heeft dan degene die wel een man heeft. Zo onderbouwt Paulus met een schriftbewijs dat Abrahams niet-biologische afstammelingen, waarmee hij de gelovigen uit de volken bedoelt, dichter bij hun stamvader staan dan Abrahams biologische afstammelingen. Zijn niet-biologische afstammelingen zijn vrij. Het gaat hier niet om een lichamelijke verwekking maar om verwekking δι’ ἐπαγγελίας, ‘naar de belofte’. Op deze manier verbindt Paulus de Bijbelse personen Hagar en Sara met twee geestelijke werelden. De ene wereld wordt gekenmerkt door slavernij, terwijl het kenmerk van de andere vrijheid is.

Paulus legt de verbinding tussen Hagar en de Sinaï ook nog op een andere manier, door, op soortgelijke wijze als Philo, uit te leggen wat de letterlijke verbinding is tussen de naam ‘Hagar’ en de Sinaï. Philo legt immers verschillende keren een verband tussen de betekenis van een persoon en de Hebreeuwse betekenis van zijn of haar naam. Paulus spreekt niet over de Hebreeuwse betekenis van de naam ‘Hagar’ maar over een geografische aanduiding. ‘Hagar’ betekent de ‘berg Sinaï in Arabië’. Hij bedoelt uiteraard de berg van de wetgeving. De geografische aanduiding Ἀραβία komt eerder voor in de brief.<sup>93</sup> Paulus vermeldt dat hij daar gedurende de periode na zijn bekering is geweest. Hij weet dus waarover hij spreekt. In Arabië kent hij waarschijnlijk de naam ‘hadjar’. Dit woord betekent ‘rots’, en wordt gebruikt voor bepaalde bergen in het gebied van de Sinaï. Dit woord kan, met

<sup>90</sup> I Korintiërs 1,12.

<sup>91</sup> Zie: Galaten 3,29.

<sup>92</sup> Jesaja 54,1.

<sup>93</sup> Galaten 1,17.

enige moeite, worden verbonden met Hagar. Desondanks is volgens Betz de identificatie 'Hagar'- 'hadjar' aannemelijk.<sup>94</sup>

### 2.3b Abraham

Na de beschrijving van Paulus' allegorische exegese van Hagar en Sara, is ook duidelijk welke betekenis Paulus aan Abraham toekent. Abraham heeft niet alleen twee zonen, één bij Hagar en één bij Sara, hij heeft nakomelingen in het ene verbond en nakomelingen in het andere verbond. Aanvankelijk beweegt Abraham zich binnen het verbond van de slavernij door bij Hagar een zoon te verwekken. Later heeft hij zijn plaats in het verbond van de vrijheid en verwekt hij een zoon bij een vrije. Abraham maakt dus een keuze.

### 2.3c Isaac en Ismaël.

Isaac en Ismaël staan voor de nakomelingen van beide verbonden. Ismaël is de zoon van de slavine en wordt in verband gebracht met de biologische nakomelingen van Abraham. Isaac is de zoon van de vrije en wordt in verband gebracht met de geestelijke nakomelingen van Abraham. 'Kijk', zegt Paulus, 'zoals het toen ging, zo gaat het nu ook: zoals Ismaël Isaac vervolgde,<sup>95</sup> zo worden nu de geestelijke nakomelingen van Abraham vervolgd door de biologische nakomelingen van Abraham. Opmerkelijk is Paulus' gebruik van het werkwoord  $\delta\acute{\omega}\kappa\omega$ , 'vervolgen'. In het begin van de Galaten-brief duidt hij met hetzelfde werkwoord zijn eigen activiteiten aan. Hij behoorde tot de groep van de biologische nakomelingen van Abraham, tot de 'Ismaëlieten', die Abrahams geestelijke nakomelingen, de 'Isaacieten', vervolgde!<sup>96</sup> De verbanning van Hagar en Ismaël maakt duidelijk dat de erfenis voor het volk van God is bestemd voor de nakomelingen van de vrije, de geestelijke nakomelingen van Abraham.'

### 2.4 Vergelijking van de exegese van Philo en Paulus met betrekking tot Hagar, Sara, Abraham, Isaac en Ismaël

Eerst worden nu overeenkomsten en verschillen tussen de exegese van Philo en die van Paulus in hun contexten beschreven. Daarna worden de bevindingen samengevat en worden enkele conclusies getrokken.

#### 2.4a Doel en methode.

Paulus hanteert evenals Philo de methode van de allegorische exegese, al past Philo deze methode op veel ruimer schaal toe. Philo doorvorst de Pentateuch verschillende keren met het oog op bepaalde thema's en komt zo tot het schrijven van omvangrijke werken. Paulus schrijft betrekkelijk korte brieven. Echter, zowel Philo als Paulus schrijven met het oog op de actualiteit en met het oog op het debat. Philo levert zijn stof aan de joodse gemeenschap in Alexandrië. Paulus schrijft met het oog op de christelijke gemeenten in Galatië. Voor beiden is het doel van de allegorische exegese hetzelfde: het bijeenbrengen van twee geestelijke

<sup>94</sup> H.D. Betz, *Galatians*, 245.

<sup>95</sup> Genesis 21,9.

<sup>96</sup> Galaten 1,13.

denkwerelden. Philo staat voor de uitdaging het joodse en het Griekse denken in Alexandrië bijeen te brengen. Wat Philo wil is accommodatie van het denken binnen de joodse bevolkingsgroep aan het Griekse denken. Accommodatie betekent dat de denkwijzen van twee geestelijke werelden bijeen worden gebracht, waarbij, zowel voor wat betreft het denken als voor de praktijk een streep wordt getrokken: tot hiertoe en niet verder. Accommodatie is in Philo's visie de enige manier om het joodse leven in Alexandrië te behouden. In dit streven naar accommodatie is het Griekse seculier onderwijs voor joodse mensen een belangrijk middel.

Paulus heeft als opdracht de christenen uit de Joden en de christenen uit de volken te verenigen. Ook hij streeft accommodatie na, ook met als doel overleving maar ook uitbreiding van de verkondiging van het evangelie van Jezus Christus. Philo heeft in Alexandrië te maken met een Joodse gemeenschap die bestaat uit drie groepen. De niet bijzonder ontwikkelde sociale onderlaag heeft niet de mogelijkheid om deel te nemen aan het seculier onderwijs maar wil dit ook niet. Deze bevolkingsgroep sluit zich, in een 'ideologie van de armen', op in het isolement van de aloude traditie der vaders. Helemaal aan de andere kant is er de groep die dolgraag wil assimileren in de bestuursklasse van de stad. Mooie betrekkingen met aanzien is in deze groep een hoog gewaardeerd doel. Het seculier onderwijs speelt ook hierbij een rol. Het wordt gebruikt voor de opleiding tot de door Philo zo verfoeide sofisten. Philo voelt zich verwant aan een derde groep die én wil vasthouden aan de joodse traditie én wil accommoderen aan de Griekse denkwereld. Paulus streeft binnen zijn christelijke context voor eenzelfde soort accommodatie: het leggen van een verbinding tussen de joodse traditie en het Griekse denken.

Beiden hebben ze aandacht te besteden aan stromingen die dit streven bedreigen. Philo moet zich bezig houden met de sofisten in Alexandrië, dus met die groepering binnen de Joodse gemeenschap die wil assimileren in de klasse van de bestuurders en daarvoor bereid is de joodse traditie overboord te zetten. Paulus ontmoet als tegenstrevers de judaïsanten in Galatië die strikt willen vasthouden aan de traditie der vaders. Philo en Paulus schrijven beide voor ontwikkelde mensen. De weg van de accommodatie is immers een moeilijker weg vergeleken bij het aanhangen van 'de ideologie van de armen' en het strikte aansluiten bij de traditie der vaders en ook vergeleken bij de weg van de assimilatie. De weg van de accommodatie vraagt een behoorlijke intellectuele bagage.<sup>97</sup>

De fronten bij Philo en Paulus liggen dus verschillend. Philo beoordeelt en kritiseert de beweging van het sofisme en de klasse van de sofisten door deze stroming en deze klasse gelijk te stellen aan Ismaël. De sofisten zijn het ontspoorde resultaat van onderwijs met een voorbereidend en tijdelijk karakter. Paulus bekritiseert in de eerste plaats judaïsanten die zijn eigen bekeerlingen uit de volken oproepen om vast te houden aan de wet van Mozes en identificeert hen met Ismaël. Vergelijkbaar met de feitelijke allegorische uitleg van Philo is alleen Paulus' exegese van de figuur van Hagar. Verder denkt Paulus meer in typologische termen dan in allegorische. Hij ziet de historische feiten in Genesis als voorafbeelden die een eschatologisch correlaat krijgen in de gebeurtenissen zoals die zich voordoen in de zending naar de volken. Door de aanwezigheid van de eschatologische dimensie in Paulus' werk, de notie van de overgang van de ene tijd in de andere, kan zijn manier van omgaan met de Schrift onderscheiden worden van die van Philo. Wat wel overeenkomt is het zoeken van beiden onder de oppervlakte van de letterlijke tekst naar een diepere betekenis.

<sup>97</sup> Voor de situatie in Alexandrië, zie: A. Mendelson, *Secular Education in Philo of Alexandria*, Hoofdstuk 2.

Hier moet nog iets aan worden toegevoegd omdat er ook in Galatië sprake lijkt te zijn van sofisten en sofistich gedrag. Hiervan worden nu enkele voorbeelden gegeven. In het laatste hoofdstuk van deze studie zal hier verder op worden ingegaan. Wanneer Paulus de Galaten aanspreekt op het feit dat zij zich hebben laten ‘betoveren’<sup>98</sup>, maakt hij gebruik van het werkwoord βασκαίνω. Met dit werkwoord worden sinds Plato de activiteiten van personen aangeduid die zich bedienen van sofistieke strategieën. Zo gebruikt Paulus ook hier dit woord.<sup>99</sup> Aan het einde van de brief schrijft Paulus dat ‘allen die zich uiterlijk goed willen voordoen u trachten te dwingen tot besnijdenis.’<sup>100</sup> Het werkwoord εὐπροσοπέω, dat letterlijk betekent ‘een goed gezicht hebben’, kan vertaald worden als ‘indruk maken’ en ‘een karakter spelen’. Hier lijkt Paulus opnieuw sofistieke strategieën op het oog te hebben. ‘De sofisten’, zo citeert Alan Mendelson Philo, ‘kennen niet het verschil tussen een les en een prachtige uitstalling’.<sup>101</sup>

#### 2.4b Allegorische exegese van Philo en Paulus.

Nadat doel en methode van Philo en Paulus met betrekking tot hun allegorische exegese zijn beschreven, worden nu nog een aantal details in beider exegese tegen het licht gehouden en beschreven. Philo kent aan namen van Bijbelse figuren betekenis toe. De namen van de verschillende figuren geven hun plaats in de geschiedenis weer. Van Philo is het niet zeker of hij zelf Hebreeuws kende. De betekenissen die hij geeft aan de namen lijken echter wel afkomstig te zijn van de Hebreeuwse grondwoorden waaruit deze namen zijn opgebouwd. Zo komt hij op de letterlijke betekenis van de naam. Deze letterlijke betekenis voorziet hij van een geestelijke duiding. Kennelijk is dit één van de regels en mogelijkheden binnen de methode van de allegorische exegese. Wat Paulus doet met de naam Hagar is vergelijkbaar: een letterlijke betekenis wordt voorzien van een geestelijke duiding. De namen Abraham en Isaac legt hij niet uit; de namen Sara en Ismaël noemt hij niet.

Een ander, vooral bij Paulus voorkomend thema, is dat van slavernij en vrijheid. Paulus geeft de geschiedenis van Abraham en zijn beide vrouwen weer. Hij benadrukt dat de één slavine, παιδίσκη, is en de ander vrije, ἐλευθέρη. Dit zijn twee sociale categorieën. Opmerkelijk is dat hij, eerder in de brief, schrijft dat deze sociale categorieën geen betekenis meer hebben.<sup>102</sup> Nu heeft hij deze beide sociale categorieën wel weer nodig om de diepere betekenis aan te geven van de woorden ‘slaaf’ en ‘vrije’. Deze staan voor het verbond van de Sinaï en het Jeruzalem van nu, aan de ene kant, en het eschatologische verbond van het Jeruzalem dat in de hemel is, aan de andere kant. Het onderscheid door Philo gemaakt tussen Hagar en Sara, in de laag van de diepere betekenissen, is doorgaans niet het onderscheid tussen ‘slaaf’ en ‘vrije’ maar tussen ‘seculier onderwijs’ en ‘hogere wijsheid’. Maar wel benadrukt Philo dat het seculier onderwijs het dienstmeisje (θεράπεινᾶ) is van de wijsheid. En zo zijn er bij Philo meer passages aan te wijzen, die overeenkomen met de manier waarop Paulus Sara en Hagar duidt. Zo worden in verband met Abrahams verhouding tot Hagar de woorden ‘noodzaak’ (ἀνάγκη) en ‘gelegenheid’ (καιρός) genoemd, terwijl bij zijn verhouding tot Sara de woorden ‘wet’ (νόμος) en ‘wil’ (γνώμη) naar voren komen.<sup>103</sup> Bij dit

<sup>98</sup> Galaten 3,1.

<sup>99</sup> H.D. Betz, *Galatians*, 131.

<sup>100</sup> Galaten 6,12.

<sup>101</sup> Alan Mendelson, *Secular Education in Philo of Alexandria*, 40.

<sup>102</sup> Galaten 3,28.

<sup>103</sup> Philo Judaeus, *De congressu eruditionis gratia*, 73.

laatste moet worden aangetekend, dat Philo het woord *vóμος* altijd op een positieve manier gebruikt: *vóμος* leidt tot vrijheid! Bij Paulus, in de brief aan de Galaten, kan *vóμος* zowel leiden tot slavernij als tot vrijheid. In Hoofdstuk 1 van deze studie is hierover al iets gezegd, terwijl hier in Hoofdstuk 3 verder op zal worden ingegaan. Sara heeft bij Philo dus duidelijk te maken met vrijheid. Ook spreekt Philo over de soevereiniteit van de wijsheid. Zij hoeft niet te worden bemiddeld én is dus vrij.<sup>104</sup> Zowel in Philo's werk als bij Paulus wordt vrijheid gezien als een gave van God.

In Philo's werk wordt duidelijk dat het verblijven bij het seculier onderwijs een positieve maar tijdelijke kwestie is. Dit wordt, onder andere, afgeleid van de betekenis van de naam Hagar. Eén van de gevaren van het seculier onderwijs is dat men zo in de ban raakt van dit onderwijs, dat men bij dit tijdelijke blijft, en het ziet als eindstation of zelfs als het eeuwige. Paulus verbindt de naam Hagar aan de Sinaï, aan de wetgeving en aan de wet van Mozes en refereert daarmee aan wat hij eerder over de wet heeft gezegd, namelijk dat ook die een positieve functie had voor een bepaalde tijd, tot de komst van Christus, en dus ook tijdelijk van aard was.<sup>105</sup> Wanneer hij daarbij ook nog het werkwoord *συστοιχέω* gebruikt, dat verbonden kan worden met de onderdrukkende *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, wordt duidelijk dat het houden van de wet, op de manier die de judaïstanten propageren, heeft te maken met een wereld die is voorbijgegaan door de kruisiging van Jezus Christus. De benaderingswijzen zijn totaal verschillend. Philo is pedagoog en heeft het over de ontwikkelingsgang van een mens. Een mens mag niet blijven stilstaan bij het lagere, bij het lichamelijke maar moet zich uitstrekken naar het hogere en geestelijke. Paulus denkt in de wereldtijdperken van een oude wereld en een nieuwe wereld. Toch zijn er grote overeenkomsten in denkwijze. Het oude, dat is bij Philo het seculier onderwijs en bij Paulus de wet van Mozes. Het oude is in principe goed. Het komt van God. Maar dat oude is van lagere en tijdelijke betekenis en daarom mag men daar niet bij blijven stilstaan.

Philo identificeert Ismaël met het resultaat van het seculier onderwijs en Isaac staat in zijn uitleg voor het resultaat van de wijsheid. Bij Paulus staat Ismaël voor de manier van houden van de wet die de judaïstanten voorstaan, terwijl Isaac staat voor de vrijheid van het nieuwe volk van God in de nieuwe tijd. Philo geeft de verhouding tussen het resultaat van de wijsheid en het resultaat van het seculier onderwijs weer met verschillende beelden. Alle maken ze duidelijk dat er een principieel verschil is tussen beide en dat ze nooit onder één noemer kunnen worden gebracht. Verschillende keren schrijft Philo over het erfrecht. De meest in het oog springende passage is die waarin hij beschrijft, hoe Abraham de wijze Isaac al zijn rijkdom gaf.<sup>106</sup> De bastaard gaf hij dingen van weinig waarde. De ware rijkdom, dat zijn de perfecte deugden, zijn eigendom van de perfect en waar geborene.<sup>107</sup> Paulus besluit zijn passage over Hagar, Sara, Abraham, Isaac en Ismaël met een citaat uit de Schrift van Israël, die hiermee gelijkenis vertoont, dat de zoon van de slavin in geen geval zal erven met de zoon van de vrije.<sup>108</sup> Beiden redeneren zij niet langs etnische lijnen. Bij Philo staan Isaac en Ismaël niet voor volken maar voor waarden; Isaac staat voor het resultaat van de wijsheid en Ismaël staat voor het resultaat van het seculier onderwijs. Bij Paulus hebben Isaac en Ismaël evenmin te maken met etniciteiten. Ismaël wordt verbonden met de slavernij van de

<sup>104</sup> Philo Judaeus, *De congressu eruditionis gratia*, 3.

<sup>105</sup> Galaten 3,24.25.

<sup>106</sup> Genesis 25,5.

<sup>107</sup> Philo Judaeus, *De sacrificiis Abelis en Caini*, 43.

<sup>108</sup> Genesis 21,9-10.



werken der wet en Isaac met de vrijheid van Gods volk. Wat deze vrijheid inhoudt beschrijft Paulus in de laatste hoofdstukken van zijn brief.

Philo ervaart de schaduwkanten van het seculier onderwijs zoals Paulus de schaduwkanten van het judaïstische houden van de wet ervaart. Op de vraag of er overeenkomsten zijn aan te wijzen in oplossingen die zij aanvoeren, kan worden geantwoord, dat ook hier een analogie is te vinden. Philo wijst als oplossing voor het misbruik van het seculier onderwijs aan: het seculier onderwijs zélf, maar dan op een juiste manier gebruikt. In het seculier onderwijs leert men immers het goede te onderscheiden van het kwade en het ware argument van de drogreden. Op een vergelijkbare wijze zet Paulus de wet tegenover de wet. Hij laat de beperkte wet, dat is de wet van de Sinaï, spreken tegen zichzelf.<sup>109</sup> En uiteindelijk zet hij de héle wet in tegen hen die het houden van een beperkte wet propageren. In Hoofdstuk 3 zal dit verder worden uiteengezet.

Het seculier onderwijs bij Philo wordt gekenschetst als ‘lichamelijk’, σωματικός. Het seculier onderwijs heeft te maken met de zintuigen, met geslachtelijkheid en met vergankelijkheid. De wijsheid, echter, ontvangt haar kennis niet op een zintuiglijke manier maar op een geestelijke manier, van God. De vrouwen, die in Philo’s allegorische exegese staan voor wijsheid, worden door Philo gekenschetst als maagd: Sara, Rebecca en Lea. Hun kinderen worden geboren door ingrijpen van Gods hand. De naamsverandering van Sarai in Sara heeft als betekenis dat de ware wijsheid onvergankelijk is. Duidelijk is dat het seculier onderwijs, dat lichamenlijk van aard is, in waarde is gepositioneerd onder de wijsheid die geestelijk is.

Nu is het de vraag hoe Paulus over deze dingen denkt en schrijft. Hij gebruikt in de Galatenbrief meermalen het woord σάρξ. De betekenis van het woord σάρξ is, zoals Barclay concludeert: dat wat ‘merely human’ is. Het woord σάρξ wordt gekoppeld aan het tijdperk van het oude bestaan dat is gekruisigd en zijn geldigheid heeft verloren. Onder dit oude bestaan vinden de ἔργα της σαρκός, de ‘werken van de wet’ plaats. Deze hebben te maken met materiële, lichamenlijke zaken, met tafelgemeenschap en besnijdenis en verder met libertinisme en met allerlei oorzaken voor disharmonie in de gemeente. Paulus zet tegenover het woord σάρξ het woord ἐπαγγελία en later πνεῦμα. Zo staat het woord σάρξ, dat verwijst naar dat wat ‘merely human’ is, tegenover twee begrippen die naar hogere geestelijke zaken verwijzen. Met het oog op de geslachtelijkheid is iets te zien wat vergelijkbaar is. Het kind van Hagar wordt geboren κατὰ σάρκα. Dit betekent: door menselijk, lichamenlijk ingrijpen en berekenen. Het kind van Sara wordt geboren, zo schrijft Paulus: δι’ ἐπαγγελίας, en later: κατὰ πνεῦμα. Dit betekent: door ingrijpen van Gods hand en door vertrouwen in dat ingrijpen.

Dit alles overziende wordt een analogie zichtbaar. Het door Philo beschreven seculier onderwijs wordt gekenmerkt door lichamenlijkheid. Evenzo wordt door Paulus een bepaalde manier van houden van de wet verbonden met de terminologie waarin lichamenlijkheid wordt benadrukt. Philo plaatst tegenover deze lichamenlijkheid de σοφία, terwijl Paulus tegenover σάρξ plaats inruimt voor ἐπαγγελία en πνεῦμα.

In het vorige hoofdstuk werd uiteengezet hoe de persoon van Abraham in de brief aan de Galaten functioneert als voorbeeld voor het volk van God. Eerst voert Paulus hem op in Galaten 3, waar het gaat over Abraham als vader van de onbesneden gelovigen. In Galaten 4 wordt het voorbeeldkarakter van Abraham nog duidelijker. Daar staat hij model voor de

<sup>109</sup> Galaten 3,10 met een citaat uit Deuteronomium 27,26; Galaten 5,14 met een citaat uit Leviticus 19,18.

gelovige in Galatië, die voor de keuze staat: te handelen *κατὰ σάρκα* of te handelen *δι' ἐπαγγελίας/κατὰ πνεῦμα*. Zoals is gebleken bij de bespreking van Philo's visie op de persoon van Abraham, vervult hij ook bij Philo de functie van voorbeeld. Hij functioneert als een model voor het verkrijgen van wijsheid. Hij is, zowel bij Philo als bij Paulus, iemand die op weg is. Bij Philo is hij op weg naar de wijsheid terwijl hij bij Paulus op weg is naar een leven *κατὰ πνεῦμα*. Bovendien werd geconstateerd dat Philo niet de enige Hellenistisch-Joodse auteur is die de Chaldeeër Abraham gebruikte als link tussen jodendom en heidendom.<sup>110</sup> Abraham geldt in de missionaire literatuur als één van de belangrijkste figuren. Philo maar ook Paulus staat dus in een traditie wanneer zij Abraham gebruiken als model voor hen die niet zijn geïnitieerd in het geloof.

## 2.5 Conclusies

Als antwoord op de vraag of Paulus een vreemde is in de hem omringende denkwereld, of zijn exegese 'arbitrary' is of dat hij redeneert volgens gangbare denkpatronen kan worden gezegd dat in ieder geval zijn allegorische exegese overeenkomsten vertoont met de manier waarop zijn tijdgenoot Philo Judaeus die methode hanteert. Verder zijn er verschillen en overeenkomsten aan te wijzen.

Het grootste verschil tussen de denkwijzen van Philo en Paulus is, dat Philo redeneert als een hellenistisch-Joods filosoof-pedagoog, die de ontwikkelingsgang van de Joodse mens in Alexandrië op het oog heeft, terwijl Paulus' denken is bepaald door de eschatologie.

Ook de directe contexten van beide Joodse denkers zijn verschillend. In hun omgaan met deze contexten en hun staan hierin zijn echter overeenkomsten waar te nemen. Zo dringt zich de overeenkomst op in hun beider streven naar intellectuele accommodatie. De allegorische exegese van de Schrift van Israël passen zij toe om de stromingen, die zij als tegenstanders ontmoeten, te ontmaskeren als leugenwegen. Daarbij helpt de allegorische exegese om een redenering op te zetten die niet verloopt volgens etnische scheidslijnen maar die bepaalde waarden van elkaar scheidt: wijsheid van sofisme (Philo) en vrijheid van slavernij (Paulus).

Paulus' beschrijving van de wet is verwant aan Philo's beschrijving van seculier onderwijs. Beide zijn positief te beoordelen. Beide kunnen worden gebruikt om ontsporingen tegen te gaan. Maar beide kunnen ook leiden tot ontsporingen: noch het seculier onderwijs, noch de wet van de Sinaï, noch hun beider resultaten mogen gelden als een eindstation.

De vrijheid die Paulus beschrijft als behorend tot het nieuwe Godsvolk van de nieuwe tijd vindt een parallel in het Griekse denken waarvan Philo een vertegenwoordiger is. De vrijheid hoort zowel bij de wijsheid, in de redenering van Philo, als bij de nieuwe tijd in het denken van Paulus, en is een gave van God.

De figuur van Abraham, die zo'n grote rol speelt in de brief aan de Galaten en die door Paulus vooral in Galaten 3 en 4 wordt gepresenteerd als een voorbeeld voor de gelovigen van de nieuwe tijd, blijkt ook bij Philo en bij andere hellenistisch-Joodse auteurs een rol als voorbeeld te spelen. Paulus staat hiermee dus in een traditie. Waartoe de keuze van Abraham leidt om te leven *κατὰ πνεῦμα*, wordt beschreven in Galaten 5 en 6. De inhoud hiervan wordt in het volgende hoofdstuk behandeld, waarbij verdere conclusies zullen

<sup>110</sup> A. Mendelson, *Secular Education in Philo of Alexandria*, 65.

worden getrokken en zal worden uiteengezet hoe de laatste hoofdstukken van de Galatenbrief een volstrekte eenheid vormen met de rest van de brief.

## Hoofdstuk 3 – De hele wet

### 3.1 Inleiding – terugblik en vooruitzicht

Vóór aan het laatste hoofdstuk wordt begonnen volgt hier een overzicht van de belangrijkste conclusies die eerder zijn getrokken. In Hoofdstuk 1 werd een overzicht gegeven van visies op de eenheid van de brief aan de Galaten. Er zijn vele auteurs die deze eenheid betwisten en menen dat Galaten 5 en 6 later aan de brief is toegevoegd. Vooral Barclay verdedigt de stelling dat de brief van Paulus aan de Galaten, zoals wij die kennen, altijd één geheel is geweest. Belangrijk in zijn betoog is de vraag waarom de christenen uit de volken in Galatië zo ontvankelijk zijn voor de boodschap van de judaïsanten. Zijn antwoord op deze vraag is dat deze christenen verlangen naar duidelijke regels voor het leven van alledag. Dat is de reden dat Paulus een ethiek moet presenteren. Barclay is niet de enige met deze visie. Onder andere Betz deelt deze mening.<sup>1</sup>

In hoofdstuk 1 werd de rol van de prominent aanwezige figuur van Abraham nader bestudeerd. Paulus legt in de geschiedenis van Israël de nadruk op Abraham in tegenstelling tot de wet van de Sinai. Abraham is de voorvader zowel van de besnedenen als van de onbesnedenen, zowel van de gelovigen in het Joodse volk als van de gelovigen in de andere volken. Zij zijn het zaad van Abraham<sup>2</sup>. Zijn πίστις, en de daarop volgende δικαιοσύνη, is echter al aanwezig vóór zijn besnijdenis en bovendien heeft Abraham een plaats in de geschiedenis vóór de wetgeving op de Sinai. Maar ook de manier van leven van Abraham is te verkiezen boven het leven volgens deze wet. Het zaad van Abraham heeft ook het gedrag van Abraham. Dit komt naar voren in het opmerkelijke tweede Abrahamgedeelte in deze brief.<sup>3</sup> Hierin wordt Abraham gepresenteerd als iemand die een keuze moet maken. Abraham staat voor de keuze te leven κατὰ σάρκα of κατὰ πνεῦμα. Zo is hij een levend voorbeeld voor de Galaten, die voor dezelfde keuze staan. In Galaten 5 wordt dit leven κατὰ σάρκα of κατὰ πνεῦμα verder uitgewerkt voor de Galaten. Dit is opnieuw een aanwijzing voor de eenheid van de brief. Wanneer Paulus zijn betoog had beëindigd met de keuze die Abraham moest maken was zijn betoog niet af geweest. Dan was hij gestopt na de voorbereiding. Alles draait in deze brief natuurlijk om de keuze van de Galaten. Paulus moet nog uit de doeken doen wat deze keuze moet zijn.

In hoofdstuk 2 werd Paulus' visie en terminologie, vooral rond de figuren Abraham, Sara, Hagar, Isaac en Ismaël, zoals die voorkomen in het tweede Abrahamgedeelte in Galaten 4, vergeleken met die van zijn tijdgenoot Philo van Alexandrië. Daarbij werd de vraag gesteld of Paulus op een volstrekt eigenaardige en unieke manier redeneert. In dit onderzoek werd aannemelijk gemaakt dat de door Paulus gehanteerde allegorische exegese gebruikelijk is in zijn tijd. Bovendien blijkt in het werk van Philo dat het functioneren van de figuur Abraham als voorbeeld voor het volk van God niet vreemd is in het joodse denken.

Paulus bestrijdt in zijn brief het houden van de joodse wet als 'identity-marker', dat wil zeggen, als een manier om zich te onderscheiden van andere volken. Deze manier van houden van de Thora wordt door de judaïsanten gepropageerd. De Galaten hebben, zo maakt Barclay aannemelijk, behoefte aan een richtlijn voor het leven. Dat maakt het houden van de joodse wet voor hen zo aantrekkelijk. Paulus biedt dan een alternatief. De vraag die nu nog

<sup>1</sup> H.D. Betz, *Galatians*, 273.

<sup>2</sup> Galaten 3,15-29.

<sup>3</sup> Galaten 4,21-31.

denkwereld beleefd als vormen van slavernij.<sup>9</sup> In de inzet van zijn ethiek maakt Paulus dus meteen al duidelijk waar het om gaat: om er voor te zorgen dat het bereikte niet verloren gaat en het slavenjuk niet opnieuw de plaats in gaat nemen van de vrijheid (5,1b). Zijn ethiek heeft dus een joodse structuur, hoewel de inhoud van zijn ethiek verschilt van het geheel van voorschriften gegeven binnen de wet van de Sinaï. Nu dringt de vraag zich op hoe Paulus er toe komt om zijn ethiek een joodse structuur te geven. Dit lijkt niet logisch. Paulus had en heeft heel wat te stellen met mensen die in de door hem gevormde gemeenten joodse wetgeving willen invoeren. Een mogelijk antwoord op deze vraag is dat Paulus het debat zoekt met de judaïstanten en hun aanhangers in Galatië op hun eigen gebied. Wanneer zij aandringen op het houden van de wet van de Thora, stelt hij hun de vraag: ‘Wat is Thora?’ Dit antwoord zal hieronder worden getoetst en bevestigd. Hiermee hangt samen dat Paulus de kern van de joodse wetgeving niet wil afschrijven. Echter, zijn oriëntatiepunt in de joodse wetgeving ligt niet bij de tijdelijke Thora van de Sinaï maar bij de ruimere Thora waarin Abraham functioneert als voorbeeld voor het volk van God. Deze Thora heeft toekomst. Dit zal hieronder worden beschreven.

### 3.3 Uitdrukkingen: ‘de hele wet’

Hierboven werd gesuggereerd dat Paulus met de judaïstanten wil discussiëren op hun eigen gebied, namelijk het gebied van de Thora. Paulus stelt hun de vraag: ‘Wat is eigenlijk de Thora?’ Bovendien werd gesteld dat Paulus de kern van de Thora niet afwijst. Deze redenering zal nu worden gevolgd, waarbij het spoor wordt gevolgd van de verschillende teksten waarin sprake is van het begrip: ‘hele wet’ of aanverwante uitdrukkingen.

3.3a Nogmaals betuig ik aan ieder, die zich laat besnijden, dat hij verplicht is de *gehele wet* na te komen (5,3)

Met de aanhef: ‘Zie, ik, Paulus, zeg u...’ (5,2a), lijkt Paulus te verwijzen naar zijn eerdere verkondiging. Hij heeft aan de Galaten de redding in Christus verkondigd, zonder de noodzaak van de besnijdenis. Maar deze redding zal verloren gaan en Christus zal geen nut meer voor hen hebben wanneer de Galaten over zullen gaan tot de praktijk van de besnijdenis (5,2) en zo de redder verwisselen voor een ander reddingsmiddel. Door de judaïstanten wordt de besnijdenis gepropageerd als een ander reddingsmiddel. Zonder de besnijdenis kunnen de Galaten niet gaan behoren tot het volk van God. De acceptatie nu van dit andere reddingsmiddel, zegt Paulus, is een terugval.

Het belangrijkste bezwaar, dat nu wordt ingebracht tegen het invoeren van de praktijk van de besnijdenis, is dat de invoering van de besnijdenis kortzichtig is omdat hiermee slechts een klein deel en bovendien een tijdelijk deel van de wet wordt gehouden en niet ὅλον τὸν νόμον, ‘de hele wet’ (5,3). Dit zal verder worden uitgewerkt in de loop van dit hoofdstuk. Met de eedformule<sup>10</sup>: ‘Opnieuw getuig ik...’, geeft Paulus aan dat nu de kern van de zaak wordt genaderd, om dan te schrijven dat wie de zich laat besnijden verplicht is de hele wet na te komen. Een mogelijke, door velen verdedigde, interpretatie is dat Paulus hiermee wil zeggen dat invoering van enkel de besnijdenis grote consequenties zal hebben en dat in dat geval alle geboden en verboden van de Thora zullen moeten worden gehouden. In

<sup>9</sup> G.H. van Kooten, *Paulus en de kosmos*, 78

<sup>10</sup> H.D. Betz, *Galatians*, 259

deze uitleg van de uitdrukking ὅλον τον νόμον zou Paulus dan voor een moment de positie van zijn tegenstanders innemen om de Galaten te wijzen op de gevolgen van hun stap. Deze interpretatie die, zoals hieronder zal worden beschreven, door verschillende commentatoren wordt gedeeld, is echter niet goed houdbaar.

Betz ziet in Paulus' stellingname, dat zij die de praktijk van de besnijdenis invoeren verplicht zijn de hele wet te houden, iets van de houding van de farizeeër die hij vroeger was. Paulus zou deze voor hem zo bekende houding nog eens vertolken. Volgens Betz presenteert hij, vol van retorische ironie, de gangbare opvatting in het jodendom, dat besnijdenis niet voldoende is maar dat aan alle eisen van de Thora moet worden voldaan om door God te worden aangenomen in het laatste oordeel.<sup>11</sup> Paulus zou hier dus, als 'advocaat van de duivel', de retorische figuur van de overdrijving hanteren. In het commentaar van Betz wordt terecht – terecht, sterk gelet op de retorische elementen in de opbouw en de tekst van de brief. Het gevaar van deze benadering is echter dat sommige moeilijk te plaatsen redeneringen en teksten worden gladgestreken door hierin retorische figuren te zien. Zo lijkt het ook te zijn in dit geval.

Volgens Dunn wil Paulus met de uitdrukking ὅλον τον νόμον (5,3) de bekeerlingen uit de volken waarschuwen dat van hen, wanneer zij de judaïstanten volgen, niet de enkele daad van de besnijdenis wordt gevraagd maar een hele manier van leven, waardoor hun identiteit als christenen zal worden opgeslokt. Bovendien merkt hij op, dat deze hele Thora voor de Galaten waarschijnlijk wel aantrekkelijk zal zijn.<sup>12</sup> Vergeleken met de interpretatie van Betz, die de nadruk legt op Paulus' retorische ironie, ligt voor Dunn, bij de uitleg van deze tekst, het zwaartepunt op de identiteit. Volgens hem waarschuwt Paulus de Galaten voor het verliezen van hun christelijke identiteit. De interpretatie van Dunn is in overeenstemming met het geheel van zijn visie op Paulus en de Galaten, waarin het begrip 'identiteit', met de 'identity-markers' centraal staat. Deze identiteit wordt bepaald, enerzijds, door het houden van de Thora voor het joodse volk en, anderzijds, door vertrouwen op Jezus Christus voor christenen. Toch is er een inconsequentie in zijn redenering aan te wijzen. Want in de manier waarop Dunn Paulus in de regel interpreteert is er niet pas een identiteitsprobleem wanneer de Galaten zich gaan houden aan alle geboden en verboden van de Thora. Dit probleem is er ook al wanneer zij alleen de praktijk van de besnijdenis zouden aannemen en daarmee de 'identity-marker' van vertrouwen op Jezus Christus zouden verwisselen voor de 'identity-marker' besnijdenis. Wanneer zij zich aan alle geboden en verboden van de joodse wet gingen houden, dan zou er alleen een gradueel en niet een principiële verschil zijn. Dunn verklaart daarom niet de betekenis van Paulus uitspraak over de hele wet. Hoogstens blijft er een soortgelijke waarschuwing als die van Betz over: het gaat niet om één enkele daad want er zit veel meer aan vast.

De interpretatie door Barclay van de uitdrukking ὅλον τον νόμον (5,3), ten slotte, verschilt niet veel van die van Betz en Dunn. Paulus wil hiermee, volgens Barclay, de Galaten wijzen op de grote en zware consequenties van hun verlangen de joodse wet te houden, waarbij hun tegelijk wordt meegedeeld dat zij er niet mee kunnen volstaan deze wet gedeeltelijk te houden.<sup>13</sup>

Het probleem met de uitleg van deze commentatoren is dat deze niet past in het geheel van hun betoog omdat zij alle drie – terecht – van mening zijn dat het houden van de

<sup>11</sup> H.D. Betz, *Galatians*, 259-261.

<sup>12</sup> J.D.G. Dunn, *The Epistle of the Galatians*, 265-267.

<sup>13</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 61,64.

voorschriften van de Thora voor de Galaten juist zeer aantrekkelijk is!<sup>14</sup> Wanneer Paulus had willen zeggen dat de Galaten niet konden volstaan met de besnijdenis maar dat daar veel meer aan vast zou zitten, dan zou het antwoord van de Galaten zijn: ‘Naar het houden van deze hele wet, van alle geboden en verboden, werken wij juist toe!’ Al deze geboden en verboden met elkaar zouden de Galaten immers een stelsel van regels bieden voor het leven van alledag. Voor de Galaten is het houden van de hele wet daarom ook helemaal geen verontrustende consequentie van het toepassen van besnijdenis, waardoor de interpretatie door bovengenoemde commentatoren van Paulus’ woorden over ‘de hele wet’ moeilijk houdbaar is. Deze waarschuwing aan het adres van de Galaten zou nooit aankomen. Wat is dan de betekenis van Paulus’ stellingname dat ieder die zich laat besnijden verplicht is de hele wet te houden? Alle hierboven besproken commentaren zijn van mening dat Paulus iets zegt wat hij zelf niet wil, namelijk dat de hele Thora zal worden gehouden door de Galaten. Dit is steeds een ingewikkelde redenering. Nu is de vraag of het ook mogelijk is de tekst zo te interpreteren dat Paulus iets zegt waarvan hij wél wil dat de Galaten dit doen.

Er is nog een ander bezwaar tegen de interpretatie van de drie genoemde commentatoren. Dit bezwaar heeft er mee te maken dat besnijdenis niet de meest eenvoudige hindernis was om te overwinnen voor de mensen uit de volken om daarna over te gaan tot de veel zwaardere opgave van het houden van alle andere geboden en verboden van de Thora. Deze gang van zaken wordt verondersteld bij de Galaten in de weergegeven interpretaties. Het is veeleer andersom, zoals, merkwaardig genoeg, ook Barclay duidelijk maakt. Het geheel van geboden en verboden van de Thora oefende een grote aantrekkingskracht uit, terwijl de besnijdenis een moeilijk te nemen hindernis was.<sup>15</sup> Met dit inzicht wordt het nog moeilijker om vast te houden aan deze interpretaties. De volgorde die hierin wordt aangenomen – éerst de besnijdenis en dán de rest – klopt niet. De vraag is, opnieuw, wat Paulus nu echt wil zeggen.

In hoofdstuk 1 van deze studie werd uiteengezet dat Paulus het woord νόμος gebruikt in verschillende betekenissen. Zo werd duidelijk dat het in deze brief zowel gaat over de joodse Thora als over de wetmatigheden bekend uit het Grieks-Romeinse denken. Bovendien werd geconstateerd, en dat is nu van het grootste belang, dat over de Thora op verschillende manieren wordt gesproken. Er is sprake van de beperkte wet, de wet van de Sināi, die tijdelijk is en haar betekenis heeft verloren. Deze wet wordt door Paulus gekenschetst als de ‘tuchtmeester’, die een tijdelijke functie had.<sup>16</sup> Bovendien is deze wet gebaseerd op de elementen van de kosmos die is gekruisigd waardoor die wet haar functie heeft verloren.<sup>17</sup> Paulus gebruikt voor deze tijdelijke wet het woord νόμος en, hiermee samenhangend, de uitdrukking ἔργα του νόμου. Met de laatste uitdrukking doelt hij op die gebruiken, gebaseerd op deze tijdelijke Thora, waardoor het Joodse volk zich onderscheidt van de andere volken, de ‘identity-markers’. In de brief aan de Galaten gaat het vooral om voorschriften voor besnijdenis en tafelgemeenschap. Tegenover de tijdelijke en beperkte wet plaatst Paulus de begrippen πίστις, ἐπαγγελία en, met verschillende woorden uitgedrukt, ‘de hele wet’.<sup>18</sup> Om dit laatste gaat het nu. De tijdelijke wet wordt gevormd door de geboden en de verboden, de concrete rituele en ethische voorschriften, waardoor de jood, door zich aan deze voorschriften

<sup>14</sup> H.D. Betz, *Galatians*, 273; J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 68-70; J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 267.

<sup>15</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 46-47.

<sup>16</sup> Galaten 3,24.

<sup>17</sup> Galaten 4,4.

<sup>18</sup> Galaten 3,10; 4,21; 5,3,4; 5,14; 5,23; 6,13.

te houden, binnen het verbond blijft. Dit is de wet van de Sinai, waarop Paulus duidt wanneer hij spreekt over de wet die vierhonderddertig jaar later is gekomen.<sup>19</sup> De ‘hele wet’, zo zal in deze studie uiteindelijk de conclusie zijn, wordt gevormd door de Pentateuch, de eerste vijf boeken van de Schrift van Israël. Voor dit verder kan worden uitgewerkt moet echter worden geschreven over eerdere teksten in de brief aan de Galaten, waarin het gaat over de ‘hele wet’.

3.3b Want allen, die het van de werken der wet verwachten, liggen onder de vloek; want er staat geschreven: Vervloekt is een ieder, die zich niet houdt aan *alles, wat geschreven staat in het boek der wet*, om dat te doen. (3,10)

Verwant aan de tekst hierboven beschreven, dat ieder die zich laat besnijden verplicht is de hele wet te doen, is een eerder woord van Paulus, dat allen die het van de werken van de wet verwachten, onder de vloek liggen, waarbij het dan vooral gaat om het Schriftargument voor deze stelling waarin Paulus citeert, ‘dat ieder vervloekt is die zich niet houdt aan alles, wat geschreven staat in het boek van de wet’ (3,10).<sup>20</sup> Interessant is het om te zien hoe de commentatoren deze tekst interpreteren. Dunn en Betz noemen het schokkend dat Paulus een citaat aan zijn stelling toevoegt wat deze stelling niet lijkt te ondersteunen maar af lijkt te breken: hoe kunnen zij die de werken van de wet doen onder de vloek liggen? De Schrift zelf zegt immers dat de men verplicht is alles te doen wat geschreven staat in het boek van de wet! Dunn meent dat Paulus spreekt over twee manieren van omgaan met de wet. Er is aan de ene kant de gerichtheid op de *ἔργα του νόμου*, dat zijn de ‘identity-markers’ van het Joodse volk, die het Joodse volk afgrenzen van de andere volken en het verbond een etnisch karakter geven.

Deze manier van omgaan met de wet blokkeert de vervulling van de verbondsbelofte, dat is de zegen van Abraham gericht op de volken, en staat daardoor onder de vloek. De andere en juiste manier van omgaan met de wet gaat uit van vertrouwen dat zich uit in gehoorzaamheid en liefde. Door deze manier van omgaan met de wet krijgt het verbond een universeel karakter.<sup>21</sup> Volgens Betz bedoelt Paulus dat redding van twee dingen afhangt, van vertrouwen op Jezus Christus en van vervulling van de wet. Het doen van *ἔργα του νόμου* is te beperkt voor redding: ‘The Jewish Torah given on Mount Sinai was an inferior entity, not intended to provide eternal life.’<sup>22</sup> Zowel Dunn als Betz menen dat Paulus zich met zijn redenering opstelt radicaal tegenover de manier van denken van de judaïstanten en hun aanhangers. Dunn betwijfelt of de judaïstanten en hun aanhangers door deze stellingname ooit voor Paulus’ standpunt gewonnen zouden kunnen worden omdat de *ἔργα του νόμου*, waarvan de besnijdenis er één is, zo’n centrale betekenis hebben in de hele wet. Om hen aan te spreken en hen te winnen voor zijn standpunt zou Paulus zich te veel opstellen tegenover hun manier van denken. Hooguit zou Paulus nog kunnen voorkomen dat nog meer van zijn eigen bekeerlingen, voor wie genade en belofte centrale begrippen zijn, over zouden gaan tot de partij van de judaïstanten. Hij zou misschien nog kunnen redden wat er te redden valt. Het lijkt ook dat Dunn meent dat dit laatste Paulus’ doel is: redden wat er te redden valt.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Galaten 3,16.

<sup>20</sup> Citaat Deuteronomium 27,26.

<sup>21</sup> J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 170-175.

<sup>22</sup> H.D. Betz, *Galatians*, 144-146.

<sup>23</sup> J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 173.



Paulus stelt zich echter veel minder tegenover de judaïstanten op dan Dunn en Betz menen. Hij discussieert, zoals in de inleiding van dit hoofdstuk al werd gesteld, met zijn tegenstanders op hun eigen gebied en in hun eigen terminologie. Het onderwerp is de wet en het referentiekader is de Schrift van Israël. Daarbij is het ook de vraag of Paulus alleen schrijft om te redden wat er te redden valt en of hij niet schrijft om terug te winnen, om de judaïstanten te overtuigen. Dunn en Betz onderscheiden bij Paulus, naast de stem van de wet van de Sinaï, een andere stem, een stem van buiten. Dat is de stem van het vertrouwen op Christus, waardoor het etnisch karakter van het verbond wordt doorbroken (Dunn) en waardoor er redding is (Betz). Paulus wil echter aantonen dat de stem van het vertrouwen op Christus niet een stem van buiten is maar een stem van binnen en dat dit allemaal is te lezen in de Schrift van Israël, ja zelfs in de Thora. De tekortkoming van beide commentaren is dat hierin niet voldoende wordt duidelijk gemaakt wat de uitdrukking *πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου*, met die grote nadruk op *πᾶσιν*, betekent.

De redenering in deze tekst is dat de mens die de rechtvaardiging verwacht van de *ἔργα τοῦ νόμου*, dat is de tijdelijke en beperkte wet, onder de vloek ligt want de mens is verplicht zich te houden aan ‘alles wat geschreven staat in het boek van de wet’. Paulus stelt hier de beperkte wet, die vervloeking veroorzaakt, tegenover ‘alles wat geschreven staat in het boek van de wet’, dat, zo zal later duidelijk worden, rechtvaardiging brengt. Opvallend is dat Paulus hierbij met zijn citaat uit het boek Deuteronomium de beperkte wet, de wet van de Sinaï, oproept als getuige ten gunste van de hele wet. De beperkte wet zegt als het ware dat je de hele wet moet houden. De aangeklaagde erkent haar beperktheid en erkent haar meerdere! Vervolgens gaat het in dit gedeelte over de betekenis van de tijdelijke en beperkte wet, die haar betekenis heeft verloren door de kruisiging van Christus.<sup>24</sup> Op dit moment is nog niet duidelijk wat de betekenis is van ‘alles wat geschreven staat in het boek van de wet’. Om hierin duidelijkheid te krijgen moet verder worden gelezen.

### 3.3c Gij, die onder de wet wilt staan, luistert gij niet naar de wet? (4,21)

Duidelijk wordt de betekenis van de uitdrukking ‘alles wat geschreven staat in het boek van de wet’ pas echt, wanneer Paulus aan de Galaten schrijft, dat zij die onder de wet willen staan, niet luisteren naar de wet (4,21) en het vervolg op deze tekst. Dit is op het eerste gezicht een merkwaardige uitspraak. Want als het gaat om grote waardering voor de wet en om het willen luisteren naar alles wat die wet inhoudt, dan moet je toch bij de judaïstanten en hun volgelingen zijn? Hoe kan dan gezegd worden, dat zij niet luisteren naar de wet? Dunn meent dat Paulus zich hier richt tot de bekeerlingen uit de volken en niet tot de judaïstanten: het gaat volgens Dunn om mensen die onder een wet willen staan, waaronder zij nog niet stonden. Dunn is dus consequent. In zijn interpretatie richt Paulus zich in de brief vooral op de christelijke Galaten die nog niet zijn overgegaan tot de partij van de judaïstanten.<sup>25</sup> De gevolgtrekking dat Paulus zich richt tot mensen die nog niet onder een wet stonden hoeft echter niet te worden gemaakt. Van de judaïstanten kan ook worden gezegd dat zij onder een wet willen staan. Bovendien stonden de bekeerlingen uit de volken, vóór hun bekering, ook onder een wet, namelijk onder de wet van de elementen van de kosmos.<sup>26</sup> Volgehouden kan

<sup>24</sup> Galaten 3,11-13.

<sup>25</sup> J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 245; zie ook de bespreking van Galaten 3,10.

<sup>26</sup> G.H. van Kooten, *Paulus en de kosmos*, 78.

worden dat Paulus zowel de judaïstanten, als hun aanhangers, als zij die nog geen aanhangers van de judaïstanten zijn, aanspreekt. Hoe moet deze tekst nu worden geïnterpreteerd?

In de discussie met de judaïstanten gaat het over de vraag wat het ware volk van God is en wie behoren tot dit volk. Ook de judaïstanten zijn van mening dat de kruisiging van Christus en de komst van de Geest daarvoor bepalend zijn. Maar zij willen daar nog iets bij, nog een reddingsmiddel, namelijk de naleving van de wet, de νόμος, en dan vooral de onderscheidingstekens naar de andere volken, dat zijn de ἔργα του νόμου. Zij menen dat zij hiermee de ware nakomelingen van Abraham zijn en dat zij zo tot het ware volk van God behoren. Zij zullen hun positie ook hebben verdedigd met deze Abraham-terminologie, zo meent ook Dunn.<sup>27</sup> Wat Paulus nu doet is dat hij tweemaal een splitsing maakt. Eerst maakt hij een splitsing in de wet zoals hij die ook al eerder heeft gemaakt tussen 'alles wat geschreven staat in het boek van de wet', aan de ene kant, en 'de werken van de wet' (3,10) en 'de wet' (3,11-13) aan de andere kant. De judaïstanten en hun aanhangers zijn heel hard bezig met de wet om die te houden. Daar is ieder het over eens. Maar toch luisteren zij niet naar de wet, zegt Paulus. Er zijn dus kennelijk twee wetten of twee opvattingen over de wet.

De splitsing in de wet maakt Paulus overigens niet zelf. De splitsing in de wet of het hanteren van verschillende opvattingen over de wet schrijft hij toe aan de judaïstanten en hun volgelingen. Alle verantwoordelijkheid voor het maken van splitsing legt Paulus bij de judaïstanten, die zo intens bezig zijn met de wet maar die niet luisteren naar die wet. Over welke soorten wet gaat het hier? Betz meent dat Paulus de eerste keer spreekt over de joodse Thora en de tweede keer over de Schrift, of de Schriftuurlijke traditie, maar dan op een allegorische manier geïnterpreteerd.<sup>28</sup> Dunn noteert dat Paulus zich bewust was van de breedte van de Thora. Daarin staan zowel wetten als verhalende gedeeltes: *'Including narrative as well as laws'*.<sup>29</sup> De hieronder beschreven interpretatie komt uit in de buurt van deze visie van Dunn op de tekst. Duidelijk zal namelijk worden dat het hier gaat om de splitsing tussen de beperkte wet van de Sinaï, aan de ene kant, en de ruimere wet, de Pentateuch, aan de andere kant.

Nadat Paulus duidelijk heeft gemaakt dat er een onderscheid wordt gemaakt tussen twee opvattingen van de wet, legt hij een verbinding tussen beide opvattingen van de wet en Abrahams beide zonen, Ismaël en Isaac. Hierbij gaat hij er van uit, volgens de gangbare vooronderstelling bij de allegorische exegese, dat de teksten die gaan over Abrahams zonen een licht werpen op het actuele gebeuren in Galatië. De namen Ismaël en Isaac noemt Paulus aanvankelijk niet. De ene zoon noemt hij 'de zoon van de slavin' en de andere zoon 'de zoon van de vrije'. Deze betitelingen zijn belangrijk in zijn betoog omdat hij daarin de aanduidingen 'vrij' en 'slaaf' nodig heeft. En nu verbindt hij de judaïstanten en zij die met hen meedenken, die zich er op voorstaan Abrahams ware nakomelingen en kinderen van Isaac te zijn, met de nakomelingen van Ismaël, terwijl de Paulijnse gelovigen worden verbonden met de nakomelingen van Isaac (4,28). Bij Ismaël horen vervolgens de woorden en namen: σάρξ (4,23.29), ὄρος Σινᾶ (4,24), δουλεία (4,24), Ἄγαρ (4,24), ἡ νῦν Ἰερουσαλήμ (4,25), δουλεύω (4,25). De wet waarnaar de judaïstanten luisteren is de wet van de Sinaï. De nakomelingen van de zoon van de slavin worden gevormd door de etnisch begrensde groep van mensen die luisteren naar de wet die leidt tot slavernij. Daarenboven horen bij Isaac

<sup>27</sup> J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 245.

<sup>28</sup> H.D. Betz, *Galatians*. 241.

<sup>29</sup> J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 245.

de woorden ἐλευθέρᾳ (4,23), ἐπαγγελία (4,23.28), ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ (4,26), πνεῦμα (4,29). Hieruit valt af te leiden, dat Paulus wil zeggen, dat de ware wet wordt onderhouden door de ware groep, niet etnisch bepaalde nakomelingen van Abraham die, evenals hun voorvader, op grond van de belofte en gedreven door de Geest op weg zijn naar het land dat God hun wijst, het toekomstige Jeruzalem. De nakomelingen van de zoon van de vrije, dat zijn zij die luisteren naar de hele wet. De aanduiding ‘het huidige Jeruzalem’, tegenover ‘het hemelse Jeruzalem’ heeft vooral een etnisch-bepaalde betekenis. Het gaat in de uitdrukking ‘het huidige Jeruzalem’ om het door de ἔργα του νόμου in de wereld afgegrensde volk van God, tegenover het universele en eschatologische Godsvolk.<sup>30</sup>

Door Paulus’ uitspraak dat er mensen zijn die onder de wet willen staan maar niet luisteren naar de wet en door de identificatie van deze mensen met de nakomelingen van Ismaël, terwijl de mensen die wel luisteren naar de wet worden geïdentificeerd met de nakomelingen van Isaac, wordt duidelijk dat Paulus twee opvattingen met betrekking tot de Thora onderscheidt. Er is de beperkte Thora van de Sinaï. Dit is niet opmerkelijk want dit wordt door Paulus ook al eerder uitgelegd.<sup>31</sup> De Thora kan echter ook wijder worden gezien, met ook de geschiedenis van Abraham en diens levenswijze daarbij, met ook de ‘narrative’ daarbij. Dat is de hele wet.

Wat hier speelt in Galatië is de wil van de judaïstanten om etnisch te redeneren. De etnische grenzen, gebaseerd op de ἔργα του νόμου zijn en blijven voor hen, ook na de kruisiging van Christus, bepalend. Deze grenzen kunnen slechts worden ‘geperforeerd’, de leden van andere volken kunnen zich aansluiten bij een ‘voorkeurvolk’.<sup>32</sup> Paulus wijst deze grenzen af omdat etnische grenzen voor het volk van God niet bestaan. Voor het vasthouden aan de etnische grenzen gebruiken de judaïstanten de wet van de Sinaï, die in Paulus’ visie een beperkte wet is.

In de hierboven uiteengezette visie is de ‘beperkte wet’ de wet van de Sinaï, terwijl de ‘hele wet’ wordt gevormd door de Pentateuch. In de Galaten-brief wordt met het woord νομος de wet van de Sinaï aangeduid maar ook, zoals hier nu wordt beschreven, de hele Pentateuch. Een vraag, die nu ook moet worden beantwoord is of het in Paulus’ tijd gebruikelijk was over de eerste vijf boeken van de Schrift van Israël te spreken als de νόμος. Een duidelijk positief antwoord op deze vraag is te vinden bij bestudering van het werk van Paulus’ tijdgenoot Philo van Alexandrië, die bijna uitsluitend teksten uit de Pentateuch behandelt. Ook wanneer hij, bijvoorbeeld, gedeelten uit het boek Genesis behandelt, dan duidt hij deze veelvuldig aan met de term νόμος<sup>33</sup> en schrijft hij deze, ook veelvuldig, toe aan de νομοθέτης: de wetgever Mozes.<sup>34</sup> De schrijver van het Bijbelboek Spreuken noemt hij zelfs: ‘één van Mozes’ leerlingen’.<sup>35</sup> De ‘wetgever Mozes’ heeft dus zelfs een uitstraling naar de hele Schrift van Israël. De betekenis die Philo toekent aan het begrip νόμος bevestigt zo de veronderstelling dat dit begrip in Paulus’ tijd de brede betekenis van de hele Pentateuch kon hebben en dat de invloed van de ‘wetgever Mozes’ zich zelfs uitstreckte over de grenzen van de Pentateuch heen. In Paulus’ eigen geschriften lijkt het minder duidelijk. Het woord

<sup>30</sup> Zie ook de nuancering aangebracht in de subtekst in 2.3a van deze studie.

<sup>31</sup> Galaten 3,17v.

<sup>32</sup> Deze terminologie is afkomstig van kerkordelijke regelingen voor overschrijding van gemeentegrenzen door gemeenteleden om mee te leven in een kerkelijke voorkeursgemeente in de Protestantse Kerk in Nederland. Het gaat in deze kerkorde niet om een etnisch maar om een geografisch principe.

<sup>33</sup> Zie bijvoorbeeld: Philo Judaeus, *De posteritate Caini*, 132.

<sup>34</sup> Zie bijvoorbeeld: Philo Judaeus, *De posteritate Caini*, 128.133; *De sobrietate*, 7.

<sup>35</sup> Philo Judaeus, *De congressu eruditionis gratia*, 177.

νομοθέτης komt in het Nieuwe Testament slechts éénmaal voor<sup>36</sup>, waar het betrekking heeft op God. Het woord νομοθέτης komt bij Paulus niet voor. De enkele keren dat hij ‘Mozes’ citeert gaat het om gedeelten uit de wet van de Sinaï.<sup>37</sup> Toch zijn er ook verwijzingen in de richting van een bredere wet. Zo wordt, in combinatie met het noemen van het woord νόμος, eenmaal een toespeling gemaakt op een tekst uit de bredere Thora: in I Korintiërs 14,34, wordt een toespeling gemaakt op Genesis 3,6. Eenmaal wordt ook, in combinatie met het noemen van het woord νόμος, een tekst uit de profeten geciteerd: in I Korintiërs 14,21 wordt Jesaja 28,11 geciteerd. Deze beide gegevens uit Paulus’ eigen geschriften zijn nogmaals een aanwijzing voor het feit dat in Paulus’ tijd onder νόμος niet alleen werd verstaan de wet van de Sinaï maar dat dit woord betrekking kon hebben op de bredere Pentateuch en zelfs op de profeten.

In de hier besproken tekst verwijft Paulus de judaïstanten dat zij hun aandacht slechts richten op de beperkte wet, die tot slavernij leidt, terwijl de ruime wet van de hele Pentateuch vrijheid schenkt. Van de visie van Betz op deze tekst moet worden gezegd dat deze niet precies genoeg is. Het gaat niet om een onderscheid tussen Joodse Thora en Schrift maar om een onderscheid tussen beperkte Thora en ruime Thora, tussen, wat Dunn terecht stelt, ‘narrative and laws’. De uitleg van Dunn had echter meer helderheid geboden wanneer hij deze visie had volgehouden bij alle teksten in deze brief waarin sprake is van verschillende opvattingen van de wet en waarin het gaat over ‘de hele wet’.

3.3d Opnieuw: Nogmaals betuig ik aan ieder, die zich laat besnijden, dat hij verplicht is de gehele wet na te komen (5,3)

Zo valt er dus veel te zeggen voor een letterlijke interpretatie van de uitdrukking ὅλον τον νόμον (5,3) en dat Paulus hiermee de bredere Thora bedoelt, waarin ook het vertrouwen en de levenswijze van Abraham worden beschreven. Paulus’ bezwaar tegen hen die zich laten besnijden is dat zij niet de hele wet houden, dat zij niet leven als Abraham. Veelbetekenend is het dat Paulus, onmiddellijk na de passage over ‘de hele wet’ ook de begrippen noemt die bij uitstek in de geschiedenis van Abraham thuis horen: πίστις, δικαιοσύνη, πνεῦμα (5,5). Zo wordt de verbinding gelegd met het eerste Abrahamgedeelte in de brief, waarin de woorden πίστις en δικαιοσύνη een nadrukkelijke rol spelen.<sup>38</sup> Ook wordt hier, met het gebruik van het woord πνεῦμα, een verband gelegd met het tweede Abrahamgedeelte, waarin Abraham κατὰ πνεῦμα zijn juiste keuze maakt.<sup>39</sup> Abraham kan in feite gezien worden als christen ‘avant la lettre’, die zich liet leiden door de Geest. Wanneer de vraag wordt gesteld wat ‘leven als Abraham’ inhoudt, dan kan hierop in eerste instantie worden geantwoord dat dit een leven is volgens ὅλον τον νόμον, een leven in πίστις, dat zich laat leiden door πνεῦμα. De kroon op dit leven is δικαιοσύνη voor God, in het laatste oordeel. Dit zijn de hoofdbegrippen. Nu zal Paulus deze manier van leven nog verder invullen, zoals hieronder wordt beschreven.

<sup>36</sup> Jacobus 4,12.

<sup>37</sup> Romeinen 10,5 citeert uit Leviticus 18,5; Romeinen 10,19 uit Deuteronomium 32,21; I Korintiërs 9,9 uit Deuteronomium 25,4.

<sup>38</sup> Galaten 3,6v.

<sup>39</sup> Galaten 4,29.

### 3.4 Leven als Abraham

Voor de beschrijving van de manier van leven naar het voorbeeld van Abraham worden de resterende teksten, waarin expliciet of impliciet wordt verwezen naar 'de hele wet', als leidraad gebruikt.

3.4a Want de *gehele wet* is in één woord vervuld, in dit: gij zult uw naaste liefhebben als uzelf. (5,14)

Deze tekst en het opnieuw noemen van de wet hoeft niet meer schokkend of verrassend over te komen, zoals Dunn en Betz, op grond van hun interpretatie tot nu toe, opmerken.<sup>40</sup> In hun uitleg menen zij dat Paulus het houden van de hele wet juist wil verhinderen. Hierboven is echter duidelijk geworden wat de uitdrukking 'de hele wet' de hele brief door betekent. Met deze hele wet wordt bedoeld de hele wet van Mozes, de Pentateuch, met daarin het voorbeeld van Abraham. Paulus wil het houden van de hele wet niet verhinderen, hij wil juist dat deze hele wet gehouden wordt. Maar hij moet nog uitleggen wat deze wet in de praktijk betekent en wat het voorbeeld van Abraham inhoudt. Daarbij speelt het woord *ἀγάπη* een grote rol. Dit zal hieronder worden uiteengezet. Maar nu moeten eerst nog twee andere zaken worden besproken. Dat is in de eerste plaats de manier waarop Paulus dit citaat uit het boek Leviticus<sup>41</sup> invoegt in zijn betoog en zijn bedoeling daarmee. Het tweede is dat de betekenis van het woord *πληρώω*, 'vervullen', wat Paulus in deze tekst gebruikt, moet worden toegelicht.

Het is, om met het eerstgenoemde punt te beginnen, opmerkelijk dat Paulus schrijft dat de hele wet is vervuld in het woord: 'Gij zult uw naaste liefhebben als uzelf.' Dit geciteerde woord is immers een tekst uit de beperkte wet, de wet van de Sinaï. Vergelijkbaar met de manier waarop hij eerder<sup>42</sup> de beperkte wet als getuige opriep ten gunste van de hele wet, zo gebruikt hij nu opnieuw een tekst uit de beperkte wet, uit het boek Leviticus, om de kern aan te geven van de hele wet. Deze manier van centreren van de wet rondom één regel is overigens geen uitvinding van Paulus en ook niet voorbehouden aan vroegchristelijke kringen. In de vroeg-rabbijnse literatuur zijn vele voorbeelden aan te wijzen van pogingen de essentie van de Thora terug te brengen op één kernzin, bijvoorbeeld met de door Paulus geciteerde tekst uit Leviticus.<sup>43</sup> Er zijn meerdere rabbijnen geweest die een dergelijke regel hebben opgesteld, waarbij al het andere binnen de wet commentaar is, dat echter niet verwaarloosd mag worden maar wel degelijk moet worden gehoorzaamd en gedaan.<sup>44</sup> Verder was het in bepaalde kringen van het jodendom niet ongewoon aan sommige delen van de Thora een hogere waarde toe te kennen dan aan andere delen. Zo is het, bijvoorbeeld, aannemelijk, dat in het diaspora-Jodendom aan de cultuswetten lagere prioriteit werd gegeven dan aan andere wetten, bij gebrek aan een cultusplaats.<sup>45</sup>

Uit deze observaties kunnen conclusies worden getrokken bij Paulus' gebruik van dit citaat waarmee hij de kern van de hele wet onder woorden brengt met het citaat: 'Gij zult uw naaste liefhebben als uzelf'. Het eerste is dat hij daarmee waarschijnlijk aansluit bij het in het

<sup>40</sup> J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 289 en H.D. Betz, *Galatians*, 274.

<sup>41</sup> Citaat uit Leviticus 19,18.

<sup>42</sup> Galaten 3,10.

<sup>43</sup> J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 289 en H.D. Betz, *Galatians*, 276.

<sup>44</sup> J.M.G. Barclay, *Obedying the Truth*, 135-136.

<sup>45</sup> J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 290.

jodendom bekende gebruik van het beschrijven van de hele wet met één tekst en dan ook nog vaak met deze tekst. ‘Zo zijn wij dat toch gewend?’ zegt hij tot de judaïstanten, waarmee hij hun duidelijk wil maken dat het in de wet niet gaat om die dingen waar zij zo op hameren, vooral de noodzaak tot besnijdenis, maar om de liefde voor de naaste. Het tweede is dat hij voor deze zelfde judaïstanten toespelingen maakt op de gewoonte, zeker in het diaspora-Jodendom, aan bepaalde gedeelten van de Thora meer waarde toe te kennen dan aan andere.

Hoe gaat Paulus nu te werk? Eerst kapittelt hij de judaïstanten dat zij de hele wet niet houden<sup>46</sup> en pleit hij voor het houden van de hele wet, met daarin ook de Abrahamgedeelten. Daarna maakt hij een rangschikking van belangrijk naar minder belangrijk. De liefde voor de naaste is het belangrijkste. Het zich houden aan de regels voor besnijdenis en tafelgemeenschap is minder belangrijk. Soms blijkt dat Paulus deze regels ook niet helemaal verwerpt. Zelfs de besnijdenis kan hij accepteren, wanneer dit ritueel maar niet etnisch-afgrenzend wordt geïnterpreteerd want dan is het in strijd met het geheel van de wet, waarin de πίστις van de niet-besneden en niet-etnische Abraham het voorbeeld is voor alle gelovigen. Deze gedachte wordt bevestigd door Paulus’ stelling, dat besnijdenis niets betekent en dat ook ‘de voorhuid’ niets betekent, maar geloof door liefde werkende (5,6). Dat Paulus aan besnijdenis geen waarde hecht is duidelijk. Hij hecht hieraan geen etnisch-scheidende waarde. Dat hij ook zo losjes spreekt over ‘de voorhuid’, het niet-besneden zijn, is opvallend. Hieruit blijkt dat hij ook aan het niet-besneden-zijn geen etnisch-scheidende waarde hecht. Later schrijft hij iets soortgelijks, wanneer hij stelt dat besneden zijn of onbesneden zijn niets betekent.<sup>47</sup> Er is één wet, maar binnen die wet is dus een rangorde aan te geven tussen de verschillende regels. De universele regel van de liefde tot de naaste, die past bij het universele voorbeeld Abraham, heeft voorrang boven de regels die etnisch-afgrenzend van aard zijn. De beperkte wet van de Sinaï, zo blijkt uit het citaat uit Leviticus, zegt het zelf!

Er is nog een derde opmerking te maken bij het bovenstaande. De centrale regel, waarmee de hele wet kan worden beschreven: ‘Gij zult uw naaste liefhebben als uzelf’, is, zoals hierboven is beschreven, niet-etnisch maar universeel van aard. Dit past, terug redenerend in de geschiedenis, bij het universele voorbeeld Abraham. Deze centrale regel past echter ook bij het zaad van Abraham<sup>48</sup>, bij Jezus Christus. Een reden voor Paulus om deze centrale regel naar voren te halen als centrum van de hele wet, zal niet in de laatste plaats zijn geweest dat deze regel een belangrijke plaats inneemt in de Jezus-traditie.<sup>49</sup> In het Nieuwe Testament is dit de meest geciteerde tekst uit de Septuaginta. In de christelijke ethische teksten had deze regel kennelijk zo’n vaste plaats gekregen, dat deze kon worden geciteerd zonder daarbij Jezus als de bron en autoriteit te noemen.<sup>50</sup> Zo worden de christelijke judaïstanten er eerst door Paulus op aangesproken dat zij de hele wet niet houden. Vervolgens horen zij wat volgens de beperkte wet het belangrijkste is in die hele wet: de liefde tot de naaste. En nu worden zij er ook nog aan herinnerd dat dit, de liefde tot de naaste, bovenaan staat in de leer van Jezus Christus.

Vóór Paulus’ redenering rond het begrip ἀγάπη, ‘liefde’, verder wordt uiteengezet, moet eerst nog de betekenis van het hier door Paulus gebruikte woord πληρόω worden besproken. Tot op dit moment heeft Paulus in de brief aan de Galaten in samenhang met de

<sup>46</sup> Galaten 4,21.

<sup>47</sup> H.D. Betz, *Galatians*, 262-263.

<sup>48</sup> Galaten 3,16.

<sup>49</sup> In het Evangelie naar Matteüs wordt dit citaat uit Leviticus 19,18 driemaal genoemd als een woord van Jezus: Matteüs 5,43; 19,19; 22,39.

<sup>50</sup> J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 291-292.

wet de werkwoorden ποιέω<sup>51</sup> en ἐμμένω<sup>52</sup> gebruikt. Hier en in Galaten 6,2 gebruikt hij het werkwoord πληρόω, ‘vervullen’. Volgens Betz is deze werkwoordswisseling een teken daarvan dat er een verschil is tussen de betekenissen van het woord νόμος in deze tekst en in eerdere teksten waarin de uitdrukking ‘de hele wet’ of verwante uitdrukkingen voorkomen. Hoewel hij erkent dat de werkwoorden πληρόω en ποιέω dezelfde betekenis kunnen hebben, stelt hij dat de betekenissen in deze brief verschillen. Alle vorige keren waarin de wet wordt gecombineerd met ποιέω gaat over de wet die de joden willen en moeten doen; nu, met πληρόω, gaat het over de wet van de christenen. De jood is verplicht om de wet te doen (ποιέω) terwijl de christenen de wet vervullen (πληρόω) door de daad van liefde, waartoe Christus hen heeft bevrijd.<sup>53</sup> Deze stellingname is begrijpelijk gezien Betz’ redenering tot nu toe waarin hij meent dat Paulus de uitdrukking ‘de hele wet’ gebruikt om de Galaten te waarschuwen voor het toepassen van de besnijdenis en waarin hij meent dat Paulus zich vooral richt op zijn overgebleven Paulijnse gelovigen in Galatië en zich opstelt tegen de judaïsanten in plaats van met hen het debat te zoeken over de vraag wat de wet nu eigenlijk is.

De redenering van Barclay is soortgelijk. Hoewel ook hij erkent dat de betekenis van beide werkwoorden niet wezenlijk verschilt, benadrukt hij dat er in de joodse traditie geen precedents zijn voor de combinatie van het werkwoord πληρόω en de wet. Het joodse doen van de wet wordt, volgens hem, uitgedrukt met het werkwoord ποιέω en het christelijke met πληρόω. Ook hij maakt dus een onderscheid tussen deze tekst en de eerdere ‘hele wet’-teksten.<sup>54</sup> Dunn benadrukt dat de betekenis van beide werkwoorden in wezen dezelfde is en dat Paulus deze woorden door elkaar gebruikt. Wanneer hij de wet verbindt met ποιέω is dit lang niet altijd negatief.<sup>55</sup> Het werkwoord πληρόω is alleen sterker dan het werkwoord ποιέω en kan worden vertaald als: ‘compleet doen’ of ‘uitputtend doen’. Geheel in de lijn met zijn visie houdt Dunn echter vol dat er een verschil is tussen Paulus’ spreken over ‘de hele wet’ in 5,3 en 5,14. Dit verschil betreft de identiteit. In de eerste tekst spreekt Paulus over een identiteit bepaald door de etnisch georiënteerde wet terwijl Paulus in de tweede tekst spreekt over een identiteit die wordt bepaald door de liefde tot de naaste.<sup>56</sup> De zwakte van deze interpretatie is uiteengezet bij de bespreking van 5,3.

Nu duidelijk is geworden dat de betekenissen van deze werkwoorden niet wezenlijk verschillen, kan worden volgehouden dat ook de uitdrukkingen ὅλον τον νόμον (5,3) en πᾶς νόμος (5,14) dezelfde betekenis hebben. In beide gevallen gaat het over de brede Thora, waarin de geschiedenis en de levenswijze van Abraham bovenaan staan. Nu is gebleken dat de betekenissen van de werkwoorden πληρόω en ποιέω niet ver uiteenlopen rest nog de vraag naar Paulus’ reden voor het gebruik van het werkwoord πληρόω in plaats van het werkwoord ποιέω. Het werkwoord πληρόω komt hierna nogmaals voor, wanneer Paulus zegt dat de Galaten met het verdragen van elkanders moeilijkheden de wet van Christus zullen vervullen (6,2). Beide keren is er een sterke verbinding met een eerdere tekst in de brief, waarin Paulus met een aanverwant woord schrijft over de komst van Gods zoon in de πλήρωμα τοῦ χρόνου (4,4). De komst van Christus (in de πλήρωμα τοῦ χρόνου) en de mogelijkheid om de hele wet te doen (πληρόω) worden zo met elkaar verbonden. Door het

<sup>51</sup> Galaten 3,10.12; 5,3.

<sup>52</sup> Galaten 3,10.

<sup>53</sup> H.D. Betz, *Galatians*, 275.

<sup>54</sup> J.M.G. Barclay, *Obedying the Truth*, 139-141.

<sup>55</sup> Zie: Romeinen 2,14; Galaten 3,12.

<sup>56</sup> J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 290.

gebruik van het werkwoord πληρώω, waarmee Paulus teruggrijpt op de tekst over de komst van Christus, bevestigt Paulus dat, nu de volheid van de tijd is aangebroken, de hele wet, waarin Abraham zo belangrijk is, volledig tot haar recht komt.<sup>57</sup> Tweemaal werd tot nu toe geconstateerd dat Paulus de ‘beperkte wet’ gebruikt als getuige ten gunste van de ‘hele wet’<sup>58</sup>, waaruit blijkt dat hij deze ‘beperkte wet’ niet afwijst en hieraan wel degelijk autoriteit toekent. Dat is echter de wet van een andere tijd, de tijd vóór de πλήρωμα τοῦ χρόνου. Nu geldt de hele wet, de wet waarin Abraham functioneert als voorbeeld en waarin de belofte aan Abraham voor alle volken een plaats heeft. Dat is de wet van het zaad van Abraham, de wet van Christus, de wet van allen die in Christus zijn en dus zaad van Abraham zijn. ‘Wet van Christus’ noemt hij deze wet eerst nog niet, om dat even later wel te doen (6,2), waarbij echter moet worden aangetekend dat Paulus dan de betekenis van het begrip νόμος nog weer op een andere manier heeft uitgebreid. Dit zal worden uiteengezet bij de bespreking van deze laatste tekst.

### 3.4a-1 Betekenis en oorsprong van het woord ἀγάπη

Zo werd het verband gelegd tussen het niet-etnische voorbeeld voor alle gelovigen, de figuur Abraham met zijn hele wet, aan de ene kant, en het zaad van Abraham, de figuur Jezus Christus met zijn niet-etnische liefdesgebod, aan de andere kant. Eerder in de brief werd dit verband nog duidelijker toen Paulus het woord πίστις, dat hij in deze brief zo nadrukkelijk aan Abraham had gekoppeld, verbond met het woord ἀγάπη. Hij riep de Galaten op om te leven in πίστις δι’ ἀγάπης ἐνεργουμένη; in ‘geloof door liefde werkende’ (5,6).

Het woord ἀγάπη komt hier, in 5,6, voor het eerst voor in de brief, als een ethisch concept dat het menselijk gedrag bepaalt, en domineert vanaf dit moment het resterende deel van de brief.<sup>59</sup> Het gebruik van het woord πίστις was tot op dit moment verbonden met de persoon Abraham, waar het de betekenis had van ‘vertrouwen’. In bovengenoemde tekst gaat Paulus een stap verder en lijkt hij πίστις te zien als een kracht of macht. De christen is niet slechts iemand die vertrouwt op Christus maar de christen is vertrouwend een kanaal voor ἀγάπη.<sup>60</sup> Wat is de reden voor de betekenisverandering van het woord πίστις? Deze vraag kan worden beantwoord door te letten op Paulus’ woorden hiervóór, waarin hij schrijft dat ‘wij door de Geest uit het geloof de gerechtigheid verwachten’ (5,5). Eerst is er dus πίστις, dat is de πίστις van Abraham. In de πλήρωμα τοῦ χρόνου<sup>61</sup> wordt aan de πίστις van Abraham een vervolg gegeven in de πίστις in Jezus Christus.<sup>62</sup> En zoals bij Abraham op het vertrouwen de gave van de πνεῦμα volgde, waardoor hij kon handelen κατὰ πνεῦμα<sup>63</sup>, zo volgt ook voor hen die vertrouwen op Christus de gave van de πνεῦμα. Gaat het hier nu over een andere πίστις? Enerzijds: nee, het gaat om hetzelfde vertrouwen als dat van Abraham, het voorbeeld van allen die geloven. Anderzijds: ja, het is πίστις in een andere tijd, in de πλήρωμα τοῦ χρόνου, gericht op Jezus Christus, waarop de gave van πνεῦμα is gevolgd. Wanneer Paulus spreekt over πίστις als kracht die uitwerkt in ἀγάπη, dan bedoelt hij dus de gave van πνεῦμα als kracht, die volgt op πίστις. De gave van πνεῦμα maakt het voor

<sup>57</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 139.

<sup>58</sup> Galaten 3,10 en 5,14.

<sup>59</sup> H.D. Betz, *Galatians*, 263.

<sup>60</sup> H.D. Betz, *Galatians*. 263.

<sup>61</sup> Galaten 4,4.

<sup>62</sup> Zie: Galaten 3,22 t/m 26.

<sup>63</sup> Galaten 4,29.



Abraham mogelijk te handelen κατὰ πνεῦμα. Ook voor de gelovigen in de nieuwe tijd is het mogelijk op deze manier te handelen. Hun gedrag zal dan worden bepaald door ἀγάπη.

Opnieuw moet nu de vraag worden gesteld, nadat deze ook in 3.4a kort aan de orde is geweest, wat voor Paulus de oorsprong is van het woord ἀγάπη in deze tekst waarin Paulus, tegenover de besnijdenis, spreekt van ‘geloof door liefde werkende’. Het gaat bij het begrip ἀγάπη niet om een deugd in de Griekse zin want hier is geen sprake van een kwaliteit van persoonlijk gedrag wat is te verkiezen, te cultiveren en te waarderen als een deel van het karakter. Het woord ἀγάπη kan ook niet worden geïnterpreteerd als een onderdeel van de in Paulus’ ogen beperkte en tijdelijke Thora omdat dit begrip niet kan worden gecombineerd met een te gehoorzamen of te overtreden wet.<sup>64</sup> Over de afkomst van dit woord zullen nu twee dingen worden gezegd: (1) Paulus verbindt dit woord met Christus en (2) Paulus ontleent het toch ook aan de Schrift van Israël. Deze beide achtergronden worden nu uiteengezet.

(1) De context van het werkwoord ἀγαπάω, dat tweemaal voorkomt in de Galatenbrief, wijst de weg naar de afkomst en de interpretatie van het begrip ἀγάπη. Eerst gebruikt Paulus dit werkwoord wanneer hij spreekt over Christus’ daad van liefde door zich over te geven aan het kruis (2,20). Later komt, zoals al is besproken, opnieuw het werkwoord ἀγαπάω voor, nu in combinatie met de uitdrukking πᾶς νόμος; ‘de hele wet’. De vervulling van de hele wet vindt plaats in het gebod: ‘Gij zult uw naaste liefhebben als uzelf’ (5,14). Bij de bespreking van deze laatste tekst werd duidelijk dat deze manier van centreren van de hele Thora in deze tekst sterk verbonden is met de Jezus-traditie. De eerste keer dat Paulus het werkwoord ἀγαπάω gebruikt, in de context van de kruisiging, is dus er een verbinding met Christus. Hierop aansluitend lijkt hij te willen zeggen, nu hij het werkwoord ἀγάπη gebruikt als opdracht voor de gelovige, dat de gelovige moet worden tot een persoon die liefde uitdrukt als gevolg van de dood van Christus aan het kruis, die een daad van liefde is.

(2) Paulus lijkt zijn lezers met het gebruik van het woord ἀγάπη zo te herinneren aan de liefde die Christus naar het kruis voerde. Dat doet hij op het moment waarop hij stelt dat de hele wet in één woord is vervuld, namelijk in het gebod van de liefde tot de naaste (5,14). Hier lijkt het echter te gaan over een andere ἀγάπη. Het gaat hier immers om een citaat uit de Thora en dan ook nog wel uit die Thora, die in deze studie wordt genoemd ‘de beperkte Thora’, dat is de Thora van de Sinaï, die vierhonderd dertig jaar na Abraham is gekomen. Deze ἀγάπη is echter volstrekt dezelfde als de eerdere (in 5,6). Paulus laat in deze tekst, zoals eerder ook is beschreven, de beperkte wet getuigen voor de hele wet, die samengevat kan worden in het liefdesgebod, en die alles te maken heeft met Christus.

### 3.4a-2 Het woord ἀγάπη in de Brief aan de Galaten

Om weer te geven wat dit betekent voor de praktijk van het dagelijks leven, worden nu, gedeeltelijk opnieuw, die tekstplaatsen besproken waarin het begrip ἀγάπη voorkomt. De eerste tekst, waarin Paulus schrijft dat in Christus Jezus – dat wil zeggen: in de vervulde tijd na zijn komst – besnijdenis of onbesneden zijn niet voor gerechtigheid voor God kan zorgen maar dat alleen geloof door liefde werkende dit kan doen (5,6), is de fundering voor de ἀγάπη: πίστις gericht op Jezus Christus geeft πνεῦμα en daaruit komt ἀγάπη voort.

<sup>64</sup> H.D. Betz, *Galatians*, 286.

Paulus spreekt opnieuw over ἀγάπη in het kader van de vrijheid die de Galaten hebben verkregen door het vertrouwen op Jezus Christus. Zij zijn vrij van de wetten en wetmatigheden. Nu roept Paulus hen op die vrijheid te gebruiken, niet als een basis voor het vlees, σάρξ, maar voor het dienen door de ἀγάπη (5,13). Het woord σάρξ is bij Paulus een belangrijk begrip. Kort samengevat, geeft hij met σάρξ het menselijk bestaan in deze wereld weer. Dit bestaan wordt gekenmerkt door zwakheid in tegenstelling tot de kracht van het goddelijke. In deze zwakheid kan de mens kiezen, bijvoorbeeld, voor nadruk op etniciteit, zoals de jудаïsanten doen, of voor een egoïstische levenshouding.<sup>65</sup> Het woord σάρξ bevindt zich bij Paulus in het algemeen en zo ook in de hier behandelde tekst in de sfeer van onvrijheid en slavernij. In deze brief wordt dit het meest duidelijk onder woorden gebracht in de tweede Abrahamgeschiedenis, waarin uit de doeken wordt gedaan hoe Abraham in eerste instantie een zoon verwekt κατὰ σάρκα. Deze zoon wordt omringd met woorden die hebben te maken met slavernij. In tweede instantie geeft Abraham het goede voorbeeld door een zoon te verwekken κατὰ πνεῦμα, welke wordt omringd door woorden die hebben te maken met vrijheid. De tegenstelling σάρξ – πνεῦμα komt hieronder opnieuw aan de orde. Zoals Paulus het begrip σάρξ nu toepast is het gericht op twee fronten. Het is gericht op de jудаïsanten met hun nadruk op de etnische onderscheiden én het is gericht op de Galaten die zoeken naar een regeling voor het leven van elke dag.<sup>66</sup> De Galaten horen wat voor hen de weg is: διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις.

Het gebruik van het woord δουλεύω is opmerkelijk. Letterlijk betekent dit woord: ‘dienen als een slaaf’. In het Griekse denken vormt dit ‘dienen’ een totale antithese ten opzichte van de eerder in de brief genoemde vrijheid. Bovendien werd hierboven geconstateerd dat juist alles wat te maken heeft met σάρξ zich bevindt in de sfeer van onvrijheid en slavernij. Het opmerkelijke gebruik van dit werkwoord is een goede illustratie bij het verschijnsel dat de begrippen, die bekend zijn uit de Joodse of Grieks-Romeinse omgeving, voor Paulus van betekenis zijn veranderd. Het omslagpunt ligt in de πλήρωμα τοῦ χρόνου waarin Christus is gekomen. Na dit omslagpunt veranderen de woorden van betekenis, zo ook het woord δουλεύω. Eerst was dit afkeurenswaardig en wordt dit dienen en deze slavernij behandeld in een negatieve context<sup>67</sup> maar nu kan Paulus de Galaten oproepen διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις. Dit dienen is de invulling van de vrijheid. Onder de ‘anderen’, die door de ἀγάπη gediend worden, moeten nu nog de leden van de gemeenten van Galatië worden verstaan. Even later gaat Paulus verder en overschrijdt hij de gemeentegrenzen, wanneer hij spreekt over de liefde tot de naaste en dan het brede, universele begrip ὁ πλησίος, ‘naaste’, gebruikt. Maar voor dit moment is dit al meer dan genoeg. Een aanwijzing voor de subtiele manier waarop Paulus zijn woorden kiest!

Ten slotte komt het woord ἀγάπη nogmaals voor, nu in de lijst met deugden, die worden verbonden met πνεῦμα (5,22). De tegenstelling σαρκ – πνεῦμα speelt hier, zoals al werd aangegeven, een grote rol. De lijst met deugden wordt namelijk voorafgegaan door een lijst met ondeugden, die worden verbonden met σάρξ. Dit soort lijsten is bekend van Plato. Verder waren ze populair in de tijd waarin Paulus leefde. Ze komen voor bij Philo en in de wijsheidsliteratuur. De oorsprong van deze lijsten ligt in de hellenistische filosofie. Er zijn meer lijsten bekend met ondeugden dan met deugden. Dat Paulus hier met deze lijsten komt is dus niet vreemd. Bovendien lijkt het er op dat hij deze dingen eerder in zijn

<sup>65</sup> J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 287.

<sup>66</sup> J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth*, 68-70.

<sup>67</sup> Galaten 4,8.9.25.

geloofsonderwijs, mogelijk in de doopcatechese, heeft opgenomen, wanneer hij zegt dat hij de Galaten ook al eerder heeft gewaarschuwd tegen dit soort praktijken (5,21).<sup>68</sup> Om een goed beeld te kunnen krijgen van de deugdenlijst zal nu eerst over de ondeugdenlijst worden geschreven (5,19 t/m 21). Paulus noemt dit een lijst van ἔργα τῆς σαρκός. Iedere lezer van de brief zal zich herinneren dat Paulus eerder heeft geschreven over ἔργα του νόμου, de kenmerken waarmee het Joodse volk zich onderscheidt als het volk van het verbond. Een verband tussen beide soorten werken dringt zich dan ook op. Wanneer men gericht is op de ἔργα του νόμου is de kans groot dat men overgaat naar de ἔργα τῆς σαρκός, zo lijkt Paulus tussen de regels door te zeggen.<sup>69</sup> Terloops kan bij dit verband tussen beide soorten ἔργα worden opgemerkt dat ook op deze manier blijkt dat de laatste hoofdstukken van de brief geen los aanhangsel vormen maar helemaal bij deze brief horen. Betz meent dat deze lijst is samengesteld zonder samenhang daarin, in tegenstelling tot de deugdenlijst, die later volgt. Dit zou Paulus zo hebben gedaan om daarmee de chaotische structuur van het kwaad te weerspiegelen<sup>70</sup>. Met Dunn is er veel voor te zeggen dat er wel degelijk een weloverwogen opbouw in deze lijst is te onderscheiden.<sup>71</sup> In de ondeugdenlijst valt op hoe Paulus, wat eerder ook al werd geconstateerd, het debat zoekt met zijn eigen bekeerlingen uit de volken, die zich aangesproken voelen door de judaïstanten, en met de judaïstanten zelf.

De eerste en laatste ondeugden in deze rij hebben betrekking op zaken die de meeste mensen als ethisch verwerpelijk zullen afwijzen. Het betreft hier losbandigheid op seksueel gebied en losbandigheid die heeft te maken met gebruik alcoholische dranken. Hier gaat het over uitwassen van gedrag die wijd verbreid zijn in de Grieks-Romeinse wereld. De stoïcijnse filosofen probeerden hierin te komen tot een hogere moraal. Maar vooral ook vanuit de joodse denkwereld waren de regels veel strikter. Een gevolg hiervan is dat velen in de Grieks-Romeinse wereld zich aangetrokken voelden tot het jodendom. In deze richting moet ook aantrekkingskracht van de regelingen van de Thora op de gelovigen in Galatië worden gezocht. Vervolgens noemt Paulus twee zaken die vooral zullen worden veroordeeld door joden: afgoderij, toverij. Dan volgt een aantal verschijnselen waarmee Paulus waarschijnlijk refereert aan de situatie van verdeeldheid in de gemeenten van Galatië. Van alle zaken die voorkomen in deze lijst geldt verder dat het gaat om manifestaties van het kwaad, meer dan om overtredingen. De genoemde zaken worden wel gedaan door mensen maar zijn het werk van σάρξ. Zoals πνεῦμα een leidende macht is over mensen, zo is ook σάρξ een macht over mensen. Samenvattend kan worden gezegd, dat Paulus met deze lijst aanstuurt, aan de ene kant, op de instemming van de joodse en godvrezende lezers maar, aan de andere kant, de verdeeldheid en de werkzaamheid van de judaïstanten daarin veroordeelt. Hij trekt hun aandacht en hun instemming maar tegelijk wijst hij hen terecht.<sup>72</sup>

Belangrijk nu, voor het geheel van de redenering in deze studie, is de zin die volgt op de ondeugdenlijst, dat zij die zich bezighouden met de zaken genoemd in de lijst, βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν, ‘het koninkrijk van God niet beërven zullen beërven’. Het spreken over ‘het koninkrijk van God’ doet, naast de woorden die samenhangen met het werkwoord ἀγαπάω, waar eerder al op is gewezen, denken aan woorden van Jezus over het koninkrijk van God, die bekend zijn vanuit de evangeliën. Zo kan worden gezegd, dat deze rij

<sup>68</sup> J.D. Betz, *Galatians*, 281-282.

<sup>69</sup> J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 301-302.

<sup>70</sup> H.D. Betz, *Galatians*, 283.

<sup>71</sup> J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 302.

<sup>72</sup> J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 302 t/m 305.

van ondeugden tegenover de wet van Christus staat.<sup>73</sup> Opmerkelijk is verder het gebruik van het werkwoord κληρονομέω, in de toekomstige tijd: zij die zich bezighouden met de werken van het vlees zullen het koninkrijk van God niet erven... net zo min als de zoon van de slavin zal erven met de zoon van de vrije (4,30). In de laatste tekst wordt het hetzelfde werkwoord, ook in de toekomstige tijd, gebruikt. Het is zeer aannemelijk dat Paulus zo een verband wil leggen tussen, aan de ene kant, de nakomelingen van Ismaël, waarmee hij de judaïstanten identificeert die zich bezighouden met de beperkte wet van de Sinaï, de ἔργα του νόμου, en, aan de andere kant, zij die zich bezighouden met de hier genoemde ἔργα τῆς σαρκός. De verbinding tussen deze ondeugdenlijst en de tweede Abrahamgeschiedenis wordt dus gelegd met behulp van de woorden σάρξ en κληρονομέω. Het is, zo zegt Paulus dus tot de judaïstanten, maar een kleine stap van de ἔργα του νόμου naar de ἔργα τῆς σαρκός!

Na de lijst met ἔργα τῆς σαρκός gaat Paulus over op de lijst van zaken die met elkaar de καρπὸς τοῦ πνεύματός vormen. Natuurlijk schrijft Paulus nu niet over de ἔργα του πνεύματός. Het woord ἔργα heeft hij gereserveerd voor de dingen die hij afwijst. Het is een veelzeggende metafoor die nu verschijnt in het woord καρπός. Philo spreekt, met hetzelfde woord over de wijsheid die voortdurend vruchten geeft.<sup>74</sup> Dit woord doet bovendien denken aan het vruchtdragende Israël.<sup>75</sup> Tot het vruchtdragende Israël behoren, zo lijkt Paulus te zeggen, niet die mensen die zich bezighouden met de ἔργα τῆς σαρκός. Het behoren tot dit volk is voorbehouden aan hen die ‘wandelen door de Geest’ (5,16),<sup>76</sup> dat wil zeggen aan de geestelijke nakomelingen van Isaac. De grenzen van dit volk zijn niet etnisch maar geestelijk, zodat tot dit volk ook de gelovige Galaten uit de volken behoren. Betz ziet in deze lijst, in tegenstelling tot de vorige, wel een heel duidelijke opbouw. Het zou in deze lijst gaan om driemaal drie groepjes, terwijl het eerste element, ἀγάπη, en het laatste element, ἐγκράτεια, de belangrijkste zijn.<sup>77</sup> Ook Dunn gaat in zijn uitleg uit van deze driedeling.<sup>78</sup>

Het eerste deel van deze lijst is opmerkelijk. Deze lijsten als genre zijn afkomstig uit de hellenistische denkwereld. Verder bevat deze lijst begrippen die zeer bekend zijn in een hellenistische omgeving. De eerste drie begrippen echter, hebben een uitgesproken Bijbelse klank. Het eerste begrip, het woord ἀγάπη, komt alleen voor op soortgelijke lijsten die in het Nieuwe Testament zijn opgenomen, en wel op al deze lijsten in het Nieuwe Testament. Zoals al eerder in deze studie is uiteengezet, is dit woord afkomstig uit de Jezus-traditie terwijl Paulus het ook verbindt met de Schrift van Israël. Waarom plaatst Paulus juist dit begrip als eerste op zijn lijst? Er is veel voor te zeggen dat hij dit begrip als bepalend ziet voor de hele lijst en dat alle andere zaken op deze lijst uitdrukkingen zijn van ἀγάπη.<sup>79</sup> Net zo, hoewel iets minder sterk, is het met het tweede en het derde begrip. Deze komen slechts sporadisch voor op buiten-Bijbelse lijsten maar vaak in het Nieuwe Testament. Het tweede begrip, χαρὰ, ‘blijdschap’, heeft een christelijke klank. De χαρὰ komt in het Nieuwe Testament voor als kenmerk van de vroegchristelijke beweging.<sup>80</sup> Het derde begrip, εἰρήνη, ‘vrede’, komt voor op één soortgelijke Bijbelse lijst en verder sporadisch op buiten-Bijbelse lijsten. Dit begrip moet hier worden gezien in contrast tot alle begrippen die verdeeldheid uitdrukken in de

<sup>73</sup> J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 306-307.

<sup>74</sup> Philo Judaeus, *De congressu eruditionis gratia*, 2 t/m 4; zie ook 2.2b van deze studie.

<sup>75</sup> Jesaja 5:1 t/m 7.

<sup>76</sup> J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 308.

<sup>77</sup> H.D. Betz, *Galatians*, 287.

<sup>78</sup> J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 309-312.

<sup>79</sup> J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 309.

<sup>80</sup> J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 310.

eerste lijst. Vanuit joodse invalshoek gezien heeft het begrip εἰρήνη te maken met sociaal welzijn en harmonieuze verhoudingen.<sup>81</sup> Bovendien staat in het joodse denken het woord εἰρήνη in verband met het verbond. Met het noemen van dit woord vertelt Paulus zijn lezers zo dat één van de grote zegeningen, beloofd aan het verbondsvolk, εἰρήνη, tot mensen komt door middel van het werk van de Geest.<sup>82</sup> De judaïstanten moeten de beide betekenissen van het woord εἰρήνη duidelijk hebben verstaan.

Zo heeft Paulus in het eerste deel van de lijst al veel duidelijk gemaakt. Met het noemen van drie meer algemene deugden, in het middendeel van de lijst, wordt het voor een moment even rustiger: μακροθυμία, χρηστότης, ἀγαθωσύνη. ‘Geduld’, ‘vriendelijkheid’ en ‘goedheid’ zijn de kenmerken van wat een ‘goed’ mens is.<sup>83</sup>

De laatste drie begrippen van de lijst komen alle voor als deugden in de hellenistische ethiek. De eerste twee hebben ook een diepe Bijbelse achtergrond. Het begrip πίστις heeft zowel in de hellenistische ethiek als in het joodse denken de betekenis van ‘betrouwbaarheid’ of ‘vertrouwen’.<sup>84</sup> In het joodse denken wordt dit begrip verbonden met Abraham. Het ligt voor de hand dat Paulus dit begrip hier op deze lijst plaatst om opnieuw de verbinding te benadrukken met Abraham. Hij is immers het voorbeeld voor allen die behoren tot het volk van God. Zij die behoren tot dit volk, leven en nemen hun beslissingen κατὰ πνεῦμα, waarop hun leven er, als καρπὸς τοῦ πνεύματός, komt uit te zien zoals weergegeven in deze lijst. Bij het voorlaatste begrip, πραΰτης, ‘zachtmoedigheid’, kan worden gedacht aan de hoge waardering, zowel in het Oude als in het Nieuwe Testament, voor nederigheid en zachtmoedigheid. Evenals het begrip εἰρήνη moet het worden gelezen tegenover de woorden in de eerste lijst die hebben te maken met verdeeldheid en in contrast met de drammerigheid van de judaïstanten.<sup>85</sup> Het woord πραΰτης heeft bovendien sterke wortels in de Jezus-traditie. Hierover zal, verderop in deze studie, nog worden geschreven.

Het laatste begrip, ἐγκράτεια, ‘zelfbeheersing’, is een centraal begrip in de Griekse ethiek. Het begrip speelt een belangrijke rol bij Socrates en Aristoteles en heeft geen achtergrond in de Hebreeuwse Bijbel. Wel is het bekend in het hellenistisch Jodendom en komt het ook verder voor in het Nieuwe Testament. Paulus benadrukt ἐγκράτεια vanwege het belang voor de relaties in de gemeente. Deze ἐγκράτεια staat opnieuw in contrast met de houding van de judaïstanten. Opmerkelijk is de plaats van dit in de Griekse ethiek zo kenmerkende begrip aan het einde van deze lijst, die begint met ἀγάπη. Alle andere dingen staan daar tussenin. De christelijke ethiek is niet alleen de vervulling van de Thora<sup>86</sup> maar ook van de Griekse ethiek.<sup>87</sup> Betz en Dunn zijn geneigd de grootste waarde te hechten aan het laatste begrip in de lijst, ἐγκράτεια. Op dat begrip draait het immers uit: ‘De gave van de Geest en de vrucht van de Geest bereiken hun hoogtepunt in een oud Grieks ideaal van zelfbeheersing’, schrijft Betz.<sup>88</sup> Deze conclusie lijkt op dit moment wat overtrokken te zijn. Minstens even sterke papieren heeft hier de conclusie: ‘De gave van de Geest en de vrucht van de Geest bereiken hun hoogtepunt in het centrale begrip uit de Jezus-traditie, de ἀγάπη.’

<sup>81</sup> J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 310-311.

<sup>82</sup> J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 311.

<sup>83</sup> J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 311.

<sup>84</sup> J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 311.

<sup>85</sup> J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 312.

<sup>86</sup> Galaten 5,14.

<sup>87</sup> H.D. Betz, *Galatians*, 288.

<sup>88</sup> H.D. Betz, *Galatians*, 288 en J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 313.

Nadat het hele betoog van Paulus rond het begrip ἀγάπη, dat in de laatste hoofdstukken van de brief een dominerende plaats inneemt,<sup>89</sup> zo is gevolgd, kan worden gesteld dat juist dit bij uitstek christelijke begrip het centrale en bepalende begrip is van deze lijsten. Wel vormt, na Paulus' nadruk op de joodse en Jezus-traditie, waaruit het begrip ἀγάπη stamt, het gebruik van het specifiek hellenistische woord ἐγκράτεια de voorbode van het opnieuw naar voren komen van een andere denklijn, die ook belangrijk is in deze brief. Deze lijn zal hieronder worden besproken. Het is nu duidelijk wat Paulus' afsluitende zin bij deze lijst betekent: 'Tegen zodanige mensen is de wet niet' (5,23). Het gaat hier over de hele wet, de wet van Christus, de wet waarin Abraham functioneert als voorbeeld van een leven κατὰ πνεῦμα. Mensen die de vrucht van de Geest in hun levens laten groeien leven volgens de hele wet, de wet van Christus.

Samenvattend kan worden gezegd dat Paulus met deze beide lijsten, die elkaars tegenhangers zijn, verschillende boodschappen uitzendt. Het eerste is dat hij twee levenssferen uittekent: de levenssfeer van σάρξ en de levenssfeer van πνεῦμα. Op deze beide levenssferen zal in dit hoofdstuk van deze studie nog verder worden ingegaan. Vervolgens kapittelt Paulus de jудаïsanten voor hun verdeeldheid brengende gedrag in Galatië en wijst hun de weg hoe het wel moet. Ten slotte pakt hij de denklijnen, die verder zijn te zien in deze brief, op met het noemen van kenmerkende begrippen in de tweede lijst: ἀγάπη, εἰρήνη, πίστις, πραῦτης, ἐγκράτεια. Zo maakt hij duidelijk hoe de joodse wet en de Griekse ethiek worden vervuld in de ethiek van het nieuwe, brede volk van God. Het begrip ἀγάπη domineert de laatste hoofdstukken en ook de laatste lijst en wordt verbonden met πίστις, kenmerkend voor Abraham, en met de gave van πνεῦμα, waarvan de inhoud van deze hele lijst de καρπὸς is.

Concluderend kan na dit onderzoek van het begrip ἀγάπη het volgende worden gezegd. Paulus' redeneerlijn is dat πίστις πνεῦμα oplevert. πνεῦμα uit zich vervolgens voor de gelovigen in gedrag bepaald door ἀγάπη. Kijk maar naar Abraham: hij die werd gekenmerkt door πίστις was in staat de goede keuze te maken κατὰ πνεῦμα, terwijl het leven en sterven van het zaad van Abraham, Jezus Christus, kan worden samengevat met het woord ἀγάπη. Dit begrip moet dus bepalend zijn voor de ethiek van de gelovigen in de nieuwe tijd. De Schrift van Israël zegt het zelf! Ten slotte wordt dit begrip in de ondeugden- en deugdenlijst toegepast op situatie in Galatië en wordt de ἀγάπη tegenover de handelwijze van de jудаïsanten in Galatië gezet. In deze lijsten maakt Paulus ook voor de praktijk duidelijk, dat het begrip ἀγάπη het centrale begrip is in de ethiek van Gods volk in de nieuwe tijd.

### 3.4b 'Verdraagt elkanders moeilijkheden; zó zult gij de wet van Christus vervullen.' (6,2)

De hele wet heeft als centrum het gebod tot liefde voor de naaste. Uitvoerig werd uiteengezet, dat Abraham in de hele wet functioneert als voorbeeld voor de gelovigen en dat daarin de belofte aan Abraham voor alle volken een plaats heeft. Bovendien is die hele wet ook de wet van het zaad van Abraham, Jezus Christus, en kan die wet genoemd worden: ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ (6,2). Eerder gebruikt Paulus deze naam nog niet maar nu hij aan het einde is gekomen van zijn redenering rond het begrip νόμος gaat hij er toe over om deze hele wet zo te noemen. Zorgvuldig heeft Paulus zijn betoog opgebouwd. Het begon met het onderscheid tussen de hele wet en de wet van de Sinaï. In de hele wet staat πίστις van voorbeeld Abraham

<sup>89</sup> H.D. Betz, *Galatians*, 263.

en diens keuze κατὰ πνεῦμα centraal. Vervolgens was er de πίστις van de Galaten gericht op het zaad van Abraham – Jezus Christus. Toen volgde de gave van πνεῦμα voor de Galaten en de vrucht daarvan, ἀγάπη, die zo sterk is verbonden met leven en sterven van Jezus Christus en die het centrum is van de hele wet. Ten slotte noemt Paulus de wet, waarvan het centrum wordt gevormd door de liefde voor de naaste, ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ.

Wanneer deze voorafgaande redenering, en dan vooral het onderscheid tussen de hele wet en de wet van de Sinaï, niet wordt gezien, dan moet de verbinding die Paulus nu legt tussen Christus en de wet, met Betz, als een raadsel worden gekenschetst. Hoe kan Paulus, die zo fulmineert tegen alles wat heeft te maken met het houden van de wet, deze wet nu verbinden met Christus? Omdat Betz de hieraan voorafgaande redenering rond het woord νομος, zoals die in deze studie wordt beschreven, niet ziet en de uitdrukking ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ beschouwt als een volstrekt geïsoleerde uitdrukking, moet hij een andere oplossing zoeken. Zijn veronderstelling is dat de uitdrukking ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ een uitdrukking is die wordt gebruikt door de jудаïsanten, waarop Paulus vervolgens weer reageert. De jудаïsanten leggen immers de verbinding tussen vertrouwen op Christus en de wet van de Sinaï. In hun optiek moeten de beide soorten ‘identity-markers’, ἔργα του νόμου ἐν πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ worden gecombineerd. De wet van de Sinaï zouden zij ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ noemen om te verdedigen dat zij die vertrouwen op Christus deze wet moeten houden. Paulus zou, volgens Betz, deze uitdrukking gebruiken op een polemische manier om aan te geven dat het niet deze wet – de wet van de Sinaï – is die door christenen moet worden gehouden maar de wet waarvan het liefdegebod de kern is.<sup>90</sup> Dit zou dan een wet zijn, die, zoals eerder in deze studie ook al werd geconstateerd, van buiten komt, vanuit het leven, de verkondiging en het sterven van Christus, en niet een wet die al ligt besloten in de Schrift van Israël. De redenering van Dunn vertoont hetzelfde manco. ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ is volgens hem niets anders dan de wet van Israël maar dan geïnterpreteerd door het liefdesgebod in het licht van de Jezus-traditie en het Christusgebeuren. Ook Dunn interpreteert deze tekst als een geïsoleerd woord en niet als een tekst in de lijn van de eerdere teksten over ‘de hele wet’. Bovendien heeft deze tekst, ook volgens Dunn, betrekking op een wet die van buiten komt en niet is opgekomen uit de Schrift van Israël. Paulus zou zich, volgens Dunn, hier genooddacht voelen de nadruk te leggen op het woord νόμος om duidelijk te maken dat de verkregen vrijheid niet misbruikt mag worden en om de schijn van wetteloosheid in zijn leer te vermijden.<sup>91</sup>

Paulus is gekomen aan het einde van zijn redenering rond het woord νόμος. Hem rest nu alleen nog deze ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ met het oog op de gelovigen van Galatië – dat zijn gelovigen afkomstig uit de volken – in te vullen. Daarbij zal de sfeer nog meer universeel moeten zijn dan eerder. Toen maakte Paulus duidelijk wat het centrale woord is van deze wet: dat is de ἀγάπη, gericht op de naaste. De figuur Abraham had een grote plaats in deze redenering, er werd geciteerd uit de Thora en de Jezus-traditie speelde een belangrijke rol. Het universele karakter van de hele wet werd benadrukt door de prominente plaats van Abraham, de eerste, onbesneden gelovige uit de volken, en door de tekst met daarin het zeer algemene begrip ‘naaste’ als centrum van de hele wet. Maar toen, zo was steeds de conclusie, was Paulus’ aandacht vooral gericht op de jудаïsanten. Met hen zocht Paulus het debat op hun eigen gebied, dat van de Schrift van Israël. Daarbij was de figuur van Abraham van het grootste belang. In het vervolg zal blijken dat de jудаïsanten, hoewel Paulus zich nu vooral

<sup>90</sup> H.D. Betz, *Galatians*, 300-301.

<sup>91</sup> J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 322-324.

gaat richten op de Galaten zelf, zeker niet uit zijn betoog verdwenen zijn. De aanwijzingen die Paulus nu nog geeft vallen ook onder het hoofd: 'leven als Abraham' want het gaat nog steeds om leven κατὰ πνεῦμα, naar Abrahams voorbeeld. Eerder citeerde Paulus uit de Thora en centreerde hij alles in de Jezus-traditie. In het vervolg citeert hij niet meer uit de Thora maar gebruikt hij begrippen uit de hellenistische filosofie, niet alleen omdat die wellicht meer aansluiten bij de denk- en belevingswereld van de Galaten, maar vooral omdat die begrippen invulling geven aan de universaliteit van het volk van God, het Israël van God (6,16), dat is ontstaan in de πλήρωμα τοῦ χρόνου. Wel blijft hij, ook in het vervolg, dicht bij de Jezus-traditie.

### 3.4b-1 Het spoor houden

Paulus ontvouwt de ethiek voor de Galaten rondom de tekst waarin hij spreekt over ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ (6,2) De manier waarop hij dit doet en de inhoud die hij hieraan geeft zal nu worden uiteengezet. Algemeen wordt aangenomen dat dit gedeelte begint met de tekst wanneer Paulus stelt 'dat zij die door de Geest leven ook door de Geest het spoor moeten houden' – πνεύματι και στοιχῶμεν (5,25).<sup>92</sup> De gebruikte terminologie, met het werkwoord στοιχέω, is opmerkelijk. In deze studie tot nu toe is de volgorde van de dingen in het leven van een gelovige, volgens Paulus, duidelijk aangegeven: eerst πίστις, dan πνεῦμα en dan ἀγάπη. Nu gaat het over de laatste beide fasen: de fase waarin de mens de gave van πνεῦμα heeft ontvangen zodat de uitwerking daarvan zichtbaar kan worden gemaakt in de ἀγάπη. De gave van πνεῦμα is ook nu van uitermate groot belang, zoals blijkt in de hier besproken tekst, waarin tweemaal het woord πνεῦμα voorkomt. De uitwerking van de πνεῦμα wordt nu echter niet omschreven met het begrip ἀγάπη, zoals Paulus dat heeft ontwikkeld in zijn denken via Abraham naar Jezus Christus, maar met het werkwoord στοιχέω.

Over de στοιχέω-terminologie is in deze studie al eerder geschreven<sup>93</sup> Paulus spreekt eerst over de στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Galaten 4,3.9) de elementen waaruit de kosmos en waaruit de mens is opgebouwd, die in hun samenhang voor de mens onderdrukkend werken en die allerlei onderdrukkende wetten en wetmatigheden opleveren, waarvan zowel de Grieks-Romeinse wetten als de wet van de Sinaï deel uitmaken. Vervolgens gebruikt Paulus στοιχέω-terminologie wanneer hij de figuur 'Hagar' en de geestelijke sfeer van de christelijke gemeente te Jeruzalem van dat moment met elkaar verbindt. Hij schrijft dat het 'woord Hagar' op één lijn staat – συστοιχέω – met het 'Jeruzalem van nu' (Galaten 4,25). Ook daar is het thema 'slavernij'.

Paulus gebruikt de στοιχέω-terminologie opnieuw op de plaats die nu wordt bestudeerd, waar hij de Galaten oproept om ook door de Geest het spoor te houden (5,25). Deze tekst spreekt van een zekere 'beweging' in samenhang met de Geest. Het is interessant om te zien dat Paulus ook op andere plaatsen in de brief schrijft over 'bewegen' door de Geest. Daar had hij στοιχέω-terminologie kunnen gebruiken maar daar maakt hij gebruik van de werkwoorden ἐνάρχομαι, περιπατέω en ἄγω.<sup>94</sup> Kennelijk bewaart hij de στοιχέω-terminologie voor het moment waarop hij deze echt nodig heeft, namelijk in contrast met het eerdere negatieve spreken over στοιχεῖα τοῦ κόσμου én wanneer hij het gaat hebben over een wet die niet onderdrukkend is, zoals de Griekse en joodse religieuze wetten, maar bevrijdend.

<sup>92</sup> J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 316-317; H.D. Betz, *Galatians*, 291.

<sup>93</sup> Zie: Hoofdstuk 2.3a.

<sup>94</sup> Galaten 3,3; 5,16.18; zie: H.D. Betz, *Galatians*, 293-294.



Dit moment is aangebroken wanneer hij tot de Galaten gaat spreken over ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ. Hier heeft deze terminologie zonder twijfel een positieve betekenis. De Galaten worden, nu zij leven door de Geest, opgeroepen om ook door de Geest het spoor te houden. In de hellenistische filosofie wordt het werkwoord στοιχέω gebruikt wanneer het gaat om het volgen van iemands filosofische principes.<sup>95</sup> In aansluiting hierop kan worden gezegd dat Paulus de Galaten oproept om de Geest te volgen als leider. Tegelijk heeft de στοιχέω-terminologie een sterke connotatie van ‘ordelijkheid’. Wanneer deze woorden worden gebruikt, wordt er dus benadrukt dat er een orde is, die wordt opgelegd door een externe autoriteit.<sup>96</sup> Het is belangrijk dit te constateren. De judaïstanten zullen de Galaten een gebrek aan orde hebben verweten met hun weigering de voorschriften van de wet van de Sinaï in te voeren en na te leven. Nu stelt Paulus dat leven door πνεῦμα wel degelijk ordelijk is. De eerder in de brief genoemde orde van de στοιχεῖα τοῦ κόσμου is echter onderdrukkend en veroorzaakt slavernij, terwijl het ordelijke πνεύματι καὶ στοιχῶμεν vrijheid geeft.

Vervolgens gebruikt Paulus in deze brief nog eenmaal στοιχέω-terminologie, wanneer hij in zijn slotwoord de mensen die handelen, zoals dat past bij de nieuwe schepping (στοιχῆσουσιν), vrede en barmhartigheid toewenst (6,16). Ook hier is de betekenis van deze terminologie positief. Het omslagpunt ligt, zoals dat ook bij andere begrippen in deze brief het geval is, bij de πλήρωμα τοῦ χρόνου,<sup>97</sup> de ‘volheid van de tijd’. De onderworpenheid aan de στοιχεῖα τοῦ κόσμου heeft een plaats in de geschiedenis vóór het aanbreken van de volheid van de tijd, evenals ‘het woord Hagar’, waarbij het woord συστοιχέω wordt gebruikt. Het ‘Jeruzalem van nu’ bevindt zich in de geschiedenis ná het aanbreken van deze volheid maar men gedraagt zich daar, met het leggen van de nadruk op de ἔργα του νόμου, die helemaal behoren tot de oude tijd en de oude schepping, alsof de volheid nog niet is aangebroken. In de volheid van de tijd is er een nieuwe schepping (6,15), waarvan de elementen niet meer onderdrukkend maar bevrijdend zijn.

### 3.4b-2 Pas op voor sofistieke oppervlakkigheid

Door de Geest kunnen de Galaten het goede spoor houden, wanneer zij rekening houden met de volgende zaken. Het eerst genoemde is negatief geformuleerd, waarbij de nadruk ligt op de afwijzing van een levenshouding die κενόδοξος wordt genoemd (5,26). Het begrip κενόδοξος is bekend uit de hellenistische filosofie, waar het wordt gebruikt als aanduiding voor allerlei soorten van leeg en blufferig gedrag.<sup>98</sup> De eerste positief gestelde aanwijzing heeft vervolgens betrekking op de vraag hoe men om dient te gaan met iemand die een overtreding heeft begaan (6,1). Het valt nu in de eerste plaats op dat Paulus zich niet richt op de overtredingen zelf, zoals dat in de wet van de Sinaï gebeurt. Hier ligt de nadruk op de omgang met de overtreder. Tussen de regels door lijkt Paulus te willen zeggen dat er een groter kwaad schuilt in een verkeerde omgang met overtreders dan in de overtredingen op zichzelf.<sup>99</sup> Deze redenering is in het geheel van de brief gezien begrijpelijk. Paulus schrijft de brief niet met het oog op bepaalde overtredingen maar met het oog op één bepaalde remedie tegen overtredingen, namelijk het invoeren van de wet van de Sinaï. In de wet van de Sinaï

<sup>95</sup> H.D. Betz, *Galatians*, 294.

<sup>96</sup> J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 317-318.

<sup>97</sup> Galaten 4,4.

<sup>98</sup> H.D. Betz, *Galatians*, 294.

<sup>99</sup> H.D. Betz, *Galatians*, 296.

staat gedetailleerd beschreven welke straf dient te volgen op een overtreding. De Galaten waren ontvankelijk voor de propaganda van de judaïsanten omdat ze uitzagen naar een dergelijke wet die het leven van iedere dag zou regelen en misstanden zou bestrijden.

Paulus wijst het houden van de wet van de Sinai af en geeft daarvoor in de plaats geen andere regeling. Hij wil een dergelijke regeling niet geven want die zou opnieuw onderdrukkend zijn en die zou niet passen bij de nieuwe tijd. Wat hij wel doet is het geven van aanwijzingen voor de omgang met overtreders. Hierin ligt de nadruk op de gave van πνεῦμα en het leven door πνεῦμα, vandaar dat Paulus de Galaten ook aanspreekt als πνευματικοί. Om de nieuwe omgang met overtreders uit te werken gebruikt hij begrippen die de Galaten – gelovigen uit de volken – kennen. Zo gebruikt hij voor ‘overtredingen’ niet het christelijke ἁμαρτία maar het meer algemene woord παραπτώμα.<sup>100</sup> Ook het terechtwijzen van de overtreders wordt beschreven met een woord bekend uit de hellenistische filosofie, het werkwoord καταρτίζω. Hiermee wordt in de hellenistische filosofie het werk van een filosoof beschreven. Deze heeft tot taak mensen die zich alleen maar om uiterlijkheden bekommeren terug te brengen tot de essentie van het leven.<sup>101</sup>

Bij de behandeling van overeenkomsten tussen Paulus en zijn tijdgenoot Philo van Alexandrië, in hoofdstuk 2 van deze studie, werd de stroming van het sofisme en de houding van Philo ten opzichte van het sofisme beschreven. Daar werd ook gewezen op bepaalde uitdrukkingen in de brief aan de Galaten die worden gebruikt in of doen denken aan de kritiek op het sofisme.<sup>102</sup> Daarbij ging het om het werkwoord βασκαίνω, ‘betoveren’<sup>103</sup>, waarmee sinds Plato de activiteiten van personen aangeduid die zich bedienen van sofistieke strategieën. Aan het einde van de brief gebruikt Paulus dat het werkwoord εὐπρόσπεω, dat letterlijk betekent ‘een goed gezicht hebben’, zodat het kan worden vertaald als ‘indruk maken’ en ‘een karakter spelen’.<sup>104</sup>

Ook de woorden καταρτίζω, wat sterk verbonden is met de taak van de filosoof om aan te geven waar het werkelijk op aankomt, en κενόδοξος, wat staat voor leeg en blufferig gedrag, doen daaraan denken. In dezelfde context, waarin de bovenstaande begrippen voorkomen, is er nog een uitdrukking die verbonden kan worden met de bestrijding van de sofisten. Dat is Paulus’ opmerking dat ‘iemand zich zeer vergist wanneer hij zich verbeeldt, dat hij iets is, maar het niet is’ (6,3). Dit is bekende regel uit de Griekse en hellenistische filosofie, waarmee de nadruk wordt gelegd op het verschil tussen ‘wat schijnt te zijn’ en wat ‘werkelijk is’. Bij de bespreking van Philo’s strijd tegen het sofisme werd duidelijk dat hij zich, onder andere, richt tegen een oppervlakkig gebruik van de retorica. De retorisch geschoolden gebruiken hun vaardigheid voor het verkrijgen van materieel gewin of goede posities in de maatschappij. De nu door Paulus geciteerde regel is in de Griekse en hellenistische filosofie juist gericht tegen deze retorisch geschoolden en wordt gebruikt om de retorigi, die hun welsprekendheid misbruiken, onder kritiek te stellen.<sup>105</sup>

Met al deze begrippen, die zijn te verbinden met de strijd tegen het sofisme, lijkt het er sterk op dat Paulus ook de judaïsanten, met hun propaganda en met hun gemakkelijke en voor de hand liggende nadruk op de ἔργα του νόμου, beschuldigt van sofisme. Met de nadruk op de ἔργα του νόμου is het voor de judaïsanten immers gemakkelijk scoren omdat er bij de

<sup>100</sup> H.D. Betz, *Galatians*, 296.

<sup>101</sup> H.D. Betz, *Galatians*, 297.

<sup>102</sup> Zie: 2.4a van deze studie.

<sup>103</sup> Galaten 3,1.

<sup>104</sup> Galaten 6,12.

<sup>105</sup> H.D. Betz, *Galatians*, 301.

Galaten vraag is naar een wet met heldere aanwijzingen en omdat zo'n wet gemakkelijker is te volbrengen dan het volgen van *πνεῦμα*. Niet Paulus kiest de gemakkelijkste weg, waarvan hij wordt beschuldigd, door niet de naleving van de wet van de Sinaï van zijn bekeerlingen te vragen. Niet Paulus werkt om mensen te winnen<sup>106</sup> maar de judaïstanten kiezen de gemakkelijkste weg in hun streven mensen te winnen. De ware filosoof, die *πνευμάτικος* is, prikt de sofistieke houding door en wijst de mens op het ware, zo drukt het werkwoord *καταρτίζω* uit. Dat ware bestaat uit het volgen van het spoor van de Geest.

Er moeten nog twee opmerkingen over het voorgaande worden gemaakt. Het eerste is, dat de zaken die hierboven worden beschreven en die door Paulus worden bestreden alle hebben te maken met uiterlijkheid. De manier van optreden van de judaïstanten heeft sterke uiterlijke trekken en is op het uiterlijke handelen gericht, terwijl het diepere innerlijk, zo lijkt Paulus hen te beschuldigen, wordt verwaarloosd. Dit komt overeen met de manier waarop Philo de sofisten typeert. Hij veroordeelt hen als *σωματικός*. Hier blijkt hoe Paulus, met zijn pleidooi voor wat *πνευμάτικος* is en met zijn veroordeling van de sfeer van *σάρξ* in Galatië, op één lijn staat met Philo's denken in Alexandrië. Dan is het de vraag wat de achtergrond zou kunnen zijn van de sofistieke toespitsing in dit deel van de Brief aan de Galaten. Een mogelijkheid is dat er inderdaad Joodse sofisten onder de judaïstanten zijn. Een andere verklaring is dat Paulus sofisme projecteert op de situatie in Galatië, onder invloed van omstandigheden in Korinte, waar, zo blijkt uit de Eerste Brief aan de Korintiërs, inderdaad sofisten aanwezig zijn.<sup>107</sup> Dit is een mogelijkheid omdat het waarschijnlijk is dat Paulus beide brieven in dezelfde tijd heeft geschreven.<sup>108</sup> De situatie in de éne gemeente zou dan invloed hebben gehad op de inhoud van een brief aan andere gemeenten.

### 3.4b-3 Draagt elkaars moeilijkheden en ken uzelf!

Het eerste wat dus gedaan moet worden is het terugleiden van de overtreders naar de essentie van de dingen. Dat is hierboven beschreven rond het werkwoord *καταρτίζω*. Dezelfde gedachte beschrijft Paulus nogmaals met een levensregel, bekend uit de hellenistische filosofie, waarin wordt opgeroepen elkaars moeilijkheden te dragen (6,2).<sup>109</sup> Het woord *βάρη*, dat vertaald kan worden met 'moeilijkheden', wijst op overtredingen, op de *ἔργα τῆς σαρκός*, maar heeft in de hellenistische wereld ook de brede betekenis van de hele worsteling waaruit het dagelijks leven bestaat, de levenssfeer waarin allerlei moeiten een plaats hebben.<sup>110</sup> Het is dus een brede en vage term. Hierboven werd geconstateerd dat Paulus zich meer richt op de overtreder dan op de overtredingen en dat hij meer aandacht besteedt aan de omgang met de overtreder dan aan de bestraffing van de overtredingen. In de tekst die nu wordt behandeld lijkt het of Paulus beslist niet de aandacht wil vestigen op helder te omschrijven en af te bakenen overtredingen. Het is duidelijk waarom hij dat zou willen vermijden. Door de overtredingen helder te omschrijven zou het verlangen van de Galaten naar een wet als die van de Sinaï alleen maar worden aangewakkerd. Heldere omschrijvingen worden daarom vermeden door de terminologie breed te houden. Kenmerkend daarvoor is Paulus' gebruik van het woord *βάρη*, met die brede betekenis van de moeiten van het leven.

<sup>106</sup> Galaten 1,10.

<sup>107</sup> B.W. Winter, *Philo and Paul among the Sophists*, 179v.

<sup>108</sup> G.H. van Kooten, *Paulus en de kosmos*, 52.

<sup>109</sup> H.D. Betz, *Galatians*, 298-299.

<sup>110</sup> H.D. Betz, *Galatians*, 299.

Hetzelfde doet Paulus met het werkwoord βασταάζω, dat eenzelfde brede betekenis heeft. Hiermee roept hij de Galaten op de overtredingen min of meer passief te tolereren maar tegelijk ook de ander te helpen in de moeiten of terecht te wijzen wanneer er sprake is van overtredingen.<sup>111</sup>

Aansluitend aan wat eerder in deze studie werd geschreven bij de behandeling van de lijsten met deugden en ondeugden, kan nu opnieuw worden gezegd dat Paulus niet de vinger op de zere plek legt door concrete overtredingen aan te wijzen en dat hij de Galaten ook niet precies de weg wijst die zij moeten gaan. Paulus creëert, zoals gezegd, veeleer twee levenssferen. Door middel van het woord βάρη schetst hij de levenssfeer bepaald door σάρξ. De daaraan tegengestelde levenssfeer wordt bepaald door πνεῦμα en daarin zijn de woorden καταρτίζω en βασταάζω belangrijk. Hij roept de Galaten op in deze laatste levenssfeer te leven.

Bij het terugleiden van de overtreder tot de essentie van de dingen en bij het dragen van elkaars moeilijkheden, zoals dat hierboven werd uiteengezet, moet de aandacht niet alleen zijn gericht op de overtreder maar ook op diegene die hem terugleidt. Deze moet ook goed op zichzelf letten (6,1). Hierin wordt duidelijk hoe Paulus moet balanceren tussen, enerzijds, heldere wetgeving waarin overtredingen en straffen daarop precies zijn vastgelegd – dat is wetgeving die hij afwijst – en, anderzijds, de houding van wetteloosheid en losbandigheid die de Galaten naar alle waarschijnlijkheid wordt verweten. Hij kan geen nieuwe, gedetailleerde wetgeving aanbieden maar tegelijk kan hij wetteloosheid ook niet toelaten. De Paulijnse Galaten moeten ook op zichzelf letten. Ook voor hen geldt de verzoeking van de levenssfeer van σάρξ. Zij zouden zich kunnen overgeven aan de ἔργα του νόμου, de wet van de Sinaï samen met allerlei andere onderdrukkende wetten, en aan de ἔργα τῆς σαρκός, die zo-even door Paulus zijn opgenoemd.<sup>112</sup> Daarom waarschuwt hij diegene die een ander terugleidt uit de levenssfeer van σάρξ, dat hij niet zelf in diezelfde levenssfeer belandt. Zo wordt duidelijk dat het bezit van πνεῦμα geen vrijbrief is voor losbandig gedrag.<sup>113</sup> Dit zelfonderzoek van de gelovige wordt door Paulus uitgedrukt met het in de hellenistische filosofie zeer bekende werkwoord σκοπέω, met een variatie op de levensregel: ‘Ken uzelf!’ afkomstig van Plato.<sup>114</sup>

In verschillende variaties wordt de oproep tot zelfonderzoek nu herhaald. Zo stelt Paulus, nu negatief, dat ‘iemand zich zeer vergist wanneer hij zich verbeeldt, dat hij iets is, maar het niet is’ (6,3) en laat hij daar, nu positief, op volgen dat ‘ieder zijn eigen werk moet toetsen.’ Het in deze laatste oproep gebruikte werkwoord δοκιμάζω geeft de belangrijke taak van de filosoof weer, om de eigen levensstijl, zowel in woorden als in daden, kritisch onder de loep te nemen, zonder zich daarbij met anderen te vergelijken. In het antieke denken was men zich bewust van het feit dat de mens zichzelf aldoor probeert te poneren door zich met anderen te vergelijken. De ware filosoof waarschuwt tegen dit gedrag en wijst erop, dat dit leidt tot illusies. Het gebruik van het werkwoord δοκιμάζω, waarmee Paulus oproept tot zelfonderzoek, doet denken aan de manier waarop even eerder het werkwoord καταρτίζω (5,26) wordt gebruikt. Bij het werkwoord καταρτίζω gaat het echter meer om het gedrag en de levenssfeer waarin de ánder zich bevindt, terwijl het bij δοκιμάζω vooral gaat om

<sup>111</sup> H.D. Betz, *Galatians*, 299.

<sup>112</sup> Galaten 5,19-21.

<sup>113</sup> J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 321.

<sup>114</sup> H.D. Betz, *Galatians*, 298.

zelfonderzoek.<sup>115</sup> De ware filosoof is dus kritisch ten opzichte van leeg en blufferig gedrag van de ander maar tegelijk is hij kritisch ten opzichte van zichzelf en stimuleert hij anderen tot zelfonderzoek.

Paulus sluit deze reeks samenhangende aanwijzingen af met de constatering dat ieder zijn eigen last moet dragen. Het nu gebruikte woord φορτίον heeft nagenoeg dezelfde betekenis als het woord βάρος (6,2) en verwijst evenzo naar de dagelijkse moeiten van het leven. Het probleem bij de interpretatie van de aanwijzing dat ieder zijn eigen moeilijkheden moet dragen is, dat deze in tegenstelling lijkt met de eerdere aanwijzing dat elkaars moeilijkheden gedragen moeten worden. De aanwijzing dat ieder zijn eigen moeilijkheden moet dragen verwijst, volgens Betz, naar het Griekse ideaal van ἀντάρκειᾶ, waarin het van het grootste belang wordt geacht dat men zich zelf kan redden in het leven. De ware filosoof kan dit door zijn filosofie; de christen lukt dit door πίστις en πνεῦμα.<sup>116</sup> Dunn wijst erop dat de verbinding die Betz legt met het ideaal van ἀντάρκειᾶ niet in de lijn is van het geheel van de redenering, waarin de woorden βάρος en φορτίον sterk met elkaar verbonden zijn en zelfs synoniemen zijn. De gave van de mogelijkheid het eigen werk te onderzoeken leidt, aldus Dunn, tot onderscheid tussen zaken waar je anderen niet mee mag belasten (6,5), aan de ene kant, en zaken waarbij je op andermans hulp mag rekenen (6,2), aan de andere kant.<sup>117</sup>

Het probleem zowel met de redenering van Betz als met die van Dunn, is dat zij deze aanwijzingen van Paulus zien als nieuwe regels, als een nieuwe christelijke wet, en niet duidelijk maken waarom Paulus dit schrijft en wat de context is van deze woorden. Bij het dragen van elkaars moeilijkheden ging het, zo werd duidelijk, over omgaan met de ander als overtreder, waarbij zaken die erger zijn dan de overtreding zelf worden voorkomen. Later gaat het over de omgang van de mens met zijn eigen overtredingen, dus over het zelfonderzoek van de mens. Paulus spreekt hier nog steeds over de situatie in Galatië, over de judaïsanten met hun op sofistieke wijze gebrachte propaganda en over de verzoeking van de Paulijnse Galaten om in de levenssfeer van σάρξ terecht te komen. De laatsten staan voor de krachttoer om deze verzoeking te weerstaan. Voor hen die overtreders terug brengen naar de essentie van het leven en voor hen die zichzelf onderzoeken is er echter een remedie, die in de volgende tekst onder woorden wordt gebracht.

### 3.4b-4 Vergeet het voorbeeld niet!

De remedie die door Paulus in dit gedeelte, dat doorspekt is van terminologie uit de Griekse en hellenistische filosofie, wordt aangedragen is de nabijheid van de leermeester, ὁ κατηχοῦν, die onderwijst in de christelijke boodschap, ὁ λόγος. De leerling, de ὁ κατηχούμενος, moet met hem delen ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς (6,6). Onder 'al dit goede' wordt verstaan: 'alles wat nodig is voor materieel welzijn'.<sup>118</sup> Wanneer de κατηχοῦν deelt met de κατηχούμενος van al het goede dan is het noodzakelijk dat de leerling leeft in de buurt van de leermeester en omgekeerd. In de hellenistische wereld van Paulus' tijd is deze oproep tot gemeenschap met een leermeester geen vreemde oproep. De oproep is verwant aan het gangbare ideaal van vriendschap en geeft de aard van leerling-leermeester-relaties in filosofische scholen weer. In deze scholen leefden de leden in gemeenschap van goederen.

<sup>115</sup> H.D. Betz, *Galatians*, 302.

<sup>116</sup> H.D. Betz, *Galatians*, 304.

<sup>117</sup> J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 326.

<sup>118</sup> J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 327.

Verschillende bewegingen in jodendom en in de vroegchristelijke gemeente getuigden ervan dat zij deze vorm van samenleven ook hadden bereikt.<sup>119</sup> Paulus drukt de Galaten hiermee niet alleen op het hart dat zij de boodschap van deze leermeester ter harte moeten nemen maar ook dat zij hun leven met hem moeten delen, zodat zij zijn voorbeeld altijd in de buurt hebben. In het voorgaande werd verschillende keren gesproken over de taak van de ware filosoof in tegenstelling tot de activiteiten van de sofist. De ware filosoof leidt terug tot de essentie van de dingen, hij onderzoekt voortdurend zijn eigen motieven en stimuleert anderen dit ook te doen. Met deze ware filosoof, zo roept Paulus de Galaten op, moet gemeenschap worden gezocht.

In de Griekse filosofie, een deel van de context waarin Paulus schrijft, is het 'voorbeeld' van groot belang. Vooral in de deugdenethiek van Aristoteles wordt dit begrip ontwikkeld. Hierop moet nu nader worden ingegaan. Aristoteles geeft als definitie van het begrip 'deugd': 'De deugd is een houding die ons in staat stelt ons handelingen voor te nemen, en die het midden houdt in relatie tot ons, een midden zoals dat bepaald wordt door een overleg (de rede) en wel zoals een verstandig mens het zou bepalen.'<sup>120</sup> In deze definitie zijn drie opvallende zaken. Als eerste is te noemen dat het in de deugdenethiek niet zozeer gaat om de vraag: 'Mag ik dit of dat wel of niet doen?' maar dat het gaat om een voorbeeldige 'houding'. Een deugdeethische analyse leidt dan ook altijd tot een soort karakterschets van mensen, groepen of een cultuur. Vervolgens kan dan worden bepaald of de houding van deze mensen, groepen of van deze cultuur deugdzaam kan worden genoemd. Het tweede dat genoemd moet worden als kenmerkend voor de deugdenethiek, zoals die door Aristoteles is ontwikkeld, is het begrip 'midden'. De deugden, zoals Aristoteles die noemt, houden altijd het midden tussen twee meer extreme houdingen.

Een volledige vergelijking van de deugden die Paulus noemt in de brief aan de Galaten met de deugden zoals die worden genoemd in de Griekse filosofie zou hier te ver voeren. Wel kunnen hier de deugden worden geïnventariseerd, die door Paulus worden genoemd en die ook voorkomen in de deugdenlijsten van Aristoteles. Zo noemt Paulus de deugd ἀλήθειᾶ; 'oprechte waarheidsliefde'<sup>121</sup>. Deze deugd vormt het midden tussen 'opschepperige grootspraak', κενοδοξία!<sup>122</sup>, en 'valse bescheidenheid'. Dan noemt hij de deugd δικαιοσύνη, 'rechtvaardigheid'<sup>123</sup>, die het midden houdt tussen twee soorten van onrechtvaardigheid. De deugd πραῦτης, 'zachtmoedigheid', die meerdere keren voorkomt in de brief van Paulus aan de Galaten,<sup>124</sup> bevindt zich tussen, enerzijds, 'opvliedendheid' en, anderzijds, 'gelatenheid'.<sup>125</sup> Het midden is, volgens deze denkwijze, altijd te verkiezen. Het probleem is echter dat dit midden niet altijd gemakkelijk is te vinden. Daarvoor is het in de eerste plaats nodig om de plaats van de uitersten, waartussen de deugd het midden vormt, te bepalen. Bovendien is het juiste midden ook altijd afhankelijk van de omstandigheden.<sup>126</sup> Nu wordt het belang van een derde element van Aristoteles' definitie belangrijk: het oordeel van de verstandige. Dit zegt iets over het belang van het voorbeeld. In de deugdenethiek leert men goed te handelen – dat is dus het bepalen van het midden – door te kijken naar het gedrag van

<sup>119</sup> H.D. Betz, *Galatians*, 304-306.

<sup>120</sup> P. van Tongeren, *Deugdelijk leven, een inleiding in de deugdenethiek* (Amsterdam 2003) 57.

<sup>121</sup> Galaten 5,7.

<sup>122</sup> Galaten 5,26.

<sup>123</sup> Galaten 5,5.

<sup>124</sup> Galaten 5,23 en 6,1.

<sup>125</sup> P. van Tongeren, *Deugdelijk leven*, 70.

<sup>126</sup> P. van Tongeren, *Deugdelijk leven*, 60.

voorbeeldige, verstandige mensen en door te vragen hoe het voorbeeld zich zouden gedragen in bepaalde situaties. Het midden in een gegeven situatie is dat wat een verstandige als zodanig zal aanwijzen.<sup>127</sup> Hieruit mag worden geconcludeerd dat het ‘voorbeeld’ in de Griekse filosofie belangrijk is. De kenmerkende eigenschap van het voorbeeld in dit denken is φρόνησις, ‘verstandigheid’. Het zal duidelijk zijn dat voor Paulus de belangrijkste eigenschap van het voorbeeld een andere is, namelijk het bezit van πνεῦμα.

De vraag moet nu worden gesteld wie dit voorbeeld voor de Galaten is. In deze studie werd eerder de aandacht gevestigd op Abrahams functioneren als voorbeeld voor de Galaten. Met name in hoofdstuk 2 werd benadrukt hoe Abraham in de joodse traditie een voorbeeld voor de gelovige is. Abraham staat net als de Galaten voor de keuze te leven in de levenssfeer van σάρξ of van πνεῦμα. Uiteindelijk, na een proces van zelfonderzoek, kiest hij voor de laatste levenssfeer en verwekt een zoon bij de vrije. Op grond van de geschiedenis van Abraham wijst Paulus ook de Galaten de weg om via terechtwijzing door anderen of via zelfonderzoek te komen tot de keuze voor de levenssfeer van πνεῦμα. Abraham is op deze wijze, via zijn geschiedenis die staat opgetekend in de hele wet, κατηχοῦν en voorbeeld voor de Galaten.

Dit sluit niet uit dat Paulus en de Galaten nog andere voorbeelden hebben. Paulus zou zelf als voorbeeld kunnen dienen. Hijzelf, zo doet hij uit de doeken in het eerste gedeelte van de brief, bevond zich in de sfeer van σάρξ, van de ἔργα του νόμου, voordat hij wist dat de volheid van de tijd was aangebroken. De levenssfeer van σάρξ, waarin hij verkeerde, is met Christus gekruisigd, zodat hij nu, door πιστις, leeft in de levenssfeer van πνεῦμα.<sup>128</sup> Het is zeer reëel om in de context van deze brief aan Paulus te denken als κατηχοῦν en voorbeeld. Hij is het die met zijn onderwijs de gemeenten in Galatië heeft gesticht en zijn onderwijs duurt voort, zo blijkt uit deze brief. Eerder in de brief heeft hij ook zijn hechte relatie tot de Galaten beschreven. Zij hebben hem immers ontvangen als een engel, ja, als de Heer zelf.<sup>129</sup> Door de Galaten te herinneren aan het Grieks-hellenistische vriendschapsideaal en aan de aard van gangbare leerling-leermeester-relaties herinnert hij de Galaten eraan ook de gemeenschap met zichzelf, hun primaire κατηχοῦν, niet uit het oog te verliezen.

Ook Jezus Christus zou voor de Galaten als κατηχοῦν en voorbeeld kunnen functioneren. In het voorgaande werd de Jezus-traditie rond het woord ἀγάπη benadrukt. Leven en sterven van Jezus staan in het teken van ἀγάπη, terwijl, daarmee verbonden, van de Galaten een leven gekenmerkt door ἀγάπη voor de naaste wordt gevraagd. Het zojuist besproken gedeelte wordt bepaald door taalgebruik uit de Griekse en hellenistische filosofie. Maar ook de Jezus-traditie is hier nadrukkelijk aanwezig in Paulus’ taalgebruik. Zo schrijft Paulus dat overtreders terecht moeten worden gewezen in een geest van πραΰτης, ‘zachtmoedigheid’<sup>130</sup>. Dit woord noemt hij ook in de deugdenlijst.<sup>131</sup> Hiermee samenhangende woorden zijn zeer duidelijk aanwezig in de Jezus-traditie. De πραεῖς, ‘zachtmoedigen’, worden zalig gesproken.<sup>132</sup> Jezus zegt van zichzelf dat Hij πραῦς is.<sup>133</sup> In dezelfde context als deze laatste uitspraak zegt Jezus, met een ander nu zeer bekend klinkend

<sup>127</sup> P. van Tongeren, *Deugdelijk leven*, 62-64.

<sup>128</sup> Galaten 3,19-20.

<sup>129</sup> Galaten 4,14.

<sup>130</sup> Galaten 6,1.

<sup>131</sup> Galaten 5,23.

<sup>132</sup> Matteüs 5,5.

<sup>133</sup> Matteüs 11,29 en 21,5.

woord, dat zijn φορτίον licht is.<sup>134</sup> Het woord βαστάζω, dat hierboven wordt beschreven en dat tweemaal voorkomt in dit gedeelte van de brief<sup>135</sup>, komt ook in de evangeliën voor in combinatie met Jezus, en wel op zeer belangrijke plaatsen. Van Jezus wordt, met een citaat uit Jesaja 53,4, gezegd dat ‘Hij onze ziekten heeft gedragen’ – ἐβάστασεν, en dat ‘Hij zijn kruis droeg’ – βαστάζει.<sup>136</sup> Verder loopt bij Paulus’ oproep dat men zijn eigen werk moet toetsen, zonder zich te vergelijken met een ander, de parallellie met verschillende evangeliegedeelten over dit onderwerp in het oog. Een verwantschap met Jezus’ oproep niet te zien naar de splinter in het oog van de ander maar eerder te letten op de balk in het eigen oog ligt voor de hand. En ook in het door Jezus vertelde verhaal van de Farizeeër, die zijn eigen gedrag afmeet aan dat van de tollenaar, komt deze thematiek aan de orde.<sup>137</sup> Ten slotte moet gezegd worden dat het gemeenschappelijk leven van de κατηχοῦν met de κατηχούμενος wel bij uitstek van toepassing is op het leven van Jezus met zijn discipelen. Het is dus heel wel mogelijk dat Paulus en de Galaten ook aan deze mogelijke voorbeelden zullen hebben gedacht. Vanwege de lijn van zijn betoog is het echter het meest aannemelijk dat Abraham voorbeeld nummer één is.

### 3.4b-5 De universele gemeenschap van geloofsverwanten

In het voorgaande werd gewezen op de universaliteit die verbonden is met Abraham. In hem ligt het begin van de nieuwe universele gemeenschap die wordt gevormd op grond van πίστις. Ook de uitdrukking ‘liefde voor de naaste’, waaraan geen etnisch-begrenzende betekenis is verbonden, en die het centrum is van de ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ, versterkt de universele sfeer. Verder waren de hiervoor besproken aanwijzingen vol met verwijzingen naar de Griekse en hellenistische filosofie, wat ook het brede en universele kader, waarin de gemeente een plaats heeft, benadrukt. Aan het einde van zijn aanwijzingen, vlak voor het slotwoord van de brief, spreekt Paulus nog kort over de tijd waarin de gemeente leeft en over de taak van de gelovigen.

Over de tijd waarin de gemeente leeft schrijft Paulus: ὡς καιρὸν ἔχομεν, ‘nu wij de tijd hebben’ (6,10) Deze tijd is een dubbelzinnige tijd omdat dit, enerzijds, de tijd van de volheid is waarin de gemeente leeft, ἡ πλήρωμα τοῦ χρόνου,<sup>138</sup> maar, anderzijds, ook de tijd waarin de gemeente leeft ἐν σαρκί, dat is in het menselijk bestaan. In die tijd kan de gemeente en kunnen de gemeenteleden in de sfeer van σάρξ terecht komen. Ze kunnen worden overgehaald tot de ἔργα του νόμου en tot de ἔργα τῆς σαρκός, zoals hiervoor ook werd besproken toen het ging over de opdracht tot zelfonderzoek. In die tijd, zo roept Paulus de gelovigen op, moeten zij ὁ ἀγαθός doen. Dit woord komt ook voor in de zojuist besproken oproep van Paulus om met de leermeester, het voorbeeld te delen ἐν πᾶσιν ἀγθοῖς.<sup>139</sup> Nu roept Paulus de Galaten op ὁ ἀγαθός te doen πρὸς πάντα, ‘voor allen’, waarmee hij nogmaals de universaliteit van het nieuwe Godsvolk onderstreept. Meteen na deze zin lijkt hij terug te krabbelen en iets van de universaliteit af te doen, wanneer hij de Galaten oproept dit goede vooral – μάλιστα – te doen aan hen die behoren tot de οἰκείοι τῆς πίστεως, ‘zij die

<sup>134</sup> Matteüs 11,30.

<sup>135</sup> Galaten 6,2.5.

<sup>136</sup> Matteüs 8,17; Lucas 14,27.

<sup>137</sup> Matteüs 7,3-5; Lucas 18,9-14; genoemd door H.D. Betz, *Galatians*, 303.

<sup>138</sup> Galaten 4,4.

<sup>139</sup> Galaten 6,6.



behoren tot de huishouding van het geloof<sup>140</sup>. Deze opmerking met het woord *μάλιστα* hoeft echter niet een devaluerende betekenis te hebben maar is een concretisering voor de aanwijzing om goed te doen voor allen.

Mogelijk herinnert Paulus zijn lezers met de uitdrukking *οἰκεῖοι τῆς πίστεως* aan de opvatting dat de christelijke gemeenschap moet worden gezien als een familie, zoals daarvoor in het Nieuwe Testament aanwijzingen zijn te vinden. Het gaat daarbij om de letterlijke families, inclusief de slaven, of om de huisgemeenten.<sup>141</sup> De uitdrukking *οἰκεῖοι τῆς πίστεως* doet verder denken aan ‘het huis van Israël’, een bekende uitdrukking in de Schrift van Israël, die ook elders in joodse literatuur voorkomt.<sup>142</sup> Veel belangrijker is nu echter, dat Paulus zijn lezers herinnert aan wat hij eerder in de brief heeft gezegd, dat zij, op grond van *πίστις*, in tegenstelling tot etnische kenmerken, familie en erfgenamen van Abraham zijn.<sup>143</sup> Zij worden gekenmerkt door vertrouwen op Jezus Christus en vormen de familie van gelovigen die teruggaat op Abraham. Zij zijn het zaad van Abraham. Paulus houdt dus helemaal het universele standpunt vast, waarschijnlijk tegenover de judaïstanten die met vergelijkbare ‘familie’-uitdrukkingen uit het Oude Testament het Godsvolk zullen willen beperken tot een uitgebreid etnisch Israël op grond van de wet van de Sinaï. Zo roept Paulus eerst zijn lezers op om goed te doen *πρὸς πάντας* om *πρὸς πάντας* daarna te preciseren als de hele universele Abrahamitische familie die is verbonden alleen door *πίστις* in Jezus Christus.

In verband hiermee moet ten slotte nog een andere uitdrukking worden beschreven die Paulus gebruikt als adres voor zijn zegenwoorden. Deze zegenwoorden zijn bestemd voor het *Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ*, ‘het Israël van God’ (6,16). De zegenwoorden op zichzelf zijn opvallend omdat ze sterk joods van klank en betekenis zijn.<sup>144</sup> Het woord *εἰρήνη*, dat ook is te vinden in de deugdenlijst<sup>145</sup>, en dat ook besproken wordt in dat kader, heeft als het woord ‘salom’ een plaats in vele joodse groeten of zegenwensen. Het woord *ἔλεος* is de vertaling van het Hebreeuwse ‘*chèsèd*’, dat sterk heeft te maken met het verbond. Beide woorden komen ook aan elkaar verbonden voor in de Schrift van Israël.<sup>146</sup> Onmiskenbaar is het Paulus’ bedoeling deze woorden te richten aan het adres van de christelijke Joden en hun volgelingen in Galatië. In overeenstemming met deze uitleg is nu de bestemming voor deze zegenwoorden, die meteen hierop volgt, dat is het *Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ*. Dit is een merkwaardige uitdrukking: bestaat er dan een Israël, níet van God? De aan *Ἰσραὴλ* toegevoegde genitiefconstructie: *τοῦ θεοῦ* is alleen zinvol wanneer er sprake is van een vals Israël en een waar Israël. Paulus doet in dezelfde brief andere uitspraken die op dezelfde lijn staan: ‘de gemeente van God’<sup>147</sup>; ‘de wet van Christus’<sup>148</sup>, waardoor ook één specifieke gemeente en één specifieke wet wordt aangeduid, in tegenstelling tot een andere gemeente en een andere wet. Hier gaat het dus over één specifiek Israël.

Wat het kenmerk is van dat specifieke, ware Israël, dat maakt Paulus duidelijk in de inleiding op zijn zegenspreuk. Dat is het Israël dat zich naar de regel van de nieuwe schepping zal

<sup>140</sup> Nederlandse vertalingen suggereren dit terugkrabbelen: NBG 1951: ‘Laten wij doen wat goed is voor allen, maar inzonderheid voor onze geloofsgenoten.’; NBV 2004: ‘Laten we dus voor iedereen het goede doen, vooral voor onze geloofsgenoten.’

<sup>141</sup> J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 333.

<sup>142</sup> J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 333.

<sup>143</sup> Galaten 3,7; 3,29-4,7.

<sup>144</sup> H.D. Betz, *Galatians*, 321-322.

<sup>145</sup> Galaten 5,22.

<sup>146</sup> J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 343-344.

<sup>147</sup> Galaten 1,10.

<sup>148</sup> Galaten 6,2.

richten. Hier gebruikt Paulus voor de laatste maal in deze brief de στοιχέω-terminologie. Eerder werd al duidelijk dat hij deze terminologie zeer zorgvuldig toepast, wat ook nu, op dit moment van veel van een slotconclusie heeft, het geval is: και ὅσοι τῷ κανόνι τούτῳ στοιχήσουσιν, ‘en allen die zich naar deze regel richten.’ Met deze zin duidt Paulus aan wie tot het ware Israël behoren. Dat zijn gelovigen uit de Joden en de gelovigen uit de volken in de πλήρωμα τοῦ χρόνου, verenigd als het nieuwe Godsvolk, niet door etnische onderscheiden maar door πίστις in Jezus Christus. Opgemerkt moet nog worden dat christenen door Paulus verder nooit worden aangeduid als ‘Israël’. Het is duidelijk dat Paulus dit hier wel doet omdat het geheel in lijn is met zijn redenering in de hele brief. Omdat het daarin gaat om de belofte aan Abraham en Jacob/Israël, die ook bestemd is voor de volken, noemt hij de christelijke joden en de gelovigen uit de volken samen Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ. Door het gebruik van de beide typisch joodse begrippen εἰρήνη en ἔλεος in zijn zegenspreuk en met de zeker niet neutrale term Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ prikkelt hij de judaïstanten en hun medestanders en lokt hij weerwoord uit. Zoals eerder ook werd verdedigd in deze studie wil Paulus zich niet distantiëren van de judaïstanten en hun volgelingen maar zoekt hij met hen het debat.

3.4c. ‘Want zij die zich laten besnijden, houden zelf niet eens de wet...’ (6,13)

De laatste tekst waarin het woord νόμος voorkomt is te vinden in Paulus’ slotwoord, waar hij schrijft dat zij, die zich laten besnijden, zelf niet eens de wet houden. De context van deze woorden is Paulus’ verwijt aan het adres van de judaïstanten dat zij ‘een mooie rol spelen’ (6,12). Eerder in deze studie werd deze opmerking en het woord εὐπρόσωπέω besproken. In het geheel van Paulus’ betoog en in lijn met Paulus’ woordkeuze in de rest van de brief lijkt hij de judaïstanten ook hier van sofistieke oppervlakkigheid te beschuldigen. Hun propaganda is, zoals al eerder werd geconstateerd, gemakkelijk en hun nadruk op de ἔργα του νόμου, die een plaats hebben in de levenssfeer van σάρξ, is voor de hand liggend. Bovendien zou het invoeren van de besnijdenis, door de gelovigen uit de volken in Galatië, de judaïstanten vrijwaren van de beschuldiging die zij uiten aan het adres van Paulus, dat hij vrijheid van de wet van de Sinaï predikt. Paulus noemt de beschuldiging van de judaïstanten aan zijn adres: vervolging ter wille van het kruis van Christus Jezus. Hij kan niet anders doen dan de vrijheid van de wet van de Sinaï te prediken, niet uit gemakzucht en ook niet om mensen te winnen<sup>149</sup> maar omdat het houden van de wet van de Sinaï, als een weg die leidt tot redding, en vertrouwen op de reddende betekenis van het kruis elkaar uitsluiten. De judaïstanten nemen een gemakkelijk standpunt in met hun nadruk op de voor de hand liggende en door de Galaten gewenste ἔργα του νόμου, zo is hierboven al beschreven. Bovendien ontkomen zij met de nadruk hierop ook nog eens aan de beschuldigingen waaraan Paulus blootstaat, dat is aan de vervolging ter wille van het kruis van Christus Jezus.

Voor de laatste keer worden nu de interpretaties van Betz en Dunn van het begrip νομος waarvan Paulus schrijft dat οἱ περιτέμνομενοι die niet houden (6,13), gelegd naast de uitleg die in deze studie wordt verdedigd. Met de uitdrukking οἱ περιτέμνομενοι, ‘zij die zich laten besnijden’, bedoelt Paulus in deze context de judaïstanten en mogelijk de Galaten die hen volgen. Betz veronderstelt dat Paulus hier spreekt over mensen die wel de besnijdenis toepassen maar andere geboden en verboden van de wet niet houden. Hij verwijst, om deze

<sup>149</sup> Galaten 1,10.

visie te onderbouwen, naar de dubbelheid in de houding van Petrus die aan tafel zat met de gelovigen uit de volken maar zich verwijderde toen de mannen uit de kring van Jakobus kwamen.<sup>150</sup> Betz merkt op dat het eventuele bestaan van de praktijk van de besnijdenis, zonder dat daarbij de andere geboden en verboden van de wet worden gehouden, geen antwoord biedt op alle vragen. Waarom houden zij zich niet aan de andere geboden en verboden die, zoals eerder in deze studie werd geconstateerd, veel gemakkelijker zijn om te houden? Gaat het hier om libertinisten? Zijn ze alleen geïnteresseerd in het magische ritueel van de besnijdenis? Houden ze zich alleen aan een deel van de Thora of aan een speciale Thora? Al deze mogelijkheden zijn in de literatuur wel overwogen.<sup>151</sup> Dunn meent dat de enige verklaring voor Paulus' uitspraak, dat zij die zich laten besnijden de wet niet houden, is te vinden in de brief aan de Romeinen.<sup>152</sup> Hier schrijft Paulus dat het behoren tot het verbond met de daaraan verbonden voorrechten, onder andere op grond van de praktijk van de besnijdenis, de schuld van het gebrekkig naleven van de wet niet teniet doet.<sup>153</sup>

De uitleg van Betz en Dunn liggen op dezelfde lijn. Paulus zou ageren tegen joden die pleiten voor het invoeren van de wet van de Sinaï, terwijl ze die wet zelf niet eens voldoende naleven. De eerder genoemde bezwaren tegen deze visie moeten nu worden herhaald. Het eerste bezwaar is dat deze argumentatie niet past in de context van de brief aan de Galaten. Wanneer Paulus de judaïsanten het verwijt zou maken dat zij de wet van de Sinaï maar gebrekkig naleven, dan zullen de Galaten antwoorden dat zij dit beter zullen doen. Zij verlangen naar een dergelijke wet. Bovendien is het niet te verdedigen dat mensen de besnijdenis als een gemakkelijk te nemen hindernis zouden zien, terwijl het houden van de verdere regels en geboden veel moeilijker zou zijn. De praktijk was veeleer andersom. In de hier beschreven interpretatie is steeds het uitgangspunt dat Paulus iets zou zeggen wat hij zelf niet wil, namelijk dat de wet van de Sinaï gehouden zou worden. Dit standpunt moet worden losgelaten omdat het zeer aannemelijk is, zoals is gebleken in deze studie, dat Paulus iets zegt wat hij wel wil. Paulus verstaat op deze plaats onder νόμος: de hele wet, waarin de geschiedenis van Abraham, de eerste gelovige uit de volken, een plaats heeft; hij die, vóór hij werd besneden, vertrouwde, wat hem tot gerechtigheid werd gerekend. Vervolgens wordt in die hele wet beschreven dat ook Abraham een keuze moest maken tussen een leven κατὰ σάρκα of κατὰ πνεῦμα. Hij kiest voor het laatste en zo wordt hij hét voorbeeld voor de Galaten.

### 3.5 Conclusies

In het laatste hoofdstuk kon worden voortgebouwd op het inzicht in de studie van het werk van Barclay verkregen, dat het in de hele Brief aan de Galaten gaat om twee zaken, namelijk om de identiteit van de gelovigen in Galatië en om de daarbij behorende manier van leven. Identiteit en gedrag horen bij elkaar zodat de teksten die gaan over ethische zaken een volkomen eenheid vormen met de overige teksten in de brief.

De identiteit van het Godsvolk in de nieuwe tijd, de tijd na de kruisiging van Christus, wordt niet bepaald door etnische onderscheiden maar door πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ en is universeel. Christus is het σπέρμα van Abraham terwijl zij die van Christus zijn, op hun beurt, ook

<sup>150</sup> Galaten 2,11 t/m 14

<sup>151</sup> H.D. Betz, Galatians p 316-317

<sup>152</sup> Romeinen 2,21-24

<sup>153</sup> J.D.G. Dunn, The Epistle to the Galatians p. 338-339

σπέρμα van Abraham zijn en erfgenamen van de belofte die God aan Abraham heeft gedaan. Zo omschrijft Paulus het Godsvolk van de nieuwe tijd door de verbinding te leggen tussen Abraham en Christus.

Ook de ethiek voor het Godsvolk in de nieuwe tijd wordt door Paulus gebaseerd op de geschiedenis van Abraham. Zij die het σπέρμα zijn van Abraham gedragen zich ook als Abraham. Hiertoe maakt Paulus onderscheid tussen twee vormen van νόμος: de tijdelijke wet en de hele wet, en stelt hij de hele wet, dat is de Pentateuch, boven de tijdelijke wet, dat is de wet van de Sinaï. Opnieuw wordt nu de verbinding tussen Abraham en Christus gelegd, terwijl de wet van de Sinaï wordt overgeslagen.

Bepalend voor de ethiek van het nieuwe Godsvolk is de gave van πνεῦμα. De verbinding tussen Abraham en πνεῦμα wordt gelegd in de allegorische uitleg van de geschiedenis van Abrahams beide zonen. Men kan leven κατὰ σάρκα, een levenswijze die wordt bepaald door etnische onderscheiden en door liefdeloos en onharmonieus leven, en men kan leven κατὰ πνεῦμα, een levenswijze vanuit πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ, die wordt bepaald door ἀγάπη, een begrip dat door Christus is ingekleurd. Abraham beproeft beide manieren van leven en kiest uiteindelijk het leven κατὰ πνεῦμα. Zo staat Abraham aan de basis van de identiteit van het universele Godsvolk, zo staat hij aan de basis van haar ethiek en zo is hij bovendien voorbeeld voor het universele Godsvolk in de nieuwe tijd dat ook voor de keuze staat te leven κατὰ σάρκα of κατὰ πνεῦμα.

Bibliografie:

- Barclay, J.M.G.      Obeying the Truth, A study of Paul's Ethics in Galatians  
Edinburgh, 1988
- Betz, H.D.            Galatians, A Commentary on Paul's letter to the Churches in Galatia  
Philadelphia, 1979 – Fourth Printing 1988
- Dunn, J.D.G          A Commentary on The Epistle tot the Galatians  
London, 1988
- Van Kooten, G.H.    Paulus en de kosmos, Het vroege christendom te midden van de andere  
Grieks-Romeinse filosofieën  
Zoetermeer, 2002
- Mendelson, A.        Secular Education in Philo of Alexandria  
Cincinnati 1982
- Sanders, E.P.        Paul and Palestinian Judaism  
London, 1977
- Smit, J.                Brief aan de Galaten  
Boxtel 1989
- Van Tongeren, P.    Deugdelijk leven, Een inleiding in de deugdenethiek  
Amsterdam, 2003
- Winter, B.W.         Philo and Paul among the Sophists  
Cambridge, 1997

Gebruikte uitgaven van grondteksten:

Novum Testamentum Graece, Nestle-Aland Ed. XXVII

Philo Judaeus, The LOEB Classical Library  
London/Cambridge Massachussets 1971

Flavius Josephus, The LOEB Classical Library  
London/Cambridge Massachussets 1976