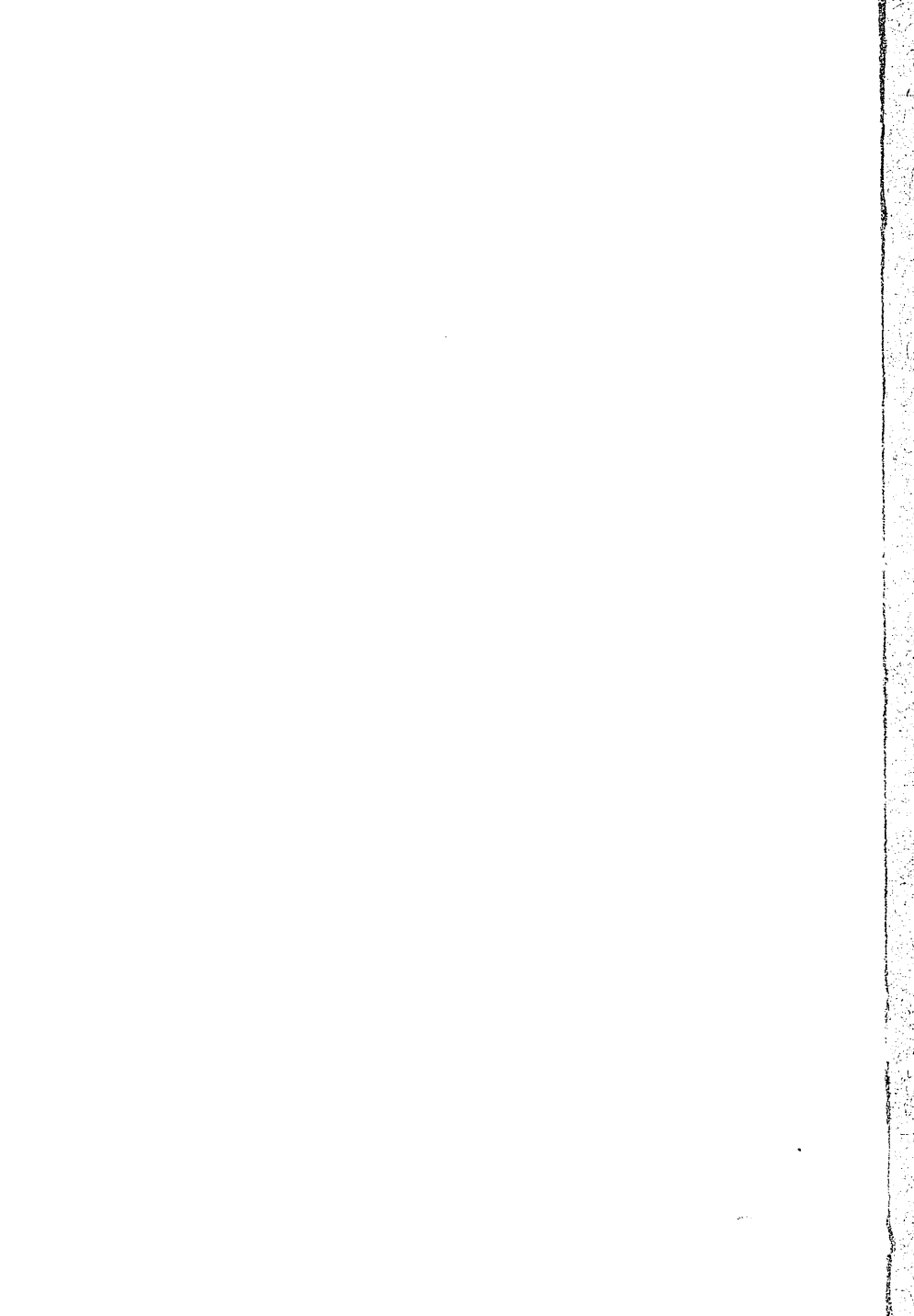


Res. Lib.

The University of Chicago
Libraries



EXCHANGE DISSERTATIONS



HET EEUWIGE LEVEN BIJ PAULUS

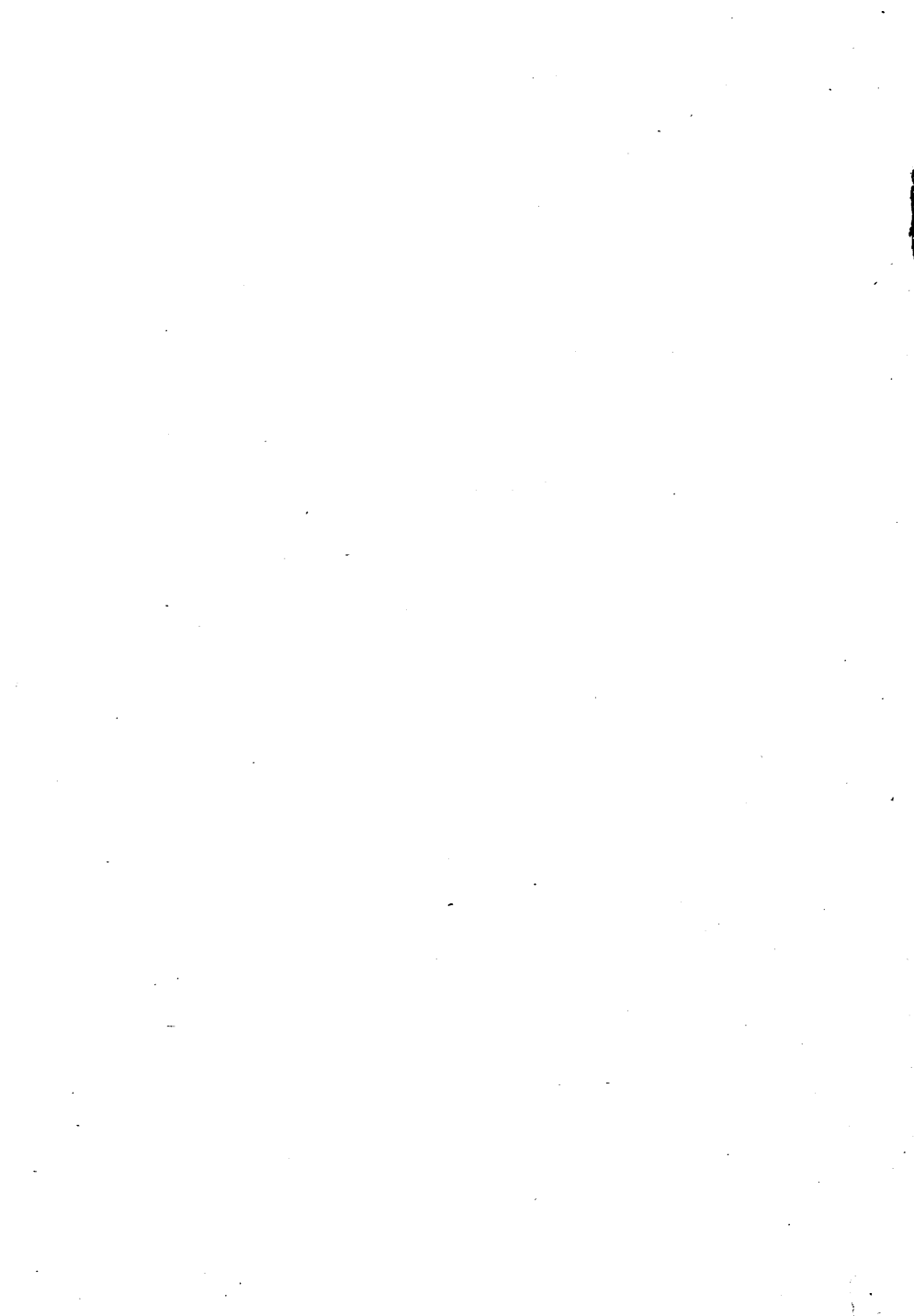
EEN GODSDIENSTHISTORISCH ONDERZOEK.

Bechouze Bieker

J. TH. UBBINK.



HET EEUWIGE LEVEN BIJ PAULUS.



HET EEUWIGE LEVEN BIJ PAULUS

EEN GODSDIENSTHISTORISCH ONDERZOEK.

PROEFSCHRIFT TER VERKRIJGING VAN DEN
GRAAD VAN DOCTOR IN DE GODGELEERDHEID
AAN DE RIJKS-UNIVERSITEIT TE GRONINGEN,
OP GEZAG VAN DEN RECTOR-MAGNIFICUS
DR. C. VAN WISSELINGH, HOOGLEERAAR IN
DE FACULTEIT DER WIS- EN NATUURKUNDE,
VOOR DE FACULTEIT TE VERDEDIGEN OP
DINSDAG 10 JULI 1917, DES NAMIDDAGS 4 UUR,

DOOR

JOHAN THEODOOR UBBINK,

GEBOREN TE DELFSHAVEN,

NED. HERV. PREDIKANT VAN GAAST EN FERWOUDE.

Exchange Dissertations

WOLTERS
NO
SERIALE
GROENINGE

BS 3650
Z. 742

BOEKDRUKKERIJ VAN J. B. WOLTERS.

590544

AAN DE NAGEDACHTENIS VAN
MIJNE MOEDER EN MIJNEN BROEDER.



Naast mijne dooden, van, wie de opdracht spreekt, schrijf ik hier met weemoed de namen neer van drie mijner leermeesters aan de Groningsche Universiteit. WILDEBOER, VAN DEN HAM en VAN RHIJN zijn heengegaan. Wie hen gekend hebben, zullen mij verstaan, wanneer ik zeg dat ik hun persoon en hun onderwijs dankbaar hoop te blijven gedenken en eeren.

Hooggeleerde VAN DIJK, het is mij tot groote vreugde te mogen erkennen, dat ik U meer verplicht ben dan ik hier kan uitdrukken. Wat Gij voor mij geweest zijt in woord en geschrift, niet minder ook door Uw persoonlijkheid, stemt mij tot stille dankbaarheid. God schenke U, nu Gij Uw ambt gaat neerleggen, een schoonen levensavond!

Gaarne betuig ik U, Hooggeleerde MEYBOOM, mijn groote erkentelijkheid voor hetgeen Gij uit den schat Uwer kennis ook mij hebt medegedeeld.

Hooggeleerde BLEEKER, aan Uw lessen bewaar ik een aange-name herinnering. Het is mij een behoefte, U hartelijk dank te zeggen voor de vele blijken van toegenegenheid en belangstelling, welke ik gedurende en na mijn academietijd van U mocht ontvangen.

Ook U, Hooggeleerde MALLINCKRODT en JONKER, ben ik veel verschuldigd voor al het goede, dat mij van U ten deel viel.

Hooggeachte Promotor, Hooggeleerde DE ZWAAN, U geldt in bizonderen zin mijn dank. Bereidwillig naamt Gij de taak van wijlen Professor VAN RHIJN op U. Waar ik mij begeven had op voor mij aanwankelijk minder bekend terrein en mij tot U wendde met een reeds gedeeltelijk uitgewerkt onderwerp, hetwelk te veel-eischend bleek, hebt Gij mij de goede richting gewezen. Hoewel

—

Gij niet geheel met den vorm, waarin ik mijn werk kleepte, meeinging, liet Gij mij de vrije hand. Wilt de verzekering aanvaarden, dat Uw raad en zorgvuldige belangstelling bij het bewerken van mijn proefschrift door mij ten hoogste zijn gewaardeerd. Voor de welwillendheid, welke ik steeds van U heb mogen ondervinden, blijf ik U oprecht dankbaar.

Hooggeleerde LINDEBOOM, VAN VELDHIJZEN, AALDERS, BÖHL, de theologische wetenschap, die U, evenals aan Uw ambtgenooten, reeds veel verplicht is, vinde in U bij voortduring ruime uitdeelen van hare schatten. Moogt Gij veel voldoening vinden in Uw zoo gewichtig ambt!

Gaast, Juni 1917.

INHOUD.

De cursieve cijfers wijzen de bladzijden aan.

| | Bladz. |
|--|--------|
| Inleiding | 1-4 |
| Doel van ons onderzoek 1. De „godsdiensthistorische school” 2. Indeeling 3. | |

HOOFDSTUK I.

| | |
|---|------|
| De gegevens bij Paulus | 5-24 |
| I Thess. 4 ¹³ vv., 5. I II Thess. Gal., 6. I Cor. 15, 9. I Cor. 15 ³⁵ vv. vergeleken met I Thess. 4 ¹³ vv., 13. II Cor. 5 ¹⁻¹⁰ , 14. I Thess. 4 — I Cor. 15 — II Cor. 5, 19. Rom. Col. Ef. Fil. 21. Slotsom 23. | |

HOOFDSTUK II.

| | |
|---|-------|
| Het geloof aan de persoonlijke onsterfelijkheid en de voorstellin- gen van het hiernamaals in de wereld van den apostel Paulus | 25-74 |
|---|-------|

Inleidende opmerkingen: stemmingen, stroomingen 25; Pls. en de heidensche literatuur 26; Pls.' gehoor 27; gebrekkige kennis van de onsterfelijkheidsverwachtingen der groote menigte 28; de bronnen 30; chronologie der mysteriediensten 31.

A. De grafschriften 36-42. Algemeene indruk 36. *XAIPE*, *HPΩΣ* 36. Hadesvoorstellingen, de mysteriën en de epigrammen 37. Het Elysium in den aether 39. Grafreliefs 39. — Loochening en ontkenning der onsterfelijkheid 40. Stoïsche en Epicureïsche epigrammen 41. Troosteloosheid, *οὐδεις ἀθάνατος* 41.

B. De literatuur 42-61. a) Hoe staat zij tegenover de onsterfelijkheid? 42-50. „Vreeze des doods” 43. Scepticisme, materialisme 44. Ontkenning van een toekomstig gericht 45. Stoa, Epicureïsme 46. Middel-Stoa 47. Nieuwe Stoa 48. Dualistische anthropologie 49. β) Haar voorstellingen omtrent het lot der ziel na den dood 50-61. *Γυμνότης* 50. Hadesvoorstellingen (Tartarus, Elysium) 51. Astrale onsterfelijkheidsverwachtingen 53. Hemelreis der ziel 55. Hellenistische denkbeelden (Sap. Sal., IV Macc., Philo) 56. Wien valt de astrale onsterfelijkheid ten deel? 59.

C. De mysteriën 62–74. Zij beloven een zalig lot na den dood 62. De mysteriën van Eleusis 62. Zedelijke invloed? 65. De mysteriën van Samothrace 66. Dionysoscultus en Orphische mystiek 66. Egyptische mysteriën 68.

Magische theorieën en practijken 72.

HOOFDSTUK III.

Vergelijking van Paulus' verwachtingen met die zijner omgeving 75–171

Inleidende opmerkingen: plaats van Pls.' geloof aan het eeuwige leven in zijn brieven 75. Pls.' oordeel over het antieke onsterfelijkheidsgeloof 76. Contact tusschen Pls. en zijn hoorders en lezers (stemmingen, taal) 79.

Vergelijking 81–171 A. Het Godsbegrip en het eeuwige leven 81. B. De mensch en het eeuwige leven 89. C. De betrekking tusschen het eeuwige leven en het tegenwoordige 102. D. De gemeenschap met Christus (de gave van den Geest), de sacramenten en het eeuwige leven 108. E. De dood 134. F. De tusschentoestand 137. G. De dag des Heeren 143. H. De eindtoestand 154.

Besluit 172

Aanteekeningen I–LXX

Aantt. bij de inleiding III v., bij hoofdstuk I pg. IV–XIX, bij hoofdstuk II pg. XX–XLV, bij hoofdstuk III pg. XLV–LXX.

DRUKFOUTEN.

| | | | | |
|------|------|----|-----------|---|
| Blz. | 12, | r. | 14 v. o.: | ἄρθο. |
| " | 57, | " | 16 v. b.: | ποιεῖ |
| " | 79, | " | 6 v. o.: | (I Cor. 15 ⁵¹ e. e., Fil. 4 ¹²) (Fil. 3 ²⁰), |
| " | 87, | " | 1 v. o.: | dat (i. pl. v. die) |
| " | 112, | " | 9 v. b.: | σωτηρία, |
| " | 113, | " | 6 v. b.: | Pls.' |
| " | 124, | " | 6 v. o.: |) – |
| " | IX, | " | 19 v. b.: | 1852 |
| " | L, | " | 12 v. b.: | πνεῦμα |

DRUKFOUTEN.

- Blz. 10, r. 17 v. b.: 29-34
 " 11, " 22 v. b.: 6² v.
 " 141, " 7 v. o.: 186
 " 153, " 12 v. b.: *οίκουμένη*
 " 162, " 11 v. o.: Jdc.
 " 167, " 19 v. o.: Vita Ad.
 " 173, " 14 v. o.: *riggesch.*
 " III, " 10 v. o.: 554 v.
 " XVII, " 10 v. o.: 18 (i. pl. v. 8)
 " XXV, " 7, 9, 22 v. o.: 4²) 4¹) 4⁰)
 " XXXVI, " 15 v. o.: 225 vv.
 " XXXII, " 20 v. b. en XXXIV r. 4 v. o.: Spiess
 " XXXII, " 1 v. o.: *panduntur*
 " XXXVIII, " 22 v. b.: (na desires,) to the sun its intellectual capacities,
 to Mars etc.

INLEIDING.

Het geloof aan een leven na den dood vormt een bestanddeel van elken godsdienst. Alle volkeren hebben verwachtingen van een hierna maals gekoesterd en daarin hun hoop en vrees neergelegd, omdat de eenvoudige beschouwing reeds zich niet vereenigen kon met de gedachte, dat de dood het einde zou zijn van 's menschen bestaan. Een bepaalde ontkenning van de persoonlijke onsterfelijkheid wordt dan ook alleen gewonden aan de zijde eener minderheid.

Bij dezen consensus is het voor de geschiedenis der godsdiensten belangwekkend de genoemde denkbeelden in hun verscheidenheid na te gaan en hun ontwikkeling en samenhang te schetsen, zooals o. a. door E. SPIESS in zijn nog altijd lezenswaardig werk is verricht.¹⁾ De belangstelling behoeft echter volstrekt niet te dalen, wanneer het onderzoek beperkt wordt tot een bepaalden godsdienst of een begrensde milieu. Immers men bevindt zich hier op een gebied, dat als zooveel andere onderhevig is aan verandering, doch waarop tevens de vroegere voorstellingen zich min of meer krachtig zoeken te handhaven. Wanneer de waarde van eenigen godsdienst aan den dag treedt in den persoon van een religieus genie (profeet, hervormer, wijsgeer), die de ideeën zijner natie veredelt en verdiept, dan staat men voor dit verschijnsel — Israël, Perzië en Griekenland kunnen dit leeren — dat wel zijn nieuwe gedachten dien godsdienst als historisch verschijnsel op hooger peil van religieus denken en leven brengen, maar dat daarnaast de oude, lagere begrippen, krachtens het conservatieve karakter van het volksgeloof, een stillen, taaien strijd blijven voeren om hun bestaan. Dit verschijnsel laat zich vooral bespeuren bij de voorstellingen van het hiernamaals.²⁾

Daarom trok ons een onderzoek naar Pls.' denkbeelden over het toekomstige leven aan.³⁾ Als hij optreedt met de prediking: *τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινὰ* en betuigt, dat de mensch in een *καινὴ κτίσις* kan worden omgeschapen (II Cor. 5¹⁷ Gal. 6¹⁵), dan wekt dit het vermoeden, dat ook in eschatologicis een nieuwe toon kan klinken. Omgekeerd: ook Pls. kon zich niet stellen boven de wet, dat de rechte leeraar in de dingen van het koninkrijk Gods *καινὰ καὶ παλαιὰ* te voorschijn brengt. Ook hij was een kind van zijn tijd, ademde in denzelfden geestelijken

dampkring als zijn tijdgenooten en heeft in het bijzonder als *ἑθνῶν ἀπόστολος*, wilde hij den weg vinden tot hun hart, ernst moeten maken met den eisch van accommodatie, zooals hij trouwens inderdaad heeft gedaan (I Cor. 9¹⁹ v). Zulk een ingaan tot de psyche van Jood en Griek maakt echter een dubbele strooming van gedachten mogelijk: de gevende partij kan, opzettelijk of onbewust, op haar beurt de ontvangende worden.

Daarmee is het probleem gegeven, dat ons zal bezighouden. Onze bedoeling is: een historisch onderzoek naar Pls.' denkbeelden over het toekomstige leven; naar hun herkomst, ontwikkeling en beteekenis. Zij moeten met die van zijn milieu worden vergeleken, langs dien weg worden toegelicht en opgehelderd en zoo in hun eigen waarde worden geschetst, terwijl de hun toekomstige plaats in de geschiedenis der ideeën over de persoonlijke onsterfelijkheid moet worden vastgesteld. M. a. w.: het geldt hier de verhouding tusschen het nieuwe en het oude bij Pls. te bepalen. Wat het laatste betreft: wat heeft hij uit zijn verleden meegebracht in zijn apostelschap en waarin stemden zijn voorstellingen en die zijner hoorders reeds overeen? En wat het „nieuwe“, het eigene dat Pls. zich gedrongen voelde hun mee te deelen, aangaat: hoe is het in zijn bezit gekomen? Heeft het zich gedurende zijn apostelschap gewijzigd, en zoo ja, in welke mate heeft het blootgestaan aan een inwerking van den kant der gemeenten? Neemt men bovendien in aanmerking, dat Pls. leefde in een periode van syncretisme op het gebied van religie en cultuur, dat deze vermenging van voorstellingen en begrippen zich vooral deed gevoelen ten aanzien der eschatologie⁴) — met behoud overigens der bovengenoemde beperking, dat naast het overgenomen uit den vreemde ook het autochthone zich blijft handhaven — en het is duidelijk waarom het gaat. In laatste instantie betreft het de vraag naar het oorspronkelijke in Pls.' voorstellingen van het toekomstige leven. Of liever — Pls. naar Paulinischen maatstaf (Gal. 1¹¹ v.) beoordeeld — naar de juiste verbinding van het bestanddeel der (bijzondere) openbaring en het „godsdiensthistorische“ element.

De aard van ons onderzoek brengt mee, dat het in hooge mate afhankelijk is van de studiën van anderen. Met dankbaarheid moet worden erkend dat zonder hun voorlichting ons geen inzicht in Pls.' wereld zou geschonken zijn.⁵)

Doch er is meer. Ons onderwerp vormt een onderdeel van het vraagstuk „Pls. en het Hellenisme“. Zooals bekend is, hebben de Tübingers op den Griekschen factor bij Pls. sterken nadruk gelegd. Van den kant van RITSCHL (*Entstg. d. altkath. Kirche* 21857), HARNACK e. a. is daartegen steeds sterker verzet gerezen, zoodat de hypothese van het Hellenisme aan invloed verloor, totdat de „godsdiensthistorische school“ haar opnieuw zocht te bevestigen. Voor haar is echter niet meer als vroeger de philo-

sophie het uitgangspunt, doch zij wendt zich meer tot de religieuze motieven en stemmingen van het ongeformuleerde volksgeloof, in het bijzonder tot de mysteriediensten. Een uitgebreide litt. verscheen over de betrekkingen tusschen Jodendom-Christendom-Hellenisme, waarbij ook Pls.' eschatologie het noodige licht moest leveren. Deze voorlichting dient op prijs te worden gesteld. Iets anders is het, of zij ons ontslaat van den plicht, ons te nauwkeuriger rekenschap te geven van kwesties, die nog steeds hangende zijn. Theoretisch toch wordt wel erkend, dat gelijkheid van termen nog niet mag leiden tot de conclusie van gelijkheid van inhoud bij de daaraan te gronde liggende voorstellingen. In de practijk wordt echter herhaaldelijk tegen den regel „si duo dicunt idem, non est idem” gezondigd, en veelal de vorm tegenover den inhoud overschat, zoodat het vergelijkend onderzoek verloopt in een enkel aanvoeren van parallellen en analogieën. A^o 1910 sprak dan ook J. WEISS den wensch uit, dat de nuances waarin de „hellenistisch-mystische Anschauungen und Termini” bij Pls. voorkomen, duidelijker moesten worden onderkend.⁶⁾ Twee jaren later verscheen de studie van K. DEISSNER⁷⁾, die zich echter voor het godsdiensthist. deel beperkte tot de vraag naar den oorsprong van de in II Cor. 5 neergelegde beschouwing („die mit dem Tode beginnende pneumatische Lebensvereinigung mit Christo”) en die van de bekleeding met een hemelsch lichaam. Hem werd door BOUSSET verweten dat zijn beperking tot de Stoa, het Epicureïsme en de Joodsch-Alexandrijnsche wijsbegeerte een litteratuurgroep uitsloot, welke niet verwaarloosd mocht worden.⁸⁾ Zelf heeft BOUSSET elders betoogd, dat bij zulk een vergelijking niet de kwestie der litteraire afhankelijkheid, maar de vraag naar de „geistige Atmosphäre” hoofdzaak moet zijn.⁹⁾ En nog onlangs wenschte ten onzent DE ZWAAN de betreffende onderzoeken methodisch zuiverder te zien ingesteld, door aan de vergelijking van het Christendom met de in aanmerking komende voorstellingen en practijken te laten voorafgaan een onderzoek naar de „gemeenschappelijke gedachtensfeer van de antieke menschheid in dezen tijd en in deze streken (het Oriëntalisme).” Met de beteekenis van dezen factor, hoewel steeds beseft, moet meer gerekend worden, en de vraag naar het Oriëntalisme in Pls.' gedachtenleven moet worden beantwoord door een exegese „die met de gedachtenwereld, waarin Pls.' lezers met hem — zij het dan ook met gradueel verschil — zich bewogen, zoo goed mogelijk rekening houdt.”¹⁰⁾

In het bovenstaande ligt de gang van ons onderzoek opgesloten. Eerst zal een overzicht worden gegeven van Pls.' verwachtingen. Hoofdzakelijk wenden we ons tot I Th. 4, I Cor. 15, II Cor. 5, waar de apostel zich speciaal over ons onderwerp heeft uitgelaten; doch ook andere verspreid liggende gegevens mogen niet worden verwaarloosd. Terwijl de brieven chronologisch dienen te worden geraadpleegd¹¹⁾, moet de dwaling worden ver-

meden als zou Pls. nooit te voren een zekere voorstelling hebben gekoesterd, wanneer zij voor het eerst in den betrokken brief wordt aangetroffen. Het is niet onmogelijk, dat een latere brief licht verspreidt over een voorafgeganen, vooral wanneer de tijdruimte daartusschen slechts gering is; zoo kan ook een oudere brief, opgesteld in een periode waarop een jonger schrijven terugziet of waarbij dit aanknoopt, bijdragen tot opheldering van dit laatste. Met deze vanzelfsprekende factoren moet bij de bespreking van I Th. — I II Cor. — Fil. rekening worden gehouden, zij 't ook met omzichtigheid; elke isoleering brengt hier echter grooter nadeel te weeg. — Over de pericopen I Th. 4¹³ vv., I Cor. 15, II 5¹⁻¹⁰ bestaat reeds een omvangrijke litt., waardoor een gedetailleerde exegese achterwege kan blijven. Als vóórstudie moest deze wel ter hand genomen worden; voor zoover onze resultaten met die van anderen overeenstemmen kunnen we volstaan met naar hen te verwijzen. Alleen waar bewijsvoering nuttig scheen, geven wij rekenschap van onze meening.

Het tweede deel wil een schets geven van de ideeën over het toekomstige leven in de wereld waarin de apostel optrad, de Grieksch-Romeinsche; van de voorstellingen, theorieën en phantasieën, welke Pls.' hoorders en lezers voor oogen kunnen hebben gezweefd of waarmee hij zelf zich in aanraking zag gebracht, wanneer dit gewichtig onderdeel zijner prediking werd aangeroerd. Naar volledigheid kon natuurlijk niet worden gestreefd. Toch hopen we, dat niets belangrijks ons is ontgaan.

Met het slothoofdstuk komen we tot het eigenlijke doel van ons onderzoek. Hierin zullen de gegevens der beide vorige met elkaar worden vergeleken en de verhouding der Paulin. verwachtingen tot de Gr.-Rom. (Oriëntalist.) worden bepaald, terwijl dat tevens zal geschieden ten aanzien van de O.-T.ische, Joodsche en Oud-Christ. verwachtingen, welke, ter vermindering van te groote uitvoerigheid, niet afzonderlijk worden geschetst.

HOOFDSTUK I.

DE GEGEVENS BIJ PAULUS.

De eerste passage die onze aandacht vraagt vinden wij in I Th. De geloovigen te Thess. leven in de gespannen verwachting, door vele verdrukkingen en beproevingen (1⁶ 2¹⁴ 3³, II 1⁵ v.) als even zoovele voortee-kenen daarin versterkt, dat de *ἡμέρα κυρίου* en met deze de voltooiing van hun heil spoedig zal aanbrenen, zóó zelfs dat het dagelijksch leven daarvan den nadeeligen terugslag ondervindt (4¹¹ v., II 3¹¹ v.). In deze apocalyptische stemming mengt zich echter groote droefheid. Er rijst twijfel over het lot dergenen, die, in hoop op de parousie, niettemin te voren gestorven zijn (4¹³). Hoewel door Timotheüs van dit alles onder-richt (3⁶ Act. 18⁵), kan Pls. niet voldoen aan hun en zijn wensch tot een persoonlijk bezoek (3⁶, 10 v.). Aan deze voor ons gelukkige omstandigheid danken wij de belangrijke pericoop *περὶ τῶν κοιμωμένων* 4¹³⁻¹⁸.

Pls. wil de broeders troosten over het lot der gemeenteleden, die ont-sliepen eer de parousie was aangebroken, opdat zij niet bedroefd zijn als de heidenen „die geen hoop hebben” (*οἱ λ. = οἱ ἔξω* vs. 12, *τὰ ἔθνη* vs. 5). Het standpunt waarop hij zich daartoe met de gemeente stelt, is het geloof *ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη*. God heeft hem opgewekt en zal daarom ook (*οὕτως καὶ*) de *κοιμηθέντας* bij de parousie (*διὰ τ. Ἰησοῦ* tot zich voeren, met Jezus¹): waar deze is, zullen ook de zijnen zijn. Bij dezen troost wil Pls. het echter niet laten. Integendeel, hij breidt dien nog uit (*τοῦτο γὰρ* vs. 15) en wel op grond van een *λόγος κυρίου*.²) Hij hoopt even vurig als zijn lezers den grooten dag te beleven (*ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι* ε. τ. π. vs. 15 en 17, in tegenstelling met de *κοιμηθέντες*), is evenwel ook overtuigd dat, waar er voortdurend een overgang plaats grijpt van de *ζῶντες* en *περιλειπ.* tot de *κοιμώμενοι*, ook voor hem per-sonlijk, evenmin als voor alle nog levende Thess., zekerheid bestaat dat hij op dat tijdstip niet onder de *κοιμηθέντες* zal worden aangetroffen.³) Dézen troost kan hij echter bieden: de gestorven Christenen zullen in geen enkel opzicht bij de nog levenden achterstaan. Bij de parousie zullen *οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ* op diens roepstem eerst opstaan en daarna (*πρῶτον-ἔπειτα* vs. 16, 17) worden de nog levenden te zamen met hen opgenomen *ἐν νεφέλαις* ε. *ἀπάντησιν τ. κυρίου* ε. *ἀέρα*. Dan treedt voor

allen gelijkelijk de zaligheid in, de volkomen, ongestoorde gemeenschap met Christus (*πάντοτε σ. κυρίῳ ἐσόμεθα*).

Deze oplossing geeft de apostel aan het raadsel, waarvoor hij zich met de gemeente zag gesteld. Blijkbaar heeft zijn vertroosting een goede uitwerking gehad. Althans in den tweeden brief komt hij op deze kwestie niet terug. Met zekerheid valt niet te constateeren, of het zwaartepunt voor Pls. zelf heeft gelegen aan den kant van het *κοιμᾶσθαι*⁴⁾, dan wel aan dien van het *περιλείπεσθαι*, wat toch altoos nog uitzicht gaf op het beleven van het oogenblik der vereeniging. Evenwel, de grondtoon van zijn leven, dat reeds op aarde de gemeenschap met Christus kende (Gal. 2²⁰) en naar het *πάντοτε σ. κυρίῳ εἶναι* uitging, maakt het zeer waarschijnlijk, dat hij bij het schrijven dezer pericooop heeft gehoopt Christus' komst nog te zullen beleven. De sterk-eschatologische strooming te Thess. toch is niet geheel uit de eigen stemming der gemeente te verklaren; Pls.' prediking in haar midden (vgl. 1¹⁰ 2¹² 5², II 1¹⁰ 2², 5) zal daartoe mede aanleiding hebben gegeven.⁵⁾ Vandaar dat hij dan ook in zijn aanvullend schrijven nog verkeerde voorstellingen van een onmiddellijk aanbreken der parousie (*ἐνέστηκεν* II 2²) moet corrigeren.

Wat ons in de pericooop 4¹³ vv. treft, is de soberheid waarmee Pls. over de toekomst der geloovigen handelt. Zóó gedrongen en fragmentarisch is zelfs zijn schildering, dat zij bij den tegenwoordigen lezer onwillekeurig vragen doet oprijzen. Wanneer nu de apostel zijn korte mededeeling aan de Thess. voldoende acht en zij ook blijkbaar gerustgesteld zijn, dan volgt daaruit, dat Pls.' antwoord voor hen geen onduidelijkheid inhield. Zij moeten hebben verstaan welke voorstellingen Pls. verbond aan uitdrukkingen als *κοιμᾶσθαι, νεκροὶ ε. Χριστοῦ, ἀναστῆναι, σ. κυρίῳ εἶναι*.⁶⁾ Kunnen wij dit meerdere benaderen?

In I II Th. vinden we nog het volgende. De gemeenschap met den Kyrios wordt ook wel genoemd een deel hebben aan de *δόξα θεοῦ* of *Ἰησοῦ Χριστοῦ* (2¹² II 1⁹ v. 2¹⁴), een ingaan in het koninkrijk Gods (2¹² II 1⁵). Tegenovergesteld daaraan is het lot der ongeloovigen. Zij zijn de *ἀπολλύμενοι* (II 2¹⁰), die tot straf voor de verwerping van het evangelie *ὀλεθρὸς αἰώνιος* zullen ondergaan; zij zullen het aangezicht van den Kyrios niet aanschouwen en niet deelen in zijn *δόξα* (II 1⁹). Want met diens parousie gaat een algemeen gericht gepaard, zoowel over hen als over de geloovigen (1¹⁰ 3¹³ 4⁶ 5²³ II 1⁷ v., cf Act. 17³¹). Dan wordt de *ὄργη θεοῦ* geopenbaard, waarvan slechts de aanhangers van den Kyrios zijn verlost (1¹⁰ 5⁹). Christus is voor hen gestorven en heeft aldus hun het eeuwige leven verworven, dat zij — hetzij zij bij de parousie nog in leven of reeds gestorven zijn — met hem zullen deelen (5¹⁰). En dat hun hoop op deze erfenis niet ijdel is, daarvoor is de trouw van God zelf een waarborg (5²⁴). Hij is het, die hen geroepen en verkoren heeft (1⁴ 2¹² 5⁹ II 2¹⁶). In het besef dezer hooge roeping en der komende heerlijkheid

behooren echter de geloovigen ook naar den wil Gods te wandelen, als *ὡς οὖν φωτός*. Het dagelijksch leven in deze wereld moet reeds den invloed van het toekomstige ondergaan en Gode welbehagelijk zijn; niet het reikhalzend uitzien naar de parousie, doch onderlinge liefde, waakzaamheid en trouw in den dagelijkschen arbeid behooren op den voorgrond te staan (3¹² v. 4¹ vv. 5⁵ vv., II 2¹⁵, 17 3⁶ v. 12 v.).

Verder hebben we ons te wenden tot den brief aan de Galaten, die uit hetzelfde tijdvak stamt. Pls. getuigt in dezen brief van zijn bekeering. Zij is gewrocht door de *εὐδοκία* Gods, die hem een openbaring van den verheerlijkten Christus schonk (1¹², 15 v.). Deze Christuservaring is de grond van zijn evangelieprediking; menschen, zelfs de *στυλοὶ*, hebben dien niet gelegd (1¹, 16 2⁶). Thans bestaat Pls.' leven in een gemeenschap met den verhoogden Kyrios (2¹⁹ v. 1⁴ 3¹), subjectief tot stand gebracht door de *πίστις* (2¹⁶, 20 3², 22, 28). Zoo kan Pls. zeggen, dat Christus is „in hem” en hij „in Christus”. Zijn natuurlijke mensch is gekruisigd; hij leeft niet meer voor zichzelf maar voor God, is in Christus een *καινή κτίσις* (2¹⁹ v. 6¹⁴ v.; vgl. ook 3²⁸ en 4⁴ waar *τὸ πλήρωμα τ. χρόνου* inhoudt, dat een nieuwe *χρόνος* is ingetreden), *ὡς θεοῦ* geworden (3²⁶ 4⁵ v.). Wat Pls. éenerzijds beschrijft als de vrucht der geloofs- en levensgemeenschap met Christus, noemt hij in één adem het gevolg der werking van het *πνεῦμα θεοῦ* of *Χριστοῦ* (cf. ook 4⁶ *ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τ. πν. τ. νόῦ αὐτοῦ*). Deze smelting van Christologie en Pneumatologie is wel ontstaan uit de ervaring van Damascus: „Die erste pneumatische Erfahrung Pauli war eine Erfahrung von Christo. Fortan ist ihm Christus τὸ πνεῦμα.” 7) Zoo wisselen *ἐν Χριστῷ*, *ἐν κυρίῳ*, *ἐν πνεύματι εἶναι*, *περιπατεῖν* etc. elkander af 8), al zijn *ἐν Χριστῷ* (*κυρίῳ*) en *ἐν πνεύματι* niet identiek; het eerste heeft een meer persoonlijken klank en het werk van Christus omvat meer dan de werkingen van zijn *πνεῦμα* (vgl. ook *πν. τ. νόῦ* Gal. 4⁶; *πν. κυρίου* II Cor. 3¹⁷ v.; *πν. Χριστοῦ* Rom. 8⁹). 9) — Nu is echter dit nieuwe leven op aarde niet volmaakt: ideaal en werkelijkheid stemmen niet overeen (2¹⁷ cf. 1⁴). De *σάρξ*, d. i. de natuurlijke, zondige gezindheid des menschen doet haar droeven invloed gelden en staat het volkomen *ἐν Χριστῷ εἶναι* in den weg; zonder het *πνεῦμα* kan de mensch den wil van God niet volbrengen (5¹⁷ vv.). De ongestoorde gemeenschap met den Kyrios vangt eerst aan met diens parousie. Dan oogst ieder wat hij gezaaid heeft (6⁷ v.). De geloovige bezit echter in het *πνεῦμα* het pand der volle *δικαιοσύνη* (5⁵ cf. 2¹⁶ 3¹¹), der beloofde erfenis (3¹⁸, 29 4²⁸) en dat niet op grond van eenig uitwendig voorrecht (2⁶ 3²⁸ 5⁶ 6¹⁵) of van de *ἔργα νόμου* (2¹⁶ cf. 3², 11), maar krachtens de door God geschonken geloofs- en geestesgemeenschap met Christus (2¹⁶ 3¹¹, 14 5⁵ 6¹⁸). Hoewel dus niet de werken als maatstaf gelden in het gericht — wanneer Pls. in dit verband van „loon” spreekt, vloeit dit niet voort uit 's menschen verdienste, doch uit Gods *χάρις* — loochent de apostel niet de betrekking tusschen het tegenwoordige en het toekomstige leven. In afwachting van het laatste mag de geloovige niet vertragen in het zaaien (6⁹); het bezit van het *πνεῦμα* moet hem aansporen ook over-

eenkomstig zijn stand te leven (5²⁵ v. 6¹ v.). — Over de verhouding tusschen de twee gedachtenreeksen: rechtvaardiging uit genade en geloof — goede werken de norm in het gericht, kan hier niet worden uitgeweid. Waar zij echter in de latere brieven terugkeeren, zij hier eens voor al opgemerkt dat hun antinomie slechts formeel is en men niet heeft te doen met een innerlijke tegenstrijdigheid.¹⁰⁾ Zij zijn organisch verbonden. Voor Pls. bestaat er eenheid tusschen geloof en leven (5^{6β}); dat het „geloof zonder werken dood is” had ook door hem kunnen zijn gescreven. Aan den anderen kant: Gods *πνεῦμα* verzekert niet alleen het bezit van het eeuwige leven, doch stelt den mensch ook in staat naar Zijn wil te leven. Waar de Geest is, openbaren zich vanzelf zijn werkingen (5²²). Waar zijn vruchten niet gevonden worden, kan ook de kiem van het eeuwige leven zich niet ontwikkelen. — De kwestie keert terug bij *καυχᾶσθαι, καύχησις, καύχημα* (6⁴ I Th. 2¹⁹ II 1⁴ en latere brieven), waarbij geen sprake is van eigen lof of van roemen in eigen gerechtigheid, doch van het prijzen van wat God (Christus, de H. Geest) in den geloovige hebben gewrocht en nog door hem tot stand brengen.¹¹⁾

Uit het bovenstaande blijkt, dat Pls. ook in I II Th. bij het schrijven van vermaningen als in I 3¹² 4⁷ v. 5²³ II 3⁵ heeft gedacht aan de pneumagemeenschap tusschen Christus en den geloovige, als uitgangspunt van het nieuwe leven.¹²⁾ Dan heeft de apostel met *νεκροὶ ἐν Χριστῷ* zulken op het oog gehad, die tijdens dit leven de gemeenschap met den Kyrios hadden gekend en er daarom zeker van mochten zijn, dat hun zijn — *ἐν Χριστῷ* zou overgaan in het *πάντοτε σ. καὶ ἐν εἶναι* bij diens parousie. Hun sterven mocht worden beschouwd als een *κοιμᾶσθαι ἐν Χριστῷ* en Pls.' troostwoorden 4¹⁴ willen dus niets anders zeggen, dan dat zulk een ontslapen geen afbreuk zou doen aan de volkomen zaligheid, die zij zich hadden voorgesteld te zullen verkrijgen bij Christus' komst. Over dit *κοιμᾶσθαι* zelf weidt Pls. niet uit. Het woord geeft geen uitsluitel over den toestand der gestorvenen en evenmin over hun verblijfplaats; ook mag het niet zonder meer worden geïnterpreteerd naar wat latere brieven over dien tusschentoestand vermelden.¹³⁾ Uit Pls.' zwijgen zou kunnen worden geconcludeerd, dat hij dienaangaande de voorstellingen der gemeente deelde en het dus overbodig achtte er op in te gaan. Toch laat het zich nog eerder hierdoor verklaren, dat de bezorgdheid der Thess. niet de *κοιμήσις* als zoodanig gold, doch de vraag of hun *κοιμώμενοι* nog deel zouden hebben aan de parousie, terwijl voor Pls. zelf de tusschentoestand van ondergeschikt belang kon heeten, omdat deze met de parousie eindigde en dus niet van langen duur kon zijn (vgl. pg. 6). Vandaar dat Pls. de gemeente troost met het uitzicht op de met de parousie gepaard gaande opstanding en niet — wat op het eerste gezicht bevremdt — met een voor de *κοιμώμ.* reeds ingetreden gemeenschap met Christus, als voorzetting van die, welke tijdens hun aardsche leven

reeds had bestaan en door den dood niet kon worden onderbroken. Evenwel moet de apostel, hoe dan ook, zich zulk een gemeenschap hebben voorgesteld. Hij kan niet een tijdelijk-volkomen scheiding van den Kyrios hebben aangenomen, wanneer vs. 16 opeens de uitdrukking *νεκροὶ ἐν Χριστῷ* bezigt, waarmee blijkbaar wordt bedoeld, dat den geloovige bij diens sterven het *πνεῦμα* niet wordt ontnomen.¹⁴⁾

Is de kiem van het eeuwige leven op aarde een leven, dat door het *πνεῦμα* wordt beheerscht en beteekent *σὺν Χριστῷ εἶναι* de volkomen gemeenschap met den verheerlijkten pneuma-Christus, dan volgt daaruit dat *οἱ ζῶντες οἱ περιλειπ.* niet in hun aardsche lichaam kunnen worden opgenomen (vs. 17). Er moet vóór of bij de *ἀπάντησις εἰς ἄερα* een verandering met hen plaats grijpen, welke hen in staat stelt een bestaan te voeren overeenkomstig den nieuwen levenstoestand. Eveneens kan Pls. zich de opstanding der *κοιμηθέντες* niet hebben voorgesteld als een te voorschijn komen in het herstelde aardsche lichaam.¹⁵⁾ Zulk een herrijzenis ware in strijd met zijn opvatting der absolute tegenstelling tusschen *σάραξ* en *πνεῦμα* (Gal. 5¹⁷ v.v.) en van het wezen van Gods koninkrijk (Gal. 5²¹ 6⁸).¹⁶⁾ Pls. moet dan ook den term *ἀναστῆναι* (I Th. 4¹⁷) onder dit voorbehoud hebben aangewend.¹⁷⁾

We hebben de fragmentarische voorstelling I Th. 4¹⁶ v. aangevuld met wat verder in de drie oudste brieven wordt aangetroffen en kunnen dus verder volstaan met er op te wijzen, dat Pls. bij de *ὀλεθρος αἰώνιος* der *ἀπολλύμενοι* niet stilstaat. Hij vermeldt hun lot slechts als contrast der zalige gemeenschap met den Kyrios. Doch evenzeer beperkt hij zich bij de schildering der zaligheid tot die ééne, centrale gedachte, het brandpunt van al zijn verlangen. De heerlijkheid van het toekomende leven is het zijn dáár, waar Christus is, wiens aangezicht de geloovige mag aanschouwen (II 1⁹), in innige, storelooze gemeenschap met zijn Kyrios; zij bestaat in een ingaan in het rijk, waar Gods wil allen regeert en dat van zijn heerlijkheid is vervuld (I 2¹²).¹⁸⁾

De in I II Th. Gal. neergelegde denkbeelden zal Pls. ook gelijktijdig te Cor. mondeling hebben ontvouwd.¹⁹⁾ Men vindt ze in hoofdzaak terug in I Cor. 15, ongeveer drie jaren na I Th. 4. opgesteld.

Ook ditmaal noopt hem de houding der gem. het lot der gestorven Christenen te bespreken. Het motief verschilt echter van dat in I Th. 4. Ook is de toon een andere. Thans moet de apostel de meening bestrijden van sommige gemeenteleden (vs. 12) *ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν*. Men achtte haar onredelijk, daar zij het bezit van een lichaam insloot en men zich zulk een opstandingslichaam niet kon indenken, wijl het aardsche lichaam immers tot ontbinding overging. *Πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται;* (vs. 35)²⁰⁾

Pls. gaat wederom uit van Christus' opstanding. Zij is de waarborg van die der Christenen. Uit den aard der zaak staat hij ditmaal uitvoeriger bij haar stil en houdt ze zijn lezers voor als een historisch feit (vss. 1-11), om vervolgens daaruit zijn gevolgtrekkingen af te leiden (vss. 12-22), zoowel negatief (vss. 12-19: is Christus niet opgewekt, dan *οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ ἀπόλωντο*) als positief (vss. 20-22): omdat Christus opgewekt is, zullen ook de geloovigen hun *ἀπαρχή* volgen, *ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται*. Bij alle verschil in toon en bewijsvoering wegens de veranderde positie van den apostel, ontmoeten we hier dus dezelfde grondgedachte als in I Th. 4: de in gemeenschap met en in hoop op Christus ontslapenen zullen deel hebben aan de heerlijkheid welke bij de parousie wordt geopenbaard, zoowel krachtens de opwekking van Christus door de macht Gods (vgl. ook vs. 57 en 61⁴) als van wege hun geloofs- (vs. 2, 17) en geestesgemeenschap met den Kyrios (*πνεῦμα ζωοποιούν* vs. 45).²¹)

Evenals in I Th. 4 schetst Pls. verder wat er op de *ἡμέρα κυρίου* plaats grijpt (vss. 23-28) en vestigt ook nu weer de aandacht zijner lezers eerst op het lot der gestorvenen (vss. 23, 35-50; vss. 39-34 zijn een hernieuwing van het betoog voor de opstanding), daarna op dat van hen die de parousie beleven (vss. [50]51-57). De inhoud van vss. 23-26 is niet scherp belijnd en kan niet met zekerheid worden bepaald. In hoofdzaak gaan de uitleggingen in twee richtingen uiteen. Vlg. sommigen zal Pls. hier rechtstreeks een tweevoudige opstanding hebben geleerd: eerst zouden de Chr. worden opgewekt en opgenomen in het rijk van den Messias²²) (cf. I Th. 4¹⁷ *πάντοτε σ. κυρίῳ ἐσόμεθα*), die onderwijl den strijd heeft te voeren tegen *πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δυνάμιν* (booze, daemonische machten; vgl. 8⁴⁻⁶). Is de dood, de laatste zijner vijanden verslagen, dan geschiedt de algemeene opstanding. Een gericht wordt gehouden over alle menschen (1⁸ 4⁵ 5⁵, 1³), waarbij de geloovigen optreden als mederechters over den *κόσμος* en de *ἄγγελοι* (6² v.). Ten slotte keert de heerschappij over alle dingen terug tot God, opdat deze zij *πάντα ἐν πᾶσιν* (vs. 28, cf. 8⁶). Voor deze tweevoudige opstanding beroept men zich op de noodzakelijke numerieke gelijkstelling van het tweede *πάντες* vs. 22 met het eerste en op de wegens *ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι* vereischte vertaling van *τὸ τέλος* door „de overigen” (d. i. het tweede of derde tagma).²³) — Daartegenover wordt aangevoerd, dat Pls. de gemeenschap met Christus en de gave van het *πνεῦμα* als voorwaarde der opstanding stelt en dus onder het tweede *πάντες* vs. 22 zijn bedoeld „alle Christenen”. Daarom veronderstelt men dat Pls. dacht aan een bekeering der ongeloovigen, als vrucht van Christus' overwinning op de vijandige machten (vss. 24, 26).²⁴)

De exegese heeft bij vss. 23-28 veelal voorbijgezien, dat deze pericope zich bevindt temidden van bewijzen voor de opstanding (vss. 12-22, 29 vv.); m. a. w.: Pls. verlaat voor een oogenblik de lijn van zijn betoog, om de met de parousie verbonden eschatol. gebeurtenissen te schetsen. Hoe weinig het den apostel daarbij om volledigheid is te doen, evenals I Th. 4¹³ vv., blijkt hieruit, dat niets gezegd wordt van wat toch bij de parousie op den

voorgond staat: het gericht over Christenen en niet-Christenen beide (1⁸ 3¹³ vv. 5⁵, 1³ 6², 9 v. 11³²). Daaruit vloeit voort, dat Pls. gelooft aan een „algemeene opstanding”, al spreekt hij daarvan niet in dit verband²⁵) – trouwens hij laat zich over 't algemeen niet uit over het lot der ἀπολλ. Evenals II Th. 1⁹ hun ὄλ. αἰών. wordt geprofeteerd, zonder meer, gaat I Cor. 15 hun opstanding stilzwijgend voorbij, omdat alleen die der geloovigen tot de ζωοποιήσις leidt. De algemeene bekeering kan met het oog op het tweevoudige gericht niet worden gehandhaafd; zij zou bovendien in tegenspraak zijn met het even te voren gehouden betoog (vs. 18 laat duidelijk doorschemeren wat het lot der buiten Christus ontslapenen is) en Pls. had toch in dit geval zeker onomwonden van haar moeten spreken, terwijl het nu omgekeerd wel heet, dat de vijandige, geestelijke machten worden vernietigd, doch van een ἀποκατάστ. πάντ., in den zin van eindbekeering aller menschen, niet wordt gerept.²⁶) Daarenboven is de opstanding voor Pls. besef geen doel, maar middel. Het bezit van het πνεῦμα is niet vereischt om te deelen in de opstanding, doch voor het eeuwige leven daarna, voor de gemeenschap met den pneuma-Kyrios. Voor ons doel kan de pericoop vss. 23-28 verder blijven rusten. Ondanks chiliastisch-klinkende uitdrukkingen²⁷), blijft de opstanding en de beërving der zaligheid (τὸ τέλος) met de parousie verbonden, zooals Pls. ook den Thess. voorhield. Onze conclusie moet dus luiden, dat I Cor. 15¹⁻²⁸ niet wezenlijk verschilt van wat I II Th. Gal. dienaangaande meedeelen. Dat geldt ook van de in 6 v. uitgesproken verwachting dat de Chr. zullen deelnemen aan het gericht, welke blijkens het herhaalde οὐκ οἴδατε een vaste plaats moet hebben ingenomen in de oud-Chr. toekomstverwachtingen; zij kan dus opgesloten liggen in de uitdrukking σὺν Χριστῷ εἶναι I Th. 4, al heeft Pls. haar daar niet afzonderlijk vermeld. Overigens, de apostel zinspeelt er alleen op en dat slechts deze eene maal – zijne belangstelling richt zich veel meer op de soteriologische zijde van Christus' komst voor de geloovigen, dan op de gevolgen voor de daemonen – om dan onmiddellijk de waarde dezer voorstelling niet voor de toekomst, maar allereerst voor het tegenwoordige in het licht te stellen: de Cor. moeten zich in hun βιωτικά gedragen overeenkomstig hun hooge roeping.²⁸) Ook de omschrijving van ζωὴ αἰώνιος vs. 28 door Θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν herinnert aan I Th. 2¹² II 1⁵ Gal. 5²¹ I Cor. 6⁹ 15⁵⁰ (κληρονομεῖν τ. βασ. τ. θεοῦ). Zij heft natuurlijk de voorstelling van het σὺν κυρίῳ εἶναι niet op en moet daarvan dus niet worden onderscheiden, maar legt juist den grond tot die vereeniging.

Met het oog op de verwerping der ἀνάστασις zoekt Pls. vooral de vraag naar den aard van het opstandingslichaam te beantwoorden (vss. 35 vv.). Zooals op natuurlijk gebied de zaadkorrel eerst haar omhulsel moet verliezen, zal de levenskiem zich kunnen ontwikkelen, zoo is het ook gesteld met den mensch. Het vergaan van het aardsche lichaam is noodzakelijk; eerst dan wordt het nieuwe leven verkregen (vs. 36). Wat het opstandingslichaam zelf betreft: evenals een γυμνός κόκκος gezaaid wordt, een graan-

korrel, waarbij nog niets gezien wordt van de toekomstige plant (*τ. σῶμα τ. γενησόμενον*) en God straks deze uit de korrel doet te voorschijn komen als een geheel ander *σῶμα* dan de *κόκκος*, maar toch tevens in overeenstemming met het gezaaide (vs. 38 *καθὼς ἠθέλησεν* Aor.; *ἐκάστω . . . ἴδιον*; cf. Gen. 1¹¹) — zoo zal Hij ook het lichaam van den ontslapene vervangen door een *σῶμα*, verschillend van het aardsche en toch wederom daarmede samenhangende. Men mag dit op goeden grond van Gods almacht verwachten; waar de tegenwoordige schepping zulk een oneindige veelheid en verscheidenheid van *σώματα* biedt (vss. 31—49), zal God ook dengenen, die tot de *καὶνὴ κτίσις* zijn geroepen een ander lichaam kunnen verleenē (vs. 32a).²⁹) Dit *σῶμα* zal eigenschappen bezitten, tegenovergesteld aan die van het tegenwoordige. Want dit laatste, het *σ. ψυχικόν* (= zielelichaam, orgaan der *ψυχῆ*, verschijningsvorm van den natuurlijke mensch)³⁰, is naar zijn aard *φθορά, ἀτιμία, ἀσθένεια* (vergankelijk, vernederd cf. Fil. 3²¹, zwak); *σάρξ καὶ αἷμα*, 's menschen aardsche zijde (met de bijgedachte aan de zondige gesteldheid der *σ.*, cf. Gal. 5^{19—21} 6⁸ I Cor. 6^{9 v.}) kan het koninkrijk Gods en de *ἀφθαρσία* niet beërven (vs. 50). Voor de nieuwe bestaansorde, waarin het *πνεῦμα* het allesbeheerschende levensbeginsel vormt en Gods wil volkomen regeert (vs. 28γ), ontvangt de geloovige een lichaam met nieuwe eigenschappen, berekend voor het hemelsche leven (*ἐν ἀφθαρσίᾳ, ἐν δόξῃ*) en voor den dienst van het *πνεῦμα* (*ἐν δυνάμει*). Kortom, het antwoord op de vraag der *τινές* vs. 35 moet luiden: in plaats van het *σ. ψυχ.* schenkt God (*ἐργάζεται* vss. 42—44, *δίδωσι* vs. 38, *διὰ τ. δυνάμεως αὐτοῦ* 6¹⁴) een *σ. πνευματικόν* (vs. 44α, = geesteslichaam). Wanneer toch de *ψυχῆ* een orgaan bezit waarvan zij zich voor haar werkingen kan bedienen, dan is ook het bestaan van zulk een orgaan voor het zooveel hoogere, onvergankelijke *πνεῦμα*, als een noodzakelijk-methaphysische tegenstelling van het eerste verzekerd (vs. 44β). Het bewijs daarvan vindt Pls. in het O. T. en in de openbaring van den *ἔσχ. Ἀδάμ*. Volgens Gen. 2⁷ LXX (*καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθ. εἰς ψ. ζῶσαν*) berust de aanwezigheid van het *σ. ψ.* op de schepping van den eersten, aardschen Adam (vs. 45α 47α). Thans is de *ἔσχ. Ἀδάμ* verschenen (vs. 45γ is een toevoeging aan het LXX-citaat)³¹, die krachtens zijn opstanding uit den dood (vs. 20, 6¹⁴) met eeuwige levenskracht is bezielē (*πν. ζωοποιούν* vs. 45) en als de *ἄνθρ. ἐξ οὐρανοῦ* (vs. 47β) den zijnen de *ζωοποιήσις* kan meedeelen (vs. 21 v.).³²) Beide Adams zijn de hoofden en vertegenwoordigers van twee geslachten, welke ieder voor zich den aard en de trekken vertoonen van hun leidsman. Als afstammelingen van Adam bezitten alle menschen diens wezen en dragen zij zijn beeld (vss. 48α, 49α cf. Gen. 5³ LXX). De volgelingen van den tweeden Adam daarentegen zullen als *ἐπουράνιοι* in wezen en verschijning aan den *Κυρίος* gelijk zijn (vss. 48β, 49β). Daartoe wordt eenmaal het *σ. ψ.* als een niet meer passend gewaad afgelegd (*ἐφορέσαμεν* Aor.) en zal de *pneuma-mensch* met een *σ. πν.* wor-

den bekleed (*φορέσομεν* Ind. Fut.). En dat — Pls. vat nog eens zijn gansche betoog samen, ziende op het motief der vraag vs. 35, welke hij nu beantwoord heeft — krachtens de wet van het Koninkrijk Gods: *σὰρξ καὶ αἷμα* kunnen de aptharsie niet beërven (vs. 50).³³⁾

Dezelfde wet geldt uiteraard voor hen, die bij de parousie nog in leven zullen zijn. Voor wat er dan met hen zal geschieden, beroept Pls. zich op een *μυστήριον* (= *ἐν λόγῳ κυρίου* I Th. 4¹⁵). Niet allen (*πάντες οὐ* vs. 51 = *οὐ πάντες*)³⁴⁾ zullen ontslapen en door middel der opstanding hun *σ. πν.* verkrijgen, doch mèt de ontslapenen zullen zij een verandering ondergaan (*πάντες δὲ ἀλλαγσόμεθα*), daar immers de levenden niet bij de dooden zullen achterstaan en voor beide catagorieën dezelfde voorrechten bij de parousie zijn weggelegd (I Th. 4¹⁵). *Ἐν ἀτόμῳ, ἐν εἰπή ὀφθαλμοῦ* wordt die verandering voltrokken, op het geklank der toekomstbazuin (cf. I Th. 4¹⁶, 17a). Dan treden de ontslapenen *ἀφθαρτοί* te voorschijn en worden de nog levenden met *ἀφθαρσία* en *ἀθανασία* bekleed (vs. 52β, 53). Opwekking en verandering zijn dus in wezen en uitwerking aan elkaar gelijk.³⁵⁾ Is dit geschied (vs. 54a), dan is de heerschappij der *ἁμαρτία* volkomen vernietigd en de *θάνατος*, de laatste der aan het koninkrijk Gods vijandige machten, verslagen. Het volmaakte, onvergankelijke leven heeft voor altijd de overwinning behaald en de heilstoestand is ingetreden, waarin Gods macht ten volle openbaar wordt en zijn wil door allen wordt volbracht (vs. 28), waarin het gebrekkige zien en kennen tot een volmaakte aanschouwing en kennis van God wordt opgevoerd (13¹⁰, 12) en Hij de zijnen een zaligheid schenkt, die alle menschenlijke denk- en voorstellingsvermogen te boven gaat (2⁹). Het vooruitzicht van dit alles stemt den apostel reeds voor het heden tot groote vreugde (vs. 55, 57 *διδόντι*, Praes.). Door den dood van den Kyrios toch en diens opwekking is de tirannieke *ἁμαρτία* overwonnen en de uit haar voortvloeiende veroordeeling der wet, welke het leven in gemeenschap met God onmogelijk maakt, opgeheven (vs. 56 v., 2² 15² 11^{24—26}). In het opstandingsleven van den *ἀπαρχῆ τ. νεκροῦ*. hebben de zijnen het onderpand van hun toekomstige heerlijkheid (vs. 55 = vs. 21 v. 6¹⁴ I Th. 4¹⁴ 5⁹ v.) en door het bezit van het *πνεῦμα* en de gemeenschap met Christus worden zij ten overvloede van dit alles verzekerd. Doch dan kan het ook niet anders of zij behooren bezielde te zijn door het verlangen, zich de gaven Gods waardig te betoonen en Hem in hun leven te verheerlijken (vs. 58 6⁹ v. 19 v. 9²⁴ vv. 13 16¹³ v.).³⁶⁾

Vergelijkt men de pericoop over het *σ. πν.* met den inhoud van I Th. 4¹³ sqq., dan blijkt, evenals bij vss. 1—28 (pg. 11), dat Pls.' verwachting dezelfde is gebleven. De opstanding der gestorven geloovigen valt samen met de parousie; dan vangt voor hen en de nog levenden het volmaakte leven aan (vs. 52 54β = I Th. 4¹⁶ v.). De apostel hoopt ook thans nog de parousie te beleven (vs. 51 *οὐ π.*, vs. 52 *ἡμεῖς*, vgl.

ook 7²⁶ 10¹¹ 11²⁶ 16²²), ofschoon hij zich speent van alle gespannen verwachting (16⁵ vv. = II Th. 2^{2β}) en zelfs de mogelijkheid, vóór dien tijd te moeten sterven, geenszins uit het oog verliest (15³⁰).³⁷) Verder leert vs. 52 dezelfde volgorde der gebeurtenissen bij de parousie als I Th. 4¹⁶ v. — Slechts dit verschil bestaat er, dat terwijl I Th. 4 het *feit* der opstanding bespreekt, doch van haar *wijze* en van de verandering der levenden niet rept, I Cor. 15 daarentegen het *hoe* der opstanding aantoont en de bekleeding met een nieuw *σ.* noodzakelijk acht. Dit onderscheid is echter niet fundamenteel en men moet niet beweren dat Pls.' denkbeelden zich in dit opzicht gewijzigd zouden hebben.³⁸) Zulk een wijziging zou alleen dan moeten worden aangenomen, wanneer I Th. 4 de opstanding in den zin van een herstel van het oorspronkelijke lichaam (*σ. ψ.*) leerde en deze brief de beteekenis van het *πνεῦμα*-bezit en van de geestesgemeenschap met den Kyrios nog niet kende. Het bleek ons (pg. 8) dat deze voorstelling onjuist is.³⁹) Integendeel, de verandering, welke I Th. 4¹⁶ v. stilzwijgend veronderstelt (pg. 9), doch waarop deze locus niet ingaat omdat daartoe zoozeer geen aanleiding bestond — I Th. 4 wijdt Pls. hoofdzakelijk zijn aandacht aan het lot der *κεκοιμ.* bij de parousie — wordt door I Cor. 15³⁵ vv. toegelicht, waar Pls. zich gesteld ziet voor de kwestie van het opstandingslichaam en in verband daarmee als vanzelf komt op de verandering, die de lichamen van *οἱ ζῶντες οἱ περιλειπ.* (I Th. 4¹⁷) even noodzakelijk moeten ondergaan. Of de apostel eventueel de gemeente te Thess. hetzelfde antwoord zou gegeven hebben als aan de Corinthische, kan niet apodictisch worden uitgemaakt. De vraag is echter of de twijfel der *τινές* in de laatste gemeente meer dan bijkomstigen invloed op hem heeft uitgeoefend. Hijzelf erkent, dat hij den Cor. in zijn brief meer meedeelt dan hij hun mondeling had kunnen verkondigen (*γάλα-βρῶμα* 3¹ v. cf. 2¹ v.) en dat zal naar alle waarschijnlijkheid ook moeten gelden van de kwestie van het opstandingslichaam (vgl. aant. 20); dit meerdere nu kan Pls. zeer wel reeds bezeten hebben, toen hij in hun midden den brief naar Thess. schreef. Hebben evenwel de *τινές* hem bepaald aanleiding gegeven zijn begrippen aangaande het *ἀναστῆναι-ἀραγῆναι* I Th. 4¹⁶ v. te preciseeren, dan behoefde hij toch enkel uit premissen als zijn Kyrios-voorstelling, *pneuma*-leer en opvatting van het koninkrijk Gods — welke reeds vóór zijn komst te Cor. bij hem vaststonden — de consequentie te trekken, om te komen tot het standpunt dat hij in I Cor. 15³⁵ vv. innam en dus feitelijk ieder oogenblik eerder had kunnen innemen. Onze conclusie moet dan ook luiden, *dat de eschatologische verwachtingen in I Cor. 15 vergeleken met die in I Th. 4 geen zakelijke wijziging vertoonen.* De beide hfdst. vullen elkander aan, vormen samen een eenheid.⁴⁰)

Wij zijn thans genaderd tot de derde passage, waar de apostel zijn verwachtingen enigszins uitvoerig heeft geschilderd, II Cor. 5¹ vv. Deze

bekende crux interpretum behoort o. i. uit de volgende gezichtspunten te worden beschouwd :

10. Pls. heeft 47 vv. gehandeld over de bezwaren en gevaren verbonden aan zijn apostelschap. Met de beproevingen der ziel gaat een voortdurend levensgevaar gepaard (vss. 8-12); van alles wat hij reeds doorgemaakt heeft (Gal. 6¹⁷ II Cor. 11²³ vv.) staat hem in het bijzonder een recent geval voor oogen, waarbij hij zich aan den rand van het graf zag gebracht (1⁸ v., cf. I 15^{22a} ?). Echter, God heeft hem ook ditmaal uitgered (1¹⁰) en Hij, die de dooden doet opstaan, die Jezus heeft opgewekt, zal ook Pls. met hem opwekken (4¹⁴ = I Th. 4¹⁴), ingeval de apostel de parousie niet beleeft - daar immers de dooden niet bij de dan nog levenden zullen achterstaan (I Th. I Cor.) en God als onderpand van de verkrijging der ζωὴ αἰώνιος den geloovigen het πνεῦμα heeft geschonken (1²¹ v. 4 ^{13a} cf. Gal. 5⁵). Deze gewisheid houdt den apostel staande onder allen strijd en verdrukking, doet hem volharden in zijn arbeid (4¹³ β 16^a 6⁹). Want - en Pls. laat het nog eenmaal uitkomen - al gaat de ἔξω ἄνθρωπος meer en meer ten onder, de ἔσω ἄνθρωπος daarentegen ἀνακαινοῦται ἡμέρα καὶ ἡμέρα (vs. 16 = 3¹⁸ β, cf. ook Gal. 4¹⁹) en de verdrukking in dit leven is slechts licht en kort van duur, vergeleken bij het καθ' ὑπερβολὴν εἰς ὑπερβολὴν αἰώνιον βάρος δόξης dat zij uitwerkt (vs. 16 v. = vs. 10 v.). Pls. wijst zijn lezers dus tot tweemaal toe op de heerlijkheid, die den geloovigen wacht tengevolge der parousie (waarmee de opstanding en het gericht verbonden zijn, vs. 14 [παραστήσει]). Daarbij sluit zich nu onmiddellijk cap. 5 aan (γάρ vs. 1), waarin verder de verwachting der openbaring van ἡ ζωὴ τ. Ἰησοῦ ἐν τ. σώματι ἡμῶν = αἰώνιον βάρος δ., τ. μὴ βλεπ. (vs. 18) wordt toegelicht, of m. a. w. de oorzaak van het οὐκ ἐγκακούμεν vs. 16 feitelijk voor de derde maal wordt blootgelegd. Dit doet de apostel in vss. 1-10; vs. 10 toch loopt evenals 4¹⁴γ uit op het gericht en in vs. 11 wordt met οὖν duidelijk tot een nieuw thema overgegaan. Dus moeten vss. 1-10 als één geheel worden beschouwd.

20. Terwijl Pls. in 47-18 bij ἡμεῖς heeft gedacht aan zijn eigen persoon, wellicht mede aan zijn begeleiders of medeapostelen, moeten onder het subject van ἔχομεν 5¹ ook de lezers van den brief worden gerekend. Immers het αἰώνιον βάρος δ. is voor alle geloovigen weggelegd, omdat zij even goed als de apostel zelf in het bezit zijn van het πνεῦμα (1²¹ v. 3¹⁸ ἡμ. π., cf. 5¹⁵β) en allen te zamen voor het gericht moeten verschijnen (4¹⁴ 5¹⁰). Daarmede is à priori afgesneden, dat Pls. in 5¹ vv. zou handelen over zijn persoonlijke toekomst en die van enkelen met hem, afgescheiden van wat den Cor. en den geloovigen in 't algemeen wachtte.⁴¹) Zulk een uiteenzetting zou ook niet aannemelijk zijn, waar Pls. ook in I Th. 4 I Cor. 15 zijn lot met dat der mede-Christenen verbonden heeft; bovendien zou het, in het bijzonder tegenover een gemeente als de Corin-

thische met haren twijfel aan de opstanding, zinledig zijn geweest om haar juist in zake het toekomstige leven particularia mee te deelen, welke voor háár niet golden. Al hebben wellicht niet alle gemeentelieden te Cor. in dezelfde hoop en stemming geleefd als de apostel toen hij de betrokken pericoop schreef — Pls. zelf moet toch de bedoeling hebben gehad hun de ééne hoop voor te houden, die voor allen te zamen was weggelegd. 42)

30. Wanneer Pls. in I Cor. 15 vanwege de houding der *τιές* zijn toekomstverwachtingen heeft ontvouwd en vastgeknoopt aan de trias: parousie — opstanding der dooden en verandering der levenden — gericht, en vervolgens II 5 kort na I 15 voor denzelfden kring van lezers was bestemd 43), dan moet (omdat hij hen even te voren nog op de parousie met opstanding en oordeel gewezen heeft, 414), ingeval 51-10 een ingrijpende wijziging van denkbeelden behelzen zou, deze toch wel duidelijk zijn aangegeven. Zelfs een gedeeltelijk loslaten van het standpunt in I 614 1523, 35 vv. II 414 ingenomen, kon door de *τιές* worden uitgelegd als een overgang tot hun onsterfelijkheidsleer met prijsgeving der opstanding (cf. aant. 20). Natuurlijk zou zulk een omkeer bij Pls. op zichzelf niet onmogelijk zijn; doch gegeven zijn vroegere bestrijding in I Cor. 15, zou hij in II 5 niet hebben kunnen volstaan met een eenvoudige mededeeling van zijn veranderd inzicht, hij had zijn nieuwe positie moeten verdedigen, althans den Cor. duidelijk doen verstaan, dat zijn leer der opstanding niet meer die van vroeger was. Dit laatste is niet geschied. Pls. leidt zijn betoog vs. 1 in met *οἴδαμεν γάρ*, en acht dus dat, wat hij zijn lezers gaat meedeelen, voor hen niet iets nieuws 44) en in elk geval niet in strijd met wat hij hun in I 15 II 414 nog had geleerd. 45) En daar de apostel bovendien sluit met een heenwijzing naar het gericht (vs. 10), dat met de parousie-opwekking verbonden is, mag men op goeden grond verwachten dat in vss. 1-10 Pls.' standpunt over 't geheel niet veranderd is en *dat deze pericoop eveneens handelt over het leven na de opstanding*, waarbij alle geloovigen gelijkelijk met het *σ. πν.* bekleed worden.

Door de exegese van vss. 1-10 worden we in die verwachting bevestigd. Pls. gaat ernstig rekening houden met de mogelijkheid, dat het hem voortdurend bedreigende doodsgevaar vroeg of laat een einde maakt aan zijn leven. Voor het geval (*ἐάν*) echter dat hij sterven moet (*ἢ ἐπιτύ. ἡμ. οἰκία τ. σκήτους* [= *δοτράκινα σκεύη* 47, *θρηνη* *σάρξ* 411, *ἔξω ἄνθρω.* 416] *καταλυθῆ*, Aor. = min of meer plotselinge afsluiting van het *διαφθείρεται*-proces 416), dan is daarmee niet het einde van zijn bestaan aangebroken. Pls. is hiervan zeker: *οἰζοδομήν ἐκ θεοῦ ἔχομεν, οἰκίαν ἀχειροπ. αἰών. ἐν τ. οὐρανοῖς*. De geloovige ontvangt een nieuw lichaam (= *σ. πν.* I 1544). 46) Dat het verkrijgen van dit opstandingslichaam (*οἰκοδ. ἐκ θεοῦ*) samenvalt met het moment van het sterven, ligt in *ἐάν-ἔχομεν* niet opgesloten; *ἔχομεν* drukt alleen uit de besliste zekerheid, dat de Christen met het nieuwe *σ. zal*

worden bekleed.⁴⁷) Het tijdstip waarop hij het opstandingslichaam ontvangt wordt eerder aangegeven in de parallelle vss. 2 en 4. Ziende op de *οικοδομή*, welke God hem bereid heeft, zucht Pls. daarom (*ἐν τούτῳ*)⁴⁸) van verlangen naar de bekleding (*ἐπενδύσασθαι*) met τ. *οἰκητήριον ἡμ. τ. ἐξ οὐρανοῦ*, evenals hij omgekeerd, lettende op dit broze aardse leven, zucht uit bezwaardheid: het zou immers met hem kunnen komen tot een *ἐκδύσασθαι* (= *καταλυθῆναι* vs. 1, de aflegging van het σ. ψ.) en hij begeert juist het tegendeel: *ἐπενδύσασθαι, ἵνα καταποθῆ τ. θνητὸν ὑπὸ τ. ζωῆς*. De term *ἐπενδ.* (Aor.) wijst op het moment, waarop de geloovige met τ. *οἰκ. τ. ἐξ οὐ.* (= σ. πν.) wordt bekleed, dat der parousie (vgl. I Cor. 15⁵³ v. *δεῖ τ. θνητὸν τοῦτο ἐνδ. ἀθανάσιον* en verder *κατεπόθη ὁ θάνατος ε. νίκος = ἵνα καταποθῆ τ. θνητὸν ὑπὸ τ. ζωῆς*). De apostel hoopt dus nog steeds dat de parousie bij zijn leven zal intreden. Voor hem geldt echter in het bijzonder (lijden, doodsgerevaren) hetgeen al zijn lezers wegens den aard van hun *σκήνος* dreigt: dat zij vóór dat oogeblik komen te sterven (*ἐὰν καταλυθῆ*). Toch hoopt hij vurig te mogen deelen in het voorrecht de parousie te beleven (*οὐ θέλομεν ἐκδύσ. = εἰς ὃν ἠλπικαμεν ὅτι καὶ ἔτι ἴσουςται* 11⁰). Dan toch bezegelt het *ἐπενδύσ.*⁴⁹) pas de geloofs zekerheid van het *ἔχομεν . . . ἐν τ. οὐρανοῖς* vs. 1, door de volkomen overwinning op den dood. En deze bezegeling, dit *καταποθῆναι* van τὸ *θνητὸν* in hem door ἡ *ζωή*, is niet slechts gegrond op een persoonlijke overtuiging, doch objectief verzekerd, doordat God hem tot dit onvergankelijke leven heeft geroepen⁵⁰) en hem daartoe het *πνεῦμα* als onderpand heeft verleend (vs. 5)⁵¹), zoodat Pls. nu reeds een voorsmaak heeft van het leven in de heerlijkheid van het hiernamaals (vgl. de praes. *ζωοποιεῖ, μεταμορφούμεθα, ἀνακαινοῦται*, 3⁶, 1⁸ 4¹⁶).

Vs. 3 geeft nader de oorzaak te kennen waarom Pls. reikhalst naar de onmiddellijke bekleding met het σ. πν. zonder den dood te ondergaan. Want niet alleen brengt het *ἐπενδύσ.* de volle heerlijkheid van het nieuwe lichaam, in plaats van het onvolkomene, vergankelijke σ. ψ., doch tevens wordt daarmee een eind gemaakt aan den eventueelen tusschentoestand der *γυμνότης* (*εἰ γὰρ καὶ ἐνδυσάμενοι* 5²) *οὐ γυμνοὶ εὐρεθησόμεν.* = aangezien wij, wanneer het *οἰκητήριον ἐξ οὐ.* verkregen is, niet zonder lichaam zullen worden bevonden). Omgekeerd legt vs. 3 de reden bloot, waarom Pls. beangst is voor het *ἐκδύσ.*: niet slechts omdat hij vurig hoopt op de definitieve overwinning der *ζωή* op het *θνητὸν*, maar ook omdat bij het *ἐκδ.* de *γυμνότης* intreedt, welke voortduurt tot het *ἐπενδύσασθαι*.⁵³) Wil deze tusschenperiode stellig worden opgeheven, dan moet het *ἐπενδύσ.* nog bij het leven van den geloovige plaats grijpen. Het is dáarom, dat de apostel de *ἡμ. κυρίου* nog hoopt te zien aanbreken.

Nog eenmaal geeft Pls. uiting aan zijn verwachtingen, vss. 6-8. Ditmaal beziet hij ze echter meer bepaald in het licht der gemeenschap met den Kyrios, terwijl hij mede op het bezit van het door God geschonken *πνεῦμα* de zekerheid bouwt (*οὗν* vs. 6), dat hij onder alle droeve en moeilijke omstandigheden en dreigend doodsgevaar⁵⁴) goedsmoeds kan zijn. Zelfs beheerscht hem niet

enkel de stemming van het *θαρσείν*, doch hij is ook bereid en geeft er de voorkeur aan (*εὐδοκοῦμεν μᾶλλον*) te sterven (*ἐκδημ. ἐκ τ. σ. vs. 8 = ἐκδύσ. vs. 4*⁵⁵), tengevolge waarvan de vereeniging met Christus aanvangt (*ἐνδημ. πρὸς τ. κύριον = πάντ. σ. κυρίῳ εἶναι* I Th. 4¹⁷). Op het eerste gehoor klinkt ons dus uit vs. 8 een gansch andere toon tegen. De vss. 2-4 gevreesde *γυμνότης* laat de apostel thans rusten en in plaats van het tweevoudige *στανάζομεν* verneemt men nu een welverzekerd *θαρροῦμεν* en *εὐδοκοῦμεν*. Het sterke verlangen naar de parousie en de onmiddellijke bekleeding met het *σ. πν.* — opdat het *ἐκδύσ.* en de *γυμνότης* achterwege mocht blijven — heeft plaats gemaakt voor een getroost, blijmoedig tegemoet-zien van den dood, die tot de zaligheid zal leiden. Zóó beschouwd schijnt vs. 8 in tegenspraak te zijn met de vss. 2 en 4, wanneer deze beide, zooals boven is aangenomen, betrekking hebben op de parousie⁵⁶) en tevens de gedachte aan een praerogatief, waarop Pls. voor zich en anderen aanspraak zou maken, moet worden verworpen (pg. 15 sub 2^o). Had men hier nu werkelijk met zulk een ingrijpende wijziging te doen, dan had Pls. deze juist tegenover de Cor. wel uitdrukkelijk mogen constateeren. Daarvan blijkt geen spoor; integendeel, vs. 8 vloeit onmiddellijk voort uit vs. 6, waar Pls. niet overgaat tot een nieuw onderwerp, doch eenvoudig het voorafgaande betoog met *οὕν* voortzet, en men zal moeilijk binnen een zóó klein bestek, op zulk een belangrijk punt en tegenover een gemeente als de Corinthische met haar twijfelaars aan de opstanding, een inconsequentie bij den apostel kunnen aannemen. — Nu is het vs. 8 ingenomen standpunt echter volstrekt niet nieuw. Het is ons reeds uit I Cor. 15 bekend (vs. 55: de dood heeft in beginsel reeds voor het heden zijn prikkel verloren), en de oogenschijnlijke tegenspraak met vss. 2 en 4 vervalt, wanneer men let op de motieven, waardoor het verschil in stemming bij den apostel opgehelder wordt. Vs. 6^β, aangevuld door de parenthese vs. 7⁵⁷), geeft hier uitsluitel. De apostel is zich bewust dat hij in zijn aardsche leven (*ἐνδημ. ἐν τ. σ.*), ondanks het bezit van het *πνεῦμα*, ja juist tengevolge daarvan, één ding nog ontbeert: de volkomen levensgemeenschap met den Kyrios (*ἐκδημ. ἀ. τ. κυρίου*), het kennen Gods, de aanschouwing Zijner *δόξα ἐν προσώπῳ Χριστοῦ* (4⁶ I 13¹² II Th. 1⁹). Die zaligheid wordt in dit leven niet ervaren. Voor het tegenwoordige geldt slechts het *γινώσκω ἐκ μέρους*, het *βλέπειν διὰ ἑσώπτερον ἐν ἀνίγματι* (I 13¹² II 3^{18α}) — het onvolkomen schouwen Gods in zijn werken (cf. Rom. 1²⁰) en openbaringen, welke zijn wezen weerspiegelen, in plaats van het staan tegenover Hem van aangezicht tot aangezicht. Doch in het hiernamaals is het *μὴ βλέπειν* (4¹⁸) en *περιπατεῖν διὰ πίστεως* opgeheven en mag de geloovige den Kyrios aanschouwen in diens zichtbare verschijning.⁵⁸) Ziet Pls. nu van de tegenwoordig-onvolkomen gemeenschap met Christus op de volkomene in 't hiernamaals, dan beheerscht de laatste zijn denken en verlangen in die mate, dat hij den eventueelen tusschentoestand niet telt. Zoo weet hij ook den angst voor het afleggen van zijn aardsche lichaam te overwinnen.⁵⁹)

Als natuurlijk gevolg van het vs. 8 uitgedrukte verlangen zoekt Pls.

daarin zijn eer (*διὸ καὶ φιλοτιμ.* vs. 9), dat hij een Christus welbehagelijk leven leidt, hetzij in dit leven of in den toestand na den dood. Hier is dus weer hetzelfde enge verband gelegd tusschen het tegenwoordige en toekomstige bestaan, als in de voorafgegane brieven. Natuurlijk kan deze zedelijke activiteit alleen gelden van de aardse levensperiode, omdat gedurende de *γυμνότης* het *πνεῦμα* van den geloovige zijn *σ.* mist om werkzaam te kunnen zijn (het gericht vs. 10 strekt zich dan ook uit over wat *διὰ τ. σώματος*, d. i. vóór het *ἐκδύσασθαι*, is verricht. Daarom valt de nadruk meer op het *doel* van *φιλοτιμ.*, n.l. het *εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι*. De hoofdzaak is voor den apostel: onder alle omstandigheden het welbehagen van Christus te bezitten, hetzij hij bij de parousie nog in leven is (*ἐνδημοῦντες* sc. *ἐν τ. σώματι*)⁶⁰ of dan reeds is gestorven (*ἐκδημ. ἐκ τ. σ.*)⁶¹. Zóó alleen toch kan de geloovige in het gericht (vs. 10) bestaan. Feitelijk bedoelt Pls. dus met *φιλοτιμ. εὐάρ. αὐτῷ εἶναι* gedurende den tusschenoestand (*ἐκδημοῦντες*) hetzelfde wat hij in I Th. 4 I Cor. 15 heeft willen weergeven door de termen *νεκροί* of *κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ*.

Met een heenwijzing naar het oordeel, de objectieve motiveering van het vs. 9 uitgedrukte streven, eindigt de pericoop. Alle Christenen zonder onderscheid (*τοὺς πάντας ἡμᾶς*) moeten⁶² zich aan Christus' oordeel onderwerpen hetzij zij *ἐνδημοῦντες* (bij de parousie in leven) of *ἐκδημοῦντες* (gestorven) zijn. Dit gericht wordt uitgeoefend naar den maatstaf, dat de mensch maaïen zal wat hij gezaaid heeft (Gal. 6⁷): ieder wordt naar de werken tijdens zijn aardse leven (*τ. διὰ τ. σ.*)⁶³ geoordeeld. Al naar hij goed of kwaad gedaan heeft, ontvangt hij (*κομισηται*) loon of straf. Pls. weidt over deze vergelding niet uit. Gelet op zijn uitspraken elders, kan hij gedacht hebben zoowel aan een absolute (zaligheid of verderf)⁶⁴, als aan een relatieve vergelding, waarbij het loon evenredig is aan het werk, zoodat de zaligheid verschilt. Zoo wordt er van de *ἀπολλ.* gezegd dat zij getroffen worden met *θανατός* (2¹⁶ 7¹⁰. d. i. met uitsluiting uit het rijk Gods I 6⁹ v. Gal. 5²¹), *φθορά* (Gal. 6⁸), *ἀπώλεια*, *ἄλεθρος* (I Th. 5³ II 1⁹). En den Cor. houdt de apostel voor, dat een karig zaaien een schralen oogst zal opleveren (II 9⁶). Eigen roem en verdienste zijn evenwel uitgesloten, daar de *δικαιοσύνη* en *σωτηρία* Gods gaven zijn. De goede werken worden door God gewrocht (1² = I 15¹⁰) en wie roem wil dragen op de uit zijn *πίσις* voortvloeiende werken, roeme in eigen zwakheid, niet *κατὰ σάρκα* (12⁹ 11¹⁸) doch *ἐν κυρίῳ* (10¹⁷ v.), die de drijfkracht is oók van zijn zedelijk leven (12⁹ v.). De mensch bedenke dat hij zijn heil voor dit en het toekomstige leven slechts aan Gods *χάρις* heeft te danken (1²¹ v. 4⁶ 5^{1, 5} e. e.; vgl. voor het verband tusschen de *διακοσύνη ἐκ πίστεως* en daarnaast uit de *ἔργα* pg. 8).

Het exegetisch overzicht van II Cor. 5¹⁻¹⁰ heeft dus o. i. de juistheid der pg. 15 sub 1⁰⁻³⁰ gestelde gezichtspunten bevestigd. Het toont ons, *dat het gangbare denkbeeld, als zou Pls. in I Th. 4—I Cor. 15—II 5 een ontwikkeling in zake zijn toekomstverwachtingen hebben doorgemaakt*

en zijn standpunt zich in het laatste hoofdstuk geheel zou hebben gewijzigd, moet worden losgelaten. Men beweert, dat de apostel door een psychologisch motief (het tusschen I en II Cor. ondervonden doodsgevaar, II 18) de positie, nog in I Cor. 15 ingenomen, heeft laten varen, en, mede onder den invloed van het Hellenisme, de consequentie heeft getrokken uit de levensgemeenschap met Christus en het bezit van het *πνεῦμα* als ἀρραβὼν der ζ. αἰώνιος. Zoo zou dus in II Cor. 5 de aanvang der volkomen zaligheid, de volmaakte, ongestoorde gemeenschap met den Kyrios en de bekleeding met het σ. πν. verlegd zijn naar het oogenblik van het sterven en de parousie (met opstanding en oordeel) haar beteekenis voor het geheel van Pls.' eschatologie hebben verloren.⁶⁵⁾ Deze opvatting is bij onze uitlegging van II Cor. 5¹ v.v. onjuist. Zij maakt ten onrechte vss. 1—5 (of 1—8) los van het geheel (vss. 1—10), waarin juist de samenhang tusschen parousie—opstanding en bekleeding—gericht, gehandhaafd blijft. Verder legt zij eenzijdig den nadruk op het ééne gevaar waarvan II 18 rept, tegenover de vele, waarin Pls. reeds te voren moet hebben verkeerd (11²³ πόλλαις, cf. aantf. 3 en 37) en ziet voorbij, dat ook I Th. I Cor. reeds de pneuma-gemeenschap tusschen Christus en den geloovige kennen en dien band in het tijdsverloop tusschen den dood en de parousie niet verbroken achten.

Ook II Cor. 5 leert dat Pls.' verwachtingen feitelijk dezelfde zijn gebleven. Evenals in de voorafgaande brieven valt de bekleeding met het σ. πν. samen met het moment der parousie en nog steeds hoopt hij dit te beleven.⁶⁶⁾ Slechts in zoover is zijn houding veranderd — en dit is het waarheidsmoment in het bovengenoemde psychologische motief — dat, terwijl hij vroeger overwegend de hoop heeft gekoesterd de parousie te zien aanbreken, zonder daarbij de mogelijkheid uit het oog te verliezen dat hij vóór dat oogenblik kon worden weggenomen, in II Cor. 5 het accent is verlegd. Thans maakt de apostel zich ten volle vertrouwd met de gedachte dat hij sterven zal vóór de verschijning van den Kyrios, hóópt niettemin nog onder de levenden te worden aangetroffen. De uitteraard steeds groeiende, in diepte en innerlijke kracht toenemende levensgemeenschap met den Christus, is hem echter ook in het II Cor. 5 gegeven geval tot troost en onderpand voor het lot, dat hem na den dood wacht. Zij doet hem dan ook voor den toestand der *γυμνότης* niet terugdeinzen⁶⁷⁾; niet wijl die tusschenperiode op zichzelf hem thans begeerlijker voorkomt dan voorheen, doch omdat de dood in elk geval een eind zal maken aan een nog slechts gebrekkige en onvolkomen vereeniging met Christus (*ἐκδημ. ἀπὸ τ. κ.*) en hem nader zal brengen tot het zoo vurig begeerde doel van al zijn hopen en streven: de volmaakte en ononderbroken gemeenschap met den Kyrios (*ἐνδημ. πρὸς τ. κ.*), het verkeer met Christus van aangezicht tot aangezicht (II Th. 1⁹ I Cor. 13¹² II 46). Hoe Pls. daarbij zich in vs. 8 den tusschenoestand heeft voorgesteld, is niet duidelijk; deze

treedt voor den apostel op den achtergrond. Men heeft in den wensch *ἐνδημ.* *πρὸς τ. κ.* een omschrijving daarvan gezien en daarom beweerd, dat Pls. zich dien heeft gedacht als een voorloopige zaligheid onmiddellijk na den dood, terwijl zij dan later bij de „opstanding” in de volkomene zou overgaan.⁶⁸) Nu doelen de genoemde woorden weliswaar op den vollen, definitieven heilsstaat na de parousie en zijn zij identiek met de formule *πάντοτε σ. κ. εἶναι* I Th. 4. Daarmee is echter niet gezegd dat Pls. den toestand der *κοιμημένοι* als onontvankelijk voor elk heil of verstoppen van alle gemeenschap met Christus heeft opgevat. Integendeel is het zelfs zeer waarschijnlijk, en uit zijn ervaring der steeds groeiende, alles-overwinnende vereeniging met den Kyrios in dit leven (cf. n. 67) genoegzaam te verklaren, dat, waar Pls. voor zich met toenemende zekerheid het intreden in den toestand der *κοίμησις* tegemoet ziet, voor zijn besef tevens de band tusschen Christus en hem ook in dat geval nauwer en inniger van aard wordt. Hij kan dus het lot der ontslapenen in II Cor. 5 zeer wel in troostvoller licht hebben gezien dan vroeger in I Th. 4 I Cor. 15. Echter dient op zulk een onderscheid niet al te zeer de nadruk te worden gelegd.⁶⁹) Immers ook de uitdrukking *κοιμᾶσθαι* in I Th. I Cor. beoogt ten aanzien van het lot der gestorven geloovigen geen verontrustende gedachten op te wekken, maar het zoo zacht mogelijk voor te stellen (*κοιμᾶσθαι* = rusten, sluimeren, slapen), terwijl ook de bijvoeging *ἐν Χριστῷ* niet zonder beteekenis kan zijn. Daarnaast staat dat ook in II Cor. 5 een gemeenschap met Christus na den dood nog steeds het karakter der *γυμνότης* draagt: de *ἔσω ἄνθρω.* mist vooralsnog het voor de nieuwe pneuma-sfeer vereischte orgaan en kan zich nog niet in zijn volle kracht en heerlijkheid ontplooiën; hij verkeert nog in een staat van werkeloosheid (= *κοίμησις* I Th. I Cor.).⁷⁰) Pls. verlangen strekt zich dan ook niet naar die *γυμνότης* uit. Wel doet de levensgemeenschap met Christus en de *πνεῦμα*-gave hem de tusschenperiode met goeden moed en vertrouwen onder de oogen zien (*θαρροῦμεν*). Doch al het gewicht zijner heilsverwachting blijft rusten op de parousie (vss. 2—4). Eerst na de bekleeding met het nieuwe *σ.* begint de volmaakte heilstoestand, het ware leven. En de geloovige ontvangt het opstandingslichaam, hoewel dit samenhangt met het aardsche (vgl. het beeld van den zaadkorrel, pg. 12), niet langs den weg eener immanente ontwikkeling — deze gedachte treedt bij Pls. nergens naar voren⁷¹) en zou ook zijn standpunt ten opzichte der *γυμνότης* en der parousie overbodig hebben gemaakt — doch door den wil Gods, door diens *δύναμις* (I Th. 4¹⁴ I Cor. 6¹⁴ II 13⁴, vgl. ook I Cor. 15^{38, 52} en n. 35; II 5¹ *ἐκ θεοῦ*), op den „dag des Heeren.”⁷²)

Wat ten slotte Rom. Col. Ef. Fil. behelzen, ligt geheel op de lijn van het uit II Cor. 5 gewonnen resultaat. Aan het vs. 11 aldaar opgestelde program: de menschen te wijzen op het komende oordeel Gods en hen

te vermanen tot bekeering en geloof in het evangelie, is Pls. steeds getrouw gebleven.⁷³) Nog in het laatst van zijn leven herinnert de apostel aan de *ἡμέρα κυρίου* (Fil. 1⁶ v. 2¹⁶ 3²⁰ cf. I Tim. 6¹⁴ II 4^{1, 8}). Dan ontvangen de *ἀπολλ.* de bezoldiging hunner werken. Zij worden aan *θάνατος* en *ἀπόλεια* prijsgegeven.⁷⁴) Den *υἱοὶ τοῦ θεοῦ* valt de definitieve *δικαιοσύνη*, *ἀπολύτρωσις*, *σωτηρία*, *νίθησις* ten deel; zij beërven de *ζωὴ αἰώνιος*. Hun zaligheid schildert Pls. als *δόξα*, *ἀφθαρσία*, *τίμη*, *εἰρήνη*, *ἐλευθερία*, *βασιλεύειν*.⁷⁵) Dit alles heeft God als *χάρις*-gave voor hen weggelegd⁷⁶) en ontvangen zij als *συνκληρονόμοι Χριστοῦ*, uit wiens dood en opwekking al hun heil voortvloeit.⁷⁷) Door de gemeenschap met hem en de gave van het *πνεῦμα* hebben zij reeds tijdens dit leven den waarborg van het straks te aanvaarden bezit (Rom. 8²³ = II Cor. 5⁵; Ef. 1^{11, 14}) en genieten zij nu reeds den voorsmaak van hun zaligheid.⁷⁸) Omgekeerd brengt Pls. de heilsverwachting en haar aanvankelijke vervulling weer in nauw verband met het zedelijke leven: de dankbaarheid voor het reeds verworven heil dringe de Christenen om in den nieuwen levensstaat in de liefde te wandelen en onder hun medemenschen te schijnen *ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ*.⁷⁹) Met de heilrijke toekomst vóór zich mogen zij niet vertragen in den arbeid, onder vrees en beven, aan hun zaligheid (Fil. 2¹² v.) en den Geest niet bedroeven, door welken zij verzegeld zijn tot den dag der verlossing (Ef. 4³⁰).

En ook wanneer de apostel de parousie niet mocht beleven, weet hij zich van de zaligheid verzekerd. Wordt de hem telkens bedreigende dood (Rom. 8^{17β} v. 35 v. Col. 1²⁴ Fil. 1^{20β} 2^{17α} 3^{10β} cf. Act. 20²⁸) welhaast werkelijkheid (cf. II Tim. 4⁶) dan zal God het werk zijner handen niet laten varen. De vóór de parousie ontslapenen worden opgewekt, zooals Hij Christus heeft opgewekt: wie met Christus gestorven is, zal ook met hem leven (Rom. 6^{5, 8} 8^{11, 29} 10⁹ Col. 1¹⁸ Fil. 3¹⁰ v.). En de vaste overtuiging dat de door God gelegde band met Christus onder geen enkele omstandigheid kan worden verbroken; dat hij bij leven en sterven het eigendom van den Kyrios is (Rom. 14⁸ *ἀποθνήσκειν τ. κυρίῳ* = *κοιμηθ. ἐν Χριστῷ* I Cor. 15¹⁸) en zelfs de dood hem niet zal kunnen scheiden *ἀπὸ τ. ἀγάπης τ. θεοῦ τ. ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (Rom. 8³⁹), doet Pls. het oogenblik van zijn heengaan getroost verwachten. Zelfs kan hij, ziende op zichzelf, daarnaar verlangen (Fil. 1²⁰ v. cf. Act. 21¹³), niet uit levensmoetheid (Fil. 1^{8, 25-27} 2^{19, 23} v. 3¹²⁻¹⁴), doch omdat de dood hem winst zal opleveren voor de eeuwigheid: het sterven leidt tot wat *πολλῶ μάλλον κρείσσον* is, de gemeenschap met Christus (Fil. 1²³). Hier klinkt dezelfde toon als in II Cor. 5⁶⁻⁸ (*κέρδος* Fil. 1²¹ = *περιπατεῖν δ. εἶδος* II Cor. 5⁷; *σ. Χριστῷ εἶναι* Fil. 1²³ = *ἐνδημ. πρὸς τ. κύριον* II Cor. 5⁸), doch nòg voller, krachtiger. Den toestand der *γυμνότης* laat Pls. wederom rusten en den neventoon van *εὐδοκοῦμεν* II Cor. 5⁸, *θαροῦμεν* (cf. slot van aant. 59), laat hij niet meer hooren. Hier laat zich wel de overtuiging gelden, dat de opgewekte Christus ook over de *νεκροί* heerscht (Rom. 14⁹ vgl. I Th. 4¹⁶ v. *νεκροὶ ἐν Χ.*, 5¹⁰

εἶτε καθ'εὐδωμεν)⁸⁰), zoodat zij bij de parousie niet achter zullen staan bij de levenden. Zij zullen opstaan (Fil. 3¹¹ cf. Act. 23⁶ 24¹⁵, 21 26²³), hun δόξα zal in het licht treden (Rom. 8¹⁹ Col. 3⁴), evenals die der dan nog levende generatie. Ook het σῶμα deelt in de verlossing (Rom. 8²³, 11 = I Cor. 15⁵⁴), het φθαρτόν, θνητόν in den mensch wordt vernietigd en een nieuw σ. wordt geschonken, het σ. τ. δόξης, gelijkvormig aan dat van den verheerlijkten Kyrios (Fil. 3²¹). Dan is het heerlijke einddoel bereikt en de geloovige verheven tot den staat der volmaaktheid (Ef. 4¹³). De gansche schepping zal deelen in deze komende heerlijkheid en van alle ellende worden bevrijd (Rom. 8¹⁹ vv.), opdat in de nieuwe ζωή alles samenstemme tot den lof van God (Rom. 11³⁶).

Overzien we het geheel van Pls.' verwachtingen van het toekomstige leven, dan kan de indruk geen andere zijn dan dat zij *een éénheid vormen*. Weliswaar niet in den zin van een systeem. De apostel schreef naar de behoefte van het oogenblik, zoodat nu eens de eene, dan weer de andere bijzonderheid naar voren treedt en zijn schilderijen telkens een fragmentarisch karakter vertoonen. Zóó weinig is het hem te doen om volledigheid of afwerking zijner schetsen, dat de lezer nimmer geplaatst wordt voor een schilderij, waarop in één keer de conceptie in haar geheel kan worden aanschouwd. Blijft men enkel bij de verstrooide details staan, dan zou men kunnen wijzen op antinomieën en inconsequenties (b.v. de verhouding tusschen de „algem. opstanding” en die der Christenen; het lot der ἀπολλ. en het universalisme des heils; gericht, resp. bekleeding met het σ. πν., bij de parousie of terstond na den dood, of ook opheffing daarvan). Let men echter op hun samenhang, dan komt de éénheid van denken bij Pls. wel degelijk aan het licht. De weg van I Th. 4 naar Fil. 1 is een geleidelijke. Hier en daar moge een verschil in stemming aan den dag treden en niet steeds hetzelfde uitzicht worden geboden, toch kan met zekerheid worden beweerd, dat Pls.' fundamentele gedachten (het eeuwige leven een genadegift Gods; de opwekking van den gekruisigden Christus, den middelaar des heils, de grond van die der geloovigen; de onverbreekelijke levensgemeenschap met den verheerlijkten Kyrios het begin, het pand der eeuwige vreugde; de parousie van Christus, waarmee opwekking, gericht en bekleeding met het σ. πν. gepaard gaan, en welke het volmaakte leven [σ. κνρίῳ εἶναι] doet aanvangen; de organische betrekking tusschen dit en het toekomstige leven, evenals tusschen zaaiing en oogst) op elk punt dezelfde zijn. Dat in de laatste levensjaren van den apostel een enkele verandering in zijn denken intrad, zooals ten aanzien van het sterven vóór de parousie en van het meer op den achtergrond geraken der algemeen-schat. voorstellingen naast de individuele (apocalyptische bijzonderheden als in I Th. 3^{13β} 4^{16α} 5² v. II 1⁷ v. 2 I Cor. 15²⁴⁻²⁸, 5^{2α} komen in de latere brieven niet meer voor), doet aan de genoemde eenheid geen afbreuk.

Nergens vertoonen de brieven een zwenking in de principiële beschouwingen, zoodat de vroegere gedachtengang wordt losgelaten of naast een nieuwe, heterogene denkwijze zou gehandhaafd blijven.⁸¹⁾ En dat behoeft niet te bevreemden, wanneer men denkt aan de betrekkelijk korte periode waarin zij zijn opgesteld, terwijl het tijdvak tusschen de bekeering en de eerste zendingsreis over een bijna dubbel aantal jaren loopt. Alles pleit er voor dat tijdens dit laatste het wordingsproces van Pls.' evangelie incl. de toekomstverwachting zijn beslag heeft gekregen, zoodat reeds op de eerste reis de fundamentele gedachten van den apostel over het toekomst. leven vasten vorm hadden aangenomen, althans niet meer in wordenden staat verkeerden.⁸²⁾ Aan diepte konden zij winnen (b.v. de zekerheid der gemeenschap met Christus ook in den tusschentoestand), doch voor een zóó ingrijpende wijziging als den apostel veelal wordt toegedacht, laten de brieven geen plaats. Zelf is Pls. zich van een *fundamentele* verandering gedurende zijn apostelschap ook niet bewust geweest. Hij kent slechts twee perioden in zijn leven. De crisis bij Damascus bracht zulk een algeheele vernieuwing van zijn wezen tot stand, dat hij zich als *Χριστοῦ δοῦλος* een *καινή κτίσις* voelde. (Gal. 6¹⁵ II Cor. 5¹⁵ cf. I 3¹¹).⁸³⁾

Verder blijkt uit het overzicht, dat de heerschende voorstelling moet worden afgewezen, als zou het Hellenisme – niet steeds duidelijk is het of de (Joodsch-)Hellenistische dan wel Grieksch-Oriëntalistische gedachten-sfeer wordt bedoeld – den apostel in die mate hebben beïnvloed, dat de specifiek-eschat., Joodsche verwachting (parousie en opstanding I Th. 4 [I Cor. 15]) gaandeweg verdrongen werd door de pneumat.-eschat., Hellenistische ([I Cor. 15] II Cor. 5 Fil. 1), resp. beide complexen onverzoend naast elkaar bleven bestaan.⁸⁴⁾ Heeft de Kyrios-Pneumabeschouwing, welke ten deze het voertuig van het Hellenisme wordt geacht, de parousie-opwekking niet opgeheven doch was zij reeds in I Th. 4 daarmee verbonden, dan moet eventueel het Hellenisme zich reeds in het tijdvak vóór de zendingsreizen hebben doen gelden. In elk geval kan het niet meer op de beginselen en hoofdlijnen van Pls.' beschouwingen hebben ingewerkt, met het oog op hun zoo even geconstateerde eenheid. Wat Pls. aan de Gr.-Oriëntalist. gedachtenwereld zal hebben ontleend, moet in hoofdzaak reeds zijn overgenomen, eer hij dieper in Azië doordrong en den voet op Europeeschen bodem zette.⁸⁵⁾

HOOFDSTUK II.

HET GELOOF AAN DE PERSOONLIJKE ONSTERFELIJKHEID EN DE VOORSTELLINGEN VAN HET HIERNAMAALS IN DE WERELD VAN DEN APOSTEL PAULUS.

Prediking en brieven van Pls. verwijzen ons naar een voor ons onderwerp klassieken bodem. De Thracische en de aan haar verwante Macedonische en Phrygische bevolking koesterde reeds vanouds, door klimaat en volksaard gepredisponéerd, bijzondere ideeën over de onsterfelijkheid. Hier werd de orgiastische Dionysos-Sabazios- en Cybele-Attiscultus uitgeoefend. De aanhangers dier eerediensten meenden den dood zonder vrees tegemoet te kunnen gaan. In mystieke extase met de godheid vereenigd, achtten zij hun ziel ontheven aan alle beperking en vergankelijkheid, bevrijd van de banden van lichaam en materie. Als *ἐνθεοί* hadden zij deel aan het onsterfelijke, goddelijke leven. — In de Grieksche volksreligie had de Dionysosdienst — zij 't gematigder van aard — langzamerhand een aanzienlijke plaats verworven; bovendien oefenden de mysteriën van Eleusis en de Orphisch-Pythagoreïsche verlossingsleer een niet geringe aantrekkingskracht uit. Ook was sinds Plato het probleem van 's menschen voortbestaan een erfdeel geworden der filosofie. Schier al haar vertegenwoordigers hebben zich met dit vraagstuk beziggehouden, al liepen hun oplossingen zeer uiteen. — Kl.-Azië eindelijk was de bakermat van het z.g. syncretisme, dat zich vooral in deze gewesten onafgebroken voorplante en hier, evenals in Syrië, grootere intensiteit vertoonde dan overal elders rondom het Oostelijk bekken der Middell. Zee. 1) In dit syncretisme nu, met zijn neiging tot samenvoeging en ineen-smelting van verschillende religieuze voorstellingen en cultusvormen, domineerde — tengevolge eener samenwerking van verschillende factoren waarbij hier niet kan worden stilgestaan 2) — in de „volheid des tijds” (Gal. 4^e) een meer en meer van deze wereld zich afkeerende, pessimistisch-gekleurde levensbeschouwing. Het religieuze leven had gaandeweg een andere gedaante verkregen. Het traditioneele, nationale in den godsdienst had grootendeels zijn gezag verloren in dit tijdperk van „Aufklärung” en negatie — gevolg der uitwisseling en vermenging van denkbeelden en voorstellingen. Aan den anderen kant is het tevens een tijd

van zoeken en vragen, van dorst naar openbaring, drang naar verlossing en vereeniging met de godheid. „*Assidua de deo quaestio est.*”³⁾ Een krachtig individualisme laat zich gelden. De mensch komt meer op zich zelf te staan en moet langs een anderen weg dan vroegere generaties bevrediging zoeken voor de behoeften zijner ziel. Daartoe wendt men zich tot de filosofie, welke haar belangstelling voor zuiver theoretische bespiegelingen over 't geheel heeft laten varen en de banen der practijk is gaan betreden, op meer bondgenootschappelijken voet levende met de religieuze behoeften van het menschedom, en met haar bevoorrechtiging van practisch-zedelijke vraagstukken een veredeling van het aardsche leven beoogende. Ook zoekt men heul bij de mystiek en de mysteriën en streeft door reiniging, boete, ascese naar heiliging des levens, naar bevrijding der ziel van de onreine, booze materie. „Niemals ist während des Verlaufs „der alten Geschichte und Cultur der Glaube an unsterbliches Leben der „Seele nach dem Tode so inbrünstig und ängstlich umklammert worden „wie in diesen letzten Zeiten, da die antike Culturwelt selbst sich anschickte, „ihren letzten Seufzer zu verhauchen” (ROHDE).⁴⁾ Misschien iets minder „ängstlich” van klank, beluisteren wij toch eenzelfde grondtoon in de cultuur rondom het begin onzer jaartelling. Men reikhalst naar reële gemeenschap met de bovenzinnelijke wereld, en weerhoudt zich daartoe zelfs niet van een vermenging van het heilige met het profane⁵⁾; men hijgt naar *σωτηρία, ἀθανασία, ἀφθαρσία*. Zóó sterk is dikwijls de zucht naar zekerheid omtrent het lot na den dood, naar gewisheid van een zalig voortbestaan, en zóó wereldmoede is veler stemming, dat de beschouwer onzer dagen het kan verstaan dat men, levende in een tijd van politieke en maatschappelijke crises⁶⁾ en zich machteloos gevoelende om een religieus-zedelijke wedergeboorte tot stand te brengen, het keerpunt der tijden nabij achtte (Lucretius, *D. rer. nat.* II 1144 sqq.) en hoopte op de wederkomst der gouden eeuw.

Tegenover deze ruw geschetste stemmingen en stroomingen — hier volsta het aanslaan van enkele gedachtoetsen, straks volgt het afdalen in bijzonderheden — kan de heidenapostel niet vreemd hebben gestaan, zooals boven reeds is opgemerkt (Inl. pg. 2). Heeft hij de voorstellingen van 't hiernamaals leeren kennen door middel der heidensche literatuur?⁷⁾ Onmogelijk is dit niet. De weliswaar weinige aanhalingen bij den apostel spreken zulk een veronderstelling niet tegen. Integendeel, een met het oog op de omstandigheden gelukkig citaat als dat uit den Cilic. dichter Aratus (Act. 17²⁸⁾, zou dienst kunnen doen als bewijs, dat Pls. met de letterkunde van zijn zendingsveld bekend was. In elk geval zij men voorzichtig met het afwijzen van elke directe aanraking met Hellenistische of heidensche geschriften, daar Pls. die reeds aan Gamaliël kan te danken hebben gehad. Over Pls.' houding tegenover de Helleensche *σοφία* (I Cor. 1—3 Col. 2⁸) is veel geschreven. Doch wanneer WENDLAND

concludeert dat de apostel „die h ohere Literatuur nicht hat studiert" 8), dan is dat niet zonder meer te onderschrijven. Zij kan evengoed het gevolg geweest zijn van een bekendheid met haar aard en haar filosofemen. Uit de wijze waarop hij de Cor. Christenen en zichzelf met zijn mede-apostelen betitelt (I Cor. 1²⁶ οὐ πολλοὶ σοφοί, 4¹³ περικαθάρματα τ. κόσμου, πάντων περίφημα), valt ook wel de zucht der teleurstelling te beluisteren, omdat de intellectueelen zich niet vatbaar toonden voor het evangelie, dat toch mede voor hen bestemd was (Rom. 1¹⁴ cf. Act. 17¹⁸). — Iets anders is 't, juist aan een „wetenschappelijke" voorbereiding te denken. Pls. is geen Gamaliel of Philo. Hij is de man van de daad, die energiek en onvermoeid zich beweegt midden in het volle leven Reeds als jongeling legde hij door zijn vervolgingsijver een activiteit aan den dag, waaruit zulk een gansch andere geest spreekt dan uit de phlegmatieke houding van zijn leermeester tegenover de nieuwe secte (Act. 5³⁴ vv.). Een Joodsch geschrift als de Sap. Sal. verraadt meer kennis der Gr. filosofie 9) dan de brieven van Pls., bij wien veel, dat als bewijs van litt. afhankelijkheid wordt aangevoerd (terminologie, beeldspraak) even goed ontleend kan zijn aan het cultuurleven 10), of kan worden beschouwd als gemeengoed eener gedachtenwereld, waarin het gebruik der Koine hem vanzelf binnenleidde. En dat hij, hoewel een twee-talig man en niet zonder scheppende kracht, waar het gold het heerschende spraakgebruik met den nieuwen, Chr. inhoud te verrijken, zich toch niet van de Gr. taal heeft bediend met het gemak van een geboren Griek 11), wijst er op, dat zijn bekendheid met heidensche geloofsvoorstellingen niet in de eerste plaats moet worden toegeschreven aan een wetenschappelijke vorming, doch aan het verkeer met zijn omgeving, in den trant van het διαλέγεσθαι op de Atheensche agora (Act. 17¹⁷), in zijn vaderstad, in Syrië-Cilicië (Gal. 1²¹ cf. Act. 9³⁰ 11²⁵) 12) en elders. Van het onsterfelijkheidsgeloof kunnen in 't bijzonder de talrijke grafschriften den apostel mede op de hoogte hebben gebracht.

Pls.' gehoor bestond voornamelijk uit de lagere en laagste klassen der maatschappij. Ook vrouwen, zelfs aanzienlijke (Act. 16¹⁴ 17^{4, 12, 34} cf. 13⁵⁰ Rom. 16) sloten zich aan. Niet uitsluitend bestonden de gemeenten uit eenvoudig publiek — de karakteristiek der Corinthische mag niet absoluut worden opgevat (cf. Rom. 16²³ I Cor. 16^{2, 4a} Act. 18^{8, 17}) en zeker niet worden gegeneraliseerd — maar toch hebben de σοφοί, δυνατοί, εὐγενεῖς Pls. geen aandacht geschonken. Zij hoonden den περιολόγος (Act. 17¹⁸) en Tyrannus' schola zal het publiek der morgenuren wel niet in den middag hebben zien terugkomen (Act. 19^{9D}). Het is onder de massa der ἰδιῶται, ἀγράμματοι, humiliores, dat het uitgestrooide zaad den meest ontvankelijken bodem vond. Daarvan hebben wij ons goed rekenschap te geven. Vooreerst, omdat naar CUMONT e. a. opmerken, juist kooplieden, slaven, soldaten, emigranten en ook vrouwen het syncretisme hebben bevorderd. 13) Doch ook niet minder hierom, dat in die rangen

der maatschappij, vanwege de onrust der tijden, de politieke verwickelingen en sociale misstanden¹⁴⁾, de polsslag van het verlangen naar troost en zekerheid voor het leven na den dood, als compensatie voor het aardse met al zijn nood en leed, wel 't krachtigst klopte.

Voorale de in deze kringen heerschende voorstellingen van 't hiernamaals moeten dus worden beschouwd. En daar het een godsdiensthist., vergelijkend onderzoek geldt, moet het te doen zijn om het karakteristieke, om de kern, den geest der Gr.-Oostersche denkbeelden. Verder spreekt het vanzelf, dat er gelet moet worden zoowel op de lichtzijden als op de schaduwpartijen in het tafereel der heidensche toekomstverwachtingen. Zelfs wanneer we zulke meeningen ontmoeten, die geen aanrakingspunten met Pls. blijken te hebben, dan mogen die toch niet worden voorbijgegaan, omdat zij in elk geval nog relief kunnen geven aan de Paulinische verwachtingen en zoo het eigene en oorspronkelijke der laatste naar voren kunnen brengen. Immers, de waarde van Pls.' voorstellingen van het toekomst. leven kan óók worden bepaald, naar wat hij in de ideeën van zijn milieu stilzwijgend voorbijging. — Nu kan, waar de gegevens zoo talrijk zijn en de verscheidenheid van persoonlijke neigingen en stemmingen uitteraard een zoo groote is, niet aan een inventarisatie worden gedacht. „*Omnibus curae sunt et maximae quidem, quae post mortem futura sint*”, schrijft een vertegenwoordiger dier tijden.¹⁵⁾ Beperking blijft dus geboden. Zij vloeit trouwens ook onvermijdelijk voort uit het tot beschcheidenheid nopende besef, dat de reconstructie van enig historisch verleden nooit kan leiden tot een geheel, dat het voormalige geestesleven in al zijn schakeeringen recht doet wedervaren. Hoe veel te meer moet de gebrekkigheid onzer kennis niet worden gevoeld, waar het de verwachtingen van 't hiernamaals betreft! Hier staat men niet tegenover een ontwikkeling, die in haar stadiën kan worden nagegaan, zooals b.v. in de dogmenhistorie, doch men verwijlt in de sfeer van het religieuze gevoelsleven en dit ligt wegens zijn persoonlijk, intiem karakter volstrekt niet steeds open en bloot voor het oog van anderen. Ook hier geldt, dat de harten der vaders gescheiden zijn van die der kinderen. Het is met onze kennis van de ziel van Pls.' hoorders geenszins zoo gunstig gesteld, als met die van den apostel zelf. Ons inzicht in de wereld van Pls. is stellig verhelderd door de teksten etc., in den laatsten tijd aan het licht gekomen. Doch hoe geestdriftig DEISSMANN van deze vondsten schrijft, dat zij „die antike Einzelseelen” doen herleven; „die Menschen der unliterarischen, der unteren und mittleren Schicht” weer doen opstaan; „uns mit jeder überhaupt möglichen Treue antike Seelen und Seelenzustände in der unliterarischen Schicht vergegenwartigen” — hij moet anderdeels toegeven, dat Pls.' brieven „in einem so hohen Grade Seelengemälde” zijn, „dass ihr Schreiber führ uns wohl derjenige Mensch der frühen „Kaiserzeit ist, den wir *am besten* kennen.”¹⁶⁾ — Inderdaad stammen de

litt. getuigenissen grootendeels uit de kringen der geestelijke aristocratie en, zooals ons op pg. 27 bleek, is 't onwaarschijnlijk, dat Pls. langs litt. weg met de bewuste denkbeelden vertrouwd is geraakt. Ook ons zullen zij dus niet genoegzaam kunnen inlichten omtrent de voorstellingen der groote menigte, die juist niet aanstonds haar gedachten pleegt te boek te stellen — hoeveel dat van twijfel, ontkenning en onverschilligheid zou getuigen, blijft zodoende niet verzwegen — of, zoo zij het al doet, in den regel de bedrevenheid en zelfstandigheid mist, om haar denken in een eigen, persoonlijken vorm te gieten. Eerder zal zij zich verschuilen achter algemeene, stereotype bewoordingen, welke dan op hun beurt den indruk niet geheel kunnen wegnemen, dat men hier te doen heeft met iets aangeleerds, met leengoed, met niet meer dóórvoelde, doch gedachteloos overgereikte traditie, zoodat er niet getuigd wordt van eigen, wezenlijk, onvervreemdbaar bezit. Wie er zich voor wacht in de taal der rouwbrieven en grafzerken onzer dagen steeds een zuivere weerspiegeling te zien van levende overtuiging des harten, zal allicht evenzoo gestemd zijn ten aanzien der grafschriften van Pls.' wereld. Toch moet tegenover dezen, voor ons onderzoek nadeeligen factor nog altijd worden bedacht, dat het klimmende individualisme meer uitkwam in persoonlijke vragen en behoeften, dan dat het doorbrak op het gebied van het formeele. Er heerschte een min of meer vaststaand taalgebruik, zoodat men zich voor het schriftelijk weergeven van zijn voelen en denken, gebonden zag door stereotype vormen en zinswendingen.¹⁷⁾ Daarom is het voor elk afzonderlijk geval niet mogelijk uit te maken, waar de grens ligt tusschen een slaafs volgen van het traditioneel-formeele en de overneming van geijkte uitdrukkingen, waarbij deze dan tevens weerklank moesten geven aan wat er waarlijk in het binnenste omging.

Het is dus onder betamelijk voorbehoud, dat het volgende overzicht wordt aangeboden. Het kan van de verwachtingen van het toek. leven slechts een ruwe schets geven. Hoofdzaak blijft, dat er acht gegeven worde op zulke ideeën, waarvan met groote waarschijnlijkheid kan worden aangenomen, dat zij 't meest waren verbreid en 't diepst waren ingeworteld in het geestesleven dier tijden. Wij moeten volstaan met ons te wenden tot de geesten, die den toon zullen hebben aangegeven; met het waarnemen van die stroomingen, welke zich voor ons oog duidelijk afteekenen. Doch het volle leven kan ook hier niet worden gegrepen en vastgelegd. Wel ligt het in den aard der zaak, dat de stroom der meeningen over de persoonlijke onsterfelijkheid kalmer en geleidelijker vloeit — elke mensch van elken tijd staat tenslotte voor dezelfde vragen — dan die der algemeen-eschat. verwachtingen. Bij den laatste zal de kracht van den golfslag veel meer afhangen van tijdelijke omstandigheden.¹⁸⁾ Toch staat ook bij den eerste het leven niet stil. Maar 't is ermee gesteld als met het spelen der zonnestralen op 't rusteloos deinen der zee:

licht en donker wisselen elkander af en het oog wordt onwillekeurig meer getrokken door de lichtschittering in de kruinen der golven, dan door 't geheimzinnig duister hunner dalen.

Om de gegevens beter te overzien, verdeelen we ze in drie groepen. Naar gelang der houding welke men aannam tegenover den dood, als een feit dat zich smartelijk had doen gevoelen of als een toekomstige werkelijkheid waarmee men zich trachtte te verzoenen, 't zij langs speculatieven weg of door mystisch-magische waarborgen der zaligheid, beschouwen wij achtereenvolgens: de grafschriften; de religieus-wijsgeerige en poëtische litteratuur en de mysteriën.¹⁹⁾

A. *De grafschriften.* Deze bewijzen ons een belangrijken dienst, al laat zich hier bijzonder gevoelen, wat boven is opgemerkt over het stereotype, traditioneele, schematische; niet minder ook het gebrek vaak aan onbevangenheid, dat inscripties over het algemeen aankleeft, berekend als zij zijn op het groote publiek.²⁰⁾ Toch leeren wij uit hen de verwachtingen, zoo al niet van individuen dan toch van volkskringen²¹⁾, nog het beste kennen. Verder behooren tot deze rubriek de symbolische voorstellingen op de grafmonumenten.²²⁾

B. *De relig.-wijsg. en poët. litteratuur.* Men zou geneigd kunnen zijn van deze groep af te zien, gegeven de onzekere verhouding, waarin Pls. tegenover de Helleensche litt. heeft gestaan, en ook omdat zij voornamelijk uit de intellectueele kringen stamt. Toch is dat niet geoorloofd. In deze litt. vinden wij den neerslag van voorstellingen en beschouwingen, die zeer zeker het volk kunnen hebben beïnvloed, vooral sinds de filosofie zich bovenal het uitdeelen van practische levenswijsheid ten doel stelde (vgl. de Kynisch-Stoïsche propaganda).²³⁾ Natuurlijk is het precair, den invloed op de volkskringen ook maar bij benadering aan te geven. Een grondtrek van het volksgeloof aller tijden toch is die van conservatisme, soms zeer hardnekkig. Het oude, overgeleverde wordt als zoodanig in stand gehouden — „*vetustas adoranda est.*”²⁴⁾ Ontmoet men dus twijfel, spot en ontkenning in de hoogere kringen, dan mag zulk een gezindheid nog niet worden toegekend aan het gewone volk. Dit kan daarop hebben gereageerd, door juist met piëteit het geloof der vaderen te handhaven. Bedenkt men, dat zelfs in het Grieksche volksgeloof van onzen tijd het antieke heidendom niet is ondergegaan, dan mag 't voor zeer waarschijnlijk worden gehouden, dat zooveel eeuwen vroeger de vereering der zielen, oude Hadesvoorstellungen etc. nog krachtig voortleefden, al werden ze door de hoogere litt. geïgnoreerd. In elk geval moeten dergelijke begrippen zich onverzwakt onder het volk hebben gehandhaafd, wanneer filosofie en „Aufklärung” bepaaldelijk daartegen polemiseeren. — Zoo vindt men dan het thema der onsterfelijkheid vooral behandeld in de z.g. *καταπόδια* of *Consolationes*, condoleantiebrieven met

vaste titels (*περὶ πένθους, De luctu minuendo, De contemnenda morte, De brevitate vitae* en drgl.). Ook moet een blik worden geworpen op de papyri en ostraka, „litteraire” getuigenissen uit het volksleven zelf, hoewel in deze de oogst voor ons doel helaas uiterst schraal is. Wel verplaatsen zij ons naar Egypte, doch de antieke Levantijnsche wereld bezat, tengevolge van het syncretisme, een zekere som van gemeenschappelijke voorstellingen en denkbeelden (dualistische kosmologie, anthropologie en daemonologie b.v.) een zekere katholiciteit van stemmingen en neigingen, zoodat, al zal het eigene van elk volk wel niet enkel in 't Hellenistische Jodendom niet zijn uitgewischt, het toch niet al te gewaagd mag heeten, om een Egyptische stem te laten gelden als een getuigenis van Pls.' zendingsveld.²⁵) — Het behoeft overigens niet te worden gememoreerd, dat juist vanwege de heerschappij der traditie op 't terrein van ons onderzoek, wij ons bij deze tweede groep van bronnen niet hebben te beperken tot Pls.' tijd. De ervaring leert, dat denkbeelden welke van den catheder hun weg moeten vinden naar de volksziel, daartoe eenigen tijd behoeven. Daarom hebben we ook inzage te nemen van de litt. eener vroegere periode. Omgekeerd: aangezien een denkbeeld zeer wel gangbaar kan zijn geweest, vóór het schriftelijk werd gefixeerd, moeten we ook tot een lateren tijd dan de eerste eeuw n. C. opklimmen.

Als derde bron eindelijk raadplegen we: C. *De mysteriegodsdiensten*. In deze geheime eerediensten is niet meer louter de theoretische bespiegeling aan het woord. Zij bedoelen door hun cultusplechtigheden practisch in te grijpen in de bovenzinnelijke wereld en verplichten den ingewijde tot een mystisch-ascetische levensrichting, tot het volgen van zekere strenge practijken, waardoor de zoo vurig gewenschte verlossing van zonde en onreinheid en de individueele vereeniging met de godheid tot stand komt. Zoo wordt 's menschen heil voor dit leven verzekerd. En dat niet alleen: op grond zijner vernieuwing en wedergeboorte wordt hem 't stralend vooruitzicht geopend op 't hoogste heil, dat de mysteriën hebben te bieden: een eeuwig, zalig leven in 't hiernamaals, ver van deze onreine wereld.

Hierbij dienen echter eenige opmerkingen te worden gemaakt. De vraag rijst nl., of behalve een vergelijking met de mysteriën van Grieksch bodem (die van Eleusis en de Dionysos-Orphische), ook die met de Oostersche van den keizertijd, met den Osiris-, Attis-, Adonis- en Mithras-cultus, binnen het kader van ons onderzoek valt.

Daartegen is in te brengen, dat de kwestie der prioriteit toch stellig eenig gewicht in de schaal legt. Niemand minder dan CUMONT heeft gewezen op de bezwaren, waarmee de vaststelling der relaties tusschen het oudste Christendom en de laatstgenoemde eerediensten gepaard gaat. „Il y a là „une série de problèmes très délicats de chronologie et de dépendance qu'il „serait téméraire de vouloir résoudre en bloc. Ils recevront une réponse

„différente sans doute pour chaque cas particulier, et quelques-uns resteront, „je le crains, toujours insolubles.”²⁶⁾ Nu kan men BOUSSER toegeven, dat het niet gaat om de kwestie, of het Christendom van eenigen concreten mysteriedienst afhankelijk is, doch om de kennis der „geistige Atmosphäre”, waarin het is opgegroeid.²⁷⁾ Hoe aanlokkelijk dit ook klinkt, niettemin, dreigt, speciaal wat de mysteriën betreft, het gevaar, dat de geestelijke atmosfeer van Pls.’ dagen wordt bepaald naar wat eerst een latere periode te verstaan geeft. Wij stuiten toch al zoo spoedig op de voorstelling dat Pls. ademde in een dampkring „mit Mysterienduft ganz gesättigt”, „mit Mysterien-Bazillen geschwängert” en drgl. – en ’t mag de vraag heeten, of zelfs de lucht der tweede eeuw reeds zóó zwoel van mystiek is geweest. In elk geval mag zulk een definitie voor Pls.’ tijd met recht betwijfeld worden, daar ’t ver van onbetwistbaar is dat deze mysteriediensten toen reeds zulk een veelbeteekenende rol hebben gespeeld. Daarbij komt, dat zij bij hun verbreiding door het Rom. rijk tevens een proces doormaakten, tengevolge waarvan zij den min of meer – want onze kennis der mysteriën is wegens de karige resten der rechtstreeksche en het gehalte der indirecte getuigenissen nog steeds gebrekkig²⁸⁾ – belijnden en afgeronden vorm hebben verkregen, waarin zij zich thans aan ons oog vertoonen. Het schijnt n.l., dat juist door die verbreiding en door de onderlinge concurrentie een wederzijdsche toenadering en inwerking op elkaar plaats greep. Grieksche filosofie en Chaldeeusche astrologie deden eveneens hun invloed gelden en zelfs Joodsche en Christelijke invloed, althans op den Attiscultus, wordt door HEPDING en CUMONT niet à priori afgewezen.²⁹⁾ Aldus openbaarde zich in deze eerediensten een streven naar religieuze verdieping en naar monotheïsme, en namen zij een meer universeel, onderling overeenkomend karakter aan, met dit gevolg, dat zij heden ten dage kunnen worden bestempeld met den algemeenen naam: „Hellenistische (beter: Oostersche; de term „Hellenistisch” blijve gereserveerd voor de vermenging van *Joodsche* met Gr. resp. Oriëntalist. denkbeelden) Mysteriën.” In die syncretistische gestalte nu kan Pls. ze niet hebben gekend.³⁰⁾

Omgekeerd mag ’t niet worden voorgesteld, alsof de apostel leefde in een milieu, voor de beïnvloeding dezer mysteriën niet toegankelijk. Philo, zoowel als Plutarchus b.v. bewijzen het tegendeel³¹⁾, en de archeologische ontdekkingen toonen aan dat behalve de inheemsche, ook de Egyptische eerediensten zich reeds sinds de 3e eeuw in Hellas en in Kl. Azië hadden verspreid.³²⁾ Pls. trad dus op in een gebied, waar zij reeds in den een of anderen vorm werden gevierd, vóór de groote springvloed naar het W. kwam opzetten. Of om dit proces met behulp eener bekende definitie van het Gnosticisme te verduidelijken; aan het acute mysticisme der tweede eeuw n. C. en daarna in het O. en W. van het Rom. rijk, gaat vooraf het chronisch mysticisme in de O. provincies. – Wat evenwel voor het onderzoek naar een mogelijken invloed op Pls.’ verwachtingen in aanmerking komt, is niet de universeele mysteriereligie van den Keizertijd in haar Egyptische etc. vertakkingen, doch de afzonderlijke eerediensten, en wel in dien vorm,

welken zij in de eerste deceniën onzer jaartelling hadden aangenomen.

Door de kwestie zóó te stellen stuiten we op vragen, welke de huidige wetenschap nog niet kan beantwoorden. Wat openbaarden de bewuste eerediensten destijds van 's menschen lot na den dood? Welke waren hun voorstellingen van 't hiernamaals? Wat beloofden zij hun ingewijden en wat verlangden zij van deze? Zij mogen dan niet zóó zijn opgetreden als in de periode van hun grootsten bloei, zij bewogen zich toch in die richting: de vervulling van wat men van hen verwachtte, drong zich toch zeker niet opeens nà Pls.' tijd aan hen op? Welke hoogte nu hebben zij in zijn tijd bereikt? Ook hier vermaant CUMONT ons weer tot groote omzichtigheid. Na te hebben opgemerkt dat vóór den Keizertijd, in de Alexandrijnsche periode, de religieuze concepties werden verworven, welke onder de Caesaren het Latijnsche Europa veroverden, voegt hij daaraan toe — en ontleent ons daardoor de illusie als zouden de voorstellingen van beide perioden eenvoudig mogen worden geïdentificeerd —: „A la vérité, rien n'est plus „obscur à l'heure actuelle que l'histoire des sectes qui naquirent en Asie au „moment où la culture grecque entra en contact avec la théologie barbare. „Il est rarement possible de formuler avec assurance des conclusions parfaitement satisfaisantes, et, en attendant de nouvelles découvertes, l'esprit sera „souvent réduit à peser des probabilités contraires.”³³⁾ M. a. w.: de innerlijke ontwikkeling der Oostersche mysteriën ligt vrijwel in het duister. Van den Serapis-Osirisdienst is bekend, dat deze in rapport is gebracht met de mysteriën van Eleusis; Isis wordt, evenals Demeter, de bevrijdster der zielen en in deze nieuwe gestalte heeft zij haar weg gevonden naar de overzijde der zee.³⁴⁾ — De Attisvereering toont groote verwantschap met die van den Thracischen Dionysos-Sabazios; het ligt trouwens voor de hand, dat het Thracische onsterfelijkheidsgeloof kan worden herkend in dat der stamverwante Phrygiërs.³⁵⁾ Doch wanneer is het Phrygisch enthousiast-orgiastische getransponeerd in den toon van Eleusis, zooals de vereering van Dionysos en Serapis? Wanneer heeft de Attisdienst zijn „barbaarsch” karakter gematigd en is hij van een vereering van den Attis der mythe overgegaan in een mysteriedienst, welke een stervenden en herlevenden god tot middelpunt heeft, en den ingewijden het deelen in diens lot, d. w. z. een onsterfelijk, goddelijk leven toezegt?³⁶⁾ Mag dit laatste reeds in Pls.' tijd zelfs voor Kl. Azië algemeen worden aangenomen? — Nog valt op te merken, dat de Attismythen in geen enkele gestalte van een opstanding van den god melding maken; zij verhalen van de verandering van den gedooden Attis in den altijd groenen pijnboom, of van een dergelijke metamorphose. Het verst gaat nog de redactie van Timotheüs (n. 36), doch ook hier geen sprake van een verrijzenis uit den dood: Zeus staat slechts toe, dat Attis' lijk niet overgaat tot ontbinding en nog een weinig leven behoudt.³⁷⁾ Men leze verder HEPDING's beschrijving der Attismysteriën, naar analogie der andere eerediensten, met behulp waarvan de schaarsche berichten over de Phrygische aangevuld moeten worden³⁸⁾; pas aan het eind vermag zij melding te maken van een mystieke gemeenschap tusschen Attis en zijn mysten, over

den dood heen — en steunt daarbij in hoofdzaak op het getuigenis van Firmicus Maternus, eerst uit het midden der 4e eeuw.³⁹⁾ — Soortgelijke bezwaren rijzen er ten aanzien van den Adonis cultus.⁴⁰⁾

Zoo werden er rondom het O. der Middell. zee verschillende mythen aangetroffen van vegetatie-goden (ook, doch minder talrijk, van astrale godheden, gewoonlijk met de eerste vereenigd). Deze godenfiguren, Attis, Adonis, Osiris symboliseeren in hun „lotgevallen” het jaarlijks terugkeerende sterven en herleven der natuur. Wanneer het bloeiende leven van den lentetijd des zomers verwelkt en ten slotte geheel wegsterft, of wanneer het licht al zwakker wordt, sterven ook deze goden en gedurende hun dood staat alle groeikracht der aarde stil. Met het ontwaken en ontluiken der natuur en het toenemen van het licht, vieren ook zij hun wederopstanding. De gewijde mythen stellen deze relatie tot de natuur zinnebeeldig voor, door deze godengestalten te verbinden met de figuur eener godin, als wier zoon of geliefde zij fungeren. Zoo vond de bekende mythe van Demeter, die bedroefd haar door Pluto geroofde dochter Persephone zoekt en haar eindelijk terugontvangt, haar analogie — behoudens velerlei variaties der grondgedachte — in de betrekkingen tusschen Isis en Osiris, Cybele en Attis, Atargatis en Adonis: de geliefde sterft door een of andere noodlottige oorzaak, wordt door de godin beweend en gezocht en zij weet van de hoogste godheid te erlangen, dat de gestorvene haar althans gedurende een deel des jaars wordt teruggegeven. Aan deze herleving⁴¹⁾ werd nu tevens de hoop op onsterfelijkheid van den mensch, hun dienaar, vastgeknoopt. — De groote vraag waarop het nu bij al deze cultusvormen aankomt, is: wanneer hebben deze mythische, min of meer phantastische speculaties zich verheven tot de sfeer van *mysteriegodsdiensten*, tegemoetkomende aan een mystieken drang der ziel naar verlossing, reiniging en goddelijk leven? Hoe en wanneer is men er toe overgegaan met de (toch steeds tijdelijke) herrijzenis van den god der mythe te verbinden het besef, dat de mensch, die in een innerlijke betrekking tot het leven van den god heet te staan, zich verzekerd mag houden van zijn persoonlijke, eeuwige zaligheid? Dan toch pas kan men met eenig recht zulk een mythischen vegetatie-god een „Verlosser”, „Heiland” noemen, mits evenwel niet uit het oog verloren worde, dat van een menschwording van dien god, als een *historische* verschijning op aarde, geen sprake is.⁴²⁾ Of men echter een bewering als deze: „Der Glaube an einen göttlichen „Heiland, der stirbt und wieder aufersteht, ist nicht nur dem Christentum „eigentümlich, sondern auch in anderen orientalischen Religionen und gräde „um die Zeit der Entstehung des Christentums weit verbreitet gewesen”⁴³⁾, zonder protest mag laten passeeren? Daartegenover zij gesteld het oordeel van een deskundige als GRUPPE: „Die Vorstellung, dass die Gottheit Mensch „wird, um die Menschheit zu entschuldigen, lag scheinbar für den Hellenen, „dessen Götter schon im Mythos so oft Menschengestalt annehmen, nicht „ferne; gleichwohl findet sie sich im klassischen Heidentum so wenig als „irgendwo sonst mit Ausnahme des Christentums, vielmehr hat, — bis in die „letzten Ausläufer immer wenigstens bei den Gebildeten die Überzeugung

„geherrscht, dass der Mensch sich von den Leiden und Übeln der Welt „durch eigene Kraft erlösen könne und müsse.“⁴⁴⁾ De laatste zinsnede is aan bedenking onderhevig; immers, men komt op Gr.-Rom. bodem in het begin onzer jaartelling een tijdelijke „messiaansche verwachting“ tegen, de hoop op terugkeer van het gouden tijdperk, dat door een goddelijken verlosser zou worden ingeluid. Doch die verwachtingen worden gebouwd op een mensch, hetzij op den Keizer of op een kind, welks geboorte tegemoet gezien wordt⁴⁵⁾, of op den idealen wijze. Men wanhoopt dus wel aan eigen kracht en roept goddelijken bijstand in, maar de *σωτήρ* op wiens komst men hoopt, is een mensch, die tot den rang van „god“ verheven wordt. Van een lijden en sterven ter verlossing en verzoening der wereld wordt niet gerept en evenmin zoekt men in litteraire kringen blijkbaar zijn heil bij de „heilanden“ der Oostersche religies, wat wij toch zouden verwachten, wanneer deze destijds voor de Gr.-Rom. wereld reeds wezenlijk die beteekenis bezaten, welke zij sinds de tweede eeuw van lieverlede verkregen.

Om bovenstaande redenen meenen wij voor een onderzoek naar den eventueelen invloed van de onsterfelijkheidsverwachtingen der Oriëntalistische mysteriën op die van Pls. alleen dan vasten grond onder de voeten te hebben, wanneer wij ons beperken tot den dienst van Osiris-Serapis. Brengt men met BOUSSET daartegen in, dat niet de kwestie van den invloed, dien een bepaalde cultus op den apostel kan hebben uitgeoefend, op den voorgrond staat, maar dat het gaat om de „geestelijke atmosfeer“ (pg. 32) waarin Pls. verkeerde, en dat de mystieke strooming destijds krachtig genoeg is geweest om Pls.' voelen en denken, zonder dat hij eerst in contact behoefde te treden met een bepaalden mysteriedienst, te kunnen beïnvloeden — temeer waar die strooming ook door het Jodendom, in en buiten Palestina, is gegaan⁴⁶⁾ — dan is dat alles op zichzelf juist. Toch brengt dat ons niet veel verder. Voor een aldus in te stellen vergelijkend onderzoek is de tijd nog niet gekomen. Die atmosfeer, die gedachtenwereld laat zich toch slechts door generalisatie, door abstractie der concrete gegevens of verschijnselen bepalen. Hetgeen in dit speciale geval zeggen wil: uit de afzonderlijke mysteriediensten, de op-zich-zelf-staande uitingen van het mysticisme, zou men tot het wezen en den omvang van het laatste moeten besluiten, en het karakter van wat men dan een „algemeene mysteriegodsdienst“ zou kunnen noemen, omschrijven. Het zijn vooral de populaire geschriften welke, overhaastig, dien weg zijn ingeslagen. Waar nu zulk een handelwijze zelfs ten aanzien der mysteriën in hun gesteldheid sinds het begin der tweede eeuw, niet zonder gevaar is (vgl. n. 30 op pag. XXIII over den Mithrascultus), wordt zij bedenkelijk, als men haar aanwendt bij de eerediensten in het zoo gebrekkig bekende tijdperk hunner verspreiding, dat zich nog uitstrekt over de eerste decennien der eerste eeuw n. C..⁴⁷⁾ Van de mystieke gedachtenwereld dier laatste

periode in het algemeen kan o. i. niet meer worden gezegd, dan dat zij wordt beheerscht door de grondgedachte aller mystiek⁴⁸): dat de ziel verwant is met het goddelijke en 's menschen hoogste zaligheid gelegen is in het volkomen daarmede te worden vereenigd, daarin op te gaan, door zich los te maken van de booze boeien des lichaams en der materie. En deze zalige eenheid, op aarde weliswaar telkens slechts voor korte oogenblikken gesmaakt, tracht men te verwerven door verschillende middelen: door het inacht nemen van voorgeschreven riten en ceremoniën en het beoefenen van zekere practijken, welke verschillen naar gelang van den volksaard of van de neigingen en behoeften van het individu (waschingen, reinigingsoffers, bedwelmende dranken, razernij door muziek en dans, zelfverminking, ascese, sacrale maaltijden, bespiegeling, extase).

A. DE GRAFSCHRIFTEN.

De eerste indruk, welke de lectuur der epigrammen⁴⁹) wekt, is deze, dat onder de gebeitelde toekomstverwachtingen eenstemmigheid ver te zoeken is. Tegenstrijdige uitspraken bereiken ons, van die van volslagen ongelooft, twijfel, lagere en grove voorstellingen af tot zulke, die getuigen van een stellige hoop en van meer gezuiverde geestelijke begrippen.

Bij dien indruk voegt zich een tweede. De tonen welke men opvangt, klinken over 't geheel gelaten of droef. Een gedrukte stemming is overheerschend. Niet dat besliste ontkenning of kras ongelooft juist den boven toon voeren; zij worden overstemd door bekententnissen, welke meer of minder stellig uitspreken dat de ziel blijft voortleven. Doch ook de laatste verraden veel troosteloosheid en pessimisme.

Bovendien blijven de zich uitende inscripties altijd nog ver in de minderheid. Het meerendeel legt zich bij het feit van den dood eenvoudig neer en bewaart het stilzwijgen over de verwachting van een leven daarna, of volstaat met de vermelding van naam en leeftijd van den doode, soms ook van den naam van het famielid, die de zerk *μνείας χάριν* heeft opgericht. Zulk een gereserveerdheid mag natuurlijk niet terstond als ongelooft of scepsis worden vertolkt, want onder dergelijke epitaphia lagen, zooals straks blijken zal, ook vele mysten van Eleusis begraven. Wat echter de oorzaak van dit zwijgen geweest mag zijn, het zegt ons toch wel, dat het onsterfelijkheidsgelooft van de opstellers dier karige epigrammen niet zeer krachtig is geweest. Welke gedachten achter de weinige regelen zijn schuilgegaan, zal men ten naastenbij kunnen opmaken uit de uitvoeriger inscripties.

Voorzoover het toevoegsel *χαίρε, εὐόδει* of *ἐνψύχει* wordt aangetroffen, of den doode een *χαίρετε* aan het adres der voorbijgangers op de lippen wordt gelegd⁵⁰), is vermoedelijk diens voortleven verondersteld, al behelzen genoemde termen geen enkele zinspeling op zijn lot. Wel is dit

laatste het geval bij inscripties welke, sinds de derde eeuw v. C. en vooral in Kl.-Azië, aan het *χαῖρε* het epitheton *χορηστέ* (*ἄλυπε, ἄριστε, ἄμεμπτε* e. a.) toevoegen. Daarmee kan een schroomvallige vereering van den doode, als iemand die in een hooger bestaan is overgeplant, zijn uitgedrukt.⁵¹⁾ Stelliger en meer bewust treedt dit geloof te voorschijn, waar in de tweede en eerste eeuw de heroëncultus toeneemt en niet meer tot enkele bevoorrechten beperkt blijft. Dan wordt de titel *ἥρωος* op de grafsteenen ook toegekend aan menigen gewonen burger.⁵²⁾

Terwijl dergelijke grafschriften slechts 's menschen onsterfelijkheid aanduiden en voorts ruimte laten voor allerlei gissingen, spreekt een andere reeks meer direct van 't hiernamaals. Duidelijk zijn daarbij twee stroomingen te onderkennen.

De eerste concentreert haar verwachtingen op den Hades. De oude voorstellingen van dit onderaardsche rijk, *δώματα (θάλαμοι) Περσεφόνης*, waarin de zielen hun schimmenbestaan voeren en vereering der levenden behoeven, bleven nog lang onder het volk bestaan, met al het onbelijnde en tegenstrijdige dat hun eigen is.⁵³⁾ In zoverre zijn zij echter gewijzigd, dat niet meer uitsluitend hetzelfde lot voor allen is weggelegd: het troosteloze bestaan in het schimmenrijk, dat den *πλείους* wachtte, wier goede en booze daden tegen elkaar opwogen en wier herinnering aan het verleden was weggevaagd door den dronk uit de Lethe. Deze verandering zal voor 'n niet gering deel moeten worden toegeschreven aan de mysteriën van Eleusis. Zij verkondigden dat het toekomstige leven voor den één een geheel ander zou zijn dan voor den ander en beloofden hun ingewijden een zalig lot. De *ἀμύητοι* moeten allerhande kwalen en ellende verduren; alleen den *μεμνημένοι* is een wezenlijk „leven” weggelegd, zij worden toegelaten tot de woningen der goden en heroën, tot de *χωρος εὐσεβῶν, νήσοι μακάρων, πέδια Ἥλυσία*.⁵⁴⁾ Op grond van zulke openbaringen stroomden in den loop der tijden talloze scharen naar het heiligdom van Demeter.

Onwillekeurig zou men nu op de zerken de nawerking daarvan verwachten. Doch het is een opmerkelijk verschijnsel, dat dan ook herhaaldelijk de aandacht heeft getrokken: de epigrammen zinspelen zeer weinig op de door deze mysteriën gewekte verwachtingen. Wel heet het, een enkele maal, op het graf van een hunner priesters: *τὸν θάνατον θνητοῖς οὐ κακόν, ἀλλ' ἀγαθόν*⁵⁵⁾, doch overigens kenmerken de epigrammen der mysten zich, die aan de Via Sacra van Eleusis naar Athene niet uitgezonderd, door eenzelfde terughoudendheid als het gros der inscripties met zijn karige terminologie. Het eenige wat hen daarvan onderscheidt, is de hier en daar voorkomende toevoeging van het siglen *ΔΗ (= ΔΗΜΗΤΡΙ)* aan den naam van den doode, of de formule *χορηστέ καὶ ἄλυπε χαῖρε*.⁵⁶⁾ KAUFMANN wijt dit hardnekkig zwijgen over de voorgespiegelde vreugde in 't hiernamaals aan de strenge geheimhouding

welke de mysteriën hun ingewijden plachten op te leggen.⁵⁷⁾ Echter had deze betrekking op hetgeen de mysterieuze plechtigheden in het Telesterion den deelnemers te hooren en te zien gaven; zij gold dus de wijze waarop bij hen de hoop op een gelukkig lot in de eeuwigheid werd gewekt en versterkt. Doch het resultaat der inwijding en de inhoud zelf der gegarandeerde toekomstverwachtingen, viel niet onder die bepaling. Van zijn hoop op een zalig lot mocht de mystes vrijelijk gewagen. Was daartoe de grafsteen niet een aangewezen plaats geweest?

Het is niettemin zeer wel mogelijk, dat de invloed der mysteriën zich nog zijdelings liet gelden op zulke inscripties, die getuigden van geloof aan een belooning der goeden en bestraffing der boozen, aan een Hadesgericht, dat de zielen overeenkomstig hun levensgedrag van elkander scheidde. In verband daarmee wordt dan ook de scheidslijn tusschen de *χάρος εὐσεβῶν* en het rijk der boozen in den Hades steeds scherper getrokken. Zoo wordt tenslotte de vroegere Hades, die allen zonder onderscheid opnam, gedegradeerd tot een verzamelplaats der boozen (*κολαστήριον*) en dus de tegenstelling tusschen dit oord en het Elysium een volkomene.⁵⁸⁾ Zulk een gericht vindt men evenwel slechts een enkele maal uitdrukkelijk gememoreerd en bij de daarop volgende rampzaligheid verwijlt geen enkel epigram.⁵⁹⁾ Men hoopt, ja is ervan verzekerd, dat men in het Elysium zal worden opgenomen⁶⁰⁾; of wel, men verbeidt getroost het verblijf in den Hades, daar deze hoogstens een tusschenstation is op de reis naar het oord der zaligen.⁶¹⁾ Daarnaast bereiken ons uitlatingen, welke bewijzen dat het geloof aan het Elysium met zijn vreugde, of aan een zalig leven op de *νήσοι μακάρων*, ter belooning van een deugdzaam, den goden toegewijd leven, zelfs in de 2e eeuw n. C. nog bestond, hoewel het schaarscher wordt aangetroffen en hoofdzakelijk tot Griekenland en Klein-Azië beperkt blijft.⁶²⁾

Klinken de heilsbeloften van Eleusis zeer zwak na in de grafschriften, hetzelfde moet getuigd worden van die der Attismysteriën. Onder de door HEPDING verzamelde inscripties, welke op dezen cultus betrekking hebben, bevinden zich verwonderlijk weinig epitaphia, welke uitdrukkelijk de verzekering afleggen van geloof aan een zalig leven na den dood. Voorzooover zij dit doen, dateeren zij nog uit de latere periode der verbreiding door het Rom. rijk.⁶³⁾

Stelliger uiten zich de epigrammen van de ingewijden in de Egyptische eerediensten. Herhaaldelijk vindt men den wensch gegrift, dat Osiris zijn belijders *τὸ ψυχρὸν ὕδωρ* moge schenken, het koele, verfrisschende „water des levens”, dat den zielen eeuwige jeugd en kracht verleent. Van zulk een water weet trouwens meer dan één volk te verhalen. Het is een liefekoosd beeld, dat in dit verband dikwijls wordt aangewend.⁶⁴⁾ Ook de Grieken kenden een godendrank, den nectar, en daar de bewuste Osiris-inscriptie speciaal op Gr. graven wordt aangetroffen, is het mogelijk,

dat zij, zooals ROHDE beweert, „von ägyptischen Griechen ihrer eigenen „älteren, original griechischen Formel nachgebildet“ is. Zij blijft overigens hoofdzakelijk tot den Egypt. bodem beperkt. ⁶⁵⁾

Terwijl in de tot dusver gememoreerde grafchriften de verwachtingen gericht zijn op den Hades, of het rijk der gezaligden ergens aan de grenzen der aarde wordt gezocht, denken andere epigrammen zich het Elysium in den aether of onder de sterren. De voorstelling, dat de vrome ziel na haar scheiding van het lichaam in de hemelsche gewesten wordt opgenomen, vond reeds vroegtijdig ingang. In de tweede helft der 5e eeuw richt de Atheensche staat een monument op ter eere zijner bij Potidaea gesneuvelde burgers en verzekert, dat de aarde wel hun lichaam bergt, maar dat de aether hun ziel tot zich nam: *Αἰθήρ μὲμψυχὰς ὑπεδέξατο, σῶματα δὲ χθών*] *τῶνδε*. ⁶⁶⁾ Deze voorstelling schijnt dan, voor ons latent, zich te hebben gehandhaafd, totdat zij in den Rom. tijd weer naar voren komt en onder die epigrammen, welke de verzekering afleggen van een vast geloof aan een hiernamaals, grooten aanhang vindt. Dan worden de dichtregelen van Euripides: *πνεῦμα μὲν πρὸς αἰθέρα, τὸ σῶμα δ εἰς γῆν* ⁶⁷⁾, zeer gezocht als grafscriptthema en keeren deze in vele variaties terug; herinnerd zij slechts aan het bekendē grafscript van koning Antiochus van Commagene. ⁶⁸⁾ Aanvankelijk stammen zulke inscripties meer uit de hoogere standen, eerst later worden zij populair en brengt ook het volk ze op de grafsteenen zijner dooden aan. ⁶⁹⁾ Evenzoo is het gegaan met de idee, dat de vrome onder de hoede en het geleide van een god (*θεὸς ἡγέμων* of *ψυχοποιμὸς*) de oorden der zaligheid bereiken zal, of dat de doode zelf tot god wordt verheven. ⁷⁰⁾ Ook deze voorstelling, de vergoddelijking van den mensch na zijn dood, reikt zeer ver in het verleden terug. Volgens een oud geloof werd de doode een *δαίμων*, niet in den zin der latere daemonologie, maar als deelgenoot aan het leven der goden. Dat men vervolgens onderscheid ging maken tusschen goede en booze *δαίμονες*, evenals de Romeinen dit deden met hun *Dii Manes* of *Lares* en *Lemures*, lag voor de hand. Men stelde zich dan voor, dat zij rondzweefden in het luchtruim en de macht bezaten om de stervelingen bij te staan of te benadeelen, en bracht hun daarom offers ter verzoening. Intusschen is bij de grafchriften deze benaming van den doode veel minder gebruikelijk geweest dan de titel *ἦρωος*, die feitelijk hetzelfde te kennen geeft als *ἀγαθὸς δαίμων*. ⁷¹⁾

Behalve door epigrammen trachtte men ook met hulp der plastiek zijn ideeën over 't hiernamaals uit te drukken. Zoo zijn er reliefs overgebleven, welke den doode afscheid laten nemen van zijn verwanten. Meestal schijnt het een afscheid voor altijd te gelden; soms echter heeft men willen aanduiden, dat de hoop op een zalig wederzien niet was uitgesloten. ⁷²⁾ Positiever mogen de verwachtingen heeten, welke worden weergegeven door de voorstellingen van een tocht naar de „eilanden der zaligen.”

Zulke reliefs komen evenwel tegen het einde der Rom. republiek in zulk een massa voor, dat ternauwernood bij alle een bewust-eschatologische bedoeling kan worden verondersteld en het de vraag is, of zij niet enkel als ornament werden aangebracht. ⁷³⁾ Zeer talrijk zijn ook de afbeeldingen van maaltijden, welke de feestvreugde der zaligen in het Elysium te kennen willen geven. ⁷⁴⁾ Uit zulke monumenten en uit de reliefs met tooneelen van Bacchanten en Satyrs, blijkt wel, hoezeer de toekomstverwachtingen van den Dionysoscultus, van Thracië uit, de oude wereld hebben veroverd en tevens nog steeds een min of meer zinnelijk karakter behielden. KAUFMANN maant echter bij zulke symbolische voorstellingen tot groote voorzichtigheid. In vele gevallen is het nl. onmogelijk een grens te trekken tusschen die, waaraan eschatologische motieven ten grondslag liggen, en andere, welke louter van Epicureïsch gehalte zijn en dus enkel de tijdelijke genietingen in deze wereld willen illustreren. ⁷⁵⁾ De eschatologische interpretatie dier reliefs heeft dan ook niet de algemeene instemming der archeologen verworven. Een deel hunner vat de maaltijdscenen op als voorstellingen, die slechts een voorval uit het familieleven willen weergeven, ter herinnering aan den doode. ⁷⁶⁾ Ten slotte herinneren we nog aan de gebeeldhouwde episodes uit de goden- en heroënsagen. De doode wordt afgebeeld in de gestalte van een of anderen god, met wien hij feitelijk werd gelijkgesteld. Vooral Heracles was als symbool van de overwinning op den dood een zeer geliefde figuur (de „rustende H.“). ⁷⁷⁾ Zooals deze machtige heros met sterken arm den Cerberus bedwong en Alcestis aan haren Admetus teruggaf, en na vele beproevingen onder de goden werd opgenomen, zoo hoopte men, dat de menschelijke deugd, na moeite en strijd, haar loon zou ontvangen in de Elyseesche velden, dat de mensch den dood zou overwinnen en de eeuwige gelukzaligheid zou beërven.

Tegenover bovenstaande, meer of minder positieve getuigenissen van het geloof aan de onsterfelijkheid, die een zeker niet onaanzienlijke reeks vormden, moet nu ook de aandacht gevestigd worden op grafschriften met een geheel anderen inhoud. Een blik op de tabellen bij KAUFMANN, waarin een chronologisch overzicht der ontwikkeling van het onsterfelijkheidsgeloof wordt gegeven ⁷⁸⁾, leert ons, dat van de 3e eeuw af onzekerheid en twijfel hand over hand toenemen. Vooral ten tijde der Keizers teekent zich de tegenstelling tusschen dergelijke sceptische beschouwingen en zulke, die zich vastklemmen aan de hoop op een zalig hiernamaals, voor ons oog 't scherpst af en voeren de eerste ontegenzeggelijk den boventoon.

Vaak verneemt men de directe loochening van het voortbestaan in een krassen vorm als deze: *ὄκ ἤμην, γενόμεν, ὄκ ἔσομ· ὃ μέλει μοι· ὁ βίος ταῦτα*. Of ook: *ὄκ ἤμην, γενόμεν, ἤμην, ὄκ εἰμί· τῶσαυτα* — „dat is het gansche leven“; *εἰ δέ τις ἄλλο ἐρεῖ, πνεύσεται· ὄκ ἔσομαι*. Met den dood

is het bestaan des menschen vernietigd. Wat van den Hades met zijn Charon wordt verteld, is verduitseld; stof en asch is al wat van den mensch overblijft: *ἡμεῖς δὲ πάντες οἱ κάτω, τεθνηκότες, ὁστέα τέφρα τε γέρομαμεν, ἄλλο δ' οὐδὲ ἐν*. De mensch, uit de aarde voortgekomen, keert tot haar terug: *ἐκ γαῖας βλαστὼν γαῖα πάλιν γέγονα*. Aan den dood blijft het laatste woord: *ὅταν κάμῃς τοῦτο τέλος*.⁷⁹⁾ Soortgelijk zijn de uitlatingen op Rom. steenen; een bekend maxime luidt daar: *non fui, fui, non sum, non curo*.⁸⁰⁾ — Ook het zoo beruchte epitaaph, verbonden met de figuur van Sardanapalus, heeft, hoewel in minder bruten vorm, terdege zijn rol gespeeld. Het is begrijpelijk dat zijn vermaning: *οὐδέ, ὦ ξένη, ἔσθιε καὶ πίνε καὶ παῖζε, ὡς τὰλλα τὰ ἀνθρώπινα οὐκ ὄντα τούτου ἄξια*⁸¹⁾ veel opgeld deed in kringen, waarin het liefhebberen in de wijsbegeerte van Epicurus tot den goeden toon behoorde. Daar er van persoonlijke onsterfelijkheid geen sprake kan zijn en met den dood alle vreugde en genietingen voor altijd een einde nemen, wordt de lezer van het grafschrift aangespoord het goede des levens te genieten zoolang het dag is, eer hem de *ὑστάτος ὕπνος* komt bevangen. *Παῖσον, τρύφησον, ζῆσον· ἀποθανεῖν σε δεῖ*. — *Fruere, dum vita data est*. — *Quod comedi et ebibi tantum meum est*. — *Si quid vis facere, te vivo fac dulciter*. — *Es, bibe, lude, veni* — dergelijke exclamaties, zonder perspectief en troosteloos, weerklinken in menigte omstreeks het begin onzer jaartelling.⁸²⁾

Andere epigrammen verraden den sterken invloed van de tweede wijsgeerige strooming in de Gr.-Rom. wereld, de (latere) Stoa. Doorgaans laten zij zich hoogst aarzelend uit over de persoonlijke onsterfelijkheid. Accentueering der waarde van het aardsche leven, aansporingen om de deugd te beoefenen en zich met de gedachte aan zijn levenseinde vertrouwd te maken — dat zijn de hoofdgedachten dezer klasse van wijsgeerig-getinte grafschriften. Wat men van een hiernamaals geloof, doet weinig ter zake. De dood is een noodzakelijk kwaad, waaraan niemand ontkomt en waaraan men zich 't best met berusting onderwerpt. Of wel: het leven is slechts leengoed en de dood de zoo begeerde rust na al den strijd: *Σωθεις ἐκ πελάγους τούτον ἔχω λιμέναν*. — *Πνεῦμα λαβὼν δάνος οὐρανόθεν τελείσας χρόνον ἀναπέδωκα*. — *Nunc quoniam fatum se ita tolit, animo vol[lo] aequo vos ferre concordisque vivere*. — *[Ae]quo animo vive vitam [quoad] fieri [potest]*.⁸³⁾

Waar ook die wijsgeerige steun den mensch is ontvallen, doorloopen de epigrammen alle tonen van rouw en smart, van twijfel en onzekerheid. *Εἴγε τι ἔστι κάτω* — „indien tenminste daar beneden nog iets te verwachten valt.” *Εἰ γένος εὐσεβέων ζῶει μετὰ τέρμα βλοιο*. *Si quid sapiunt inferi*.⁸⁴⁾ — Zou het lot der vromen zooveel beter zijn dan dat der boozen? Men betwijfelt of er wel een rechtvaardig oordeel zal worden geveld: *εἴπερ χρηστοῖς γέρας ἔστιν*, of: *εἰ δέ τις εὐσεβίας παρὰ Περσεφόνην χάρις ἔστιν*.⁸⁵⁾ De wandelaar toeve een oogeblik bij het graf en beklage

het treurige lot van den doode, want „niets is zoeter voor een sterveling dan te leven in het licht." Men huivert voor den duisteren Hades, dien „vijand der menschen"; men breekt uit in bittere klachten over den onbarmhartigen dood, die als een booze daemon den mensch zijn kostbaarst bezit ontroof; men komt in opstand tegen 't harde *Fatum* en de sombere, oppermachtige *Μοῖρα*, die den levensdraad te vroeg afspinnen.⁸⁶⁾ Dergelijke grafschriften bieden geen uitzicht op een beter hiernamaals. Geen zweem van hoop treedt ons uit die regelen tegemoet, dat het leven van den mensch over den dood heen reikt en aan gene zijde van het graf tot een hooger bestaan kan opklimmen. Het graf is integendeel de laatste woonplaats, 's menschen „eeuwig huis" ⁸⁷⁾, waarin het gebeente den *ὑστατος ὕπνος*, den *somnus aeternus* slaapt. *Actumst, excessi, spes et fortuna valete*⁸⁸⁾, zoo wordt kort en krachtig 't aardsche leven vaarwel gezegd. — Andere inscripties vermanen de overlevenden zich te schikken in het onvermijdelijke. Klagen baat niet: *nil prosunt lacrimae nec possunt fata moveri*.⁸⁹⁾ Men trooste zich met de gedachte dat de dood het algemeene lot der stervelingen is. „Niemand is onsterfelijk", predikt een wijdverspreide, populaire grafspreuk.⁹⁰⁾ Het *fatum* laat zich niet vermurwen: *οὐδὲν δύναται τις πρὸς τὰ τοιαῦτα* — een beteren troost weet Irene in haar condoleantiebriefje, behalve haar deelneming in hun verlies, haar vrienden niet te bieden.⁹¹⁾ Soms zoeken de achterblijvenden hun leed te stillen met de herinnering aan de deugden van hunnen doode: „al is het lichaam weggenomen, ἀρετὰ βιωτᾶς αἰὲν ζῶοισι μέτεστιν. Zijn roem overleeft hem: *fama est quae nescit obire*.⁹²⁾

Zoo wapent de mensch van Pls.' dagen zich tegen den prikkel des doods, wanneer hij door twijfel of ongeloof gedreven, meent, dat met het scheiden van deze wereld ook zijn persoonlijk bestaan een einde neemt.

B. DENKERS EN DICHTERS.

In de tweede plaats raadplegen wij de wijsgeerige, religieuze en poëtische litteratuur. In haar heeft de eschatologische gedachtenwereld, waarmede de apostel te doen had wanneer hij zich bij zijn gehoor wilde aanpassen, een belangrijken exponent gevonden.

Al dadelijk zij vooropgesteld dat we voor hetzelfde verschijnsel staan als bij de grafschriften: geen eenheid van denken, geen voorstelling met centraal gezag bekleed, doch een geheel van denkbeelden, dat bont is en rijk aan contrasten. Aan vele heterogene ideeën en bespiegelingen, welke alle teregt der tijd en naast elkander worden aangetroffen, zullen wij in dit onderdeel van ons overzicht een plaats moeten inruimen. Daartoe willen wij de beide volgende vragen, waarop zij voornamelijk betrekking hebben, beantwoorden:

- a) *Hoe wordt er geoordeeld over 's menschen onsterfelijkheid?*
- β) *Hoe stelt men zich het lot der ziel na den dood voor?*

Ad a). Reeds het verschillend licht waarin de dood als einde van het aardsche leven werd gezien⁹³⁾, toont hoe de meeningen over het al of niet voortbestaan van den mensch uiteenliepen. Bekend is het euphemisme „slaap”⁹⁴⁾, of de voorstelling van den dood als de „Genius mit der umgekehrten Fackel” (Schiller). Griekenland dacht zich den dood echter ook als een sombere gestalte in zwart gewaad, en wanneer Thanatos, eerst Hades' dienaar, met dezen wordt gelijkgesteld, gaan ook de schrikwekkende epitheta van den vorst en het rijk der dooden op hem over.⁹⁵⁾

Over 't geheel koesterden de litteraire kringen geen hoop. voor 't hiernaamaals, al varieerde de stemming in den loop der jaren en al zijn er ook enkele uitzonderingen. Er ligt helaas bitter weinig overdrijving in het oordeel van CUMONT: „Vers la fin du I^{er} siècle de notre ère, l'incertitude „des opinions eschatologiques était extrême. Les vieilles croyances religieuses „ne trouvaient plus aucune créance, et les systèmes contradictoires des „philosophes se détruisaient mutuellement. L'attitude générale, en dehors „du cercle restreint de ceux qui s'étaient fait une conviction personnelle, „semble avoir été le scepticisme ou la négation.”⁹⁶⁾ — Dezelfde pessimistische gedachten over den dood, welke uit Homerus zoo goed bekend zijn, bleven ook in de volgende eeuwen de Helleensche wereld beheerschen. *Μὴ δὴ μοι θάνατόν γε παράδα*⁹⁷⁾ is het wachtwoord voor de *δειλοὶ βροτοί*, nog lang na den dichter. „Het leven kent men; omdat het sterven onbekend is, scheidt niemand zonder vrees van het licht der zon.” Daarom moet dan ook erkend worden: *κακῶς ζῆν κρείσσον ἢ καλῶς θανεῖν*.⁹⁸⁾ De dood heeft een scherp en angel, is een beker vol alsem. „De vrees voor den dood is van alle angsten de oudste”, klaagt nog de wijsgeer-rhetor Themistius aan den avond van het heidendom.⁹⁹⁾ Zelfs de levensmoede die 't „*me esse mortuum nihil aestumo*” over de lippen laat komen, verzet zich toch in den grond van zijn hart tegen den dood: „*emori nolo.*”¹⁰⁰⁾ Is de dood een weldaad? vraagt Sappho's gezelschap en het antwoord der dichteres luidt: „Een ramp; want was hij dit niet — waarom zouden de zalige goden niet sterven?”¹⁰¹⁾ De Auditor in Cicero's *Tusculanae* verklaart: „*Malum mihi videtur esse mors*”. En wanneer Cicero dan ter opheldering vraagt: „*isne qui mortui sunt, an iis quibus moriendum est?*” heet het: „*Utrisque.*”¹⁰²⁾ Hij is een noodzakelijk kwaad, waaraan men zich slechts te onderwerpen heeft: „*Linquenda tellus et domus et placens / uxor, neque harum, quas colis, arborum / te praeter invisas cupressos / ulla brevem dominum sequetur*”, zingt weemoedig Horatius. Men schikke zich in het onvermijdelijke; „*mors ultima linea rerumst*”, die niet kan worden overschreden. „*Omnes una manet nox, et calcanda semel via leti.*”¹⁰³⁾ „*Nobis cum semel occidit brevis lux, / nox est perpetua una dormienda.*”¹⁰⁴⁾ Wie de astrologische wereld- en levensbeschouwing dier dagen is toegedaan, beschouwt den dood als den eindpaal van zijn leven, reeds bij zijn geboorte door het onverbiddelijke fatum opgericht.¹⁰⁵⁾ Ook

in de litt. kringen treffen we de sombere beschouwing der epigrammen aan, dat de dood het eind van alles is en de mensch tot stof en asch terugkeert, zooals o.m. uit de daartegen gevoerde polemiek der Sap. Sal. (21^{sqq.}) blijkt. Dergelijke uitspraken, welke van droefheid of vrees zijn vervuld en op hun best zich kenmerken door onderworpenheid, zouden in grooten getale aangevoerd kunnen worden, zonder dat men iets anders zou vernemen dan variaties op hetzelfde thema.¹⁰⁶⁾

Weliswaar klinken er ook andere stemmen. We hooren bijwijlen van een kalm en moedig tegengaan van den dood, zooals de afscheidswaarden welke Xenophon den stervenden Cyrus op de lippen legt, getuigen.¹⁰⁷⁾ Een vroege en zachte dood heet wel een „gunstbewijs der goden.”¹⁰⁸⁾ In vreemdsoortig enthousiasme wordt somtijds zelfs de dood gezocht om te spoediger tot het hoogere leven over te gaan.¹⁰⁹⁾ Ja, 's menschen lot kan zoo moeilijk te dragen en het aardse bestaan zoo rijk aan smart en ellende zijn, dat het in 't oog van den sterveling geen waarde meer bezit en de dood als een weldaad, als gewin wordt beschouwd en begroet wordt als een verlosser, die rust en vrede brengen zal — afgezien van de vraag, of de mensch tot een hooger bestaan is geroepen.¹¹⁰⁾ In zulke gevallen waarin de aangeboren zucht tot levensbehoud bijna uitgedoofd schijnt, behoeft het niet te verwonderen, dat de zelfmoord, reeds theoretisch geoorloofd geacht als achtergrond van zulk een sombere levenswaardering, ook in practijk gebracht wordt.¹¹¹⁾ — Zulke bijzondere, extrême stemmingen daargelaten, is de doorloopende zienswijze echter deze: de dood is een noodlottige ramp voor de menschelijke samenleving. Met vreeze en afschuw verwacht men de nadering van den gehaten vijand, van den somberen vorst wiens onzichtbre hand zwaar rust op zijn onderdanen, wiens donkere schaduw hen blijft vergezellen ook in blijde en heerlijke oogenblikken des levens. Daarom ware 't den sterveling „beter, zoo hij nooit geboren was”, dan dat hij door het leed van dit leven en het immer dreigende in 't verschiet werd gekweld. „Wonderlijke menschen toch”, dus kenschetst Epictetus zijn wereld, „zij willen noch leven noch sterven.”¹¹²⁾

Zulk een houding is begrijpelijk, wanneer in aanmerking genomen wordt hoe gereserveerd en sceptisch men in 't algemeen stond tegenover het vraagstuk der onsterfelijkheid. Hetzelfde verschijnsel toch dat ons trof bij de grafschriften, dat zij n.l. grootendeels ten eenenmale zwijgen van 't hiernamaals (pg. 36), kan men ook waarnemen in de litt. der laatste eeuwen v. C. „Die Hoffnung oder Furcht der Unsterblichkeit hat wenig Macht unter den Gebildeten dieser Zeit” (ROHDE).¹¹³⁾ Een rustig en vlak rationalisme beheerschte de kringen der wetenschap en beschaving.¹¹⁴⁾ Dat in zulk een klimaat het onsterfelijkheidsgeloof niet kon gedijen, vereischt geen betoog. En wanneer men desondanks zich van het raadsel des doods niet kon losrukken, dan hief men klacht op klacht aan: niet slechts dat de mensch sterfelijk is en onbekend met het uur van zijn dood, maar ook

dat aan de overzijde van het graf zich een duistere ruimte uitstrekt, dat de tocht vol raadselen eenzaam moet worden aanvaard, dat men niet weet waar men zal belanden. — Niet alleen dus dat men zich den troost eener hoopvolle verwachting niet durft toe te eigenen, er worden zelfs tal van verzuchtingen geslaakt, welke, evenals vele epigrammen, gestemd zijn op den frivolon toon der Sardanapalusinscriptie. Hier openbaart zich een stemming, waarvan men zeker kan zijn dat zij in de praktijk meer om zich heen gegrepen heeft, dan haar formuleering in de litt. zou doen vermoeden, en die zich uit in aansporingen-als het bekende „laat ons eten en drinken, want morgen sterven wij.”¹¹⁵⁾ Dit pessimisme valt te bespeuren bij de Rom. satireschrijvers. En niet enkel bij hen. Ook een Horatius, die van Augustus' religieuze hervormingen toch zulke hooge verwachtingen koesterde, valt meer dan eens in dien droef-lichtzinnigen toon terug, als hij den dood ziet wenken: „Breng aan den wijn, de „zalfolie en de al te kort bloeiende, lieflijke rozen, zoolang geld en leeftijd „het gedoogen en de rampzalige levensdraad door de Parcen niet wordt „afgesneden.”¹¹⁶⁾ Waartoe zal zulk een scepticisme en materialisme het aardse leven nog onder zedelijke tucht stellen, wanneer de gedachte aan een gericht na den dood meer en meer wordt losgelaten? De stemmen, die het oordeel in den Hades met zijn straffen en pijnigingen naar het rijk der fabelen verwijzen, worden luider. „*Dic, quaeso, num te illa terrent, triceps apud inferos Cerberus, Cocyti fremitus, travectio Acherontis . . . fortasse etiam inexorabiles iudices, Minos et Radamanthus?*” vraagt Cicero in de *Tusculanae*. En het antwoord van den Auditor luidt kort en goed: „*Adeone me delirare censes, ut ista credam?*”¹¹⁷⁾ Seneca troost Marcia over den dood van haar zoon o. a. met de overweging: „*Nullis defunctum malis adfici, illa quae nobis inferos faciunt terribiles, fabulam esse, nullas imminere mortuis tenebras nec carcerem nec flumina igne flagrantia nec oblivionis amnem nec tribunalia nec reos . . . luserunt ista poetae et vanis nos agitavere terroribus.*”¹¹⁸⁾ Mag men Cicero's rhetorische ontboezemingen gelooven, dan hecht geen sterveling langer waarde aan de overgeleverde Hadesprookjes: „*Quaevae anus tam excors inveniri potest, quae illa, quae quondam credebantur, apud inferos portenta extimescat?*”¹¹⁹⁾ En in de bespotting zulker fantasieën staat hij niet alleen. Juvenalis, Plutarchus e. a. drijven niet minder fel den spot met dergelijke *μητέρον και τιθῶν δόγματα και λόγοι μυθώδεις*.¹²⁰⁾ De veronderstelling ligt voor de hand, dat menigeen met het verkeerde ook het goede overboord heeft geworpen en zich zeer hypothetisch uitgelaten zal hebben over een toekomstend leven, of, zooals b.v. Tacitus, zelfs twijfelde aan het recht der wijsgeeren om althans de groote geesten aan den algemeenen ondergang te ontrukken.¹²¹⁾

Tusschen zulke wankelende, weifelende noties en een besliste loochening der onsterfelijkheid liggen slechts enkele schreden. Inderdaad heeft men

den stap gedaan. Het schijnt dat deze negatie sterker en algemeener is doorgedrongen in Rome dan in Griekenland en Kl.-Azië (ook de epigrammen omstreeks de eerste eeuw n. C., die van positieve verwachtingen getuigenis afleggen, stammen meerendeels uit laatstgenoemde landen, pag. 38), naar alle waarschijnlijkheid omdat het W. zooveel erger aan religieus-zedelijk verval van krachten leed.¹²²⁾ Overtuigde tegenstanders van het onsterfelijkheidsgeloof waren niet alleen de volgelingen van Epicurus, zij worden ook gevonden onder de vertegenwoordigers der Stoa, zelfs in haar gewijzigden, aan Plato herinnerenden vorm. — Wat betreft het systeem der oorspronkelijke Stoa en de leer van Epicurus, welke onder diens latere aanhangers geen verandering van beteekenis onderging, zou hier kunnen worden volstaan met enkel hun negatief standpunt te memoreeren. Voor de vraag of hier punten van aanraking met Pls. moeten worden gezocht, komen beide richtingen niet in aanmerking. Zij kunnen onze belangstelling alleen wekken in zoover zij tegenover de Paulinische verwachtingen staan en dus de waarde en beteekenis der laatste meer doen uitkomen. Zooals bekend is, ruimt het pantheïstisch systeem der Oude Stoa geen plaats in voor de persoonlijke onsterfelijkheid. Onvermoeid zette zij zich schrap tegen de bij de groote massa ingeroeste denkbeelden van den onderaardschen Hades en alles wat daarmee samenhang.¹²³⁾ En zonder aan de leer van het voortbestaan der ziel eenige beteekenis toe te kennen voor de richting en den inhoud van het aardsche leven, streefde zij naar de verwezenlijking van het summum bonum reeds in deze wereld. „Die Weisheit der Stoa ist Betrachtung des Lebens, nicht des Todes“ — dit woord van RODE is althans op de oude school ten volle van toepassing — en dat leven beziet zij niet in het licht der eeuwigheid. Op deze aarde ligt het einddoel van alle zedelijk streven. Bij den dood heeft er een scheiding plaats tusschen ziel en lichaam. Het laatste gaat teniet; de ziel daarentegen, 's menschen *πνεῦμα*, dat voortstroomt uit het vurige, goddelijke Pneuma, uit den Logos, een *ἀόσπασμα* van de godheid is, stijgt omhoog in den aether, lost zich op in de „wereldziel“. Zij moge dus volgens de Stoa niet vergankelijk zijn als het lichaam — wat deze school op het oog heeft is niet steeds een *individueele* onsterfelijkheid en waar deze laatste wordt geleerd, geschiedt dit nimmer in onbegrensden zin, doch wordt zij juist uitgesloten door de Stoïcijnscne metaphysiek. Volgens deze gaat de zichtbare wereld voorbij. Aan het einde van den tegenwoordigen aeon breekt de *ἐκπύρωσις* uit en door dien wereldbrand, een louter physisch proces, keeren alle zielen zonder onderscheid tot den oorspronkelijken toestand van het geschapene, tot de oer-materie (*πῦρ, αἰθήρ*) terug. Zoo kan dus de ziel ook weer *φθαρτή* heeten; *ἄφθαρτος, αἰδιος* is alleen „Zeus“. Voor het verdere is de Stoa verdeeld: terwijl aan den eenen kant alle zielen, van hun scheiding van het lichaam af tot de *ἐκπύρωσις* zelfstandig heeten

te blijven bestaan (*ἐπιμένειν* of *ἐπιδιαμένειν*), wordt anderzijds dit individueele voortleven slechts aan de zielen der wijzen toegekend.¹²⁴⁾

De Epicureërs staan met hun materialistisch atomisme nòg negatiever tegenover de kwestie der onsterfelijkheid. De ware gelukzaligheid voor den mensch is gelegen in de *ἀταραξία* tijdens dit leven: een edel levensgenot, een onzelfzuchtige „religie”, geen belooning of voordeel beoogende voor de toekomst en de schrikbeelden verjagende van het bijgeloof, van vrees voor den dood, van angst en schrik voor de goden en voor den Hades met zijn gerichten en straffen. Wie wijs wil zijn, leve zijn leven zoo intens mogelijk en vermijde alles wat zijn geluk in den weg kan staan. Heeft „der Einzelne” „sein Eigentum” zoo rijk en diep mogelijk gemaakt, dan heeft hij de hoogste voluptas bereikt, welke voor stervelingen is weggelegd. Geen vrees voor den dood en den Hades behoeft hem te kwellen. Na den dood bestaat de mensch niet langer. De ziel, ook haar hooger deel (*τ. λογικόν, animus, mens*) — leert Lucretius — kan na het verlaten van haar omhulsel (*vestis, vas*) zich niet meer handhaven; zij vervliegt „als rook” in den wind. Het „ik” gaat dus te gronde. Mochten de op zichzelf onvergankelijke atomen der ziel ooit wederom verzameld en met een nieuw lichaam verbonden worden, dan is de aldus ontstane mensch toch niet identiek met den vroegeren; er bestaat geen continuïteit van bewustzijn tusschen het eerste „ik” en het tweede. En wat den dood zelf betreft: men streve er naar zich vertrouwd te maken met de gedachte, dat hij een onverschillig iets is; men moet hem vergeten. Alle goed en kwaad bestaat in het gevoel; de dood is het eind van alle gevoel en dus: *ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς*. Dwaas is 't, hem te vreezen, omdat, goed beschouwd, de mensch en de dood niets met elkaar hebben uit te staan. Ja, het lijkt wel alsof de een zich voor den ander verborgen houdt: „Zoolang de mensch er is, is de dood er niet, is de dood er, dan is de mensch er niet meer.” — Deze stellingen van Epicurus ondergingen na zijn dood theoretisch althans geen wijziging en vonden hun verdedigers onder alle kringen, tot ver in den Chr. tijd. Dat in de practijk aan het „*carpe diem*” en het streven naar „*voluptas*” menigmaal een van de bedoelingen van den meester afwijkende, minderwaardige uitlegging werd gegeven, is genoegzaam bekend. De vele Epicureïsch-klinkende grafschriften bewijzen het maar al te duidelijk.¹²⁵⁾

Zoo schijnt het dus wel, alsof de herinnering aan Plato's subliem pleidooi voor de onsterfelijkheid der ziel verbleekt was. Eerst na twee eeuwen wordt zijn religieuze mystiek weer een levende macht. Het was de z.g. Middel-Stoa die dezen diepen geest de eer ging bewijzen, welke hem toekomt. Wij laten de factoren rusten, waardoor de Stoa genoopt werd tot herziening van haar standpunt. Hier volsta de opmerking, dat zij tot Plato terugkeerde, om van hem te leeren wat zij niet dan tot schade verwaarloosd had: dat religie en mystiek haar rechten hebben.

En de Middel-Stoa sloeg niet alleen dien weg in. Ook het Neo-Pythagoraëisme, meer mystisch-religieus dan filosofisch; de latere Stoa, in welke de oud-Stoïcijnse autarkie terugtreedt en de Joodsch-Alexandrijnsche godsdienst-philosophie, een combinatie van Platonisch-Stoïcijnse denkbeelden met Joodsche voorstellingen, bewogen zich in dezelfde, anti-materialistische richting. Het is de geest des tijds met zijn heimwee naar de bovenzinlijke wereld, waardoor deze speculatieve stroomingen werden beheerscht en dien zij zochten te bevredigen.

Deze herrijzenis van Plato brengt nu voor zijn vereerders ook mede een meer stellige handhaving der persoonlijke onsterfelijkheid. Niet altijd. Niet alle tonen klinken even vol en krachtig, en er dringt meer dan eens een schrille dissonant tot ons door, welke de harmonie verstoort. In de Middel-Stoa (2e en 1e eeuw v. C.) is het Panaetius te Rome, een wijsgeer van groote beteekenis, die Plato bewondert en volgt, maar tegelijkertijd de onsterfelijkheid der ziel verwerpt. Krachtens haar geschapen-zijn en haar wezen, onderworpen als zij is aan ziekte en smart d. i. aan het vergankelijke, moet zij noodzakelijk deelen in den ondergang van het lichaam. Zelfs van een begrensde onsterfelijkheid (de *ἐπιδιαμονή* der Oude Stoa) kan volgens Panaetius geen sprake zijn.¹²⁶⁾ — In de Nieuwe Stoa schommelen de meeningen al heel sterk en heeft het zelfs allen schijn, alsof haar vertegenwoordigers zich niet boven het standpunt der Oude Stoa verheffen. Paulus' tijdgenoot Seneca koestert vocral in zijn *Consolatio ad Marciam* positieve verwachtingen. Hier treedt hij op als een overtuigd aanhanger der onsterfelijkheid en weet hij troostvolle uitzichten te openen: de toestand na den dood is een „*melior status*” en Marcia's zoon is opgenomen onder de „*felices animae*”, in den „*coetus sacer*” der wijzen en edelen.¹²⁷⁾ Doch dan heet het ook weer in ééne adem: „*Mors dolorum omnium exsolutio est et finis*,” de dood voert ons terug „*in tranquillitatem, in qua antequam nasceremur iacimus*”; hij is een „*non esse*”, wordt gevolgd door een „*aeterna pax*”, d. w. z. zulk een vrede, waarbij „*omnia in nihilum*” is herleid.¹²⁸⁾ En wat voor een troost over het smartelijk verlies van haar jeugdigen, veelbelovenden zoon zou Marcia wel hebben kunnen putten uit een overweging als deze: „*Itaque si felicissimum est non nasci, proximum puto brevi aetate defunctos cito in integrum restitui*”?¹²⁹⁾ In de *Consol. ad Polybium* en in zijn overige geschriften laat Seneca aan zijn scepsis meermalen den vrijen loop. Wel beroept hij zich op den consensus hominum, doch twijfelt tegelijk aan de bewijskracht van dit argument.¹³⁰⁾ Ja, wellicht is zelfs het oude geloof, dat de individueele ziel blijft voortbestaan tot den grooten wereldbrand slechts een „*bellum somnium*.”¹³¹⁾ Doch hoe 't met den dood gesteld zij, hij moge dan „*aut finis aut transitus*” wezen¹³²⁾, de wijze vreest geen dier twee mogelijkheden, wanneer hij zijn leven goed heeft besteed. Het aardsche leven ontleent zijn waarde niet aan een

korten of langen duur, maar aan zijn inhoud en daarom kan men, onder zekere omstandigheden, er de voorkeur aan geven vrijwillig heen te gaan: „*Hoc est unum, cur de vita non possumus queri; neminem tenet.*”¹³³) Andere vertegenwoordigers der Jonge Stoa, w. o. Epictetus, hebben nog uitdrukkelijker de individueele onsterfelijkheid afgewezen¹³⁴); de ziel sterft met het lichaam, omdat al 't gewordenen weer vergaat — „das All erhält sich, aber seine Theile wandeln sich und tauschen sich „unter einander aus” (ROHDE). — Zulke voorbeelden waarschuwen ons tegen de dwaling, als zou de herleving van Plato's idealisme en mystiek per se overal en altijd het geloof in de persoonlijke onsterfelijkheid hebben versterkt.

Overigens ontmoeten, zooals reeds gebleken is, de verschillende richtingen elkaar op dit ééne punt: men denkt dualistisch over den persoon des menschen. De ziel wordt verheven, en dat ten koste van het lichaam. Dit wordt gedegradeerd, veracht. Het is slechts een „herberg”, berekend op een kortstondig verblijf, een *σκήνος*, waarin de ziel als vreemdelinge vertoeft; erger nog: een „*pondus ac poena*”, een „*triste et obscurum domicilium*”, „kerker” (*δεσμοτήριον*) of „graf” der ziel (*σῶμα - σῆμα*). Kort en krachtig formuleert een stem uit deze kringen, Sap. Sal. 9¹⁵: *φθαρόν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχήν, καὶ βρῖθει τὸ γεῶδες σκήνος νοῦν πολυφροντίδα.*¹³⁵) En deze vergankelijkheid (*φθορά, φθαρότης*) van het lichaam, zijn minderwaardigheid, sluit het denkbeeld eener herleving, hoe dan ook, ten eenenmale uit. Dit zou een nieuwe gevangenschap der ziel beteekenen, welke natuurlijk allerminst wordt begeerd. Alleen de *ψυχή* (gewoonlijk onderscheiden in een lager en hooger deel: *ψ. ἄλογος* en *ψ. λογική, τ. λογιστικόν, διανοητικόν, ἡγεμονικόν, ὁ νοῦς, ὁ ἐντὸς* [ἔσω] *ἄνθρ., ἄνθρ. ἐν ἀνθρώπῳ*¹³⁶)) is verwant aan de bovenzinnelijke wereld. Zij is a. h. w. een god in den mensch (*ὁ συγγενὴς δαίμων*) en kan alleen, krachtens haar goddelijke afkomst, de *ἀθανασία* en *ἀφθαρόσία* beërven. Eerst moet zij echter de kluisters der begeerten en hartstochten hebben verbroken, door katharsis en ascese, door denken en bespiegeling den weg des levens hebben bewandeld. En pas wanneer de dood zich aanmeldt, slaat voor de ziel het uur harer volkomen bevrijding. Dan staat zij op uit haar graf en ziet zich de wereld van het goddelijke ontsloten, waar het eigenlijke, volmaakte leven aanvangt. „*Immo vero ii vivunt, qui ex corporum vinculis tanquam e carcere evolaverunt*”, aldus de stem in Scipio's droom, „*vestra vero, quae dicitur, vita mors est.*”¹³⁷)

Deze handhaving van het individueele voortleven der ziel krachtens haar eigen goddelijke natuur, blijft evenwel hoofdzakelijk een filosofieem der intellectueele kringen. Zij is „niemals ein Gegenstand griechischen „Volksglaubens geworden. Wenn sich hie und da, auch wo volksthümliche „Denkweise sich Ausdruck giebt, Anklänge an solchen Glauben finden, „so ist in den einzelnen Fällen aus den Lehren der Theologen oder der

„allverbreiteten Philosophie bis in die unteren Schichten ungelehrten „Volkes ein Tropfen hinabgesickert. Der Theologie und der Philosophie „blieb der Gedanke der Unsterblichkeit der Seele allein wirklich eigen“ (ROHDE).¹³⁸⁾ Eerst eenige eeuwen na Plato is diens onsterfelijksleer ook tot zulke kringen doorgedrongen, die te voren hun toevlucht namen tot de mysteriën om door middel van deze zekerheid te verkrijgen voor een leven na den dood, omdat de tegenstrijdige meeningen der wijsgeeren, met hun uitgesproken voorkeur voor de wijzen en verlichten, aan de menigte geen houvast hadden te bieden.

Ad β). *Welke voorstellingen koesterde men aangaande het lot der ziel na den dood?*

Wanneer de ziel haar stoffelijk omhulsel verlaat, treedt zij in den staat der *γυμνότης* (lichaamloosheid). Deze gedachte komt men in de litteratuur herhaaldelijk tegen.¹³⁹⁾ Welke andere begrippen zijn daarmee nu verder verbonden? Niet altoos toch was men van zoo diepen weemoed over de onzekere toekomst der ziel vervuld, als ons uit de versregelen van Hadrianus' „*Animula vagula blandula*” tegenklinkt.¹⁴⁰⁾ Ondanks het groote mysterie waarvoor men zich gesteld wist, is er gegrepen naar het onbekende en heeft men aan zijn hopen, vreezen en verlangen vorm en gestalte willen geven. Dat de resultaten uiteenliepen ligt voor de hand. Epigrammatisch vinden we in het volgende distichon de voornaamste onsterfelijksverwachtingen van dezen tijd aangeduid: „*Terra tegit carnem; tumulum circumvolat umbra / Orcus habet manes; spiritus astra petit.*”¹⁴¹⁾

De ziel, besloten in het graf, zwevende rondom de tombe, of vertoevende in den Hades — deze lugubere voorstellingen plantten zich nog steeds voort, niettegenstaande den spot, welken de litteratuur er mede dreef (pag. 45). *Ὁ πολὺς ὄμιλος, οὗς ἰδιώτας οἱ σοφοὶ καλοῦσιν — τόπον τινὰ ὑπὸ τὴν γῆν βαθὺν Ἄϊδην ὑπειλήφασιν*, aldus nog Lucianus.¹⁴²⁾ Graf-schriften en begrafenisgebruiken (plengoffers o. a.), indirect ook de polemiek van wijsgeeren en schrijvers, leggen duidelijk het voortleven der oude voorstellingen en fantasieën bloot¹⁴³⁾, al is 't moeilijk uit te maken òf en in hoeverre de oude vorm en de latere inhoud elkander dekten. — Het graf is in deze gedachtersfeer het „eeuwige huis” der ziel, waarin deze haar doelloos bestaan voortzet. Offers der overlevenden moeten haar bevredigen. Geschiedt dit niet naar behooren, of is de ziel onrustig en kan zij den vrede in het graf niet vinden, dan zal zij als spook of dwaalgeest kunnen verschijnen in het land der levenden (vgl. Lucianus' *Philopseudes*).

Doch ook het antieke Hadesgeloof blijft zich handhaven, de gedachte aan het duistere rijk, waar de zielen van boozen en goeden tezamen als schimmen troosteloos rondzweven. Voor alle menschen blijft de poort geopend. Allen is de tocht voorgeschreven „*per iter tenebricosum illuc*,

unde negant redire quemquam."¹⁴⁴) Voortdurend bewijzen Obool en Veerman hun onontbeerlijke diensten; ongestoord vervolgen Acheron en Lethe hun loop. Onverzadelijk blijft de Orcus en, evenals voor vroegere geslachten, gemakkelijk te bereiken: men behoeft slechts den breeden weg in te slaan waarop tallooze voetstappen het spoor aangeven, „*non quo eundum est, sed quo itur.*"¹⁴⁵) Slechts aan enkele lievelingen der goden blijft dit algemeene lot bespaard. Zij worden weggenomen vóór hun dood en mogen hun leven ononderbroken voortzetten in een verborgen oord van licht en zaligheid, in de gemeenschap der onsterfelijke goden. — Het is wel opmerkelijk en tevens een bewijs hoe diepgeworteld de sombere begrippen van den Hades geweest moeten zijn, welke, evenals Achilles (n. 97), èlk aardsch bestaan boven een leven in het doodenrijk stelden, dat zij tot op den huidigen dag een plaats innemen in het Griekschie volksgeloof. Zelfs na zooveel eeuwen heeft het Christendom ze blijkbaar niet kunnen uitroeien.¹⁴⁶)

Naast deze Hadesvoorstelling vindt echter in de laatste eeuwen v. C. meer en meer een andere ingang, waarop boven reeds is gewezen. In aansluiting bij het oude volksgeloof aan pijnigingen en kwellingen der booze zielen in 't hiernamaals, heeft, onder den invloed van het denkbeeld eener vergelding na den dood en van de mysteriënbelofte van een beter lot voor de ingewijden, een splitsing van het doodenrijk plaats en daarmee tevens een onderscheiding van het lot zijner bewoners. Het gevolg is een tegenstelling tusschen den Hades-Tartarus, het *κόλαστήριον* der boozen, en den Hades-Elysium, het oord der zaligen. Voorzover het niet naar het verre Westen of naar de „*insulae beatorum*” wordt verlegd, is dit laatste dus in dezelfde onderwereld gelegen. Men neemt dan aan, dat den sterveling een gericht te wachten staat. De booze wordt gestraft naar gelang zijner schuld; wie rechtvaardig bevonden wordt, ontvangt als loon de opnemng in het zalige, reine Elysium.¹⁴⁷)

Vragen we nu hoe men zich dit tweevoudige lot der Hadesbewoners heeft gedacht en raadplegen we de Grieksche en Rom. *καταβάσεις εἰς Ἅϊδου* — in den regel ondernomen niet om vijandige machten te bedwingen, doch om de toestanden in de onbekende wereld te leeren kennen ten behoeve van de weetgierigheid der aardbewoners, of om deze af te schrikken van den breeden weg — dan blijkt, dat de Grieken en over 't algemeen ook de Romeinen meer weten te verhalen van den Tartarus dan van het Elysium. Dat is op zichzelf niets bijzonders. Zij hebben, evenals andere volkeren, de ervaring opgedaan, dat het gemakkelijker is de hel te schilderen dan den hemel. Dat echter het Gr. volk zich veel meer bezig hield met den schrikwekkenden kant der onderwereld, met al hare afschuwelijke straffen en kwellingen, is toch wel een teeken, dat schrik en vrees de gemoederen meer beheerschten dan de blijde hoop op een volmaakter leven hiernamaals. — Wil men de zaligheid schetsen,

dan stelt men zich die 't liefst voor als een *συμπόσιον*, een *μέθη αἰώνιος*, een zalige, eeuwige overvloed en dronkenschap in het oord der goden, een leven vol *γέλωτος καὶ πᾶσα μουσα*, van „spel en dans” in hun gemeenschap.¹⁴⁸⁾ Bij het schilderen van zulke genietingen behoeft nog niet het oude Thracische Jenseitsmaterialisme met zijn bacchanaliën aan het woord te zijn, maar het blijven toch min of meer zinnelijke voorstellingen van het leven der zaligen.¹⁴⁹⁾ Veel uitvoeriger zijn de mededeelingen over den Tartarus, „vol slangen en talloze monsters, duisternis en schrikkelijk slijk”; *ἐν βορβόρῳ κείσθαι* is de gewone Orphische kenschetsing van het lot der verlorenen. Vooral in de laatste eeuwen v. C., als de Orphici van deze sombere vooruitzichten ijverig partij trekken voor hun propaganda en de ongebreidelde volksfantasie de onderwereld bevolkt met schrikaanjabende daemonen van allerlei aard, worden deze beschrijvingen der hel steeds gedetailleerder en de schildering der straffen al gruwelijker. Voor elke categorie van zondaren en boosdoeners weet men dan de bepaalde pijnigingen op te geven. Bekend is de uitvoerige tekening van den Tartarus in *Aen. VI*: de held ziet wat eens Odysseus op zijn tocht aanschouwde en méér nog: achtereenvolgens trekt hij langs de verblijfplaatsen der kleine kinderen, der onschuldig veroordeelden, der zelfmoordenaars, enz.; hij hoort het weklagen uit den kerker der gepijnigden: wie den broeder haatte, zijn vader verstiet, den vriend bedroog; de gierigaard en de echtbreker; wie weldaden beloonde met ondank en trouweloosheid — voor al deze schuldigen zijn verschillende straffen weggelegd.¹⁵⁰⁾ — Een lichtzijde bij al dit sombere is, dat men niet kan gelooven aan een eeuwigen duur van zulke hellekwalen. Plato neemt een tijdelijk verblijf in den Hades aan, althans voor die zielen welke voor reiniging vatbaar zijn, vergeving kunnen verkrijgen en dan weer *εἰς τὰς τ. ζῴων γενέσεις* worden vrijgelaten. Van een volgend leven op aarde hangt dan af, of zij nog dieper zullen zinken dan wel aan een herhaalde verbinding met het lichaam zullen ontkomen om hun eigenlijke bestemming te bereiken.¹⁵¹⁾ Deze leer der zielsverhuizing is vooral door toedoen der Orphische en N.-Pythagoraëische speculaties wijd verspreid. Zij leeren dat de nieuwe incarnatie òf per se òf als straf voor het vroegere leven noodzakelijk is; den vrome brengt elke nieuwe geboorte een stijgende zaligheid, tot eindelijk de ziel tot die hoogte gestegen is, dat zij geheel in het goddelijke Zijn vermag op te gaan. Alleen de ingewijde, de wijze die Pythagoras' *τρόπος τοῦ βίου* gehoorzaam volgt, heeft het vooruitzicht dat dit rustelooze nomadenleven eenmaal eindigen zal en het „rad der geboorte” tot stilstand wordt gebracht.¹⁵²⁾

Waar zoo in de Orphisch-Pythag. mystiek de Hades het karakter verkrijgt van een tusschenrijk, een oord van loutering en straf, en de definitieve zaligheid verlegd wordt naar den hemel¹⁵³⁾, zijn we reeds aangeland bij een andere reeks van voorstellingen omtrent 's menschen

voortbestaan. „*Spiritus astra petit*”, aldus hoorden we ze samenvatten.

Ook in dezen gedachtengang onderneemt de ziel na den dood een verre reis, evenwel geen *κατάβασις* naar een onderaardsch Elysium. Zij stijgt omhoog naar de hemelsche regionen. Dit geloof aan een hemelreis, aan de opneming der ziel in den aether of onder de sterren, moge wellicht in de litt. minder vaak worden aangetroffen dan het motief van den Hadestocht of dat eener reis naar een ver land, het gaat even ver terug en is ook algemeen verbreid.¹⁵⁴) Op Grieksch gebied vond deze theorie een welbereiden bodem in de oude voorstelling van den hemel als de woning der goden (*αἰθήρη οὐρανοῦ Διός*, Euripides *fr.* 487); in populaire opvattingen van het wezen der ziel en haar verwantschap met den aether of de sterren, ook wijsgeerig gemotiveerd (Heraclitus en lateren)¹⁵⁵); in de bij uitstek Grieksche idee van den goddelijken oorsprong der ziel; in de talrijke overleveringen eener plotselinge wegneming van deze aarde, zoodat de daardoor bevoorrechten zonder den dood te smaken onmiddellijk werden toegelaten tot de gemeenschap der goden, en eindelijk vooral in verschillende sagen, welke verhaalden van een metamorphose hunner helden in schitterende gesternten („katasterisme”).¹⁵⁶) Wat oudtijds slechts voor heroën en bijzondere lievelingen der goden heette weggelegd, en nog later allereerst voor een goddelijk recht der koningen werd gehouden vanwege hun hooge afstamming¹⁵⁷), werd dan gaandeweg toegekend aan alle zielen, welke deze astrale onsterfelijkheid moesten worden waardig gekeurd. Sinds de 5e eeuw en vooral in het tijdperk na Alexander den Groote, toen het proces der Oriëntaliseering zijn vollen omvang kreeg, vond deze voorstelling meer en meer ingang, zooals ons uit epigrammen der Rom. periode bleek. Zij is dan nauw verbonden met de Oostersche astrologie en haar praedestinatieleer.¹⁵⁸)

Deze astrologische wereld- en levensbeschouwing met haar mysticisme en onsterfelijkheidsverwachting, stroomde door verschillende kanalen de W. wereld binnen. CUMONT e. a. zien vooral in Posidonius van Apamea (± 100 v. C.) den man, die in dit proces een leidende rol heeft gespeeld, schoon zijn tegenwoordige roem als bemiddelaar tusschen Oost en West¹⁵⁹) wel voornamelijk moet worden toegeschreven aan het feit, dat hij vrijwel de eenige bekende vertegenwoordiger van dit syncretisme is. Duidelijker teekent zich het resultaat dier beweging af. Vooral in de 2e eeuw n. C. en daarna openbaart zich de verlamrende druk van het astrale fatalisme op het menschedom (de *Ἀρθολογία* van Vettius Valens v. Antiochië; de *Τετραβιβλος* van Claud. Ptolemaeus; Tatianus' polemiek). Toch kan het destijds natuurlijk niet op eenmaal kant en klaar aan het licht getreden zijn. Wat Griekenland betreft, blijkt dan ook het verband tusschen de Chald. astrologie en de Gr. Moira-leer reeds vóór Posidonius te zijn gelegd, door de Stoa. Zelfs ontbreekt het niet aan aanwijzingen, dat, evenals de kiemen der astrale onsterfelijkheidsleer van den Keizertijd

reeds lang te voren óók onder de Grieken, ofschoon sporadisch, werden aangetroffen, hun ook de astrologie en de heerschappij der planeten reeds sinds de 6e eeuw v. C. bekend waren, hoewel de laatste niet, zooals in het Oriëntalisme, als een drukkende en kwellende last werd ondervonden.¹⁶⁰) In Syrië deed de invloed van Babel zich vroegtijdig gelden. Hier nam het aanzien der astrologie dermate toe, dat „in the Alexandrine age it permeated the whole of Semitic paganism” (CUMONT). Niet minder ijverig werd zij beoefend in Egypte; hier ontstonden ± 150 v. C. de tractaten op naam van Nechepso-Petosiris, welke voor de toenmalige wereld de heilige boeken van den sterrencultus werden. Kl.-Azië kende reeds in de 1e eeuw v. C. de vereering der planeten als goddelijke wezens. Ook het Jodendom bleef niet vreemd aan deze gedachtenwereld en onder de Keizers verbreidden zich deze theorieën tevens onder de Romeinen (Manilius' *Astronomica*, Seneca e. a.).¹⁶¹) Men mag dus aannemen, dat aan Pls.' wereld deze astrologische Heimarmene-idee, in verband met de voorstellingen omtrent den oorsprong en het lot der ziel, niet vreemd was.

In verschillend gewaad keert telkens dezelfde grondgedachte terug. Manilius formuleert ze aldus: „*Fata regunt orbem, certa stant omnia lege*” (*Astron.* IV 14). Deze fata nu staan opgeteekend in de sterren, wier beweging wordt geregeld door een onveranderlijke wet, de oorzaak van al het aardsch gebeuren; de sterren zijn de bezielde, goddelijke werktuigen waarvan de godheid zich bedient om in deze zichtbare wereld haar onwrikbare heerschappij uit te oefenen. Wordt nu het Fatum niet meer, optimistisch, met den wil der godheid, met het absolute vereenzelvigd (Stoa: *Πρόνοια*), doch de praedestinatiegedachte in rapport gebracht met een wereldbeschouwing, welke zich de godheid ongenaakbaar transcendent en onkenbaar, buiten het gebied van het universum denkt¹⁶²), dan vertoont zij eerst recht een drukkend, pessimistisch karakter. Staat immers de godheid boven de Heimarmene en rust het noodlot in handen van tusschenwezens, goede en kwade geesten, van welke de laatste ver de overhand hebben, dan is de mensch slechts een speelbal dier vijandelijke en verderfelijke machten en indien hij niet naar verlossing streeft, aan hun harde heerschappij onderworpen. Gekerkerd als zijn ziel is in het grove, stoffelijke lichaam, maakt de mensch deel uit van deze materiële wereld, die onder den vloek ligt; hij is met haar een slaaf der Heimarmene, wier loop hij blindelings heeft te volgen.¹⁶³)

Is er dan voor den mensch geen uitzicht op bevrijding van deze rampzalige *δουλεία*, op een deel hebben aan de volmaakte wereld, vrij van fatum, zonde en straf, aan het goddelijke leven? — De wegen, door wijsgeeren, priesters en magici aangewezen om reeds in dit leven zich 't juk der Heimarmene dragelijker te maken en een zekere *ἐλευθερία* te erlangen, gaan wij voorbij; men wil daarmee trouwens niets anders dan vooruit-

loopen op wat den mensch eerst is weggelegd na zijn dood: de definitieve vrijmaking van het lichaam en de materie. Hier leveren dezelfde pessimistische anthropologie en kosmologie het geneesmiddel voor de kwaal, welke zij over het menschdom hebben uitgestort. De ziel toch is ondanks alles verwant aan de godheid. Zij is een vonk van het goddelijke licht, gedaald naar omlaag; tijdens dit tegenwoordige bestaan glorende onder de aschlaag der materie, doch bij de ontbinding van het lichaam vrijkomende en in staat de terugtocht naar het oord harer herkomst te aanvaarden.

De onderscheidene denkbeelden over de hemelreis¹⁶⁴) kunnen worden gesplitst in twee gedachtenkringen, waarbij zich dan nog als correlaat dier beide een derde voegt. De eerste twee zijn zuiver eschatologisch en richten zich op de werkelijke opneming der ziel in den hemel. Zij verschillen hierin, dat de eene zich de reis zonder onderbreking en stoornis denkt, terwijl de andere den tocht laat gepaard gaan met allerlei bezwaren en gevaren. De derde reeks is die eener extatische, visionaire anticipatie: de ziel legt dan reeds vóór haar definitieve scheiding van het lichaam den weg naar boven af (resp. leert de gevaren der reis kennen en de middelen om ze te overwinnen) en verwijlt (tijdelijk) in extase in de goddelijke sferen.¹⁶⁵)

De enkelvoudige hemelreis wordt afgelegd, wanneer de flonkerende sterrenhemel in al zijn deelen geldt als de wereld der goddelijke harmonie en volmaaktheid. Terwijl na den dood het lichaam gedoemd is tot oplossing in de materie, vangt de ziel haar hemelvaart aan. De middelen van verkeer, waarvan zij zich in oude volksfantasiëën bediende (berg, ladder, Pegasus of griffioen, zonnewagen, schip, adelaar) worden ook later nog door haar gebezigd¹⁶⁶), doch natuurlijk door hen die het lichaam niet aan de reis lieten deelnemen, symbolisch opgevat. Men acht dan de stijging der ziel genoegzaam verklaard door haar natuur. Omdat zij een etherisch wezen is, een „*inflammata anima*”, het lichtste en meest ijle in de zónen der vier elementen (aarde, water, lucht [aër], vuur) beneden de sfeer der maan, bezit zij het vermogen „*crassus hic et concretus aër, qui est terrae proximus*” te klieven en „met onvergelykelijke snelheid” vanwege haar warmte en vurigen aard omhoog te stijgen, totdat zij eindelijk „*ad sui simile penetravit*”, haar „natuurlijke woning” heeft bereikt.¹⁶⁷) Slechts wanneer zij op aarde haar oorspronkelijke reinheid niet zuiver genoeg heeft bewaard en bij den dood te onvolkomen is om haar eigenlijk geboorteland te bereiken, te „zwaar” om zich te verheffen tot het oord van licht en zaligheid, dan moet zij τ. ὑπὸ σελήνην τόπον bewonen en in dit purgatorium verblijven tot zij, van alle smet en vlek gereinigd en gelouterd, de reine zielen (*δαίμονες*) in hun vlucht kan volgen en evenals deze „in den aether” of „onder de sterren” haar eeuwig, gelukkig tehuis vindt.¹⁶⁸) Daar heeft zij aan geen ding behoefte, „*aletur et sustentabitur iisdem rebus, quibus astra sustentantur et aluntur*”. Zij mag zich verza-

digen met de contemplatie der hemellichamen in hun stralenden luister. Zij leeft in storelooze extase door de aanschouwing van het goddelijke en dringt door in de geheimen van den kosmos, in het wezen aller dingen. Zij verliest zich in het glorieuze licht der godheid, treedt in een „*unio mystica*” met haar, ja, zij wordt zelve een god.¹⁶⁹⁾

De theorie der gecompliceerde hemelreis verlengt haren duur en verlegt het einddoel buiten den gezichteinder, in het oneindige.¹⁷⁰⁾ De ziel, stammende uit de hoogste hemelen, is op haar heenreis naar deze aarde door de zeven hemelruimten gedaald en heeft van de planeten, de heerschers over deze sferen, achtereenvolgens substanties meegekregen, welke tot het wezen dier hemellichamen behooren. Na den dood vangt de terugtocht aan. Eerst leidt deze dus door de sfeer tusschen aarde en maan, vol van daemonen en rustellooze, gepijnigde zielen. Is de ziel in staat, d. w. z. is zij waardig hooger te stijgen, dan ijlt zij door de daarboven gelegen hemelruimten. In iedere sfeer ontdoet de ziel zich van de op haar heenreis aangenomen onreine qualiteiten, als waren het evenzoo vele gewaden.¹⁷¹⁾ En zoo treedt zij ten slotte *γυμνωθεις*, in haar oorspronkelijk wezen, den hoogsten hemel binnen, het rijk van het eeuwige licht. Hier geraakt zij in vervoering door het welluidende lied, dat door de harmonische bewegingen der sferen weerklinkt tot lof der godheid (*Somn. Scip.*). Haar mag de ziel aanschouwen in ongestoorde vreugde. En het hoogste goed, dat een sterveling zich denken kan, zal der ziel, die in dit leven haar verheven oorsprong niet verloochende, ten deel vallen: zij zal opgaan in de godheid, zij wordt vergoddelijkt.

Zooals reeds is opgemerkt heeft deze astrale onsterfelijkheidsverwachting haar weg gevonden door het gansche Rom. rijk. Niet alleen in Griekenland en omgeving, ook in Rome hebben schrijvers als Cicero, Varro, Vergilius, Ovidius, Manilius en Seneca deze denkbeelden gekoesterd en verbreid.¹⁷²⁾ Natuurlijk zullen hun zienswijzen in bijzonderheden wel uiteengeloopt zijn.

In dezelfde richting beweegt zich de Hellenistische (Alexandr.-Joodsche) litteratuur. Daar zij een zelfstandige plaats innam in haar milieu, dienen haar beschouwingen over het eeuwige leven afzonderlijk te worden geschetst. Men zou zelfs kunnen verlangen, dat vooral deze geschriften ter vergelijking met Pls.' verwachtingen naar voren worden gebracht. Toch leggen wij er tegenover de Gr.-Rom. litt. geen bijzonderen nadruk op, omdat ¹⁰ de relaties tusschen den apostel en de Hellenist. litt. reeds meermalen zijn onderzocht; ²⁰ de mogelijkheid, dat Pls. met haar in aanraking is geweest, niet grooter is dan bij de heidensche litt.; de vraag of hij b.v. de Sap. Sal. heeft gekend blijft, ondanks GRAFE (1892), dubieus en is in den laatsten tijd o. a. door FOCKE¹⁷³⁾ nog weer ontken-

nend beantwoord; 3^o niet de vraag naar litt. afhankelijkheid, doch een vergelijking met de eschatol. gedachtenwereld van Pls.' dagen voor ons hoofdzaak is.

In de *Sap. Sal.* is de onsterfelijkheidsleer ontdaan van haar astrale entourage (bestrijding van de vereering van het gesternte en de elementen 13²), doch verder leert de auteur onder Platon.-Pythag. invloed, juist wellicht uitgedrukt: in den geest van zijn tijd, de praeëxistentie der ziel 8¹⁹ v. Zij is onsterfelijk (*ἀθανασία-ἀθάνατος, ἀφθαρσία-ἄφθαρτος* 1¹⁵ 2²³ 4¹ 6¹⁸ v. 8¹³ 12¹ 15³) en ontvangt bij haar nederdaling een lichaam in overeenstemming met haar hoedanigheid 8²⁰. Dit lichaam is *φθαρτός*, een *γεῶδες σῆνος*, waarin de ziel zucht over haar gevangenschap (9¹⁵). Daarom spreekt de *Sap.* niet van opstanding. Bij den dood ontvangt ieder de vergelding; het lichaam geeft de „geleende" ziel terug en vergaat tot stof (15⁸); de ziel van den vrome en rechtvaardige is veilig in Gods hand, van alle kwelling verlost; zij treedt aanstonds in zalige, eeuwige gemeenschap met God in den hemel (*Ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ*); daar is zij in rust en vrede en ontvangt de kroon der schoonheid (1¹⁹ 3¹ vv. 4² v., 7, 13 v. 5², 5, 15 v. 6²⁰). De goddelooze zielen worden echter gestraft; ook zij zijn onsterfelijk en worden daarom gekweld door angst, vrees en berouw; zij hebben geen hoop en geen troost: *ἐλεύσονται ἐν συλλογισμῶ ἁμαρτημάτων αὐτῶν δειλοί, καὶ ἔλεγει αὐτοὺς ἐξεναντίας τὰ ἀνομήματα αὐτῶν* (vgl. 3¹⁰, 17 vv. 4¹⁹ v. 5², 9 vv.). Hun lot schildert de schrijver in den trant der gewone Hadesbeschrijvingen en het schijnt alsof ook hij heeft gedacht aan een verblijf in een onderaardsch oord (16¹³ 17¹⁴). Toch pleit zijn psychologie voor een verblijf in de lagere hemelsferen. 17⁴)

In *IV Maccab.* wordt evenals in de *Sap. Sal.* de Joodsche Messiasverwachting losgelaten en dezelfde hoop op een onmiddellijken overgang tot het eeuwige leven gekoesterd: *οἱ διὰ τὸν θεὸν ἀποθανόντες ζῶσι τῷ θεῷ* (16²⁵ 7¹⁹). Zie ook 17⁵, 18: de rechtvaardigen, in het bijzonder de martelaren, bij God in eere, bezitten een vaste plaats in den hemel, nabij den goddelijken troon 9⁸ 13¹⁷ 18²³). Van opstanding en wereldgericht wordt niet gerept. Den goddeloozen wacht „eeuwige straf" (9⁹ 10¹¹, 15 12¹² 18⁵).

Vooral *Philo's* denkbeelden over de onsterfelijkheid staan sterk onder den invloed van den Helleenschen geest. Hij wijkt ver af van de Joodsche eschatologie en werkt de oude, nationale verwachtingen van Israël om, zoodat er zoo goed als geen verband bestaat tusschen Ph.'s onsterfelijkheidsgeloof en zijn Messiaansche heilsverwachting. 17⁵) De vereering der sterren, hun aanbidding in de plaats van den Schepper verwerpt hij; evenzoo het astrale fatalisme. 17⁶) Overigens sluit hij zich in zijn kosmologie en anthropologie aan bij Plato, de Stoa en de Neo-Pythagoraërs. Niet de gansche mensch is onsterfelijk. Dat geldt alleen van zijn (redelijke) ziel, de *νοῦς* of *λόγος*. Deze is op aarde een gevallen grootheid. De gansche ruimte toch tusschen hemel en aarde is vol van zielen. Die welke

van een reiner, verhevener hoedanigheid zijn, verblijven in de hogere sferen als middelwezens tusschen de godheid en de wereld; de minderwaardige zielen echter, aangetrokken door het materieele en zinnelijke, verbinden zich met een lichaam. Zoo ontstaat de mensch, wiens *νοῦς* dus wel een emanatie is van den goddelijken geest, doch ronddoelt in een „vreemd land” en begraven ligt in het *νεκρὸν σῶμα*, de bron van alle zonde en ellende. 's Menschen natuur is tot het kwade geneigd; daarom komt de eisch tot hem: zich zoo krachtig mogelijk van dit zinnelijke bestaan los te scheuren en het lichamelijke leven af te serven. Alleen de *νοῦς* die een rein leven geleid heeft, ziet zich bij den dood den terugkeer opengesteld tot zijn oorspronkelijken, onlichamelijken toestand. Zoo is er een voortdurend komen en gaan der zielen, die in den aether wonen, als van de engelen op den Jacobs ladder. De reine *νοῦς* stijgt opwaarts naar de hemelsche regionen, hooger naarmate hij reiner en volmaakter is, en leeft daar in zalige gemeenschap met den „Oneindige” en „Onvergankelijke” (Ph. kent de termen *ζωὴ αἰώνιος* of *ἀίδιος*, doch maakt overwegend gebruik van de Grieksche uitdrukkingen *ἀφθαρσία*, *ἀθάνατος βίος*.¹⁷⁷) De mensch kan echter niet door eigen kracht deze volmaaktheid bereiken. Als stoffelijk-zinnelijk wezen bezit hij niet den wil en het vermogen zich zelf van de materie, den grond van al het onvolkomene en booze in deze wereld, te bevrijden, daar hij zich tegenover de macht van het kwade niet één dag staande kan houden. Een mystisch-ascetische vroomheid, een Stoïcijnsch-gekleurde ethiek is wel de weg die naar de verlossing leidt, doch zij voert op verre na niet tot het einddoel. Hiertoe is goddelijke hulp noodig. God alleen plant de deugden in den mensch, wekt alleen in hem het goede. Niet onmiddellijk staat de mensch echter met Hem in gemeenschap. God is de volkomen Transcendente, de ongenaakbaar Verhevene, „reiner dan het Eene”, ja, zijn Wezen laat zich alleen bepalen door negatie van alles wat eindig is; men weet van Hem slechts *dat* Hij is en wat Hij *niet* is. Elke aanraking met deze wereld zou Hem bezoe-delen. In zijn genade en goedheid reikt Hij echter den mensch de hand, opdat deze niet verloren ga. Daartoe onderhoudt Hij het contact met zijn schepselen door middel van tusschenwezens. De bezielde, levend-makende Logos in het heelal wakkert de logos-vonk in den mensch aan; goddelijke *δυνάμεις* dalen in den mensch neer, om hem te reinigen en te heiligen. Slechts wie zich aan deze leiding van Boven overgeeft, kan tot de volmaaktheid opklommen. Geen autarkie, geen redelijke kennis Gods — het eindige verstand begrijpt den Oneindige niet — brengt den mensch op die hoogte. Een tweede schrede op den weg naar de volkomenheid is veelmeer het geloof in God, het vertrouwen in Hem, de liefde tot Hem. De ware wijze is een vrome, zijn koninklijke deugd is het geloof. Nog hooger voert de derde schrede, het mystieke schouwen Gods in extase, welke slechts den waarlijk deugdzaam wijze, doch ook

alleen in de hoogste, enthousiaste oogenblikken zijns levens ten deel valt. Zij is het eenige middel om waarlijk tot de godheid te geraken en haar te kennen. De mensch moet buiten zichzelf treden, zijn bewustzijn moet worden uitgedoofd; hij moet de leiding van den Logos niet meer behoeven, zal het goddelijke licht hem vervullen en Gods geest in hem wonen, hem bespelen als een aeolusharp; 's menschen *νοῦς* bezit dan geen eigen denken of willen meer: hij is een heilig, Gode welgevallig offer geworden. Zoo wordt de vrome wijze trapsgewijze verheven boven het eindige, tot hij in den hoogsten toestand van aardsche zaligheid, in de extase voor een wijle den voorsmaak proeft van de toekomstige. Als het schoonste voorbeeld van zulk een „hemelreis" wijst Ph. op Mozes: geroepen door God, stijgt hij naar de hoogste plaats in den hemel en wordt daar herschepen in een *νοῦς ἡλιοειδέστατος*, een geest, stralend als de zon.¹⁷⁸⁾ — Als de keerzijde van het lot der zaligen schildert Ph. dat der goddeloozen. Met den dood wordt een oordeel over hen geveld; de dood is nl. pas het begin der dan volgende bestraffingen, een *θάνατος ἀθάνατος*, een zich voortdurend afmatten om te sterven en toch een nimmer kunnen sterven. Hier denkt Ph. aan zielsverhuizing, aan het telkens opnieuw overgaan in een ander lichaam, onafgebroken voortdurende voor de ziel, welke zich voor immer in de booze materie heeft laten verstrikken en zoo door haar eigen passies wordt gekweld en gestraft. Want als de *ἀσεβῶν χῶρος* beschouwt Ph. niet den Hades der fabelleer. Ook op dit rijk past hij de allegorische interpretatie toe: de wezenlijke Hades is het leven der goddeloozen in deze wereld; het lichaam met zijn driften is een Tartarus in het klein. Deze aarde is het rijk van nacht en duisternis — de aether, de hemelruimten, waar de engelen wonen, is het oord van rein en eeuwig volmaakt geluk.¹⁷⁹⁾

Hebben wij in het voorafgaande de meeningen over het lot der ziel na den dood, zooals die in de litt. van dien tijd in zwang waren, nagegaan, thans dient de vraag te worden beantwoord: *wien valt deze onsterfelijkheid, deze „apothose" ten deel?*

Waar getuigenissen dezer astrale onsterfelijkheidsverwachtingen worden gehoord, blijkt vrijwel uitsluitend het denkend deel der natie aan het woord te zijn. En de aanhangers dezer theorieën, zelf uit de rijen der intellectueelen, richten zich met hun geschriften weer tot de kringen der ontwikkelden en beschaafden, tot de wijzen van geest en edelen van afkomst. Het is dus gemakkelijk te raden, voor wie deze onsterfelijkheid, deze vergoddelijking vooral bestemd was: zij was een privilege voor de élite der menschheid weggelegd. Het oude Oosten en Griekenland kenden de verheerlijking van koningen en heroën, van bijzondere lievelingen der goden. Een republiek knielt echter niet voor den adel, louter om diens geboorte-

recht. Haar koninklijke zielen zijn de vooraanstaanden in de maatschappij. Zoo ondergaat de monarchale grondwet van het sterrenrijk een wijziging in republikeinschen geest. „*Omnibus, qui patriam conservarint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo ac definitum locum, ubi beato aevo sempiterno fruuntur — [civitatum] rectores et conservatores hinc profecti huc revertuntur*”, verneemt Scipio in zijn droom.¹⁸⁰⁾ Het zijn de grooten en aanzienlijken in het rijk der gedachten of der feiten, de wijzen en goeden die uitsteken boven het gewone menschedom, de „Übermensen”, die zich door hun „*virtus*” den hemel geopend zien.¹⁸¹⁾ Wijsgeeren, priesters, dichters, kunstenaars, staatslieden en strijders voor het vaderland, zijn de ware onsterfelijken.¹⁸²⁾ Zij mogen krachtens hun verdiensten ingaan door de poort, welke aan het „*profanum vulgus*” den toegang weigert, schoon niet steeds even onverbiddelijk.¹⁸³⁾ — Deze aristocratische praedestinatie hangt samen met de verlossingstheorie: *σωτηρία* beteekent allereerst bevrijding van de *δουλεία* der Heimarmene en deze verlossing is gewaarborgd door de goddelijke afkomst der ziel, welke garantie door gnosis en ascese nog kan worden versterkt. Door wijsgeerige bespiegelingen, door een intellectueele mystiek waarbij de *logos* ondergaat in den Logos (bij Philo door geloof en extase), kan de mensch zich verheffen tot de sfeer van het goddelijke. Door zijn goddelijke ziel rein te bewaren van de bevelking des lichaams en van de aanraking der materie, door uitbanning der lagere elementen in zijn bestaan, kan de mensch het contact met de hoogere wereld onderhouden en bevestigen. Wie is 't dan meer waardig eenmaal in ongestoorde gemeenschap met de godheid te leven dan de filosoof, die reeds op aarde haar wezen trachtte te doorgronden; dan de priester die zich aan haar had gewijd; dan de astronoom, die in de contemplatie van den sterrenhemel met zijn majesteit en harmonie, den kosmos bij uitnemendheid, zich verheven voelde boven deze nietige, onvolkomene aarde; dan dichters en genieën, die, door den goddelijken geest ontvonkt, onsterfelijke werken schiepen? Zij allen beschouwen zich niet langer als „slaven der Heimarmene”. Aan de godheid verwant, staan zij eigenliik boven hun fatum. Zij hebben hun lot, ook het zwaarste, lief; gaan fier hun eigen weg, gehoorzaam alleen aan den almachtigen wil, die het heéal bestuurt.¹⁸⁴⁾ En naarmate zij hun hooge afkomst in dit leven hebben bewaard, wacht hun het loon der onsterfelijkheid in een reïne, volmaakte wereld. Wanneer hun levenseinde nadert, behoeven zij niets te vreezen: zij hebben ook den dood gedood.

Zoo wordt het groote publiek, de mannen en vrouwen der ongetelde menigte, aan zichzelf overgelaten. Het vindt bij deze wijsgeerige verlossingstheorieën en dichterlijke Jenseitsfantasieën heul noch troost. In de boeien der *ἄγνοια*, „het grootste kwaad onder de menschen”¹⁸⁵⁾, en der rampzalige zinnelijkheid heeft de profane massa geen uitzicht op de kroon des levens, welke slechts voor de koninklijke zielen is weggelegd. Háár

neemt de diepe Hades op in zijn schoot en vergeldt haar loon naar werken. Of wel: de materiele zielen, te grof en te zwaar om omhoog te stijgen naar de sfeer van het licht, zijn gedoemd tot een eindeloos nomadenleven in de elementen van het ondermaansche en worden door de krachten der natuur en door daemonische machten gekweld.¹⁸⁶⁾ Zoo boeten zij voor hun onreinheid.

Doch datzelfde volk komt, vooral in de steden, de centra van handel en verkeer, met deze astrale levensbeschouwing in aanraking. De priesters en de aanhangers der Oostersche eerediensten, vooral ook de „Magi” of „Chaldeërs”, de sterrenwichelaars en planeetlezers dier dagen, waren haar ijverige propagandisten.¹⁸⁷⁾ En het gewone volk mocht voor de Heimar-mene als filosofheem geen belangstelling koesteren en van de onsterfelijke en goddelijke afkomst der ziel als zoodanig niet doordrongen zijn, noch zich kunnen verheffen tot de hoogte der philosophische resignatie of gestemd zijn tot een unio mystica als de sterrenvereerder beleeft in zijn contemplatie van het schitterende uitspansel — het voelde evenwel practisch te meer den druk der tijden en slechte toestanden. *Τύχη-Fortuna* regeerde en scheen uiterst zelden geluk en voorspoed in haar gevolg te hebben, veelmeer blind en grillig haar rampzalig spel te drijven met het menschdom. Opkomst en verval van staten, oorlogen en oorlogsrampen, sociale misstanden, toenemende decadentie der zeden, rechtsonzekerheid en wanbeheer waren de factoren, welke het oeconomische en politieke leven der O. provincies beheerschten en hun verval in de hand werkten. De vrede en de restauratie onder Augustus brachten wel verademing aan deze vermoeide en moedelooze menschheid — hoe gelukkig prezen zich niet Kl.-Aziatische kuststeden, dat zij aan de algemeene *φθορά*, aan den dreigenden ondergang der wereld waren ontkomen en hoe waanden zij, dat onder dezen keizer, hun *Ζεὺς πατριῶος* en *Σωτήρ κοινῶν ἀνθρώπων γένους*, de gouden eeuw met haar gezegenden vrede en hoopvolle toekomst was teruggekeerd!¹⁸⁸⁾ Doch het was een eeuw, welke slechts een al te kortstondig interludium bleek. „*Omnia sceleribus ac vitiiis plena sunt . . . certatur ingenti quidem nequitiae certamine: maior quotidie peccandi cupiditas, minor verecundia est; . . . adeoque in publicum missa nequitia est et in omnium pectoribus evaluit, ut innocentia non rara, sed nulla sit*”, zoo teekent, misschien al te donker, Seneca slechts weinig later het maatschappelijk en zedelijk bederf van zijn tijd.¹⁸⁹⁾ En het spreekt wel vanzelf, dat de nood der tijden niet het lagere volk voorbijging zonder diepe sporen in deze kringen achter te laten. — Hoe geraken zij, die niet tot de „wijzen en edelen” behooren, tot innerlijke rust en vrede en treden zij in gemeenschap met de godheid? En op welke wijze pogen ook zij het ondoofbaar heimwee der menschelijke natuur naar zekerheid en troost voor gene zijde van het graf te stillen?

C. DE MYSTERIËN.

Het zijn de z.g. mysteriën geweest, private en geheime eerediensten, welke aan de zoeven genoemde behoeften tegemoet kwamen en het tekort van den nationalen godsdienst en der filosofie aanvulden. Vooral uit de volksmenigte stamden dan ook degenen, die zich tot de mysteriereligies wendden, om bij deze troost te zoeken en voedsel voor een blijde hoop op het hiernamaals. Doch ook door de denkende kringen en de edelen der natie werden zij bijwijlen niet versmaad, omdat niets dezulken weerhield, aan het geloof der mysteriën een dieperen zin te hechten dan de velen deden, met hun eenvoudig geloof aan het effect der riten en formules, aan het mysterieuze en onbegrijpelijke.

De mysteriën onderscheidden zich hierin van den publieken cultus, dat zij zich niet allereerst wendden tot het volk in zijn geheel. Den zoekenden enkeling, hunkerende naar zekerheid voor zijn eeuwig leven, willen zij steun bieden. En dat niet door den mystes een zekere leer mee te deelen of zijn geloofsvoorstellingen te verhelderen, doch door een diepen indruk te maken op zijn gemoed en fantasie en hem te brengen in een bijzondere, gewijde stemming.¹⁹⁰⁾ Door katharsis, boete en ascese; door de inwijding (*μύησις*) met haar verschillende ceremoniën; door de *ἐποπτεία* voor de ingewijden d. i. de opvoering der heilige cultusmythe of van het mystieke „drama”, dat de vreugden van het Elysium veraanschouwelijkte, en het vertoonen van heilige, symbolische voorwerpen — alles onder verplichting der diepste geheimhouding — leschten de mysteriën 's menschen dorst naar eenheid met de wereld van het goddelijke, naar *ἀφθαρσία*. De mystes wordt door een god (godin) geadopteerd, of zelfs met dezen geïdentificeerd.¹⁹¹⁾ Zijn behoefte aan verlossing en reiniging werd versterkt en de stellige hoop vatte post in zijn hart dat hem een zalig lot wenkte in 't hiernamaals. Juist dat de mysteriën den veiligen weg wezen naar de eeuwigheid en redding der Hadesstraffen waarborgden, vormde hun aantrekkingskracht op de kringen van het volk, in welks bewustzijn het onderaardsche rijk met zijn verschrikkingen nog altijd voortleefde.¹⁹²⁾

In Griekenland traden de mysteriën van Eleusis op den voorgrond, de cultus der chthonische godinnen Demeter en Kore-Persephone. Te Eleusis-Athene werden zij sinds de 6e eeuw niet meer enkel als een Attisch, doch gaandeweg als een pan-Helleensch staatsfeest gevierd. Bovendien bestonden op vele plaatsen in Griekenland en elders Demetermysteriën.¹⁹³⁾

Deze mysteriën hebben de mythe van Demeter en haar dochter tot uitgangspunt. De bloemenplukkende Kore is door Pluto weggevoerd naar zijn onderaardsch rijk. De moeder treurt en zoekt haar overal. Door den

alzienden Helios van het lot van haar kind verwittigd, daalt zij af van den Olympus en zwerft als een onbekende onder de menschen. Bedroefd en vertoornd houdt de godin der vruchtbaarheid alle groeikracht der aarde tegen. Een algemeene hongersnood dreigt. Dan grijpt Zeus in en geeft Hermes bevel, de geroofde aan haar moeder terug te geven. Vóór Pluto haar echter laat gaan, schenkt hij Kore een granaatappel en omdat zij daarvan proeft, moet zij voortaan een deel des jaars in den Hades vertoeven; den overigen tijd mag zij bij haar moeder onder de onsterfelijke goden doorbrengen. — Deze mythe, oorspronkelijk een symbool van het sterven en herleven der natuur, schijnt reeds spoedig in verband gebracht te zijn met het lot des menschen. Zoo roemt Isocrates en in zijn voetspoor Cicero, dat Demeter het menschedom een dubbele weldaad heeft bewezen: zij schonk het de graangewassen, bevrijdde 't aldus van de dierlijke leefwijze en voerde het zedelijk op een hooger trap, terwijl zij bovendien de heilige mysteriën liet instellen, waardoor alle deelnemers „niet alleen blijde konden leven, maar ook met een schoonere, betere hoop konden sterven.”

In dat laatste school bovenal de bekoring, welke de Demetercultus uitvoerende. Het gansche samenstel der openbare ceremoniën en geheime riten¹⁹⁴⁾ beoogt het ééne hooge doel: hoopvolle verwachtingen en troostrijke vooruitzichten te verwekken bij de ingewijden. De viering der z.g. „kleine Mysteriën”, ter voorbereiding tot de eigenlijke; de verwijdering der onwaardigen, wier handen met bloed waren bevestigd, en der barbaren; de lustraties (*ἄλαδε μύσται*) en reinigingsoffers door het bloed der zwijnen; de Jakchosprocessie naar het heiligdom der godinnen met de verschillende plechtigheden gedurende den tocht; de aankomst bij fakkellicht; het vasten, het nuttigen van den gewijden Kykeon en het verrichten eener andere, ons minder doorzichtige handeling, als zinnebeeld der gemeenschap met Demeter¹⁹⁵⁾ — dat alles moest de deelnemers in een gewijde stemming brengen. Daarop geschiedde in het *τελεστήριον* de eigenlijke inwijding (*μύσις*), waarbij de strengste geheimhouding werd opgelegd van wat daarbij werd vertoond en verricht (*τὰ δεικνόμενα καὶ δρωόμενα ἐν τοῖς μυστηρίοις*), alsmede de verklaringen van den hierophant (*τὰ λεγόμενα*). Op de wanden van het gebouw waren tooneelen van de onderwereld en van het oord der gelukzaligen geschilderd. Doch vooral de fantastische tocht door duistere gangen, onder leiding van den hierophant — een beeld van de reis der ziel naar de onderwereld met al haar gevaren en verschrikkingen — was er op berekend een diepen indruk teweeg te brengen op het gemoed van den mystes, en vrees en ontzetting in zijn binnenste te verwekken.¹⁹⁶⁾ „Het is een angstig, eindeloos ronddolen; „daarna, vóór het einde nadert, stijgen de verschrikkingen ten top; „beving en siddering overvallen hem; het angstzweet breekt hem uit, hij „verstijft van schrik.” Doch eindelijk verrijst voor zijn oog een wonderlijk

schoon licht. De mystes ziet zich opgenomen „in een rein oord, in „liefelijke beemden, waar hij gewijde zangen verneemt en goddelijke „verschijningen aanschouwt. Hier wandelt hij, volmaakt en geheiligd, „ongestoord rond; viert, met een krans getooid, de mysteriën in gemeenschap met heilige en reine mannen, terwijl hij kan waarnemen wat „het lot der oningewijden en ongereinigden is in hun verblijfplaats van „slijk en nevel, onophoudelijk gekweld door de vreeze des doods vanwege „hun ongelooft in 't geluk van 't hiernamaals.”¹⁹⁷⁾ De indruk, reeds door dit contrast bij den deelnemer gewekt, werd nog versterkt door de vertooning der *ἱερά*, de gewijde symbolen in het Anactoron, toegelicht door de geheime formules van den priester (*ἀπόρρητα*), en vooral ook door de pantomimische opvoering in het door fakkels verlichte Telesterion van het „mystieke drama”: de droeve en toch blij-eindigende lotgevallen der godinnen, voor de toeschouwers een profetie hunner eigene, zalige toekomst. — Op de *μύσις* volgde geruimen tijd later de inwijding van den tweeden graad (*ἐποπτεία*), waarbij den ingewijden een korenaar vertoond werd, als een prediking van het onvergankelijke leven door de eenheid met Demeter, die immers den menschen een tweevoudigen zegen, den landbouw en de mysteriën schonk.¹⁹⁸⁾

Welke waren de verwachtingen, welke men aan de viering dezer mysteriën vastknoopte? Het antwoord der klassieke litt. luidt eenstemmig: de deelneming waarborgt de zaligheid na den dood. „Welgelukzalig de mensch, die ingewijd is.” Hem wacht in het rijk der duisternis „niet hetzelfde lot” als den niet-ingewijde. Alleen Demeters vereerders beërven „het leven”, *τοῖς δ' ἄλλοις πάντ' ἐκεῖ κακά*. Wie Kore niet eert door offers en gaven, hem zal een somber lot in den Hades ten deel vallen: hij verzinkt in den *βόσβορος*. Alleen de mystes zal „het begin kennen van het leven dat Zeus hem schenkt”, het leven „in gezelschap der goden.”¹⁹⁹⁾

Wie behooren nu tot de gelukkigen, die deel mogen hebben aan deze zaligheid? De kerk van Eleusis zet haar deuren zeer wijd open. Zij laat alle Grieken zonder onderscheid tot de wijding toe en sluit alleen moordenaars en barbaren uit. Overigens is niemand, ook niet de slaaf en de hetaere, onwaardig in haar oogen, al acht zij een reiniging van de smetten en vlekken, in het dagelijksch leven opgedaan, vooraf noodzakelijk. En de zaligheid, welke zij haar kinderen belooft, valt hun niet ten deel krachtens de gesteldheid huns harten, hun gezindheden en gedrag, maar als deelnemers aan de plechtigheden. Vandaar de spot, dien de wijsgeer Diogenes met deze zaligheidsgarantie dreef: een dief wordt zalig, als hij slechts ingewijd is, hem is daarom een beter lot weggelegd dan een Epaminondas, omdat deze zich niet heeft laten opnemen.²⁰⁰⁾ „Die Scheidung wurde nicht nach Gut und Böse gemacht . . . Nicht „das bürgerliche oder moralische, das „geistliche” Verdienst allein ent-scheidet” (ROHDE).²⁰¹⁾ Hoe talrijk ook de schare der deelnemers in den

loop der tijden zal zijn geweest, ROHDE waarschuwt terecht tegen een overschatting der werking van dezen cultus. Van een *zedelijken* invloed zal men nauwelijks kunnen spreken. Ook is niet in te zien „wo in dem „Mysterienwesen die Organe zu einer sittlichen Einwirkung gewesen „sein könnten. . . . Und es blieb nach vollendetem Feste kein Stachel „im Herzen der Geweihten. Keine Aufforderung zu veränderter Lebens- „führung, keine neue und eigene Bestimmung der Gesinnung trug man „von dannen, keine von der herkömmlichen abweichende Schätzung der „Werthe des Lebens hatte man gelernt. . . . Auch was dem Geweihten „an jenseitigem Glück in Aussicht gestellt wurde, riss ihn nicht aus „seinen gewohnten Bahnen. Es war ein sanfter Ausblick, nicht eine an „sich ziehende, aus dem Leben ziehende Aufforderung.“²⁰²⁾ Of dit oordeel niet te volstrekt moet heeten? Zeker kan het zich beroepen op een uitspraak als die van Diogenes. En dat een rechtstreeksche beteekenis voor de ontwikkeling der zedelijkheid niet aan de mysteriën van Eleusis kan worden toegeschreven, zal eveneens ROHDE moeten worden toegestemd: aan de wasschingen en reinigingsoffers liggen geen religieus-zedelijke, doch *ritueele* begrippen over „rein“ en „onrein“ ten grondslag, en van een moreele verplichting, welke de inwijding zou meebrengen, is niets bekend.²⁰³⁾ — Doch of Eleusis *indirect* geen zedelijke werking heeft kunnen uitoefenen? Moordenaars werden à priori buitengesloten; dat veronderstelt evenwel niet alleen dat anderen, die zich aan een minder zwaar misdrijf schuldig hadden gemaakt, werden toegelaten, doch ook dat deze de reiniging, welke de mysteriën boden, inderdaad hebben gezocht. Gaat het hier om verzoening, dan moet onwillekeurig, meer of minder bewust, door de mysten de gevolgtrekking zijn gemaakt: de niet-gereinigden, de niet-ingewijden blijven als zoodanig behooren tot de onreinen en goddeloozen (*ἀσεβείς*), de ingewijden daarentegen zijn de *δσιοι*, *εὐσεβείς*.²⁰⁴⁾ Het is dan ook zeker niet onmogelijk, dat de diepe indruk, door de mysterieuze plechtigheden op het religieus gemoed teweeggebracht, en het stellige uitzicht op de zaligheid in 't hiernamaals hebben nagewerkt in het dagelijksch leven. Zeker was, aan den anderen kant, het gevaar ver van denkbeeldig, dat wanneer de ritueele katharsis den mensch reeds in den staat der *δσιότης* stelde en de mysteriën de zaligheid garandeerden zonder moreele verplichtingen op te leggen, de zedelijke qualiteiten en handelingen der *μεμνημένοι* weinig gewicht in de schaal legden. En waaraan ten slotte nog met nadruk moet worden herinnerd is 't feit dat, gelijk we reeds zagen (pg. 37), de zekerheid der onsterfelijkheid en de vreugde over de voorspiegelingen der mysteriën, betrekkelijk zelden op de grafsteenen tot uiting komen. Het is een eenzame stem, die er klinkt uit een epigram aan de Via Sacra van Eleusis, dat den dood geen ramp voor de stervelingen maar een weldaad durft te noemen, wijl de doode *ἦλθε πρὸς ἀθανάτους*.²⁰⁵⁾

De cultus van Demeter heeft zeer zeker de voornaamste plaats ingenomen onder de geheime eerediensten van Griekenland. Behalve de mysteriën van Eleusis moeten echter ook genoemd worden die der Kabiren op Samothrace. Onder de Romeinen bereikten zij hun hoogsten bloei en werden zij van Thracië en Macedonië uit ijverig bezocht. Schoon zij na die van Eleusis het meest beroemd waren, is er slechts weinig van hen bekend. In den loop der tijden — aanvankelijk stond het heiligdom op Samothrace voornamelijk in eer bij zeevaarders: de inwijding in den dienst der „grooten goden” waarborgde redding uit gevaren ter zee — schijnen zij zich verbonden te hebben met den cultus van Demeter en van Dionysos. Wie verlangde te worden opgenomen, had vooraf een zekere biecht af te leggen, teneinde te worden gereinigd. Van de adepten heet het: *γίνεσθαι φασὶ καὶ εὐσεβεστέρους καὶ δικαιοτέρους καὶ κατὰ πᾶν βελτίονας ἑαυτῶν τοὺς τῶν μυστηρίων κοινωνήσαντας*. Van zedelijke voorschriften is niets bekend.²⁰⁶⁾

Verder hebben we stil te staan bij den dienst van Dionysos en bij de Orphische *τελεταί*.

Met de vereering van Dionysos drong een vreemd element de Grieksche roomheid binnen. Terwijl de mysteriën van Eleusis zich binnen de perken der Helleensche Sophrosyne hielden, bracht de Dionysoscultus een wild enthousiasme en religieuze extase met zich mede. Weliswaar betoonde de Grieksche volksziel zich niet ontvankelijk voor de woeste Thracische orgiën, waarbij de deelnemers onder het verslinden van den stier van Dionysos, de incarnatie van den god, zich opzweepten tot een heilige manie, zoodat zij zichzelf als *ἔν-θεοι* beschouwden — een vooruitloopen op de volkomen zaligheid. Deze werd opgevat als een ongestoorde voortzetting van de tijdelijke „bedwelming” der vergoddelijke ziel op aarde, in de onmiddellijke gemeenschap met den god. — In Griekenland nam deze fanatieke dienst een meer bezadigd karakter aan en deze vergrieksching werkte dan op haar beurt terug op de kuststeden van Thracië en Kl.-Azië. Zoo werden er, van de 2e eeuw v. C. af, rondom de Aegeïsche Zee en in het W. Dionysos-Sabaziosmysteriën gevonden in verschillende schakeeringen.²⁰⁷⁾ De onsterfelijkheidsverwachtingen vertoonden zich overal in hetzelfde gewaad, kunnen echter door den een spiritualistisch, door den ander meer naar hun oude, zinnelijke bedoeling zijn geïnterpreteerd. Den ingewijden, tevens als zoodanig rein en rechtvaardig, wacht eeuwige vreugde in het Elysium der onderwereld, een heilige „dronkenschap” in het gevolg van den god van den wijn.²⁰⁸⁾

Als profeet van Dionysos trad Orpheus op, van wien de Orphici hun mystieke leeringen, reinigingen en wijdingen afleidden.²⁰⁹⁾ De ziel is goddelijk, wijl afstammende van Dionysos. Eigen praëxistente schuld neemt haar gevangen in een lichaam, haar graf (*σῶμα-σῆμα*): „Der Sünde „Sold ist hier das Leben auf Erden, welches der Seele Tod ist” (RQHDÉ).

Een sterke depreciatie van het aardse leven kenmerkt deze secte. Zal de ziel haar hooge bestemming bereiken en tot haar goddelijken oorsprong terugkeeren, dan moet zij zich losmaken van de ellende van het aardse bestaan en zich reinigen van alles, wat haar kan bezoedelen en bevleken tengevolge der verbinding met het lichaam. Dit kan de mensch niet in eigen kracht volbrengen. De verlossingsbehoefte en het verlangen naar reinheid kan slechts worden vervuld met hulp der godheid. „Der Selbst-
 „verlass des alten Griechenthums ist hier gebrochen” (ROHDE). De verlossende Dionysos (*Δ. λυσέυς, λύσιος, θεοὶ λύσιοι*)²¹⁰) moet bijstand schenken; de Orphische mystiek is de eerste verlossingsreligie op Griekschen bodem. In mystieke gemeenschap men den god behaalt de ziel de overwinning op zonde en onreinheid en bereidt zij zich voor op de komende zaligheid. Inwijding in de Orphische speculatiën en *τελεταί*, en het volgen van een strengen, ascetischen leefregel, teneinde zich ver te houden van alles wat zou kunnen verontreinigen, brengen die hooge verbintenis tot stand. Rampzalig de mensch, die zich in aardse banden heeft laten verstrikken en de *τελεταί* verwaarloosde. Wel wordt bij diens dood de ziel uit haar graf en kerker bevrijd, doch een duurzame verlossing is dit niet. In de onderwereld moet de ziel verschijnen voor een gericht. Wordt zij te licht bevonden, dan valt haar een jammerlijk lot ten deel; de kwellingen en pijnigingen, welke de Hades voor de *ἀμύητοι καὶ ἀτέλειστοι* in zich bergt, vormen een geliefkoosd thema vooral in de latere Orphische Hadeslitteratuur.²¹¹) Voor de vromen, bovenal voor de door de Orphische reinigingen geheiligden, is een zalig leven weggelegd. Zij wonen bij de onderaardsche goden en nemen deel aan het *συμπόσιον τῶν δαίων* met zijn eeuwige „dronkenschap”. — Zoowel voor de vrome ziel als voor de goddelooze is de Hades overigens slechts een tusschenverblijf. Ook de laatste is niet gedoemd „eeuwige” hellestraffen te ondergaan; het is een louteringsperiode, welke zij doormaakt. Door deelneming aan den Orphischen cultus kunnen de overlevenden aan de bevrijding der zielen hunner gestorven verwanten medewerken.²¹²) — Na zekeren tijd keert de ziel op aarde terug en wordt zij opnieuw opgesloten in een lichaam. Deze zielsverhuizing regelt zich naar de schuld, welke op het vroegere aardse leven rust: de ziel moet in het nieuwe leven boeten voor de oude schuld en naarmate deze zwaarder is, zal de ziel lager zinken en kan zij zelfs in 't lichaam van een dier haar intrek moeten nemen. Altijd weer huist zij in een ander lichaam, telkens wordt zij opnieuw geketend aan de ellende van het bestaan. En al brengt het nieuwe leven den vromen mensch een belooning voor het vroegere en doet elke nieuwe geboorte diens geluk stijgen, volmaakt is dit niet, zoolang het telkens hernieuwd lichamenlijk bestaan de ziel gescheiden houdt van haar volkomen vereeniging met de godheid. Eerst dan, wanneer alle schuld is geboet en de mensch volkomen rein geworden is — „velen dragen den thyrsus, weinigen zijn vervuld

met de godheid" ²¹³) — komt het onophoudelijk wentelende „rad der geboorten" (*κύκλος τῆς γενέσεως, ὁ τῆς μοίρας τροχός*) tot stilstand. Dan is de ziel voor eeuwig verlost. Dan kan zij haar eigenlijk vaderland bereiken en voor altijd leven in de gemeenschap der godheid, met welke zij reeds op aarde verbonden was. — Bij deze weinige aanduidingen ter aanvulling van de stellige belofte, dat de cyclus van geboorte en dood eenmaal kan worden gesloten, blijft het. De hoogste zaligheid der ziel vermag de Orphische litteratuur niet te schilderen.

Aldus wendde zich deze mystiek tot den mensch, met zijn heimwee naar de sfeer van het goddelijke, waaraan hij zijn ziel verwant weet, met zijn dorst naar reiniging en verlossing van aardsche banden, met zijn hoop op een ongestoord leven in de zalige toekomst. Zij oefende op het Grieksche geestesleven een verreikenden en diepgaanden invloed uit. In tijden van druk en ellende, zooals er vooral voor de Helleensche gewesten tengevolge der burgeroorlogen en van republikeinsch wanbeheer zoo dikwijls aanbraken, en van religieuze onrust en opwinding, traden telkens weer de Orphische apostelen naar voren: de Orpheotelesten, priesters, profeten, exorcisten en wonderdoeners, die vooral bij de volksmassa gehoor vonden voor hun apocalyptische onthullingen en vergeldingstheorieën, en pretendeerden de macht te bezitten om den mensch te vrijwaren voor den schrikkelijken „poel des slijks" en voor alle onheil in 't hiernamaals. Zoo speelde naast den dienst van Demeter, de Orphische mystiek, zoowel in haar edelen als in haar verbasterden vorm, in Pls.' wereld een veelbetekenende rol. Beide, de mysteriën van Eleusis en de leer der Orphischen komen, met de Platonische leer der onsterfelijkheid, ons onwillekeurig in de gedachte, wanneer er van Grieksche onsterfelijkheidsverwachtingen sprake is. ²¹⁴)

Met de genoemde eerediensten op den bodem van Hellas wedijverden die van het Oosten, sinds de 2e eeuw n. C. in stijgende mate. Van Kl.-Azië, Syrië en Egypte uit verspreidden zij zich naar het W. en eischten ieder voor zich den mensch op voor hun goddelijken Soter: Attis of Adonis, Osiris of Mithras. Door het aanbieden van nog stelliger waarborgen voor een zalig hiernamaals, beweerde hun priesterschap de klimmende verlossingsbehoefte te kunnen bevredigen. — We bepalen ons tot de Egyptische mysteriën (cf. pag. 35). ²¹⁵)

Onder de Ptolemaeën in overeenstemming gebracht met den vorm en de strekking der Grieksche mysteriën, verbreidde zich de Osiris-Serapisdienst door het Gr.-Rom. gebied. ²¹⁶) Aan dezen cultus ligt ten grondslag de mythe van Isis en Osiris (Plutarchus, *De Iside et Osiride* e. a. redacties). Bij den openbaren eeredienst met zijn weidsch vertoon, jaarlijksche feesten en luisterrijke processies, bereikte de dramatische voorstelling dezer mythe haar hoogtepunt in de zg. „*Inventio*", het terugvinden van den

god.²¹⁷) De opvoering wil in herinnering brengen hoe Osiris-Serapis verraderlijk werd gedood door zijn broeder Set-Typhon, die de deelen van het lijk verstrooide. Na lang zoeken onder hevige smart vond Isis de ledematen van haren broeder-echtgenoot en verbond ze met elkander, waarna door de beschikking van den oppergod Ra Osiris herleefde. Deze gebeurtenis wordt op het feest onder luid gejubel (*εὐδρήζαμεν συγχαίρομεν*) verkondigd. Sedert zijn herrijzenis regeert Osiris als koning der onderwereld. Hij is rechter over de zielen der afgestorvenen. — Dezelfde gedachte der opwekking van den god keert terug in den dagelijkschen dienst in zijn heiligdommen: zijn beeld wordt in den morgenstond ontsluierd en vertoond aan de geloovigen, in devote aanbidding verzonken; de priester neemt met pijnlijke zorgvuldigheid de voorgeschreven, indrukwekkende liturgie in acht en wekt den god, hem op de juiste wijze bij zijn naam noemende; daarna wordt het beeld bekleed en versierd.²¹⁸)

De herleving van Osiris nu was voor de Egyptenaren een waarborg voor hun leven aan de overzijde des grafs. De god wordt het prototype van zijn vereerder. „Zoo zeker Osiris leeft, zal ook hij leven; zoo „zeker Osiris niet gestorven is, zal ook hij niet sterven; zoo gewis Osiris „niet is vernietigd, zal ook hij niet vernietigd worden”, luidt een Egyptische tekst. Ook wordt de doode dikwijls met den naam van den god aangesproken, ten teken dat hij met Osiris wordt geïdentificeerd. — Deze verzekerdheid wordt de mensch bovenal deelachtig door de inwijding in de mysteriën, welke den publieken cultus vergezelden. Echter stond, in onderscheiding van die van Eleusis, de toegang tot dezen esoterischen eeredienst niet onbepaald open. De oud-Egyptische praedestinatie, welke oorspronkelijk de mystieke gelijkstelling met Osiris aan de Faraos toekende, dan ook verder bij voorkeur de machtigen en aanzienlijken, de rijken en voornamen vergunde door te dringen in Osiris' paradijs, werkt ook in de mysteriën na. Slechts een vrome élite erlangt de inwijding.

Een beschrijving van de Isismysteriën — als men tenminste de karige aanduidingen, vanwege de „*fides silentii*” waartoe de mystes verplicht was, zoo noemen mag — is door Apuleius nagelaten (2e helft 2e eeuw n. C.).²¹⁹) Van het verloop der viering zij alleen aangestipt, dat de geloovige, door de godin met de opneming in haar mysteriën begenadigd, een trapsgewijze, drievoudige wijding heeft te ondergaan²²⁰) met inachtneming van een ingewikkeld ritueel. Eerst als Isis hem daartoe waardig keurt, heeft de wijding plaats. Zij bestaat in een imitatie van de reis der ziel na den dood. De noviet wordt door een donkere ruimte — de „onderwereld” — geleid en dan naar een oord vol licht gebracht, waar hij de onsterfelijke goden aanschouwt.²²¹) Vervolgens „op aarde teruggekeerd”, wordt hij in het midden van het heiligdom vóór het beeld van Isis geplaatst, met kostbare gewaden getooid, met een fakkel in de hand en een krans om het hoofd; zóo wordt hij, versierd als de zonnegod, aan de

toeschouwers vertoond, als ware hij een god. De mystes heet door de inwijding vrijwillig te zijn „gestorven”, hij acht zich door Isis' voorzienigheid wedergeboren (*renatus*, Apuleius *Metam.* XI 16 en 21) tot het goddelijke, onsterfelijke leven; hij is vergoddelijkt (*ἀπαθαναισιμός*). In den dienst van Isis wordt de geloovige niet slechts in dit leven met haar zegeningen en weldaden overladen, door haar behoed tegen rampen en gevaren en bevrijd van den druk van het fatum en van den onheilspellenden loop der sterren (cf. het gebed van Lucius na zijn wijding) — zij verlost haar dienaren ook van dood en graf en verzekert hun een zalig voortbestaan, waarin zij de godin zullen aanschouwen en aanbidden (Apul. *Metam.* XI 6 slot).

Bij de mysteriën van Serapis keert dezelfde gedachtengang terug. Al verschillen de ceremoniën, de godheid is dezelfde (Apul. *Metam.* XI 27). Ook hier berust de zekerheid der onsterfelijkheid op de identificatie van den mystes met den god, zooals die oudtijds voor den doode heete weggelegd.²²²⁾

De Egyptische mysteriën verbinden dus aan de zaligheid andere begrippen dan die van Dionysos-Sabazios. Zij is voor de eerste geen aanliggen aan een feestmaal met zijn vreugde en genoegens, doch een contemplatie. De mystes mag deelen in de zaligheid van Osiris-Serapis en Isis, als huns gelijke; hij zal in het onderaardsche rijk der onsterfelijke goden leven, en dat niet als een schim, maar in het volle bezit van zijn lichaam, evenals Osiris. Hij mag zich verlustigen in het ongestoord aanschouwen der goden in hun schoonheid, zooals de stille aanbidding van hun beeld in den aardschen tempel hem reeds een onuitsprekelijk geluk deed smaken.²²³⁾

Dat is de zaligheid, welke de Isis-Serapisdienst zijn belijders voorspiegelt en die vooral door de inwijding in de mysteriën wordt gewaarborgd. Zóo stellig is die garantie, dat de religieus-zedelijke dispositie, 's menschen innerlijke gesteldheid, daarbij op den achtergrond treedt. Er wordt wel gesproken van een dienen en eeren dezer goden, van een „op-zich-nemen van hun *iugum*”, van een „zich aanmelden tot hun *militia*”²²⁴⁾, doch waarin bestaat deze gehoorzaamheid? In het stipt en nauwlettend opvolgen van een gecompliceerd ritueel en van deels zeer strenge voorschriften voor reinigingen, vasten, kuischheid, gebeden, zelfkastijdingen. Wat echter het religieus-zedelijke leven van allen dag betreft, blijkt al heel weinig van een louterenden invloed van dezen cultus of van zijn toekomstverwachtingen op het hart der belijders. De Egyptische mysteriën „ne s'imposèrent pas au monde par la noblesse de leurs préceptes éthiques „et par un idéal plus sublime de sainteté” (CUMONT).²²⁵⁾ Hun moraal staat zwak, zóo zwak, dat de Isisdienst te Rome aanvankelijk als onzedelijk werd bekampt en de tempel der Egyptische Venus een twijfelachtige reputatie genoot.²²⁶⁾ Bovendien behield de ritus in deze mysteriën de

eereplaats. Het stipt opvolgen der ceremoniën verleent den mensch magische krachten. Kennis der heilige spreuken en formules opent de poort der zaligheid. Is de aanroeping en de dienst der godheid naar den vorm volmaakt, dan wordt zij de dienaar van haren vereerder. Ook dit is een erfdeel van het oude Egypte, dat niet naliet beking uit te oefenen op de geesten van den Rom. keizertijd, met hun voorliefde voor het antieke en geheimzinnige, voor wat zich door een lange reeks van geslachten als proefhoudend bewezen had en zich als zoodanig aandienende. Volgens de schildering van het gericht in het 125^{ste} Hoofdstuk van het „Doodenboek” werd het hart van den gestorvene gewogen en had hij voor den rechter Osiris te verklaren, dat hij zich niet schuldig had gemaakt aan de 42 doodzonden. Viel dit onderzoek gunstig uit, dan werd hij rechtvaardig verklaard en hem het hoogste heil geschonken. Die belijdenis nu, welke den overledene op de lippen wordt gelegd, mag van verheven zedelijke opvattingen getuigen ²²⁷⁾ — de zedelijke ernst wordt niettemin hierdoor krachteloos gemaakt, dat men te doen heeft met „*devoirs qu'à tort ou à raison, le défunt affirmait avoir pratiqués, pour obtenir d'Osiris un jugement „favorable”* (CUMONT). ²²⁸⁾ Het onderzoek voor den rechterstoel geldt niet 's menschen innerlijke gezindheid en zijn wezenlijke daden op aarde. Om tot het oord der zaligheid te worden toegelaten had de doode de godennamen te kennen en werd slechts vereischt: „*qu'il affirmât selon le texte „prescrit n'être point coupable de la série des crimes qu'énumérait le „livre sacré. Il était cru sur parole. Son pardon ou sa condamnation ne „dépendait pas de ses dispositions intérieures mais de l'exacte connaissance des formules absolutoires”* (CUMONT). ²²⁹⁾ — Zóó uitwendig en louter magisch, moge den Isisvereerders en -mysten van lateren tijd het verkrijgen der verlossing en zaligheid niet zijn voorgesteld (men denke aan de zelfkastijdingen, vasten en boetedoeningen waarvan o. a. Juvenalis verhaalt, en waaruit toch een zekere behoefte aan reiniging sprak), toch draagt de inwijding hoofdzakelijk een objectief karakter en blijft de ethiek vrij primitief. „*On accomplit*”, schrijft alweer CUMONT, „*encore sous les „Césars avec un souci scrupuleux les antiques cérémonies qui remontent „aux premiers âges de l'Egypte et dont le plus petit mot et le moindre „geste ont leur importance.”* ²³⁰⁾ En pas sinds de tweede eeuw n. C., zooals deze geleerde opmerkt, ondergaat de cultus een wijziging, in zooverre de priesters den geloovigen hogere eischen gingen stellen en niet louter ritueele reinheid, doch ook die des harten verlangden. Dan verliest Isis haar Venus-trekken en wordt zij de patrones der kuisheid — kortom, dan wordt het aardsche leven waarlijk een voorbereiding tot het gericht, dat eenmaal Serapis zou houden, ieder de plaats aanwijzende in het hiernamaals, welke hem toekwam. ²³¹⁾

Over de Attismysteriën zie men pg. 33, over die van Adonis n. 40 op pg. XXV. De beteekenis der Syrische eerediensten voor het W. ligt vooral in hun ver-

binding met de astrologie, schoon deze wellicht niet zoo nauw was als in den Mithrasdienst; zij propageeren dan ook het geloof aan astrale onsterfelijkheid en breiden den kring der bevoorrechten uit tot alle vrome mysten. Desgelijks de Mithrasmysteriën: M. treedt op als rechter en geleidt de vrome ziel, haar beschermende tegen de daemonen, naar het rijk van het licht waar Ormuzd troont; voor de goddeloozen is de onderwereld bestemd. Daarnaast vindt men de oud-Perzische leer van de opstanding van het lichaam bij het einde der wereld. Den vromen schenkt Mithras den onsterfelijkheidsdrank, de boozen gaan met Ahriman in den wereldbrand te gronde. In elk geval dateert de toekenning dezer onsterfelijkheid aan allen (ingewijden) uit den tijd na de eerste eeuw n. C. ²³²)

Het is hier de plaats nog een enkelen blik te werpen op de *Magie*. ²³³) Haar voorbij te gaan zou verwaarloozing beduiden van een mentaliteit, welke breede kringen van het volk beheerschte. Pls.' wereld werd overstroomd door tovenaars en waarzeggers van elke soort. Dat de apostel zelf van nabij met hun praktijken in aanraking is gekomen blijkt uit Act 13⁶ vv., 16¹⁶ v., 19¹³ vv.; óók: hoe sterk de greep was, waarin de magie de volksziel geklemd hield (Act 13¹²) en hoe er een uitgebreide tooverlitt. in omloop was (vs. 19). Zulke tooverpapyri, waarvan de opgravingen talrijke fragmenten aan het licht hebben gebracht, vormen belangrijke documenten voor de kennis der gedachtenwereld van den gewonen burger. ²³⁴)

De magie is onafscheidelijk verbonden met de daemonologie. Zij beweert met behulp van bepaalde geheimzinnige formules of middelen de daemonen en de geesten der afgestorvenen onschadelijk te kunnen maken, te „binden”, hen te dwingen haar te gehoorzamen tot het doel dat zij beoogt, ten iemands voor- of nadeele. Daartoe bestrijkt zij schier het gansche terrein van het menschelijke leven (beveiliging tegen alle mogelijke kwalen en onheilen; genezingen; exorcismen; toekomstvoorspellingen; banvloeken etc.); in dezen vorm is zij oeroud en wordt zij onder alle Oostersche volkeren aangetroffen.

Doch ook op het leven na den dood legt de magie beslag. Zij is in het bezit der middelen om de heerschappij der goden in de andere wereld aan zich te onderwerpen en de nadeelige invloeden der daemonen af te weren. Daarom neemt zij op zich de zielen te verlossen van den Hades en den mensch te vereenigen met een bepaalden god, waardoor zijn heil voor nu en later verzekerd is. Hier komt ook duidelijk haar nauw verband met de mysteriediensten aan het licht. Beide vormen de twee zijden van den éénen penning. Het onderscheid bestaat hierin, dat de magie de minder fraaie en met minder zorg bewerkte keerzijde uitmaakt, want de behoeften en stemmingen, welke zich in de mysteriën weerspiegelen, staan over het algemeen op hoogerem trap dan die welke

den mensch drijven in de armen der magie. Overigens kan er geen scherpe grenslijn tusschen beide verschijnselen getrokken worden. Ook de mysteriedienst heeft zijn handelingen, waaraan een magische uitwerking is verbonden: lustraties en sacrale maaltijden met hun nectar en ambrosia, tengevolge waarvan de ingewijde deel heeft aan het goddelijke leven. Het geloof, dat de kennis van den juisten naam van den god en het rechte uitspreken van dien naam den mensch onfeilbaar de verhooring van zijn gebed waarborgen, zooals vooral de Egyptische cultus leert, beheerscht ook de tooverpapyri. „Gelukzalig de mensch, die de tooverformules kent.”²³⁵⁾ Wie den naam van den god aanroept is reëel met hem verbonden; wie dien naam „als een amulet in zijn hart draagt”, wordt door de godheid gevrijwaard tegen schadelijke en verderfelijke machten. „Geen Styx met zijn golven zal hem overweldigen, geen „daemon of booze verschijning in den Hades zal zich tegenover hem „stellen.”²³⁶⁾ — Uit de kringen der geheime eerediensten komen verder voort de lieden, die van het streven der mysteriën een caricatuur maken. Reeds Plato, die van de Orph. mystiek veel overnam, spreekt met verachting van de Orpheotelesten, die beweerden den goden door banspreuken hun wil te kunnen opleggen, door offers en bezwering bevrijding te kunnen aanbrengen van de dreigende Hadesstraffen en zelfs den aflat predikten voor gestorvenen, wanneer de overlevenden daartoe de noodige verplichtingen op zich wilden nemen.²³⁷⁾ Dergelijke heilsapostelen vormden op Gr.-Rom. bodem een internationaal publiek. Elk volk leverde zijn deel en al deze waarzeggers en wonderdokters wedijveren in hulpbetoon. Met hun gebeden en bezweringen banen zij voor de ziel den weg naar het hiernamaals. Zij verzekeren den lichtgeloovige, dat het hem door een of ander geheim proces mogelijk zal zijn op te stijgen naar de wereld der sterren.²³⁸⁾ Anderen leeren zij het middel ter verlossing van den druk der Heimarmene.²³⁹⁾ Niet slechts beweren zij 's menschen leven te kunnen verlengen over den „fatalen termijn” heen, doch bovendien verstrekken zij hem een betrouwbaren reisgids op den gevaarlijken tocht door het luchtruim; zij wapenen hem met een behoorlijke kennis van heilige formules en spreuken, waarmee hij de booze geesten in de lucht kan afweren en de archonten kan dwingen, hem de poorten der sferen te ontsluiten. Nòg stilliger kan de mensch van een leven na zijn dood verzekerd zijn, wanneer hij zich door den magicus laat stellen onder de hoede van een bepaalden god, den Psychopompos, die hem veilig zal geleiden naar den hoogsten hemel. — Het is altijd weer de ééne gedachte, welke aan dergelijke magische theorieën en praktijken ten grondslag lag en zulk een krachtigen weerklank vond bij het toenmalige menschedom. De mensch moet vervuld worden met bovennatuurlijke krachten; er moet een mystieke gemeenschap met de godheid tot stand worden gebracht. Door zelf te worden

ΑΠΑΘΑΝΑΤΙΣΜΟΣ.

vergoddelijkt wordt de mensch onsterfelijk en verkrijgt hij het volmaakte leven in 't hiernamaals. — Van zulk een *ἀπαθανατισμός* geeft een onderdeel van een Parijschen tooverpapyrus, de z.g. „Mithras-liturgie” (2e/3e eeuw, ed. A. DIETERICH ²1910; vlg. CUMONT en GRUPPE ²⁴⁰) een magische text) een karakteristieke beschrijving, welke, al zullen de Egypt. bestanddeelen althans in de 1e eeuw n. C. nog wel geen gemeengoed zijn geweest (GRUPPE), in hoofdzaak ook reeds van deze periode gelden kan (vgl. de door DIETERICH 39 vv. vermelde practijken).

HOOFDSTUK III.

VERGELIJKING VAN PAULUS' VERWACHTINGEN MET DIE ZIJNER OMGEVING.

In die wereld met haar uiteenlopende denkbeelden omtrent de onsterfelijkheid en haar bonte fantasieën over 't hiernamaals, waarvan we in het vorige hoofdstuk een ruwe schets gegeven hebben, predikt de apostel zijn evangelie van 's menschen *σωτηρία* voor dit en het komende leven door de *πίστις* in Jezus den Christus, door de levensgemeenschap met den Kyrios, die op aarde nederdaalde, voor zondaren stierf, opgewekt en verhoogd werd, van zijn hemelsche heerlijkheid uit werkte en eenmaal zou wederkomen om de zijnen tot Zich te nemen. Talrijk is de menigte der heilspredikers waaronder hij schier dreigt te verdwijnen: Stoïcijnse en Cynische wijsgeeren, apostelen van het Neo-Pythagoreïsme, Orpheotelesten en priesters van andere mysteriediensten, magi en goëten, Joodsche propagandisten — allen werpen zich op tot zielenartsen. Niettemin geeft Pls. bij zooveel mededinging den moed niet op, hoewel oogenblikken van depressie hem niet vreemd geweest zijn (I Cor. 2⁹). Evenmin is het er hem echter om te doen de vertegenwoordigers der Grieksche en Joodsche wijsheid na te streven of zich te meten met rhetoren, sophisten en wonderdoeners (Gal. 1¹⁰ I Cor. 1¹⁷ vv. 2¹ vv.). Het zou zeker loonend zijn om, afgezien van den inhoud van Pls.' kerugma, de motieven en wijze van zijn getuigen te vergelijken met de practijken dier heidensche predikers, vooral van de meer ernstigen en idealisten onder hen. Welk een verschil tusschen Pls.' karakteristiek van zijn apostelschap (I Th. 2¹ vv., cf. Act. 20¹⁸ vv.) en de klachten en spot bij Lucianus e. a. 1¹) Maar ook wat den inhoud zijner prediking betreft is Pls. er zich van bewust, dat er een diepe kloof gaapt tusschen zijn heilsboodschap en elke andere, welke zich als zoodanig aandient. Hij heeft zijn evangelie niet van menschen ontvangen, en het is niet naar menschenaard (Gal. 1¹⁵ vv. I Cor. 1²¹ vv. 2¹² vv.). Daarom, intolerant als het besef van waarheid is, spreekt Pls. een anathema uit over ieder, die een ander evangelie verkondigt of *τ. εὐαγγέλιον τ. Χριστοῦ* wil verdraaien (Gal. 1⁷⁻⁹).

Van dat evangelie nu vormen de toekomstverwachtingen geen aanschansel en evenmin liggen zij aan den omtrek, zooals bij vele Christenen

van onzen tijd. Integendeel, de hoop op de voltooiing van het aanvaankelijke heilsbezit en op de definitieve komst van het Godsrijk verleent Pls. kracht en bezielt zijn prediking. Van zijn eersten tot zijn laatsten brief getuigt hij van zijn verwachting van Christus' parousie. Welk een belangrijke rol spelen in zijn brieven woorden als *ἐλπίς* en *κληρονομία*, terwijl een reeks andere te kennen geven dat de apostel haast tegelijk in het heden en in de toekomst leeft (pg. XVIII aantt. 75 en 78). Welk een spanning ligt er niet opgesloten in een uitdrukking als *ἀποκαταδοξία*, die hij zelfs toepast op de onbezieldde schepping!

Ofschoon de gedachte aan het komende leven Pls. in sterke mate beheerscht en hij zijn leven en werk altoos beziet sub specie aeternitatis, vindt men echter in de brieven weinig uiteenzettingen over 't hiernamaals. Wat hij dienaangaande zijn lezers wilde meedeelen, vond zijn oorzaak in de houding der gemeenten (Thess., Cor.). Pls. zag zich ook op dit punt gesteld tegenover menschen, die van hun verleden en hun heidensche omgeving nog niet los waren. Verkeerde begrippen moet hij terechtwijzen, onzekerheid wegnemen, inzichten verhelderen, gespannen verwachtingen temperen; hij moet troosten, waarschuwen, sterken. Hier laat zich dan ook uitteraard de kwestie gelden, wat hem met de meeningen van zijn zendingveld verbond en wat hem daarvan scheidde. We hebben de verwachtingen van Pls.' milieu nagegaan en kunnen ons dus thans zetten tot de beantwoording dezer vraag.

Hoe oordeelt de apostel zelf over het onsterfelijkheidsgeloof en de ideeën omtrent het hiernamaals van het heidendom zijner dagen? Hij geeft dit slechts een paar malen te kennen. Doch dan luidt zijn gevoelen ver van gunstig. De niet-Christenen hebben geen hoop (I Th. 4¹³ Ef. 2¹²). Zij leven in een van God vervreemde wereld, welke voorbijgaat. Zij staan vreemd tegenover het heil dat in Israëls Messias verschenen is (Ef. 2¹²). Zij leven slechts voor het vergankelijke heden, willen dat genieten en denken aan geen hiernamaals: „laat ons eten en drinken, want morgen sterven wij" (I Cor. 15³²). Pls. voelt het hun af, dat de dood een scherp engel bezit; dat zij „met vreeze des doods hun leven lang der *δουλεία* onderworpen zijn", zou ook hij gezegd kunnen hebben.

Is dit strenge oordeel gerechtvaardigd? Over 't geheel zeker wel. Het bleek ons hoe veelzeggend het zwijgen over 't hiernamaals was en hoezeer de twijfel in allerlei vorm de overhand had. De vulgaire stemming is die der hopeloosheid en van het pessimisme (*οὐδείς ἀθάνατος* en drgl.). Andere getuigenissen spreken van onderworpenheid en berusting en maken zich met den dood zoo goed mogelijk vertrouwd. Tegenover zulke stemmen (vgl. pg. 36, 40 vv.), doet Pls. een gansch anderen toon hooren, wat hier zeker niet behoeft te worden toegelicht. Men legge zijn jubelende gewisheid eens naast de onzekerheid van een Seneca (pg. 48), of zelfs naast

Cicero's matte sluitredenen, welke nog zoo gunstig afsteken bij wat uit den pessimistischen hoek tot ons komt, *Tusc. Disp.* I 16, 35: „*Quod si omnium consensus naturae vox est; omnesque, qui ubique sunt, consentiunt, esse aliquid, quod ad eos pertineat, qui vita cesserunt: nobis quoque idem existimandum est. Et si, quorum aut ingenio, aut virtute animus excellit, eos arbitramur, quia natura optima sunt, cernere naturae vim maxime: veri simile est, quum optimus quisque posteritati serviat, esse aliquid cuius is post mortem sensum sit habiturus.*” Hier is nergens geestverwantschap. Wie zich van de Grieksche troosteloosheid en vreeze des doods tot de getuigenissen van den heidenapostel wendt, voelt zich verplaatst in een geheel ander klimaat. — En wat de bekende uitroep in I Cor. 15³² betreft, Pls. laat hier slechts even doch scherp het licht vallen op een geestesrichting, die in zijn wereld veelvuldig werd aangetroffen (pg. 41, 45) en stellig in een stad als Corinthe haar aanhangers moet hebben gevonden. Nu behoeft het geloof, dat de dood het eind van alles is nog niet steeds te leiden tot terzijdestelling van alle moraal en tot een leven van genot, zooals de Sap. Sal. het in haar teekenachtige schildering dier stemming (2⁶ vv.) doet voorkomen, toch ligt er aan deze levensbeschouwing een „atheïsme” ten grondslag, dat Pls. het recht geeft haar met een enkel woord als onwaardig en verwerpelijk te bestempelen. Wie zonder God is, verliest den hemel uit het oog (Ef. 2¹²).

Doch loochent de apostel aldus niet de positieve verwachtingen, welke er nog altoos — en dat vooral in Griekenland en Kl.-Azië (pg. 46) — gekoesterd werden? Gaat hij zoo niet de vaste overtuiging van vele graf-schriften voorbij, welke hij toch kan gelezen hebben, en gaven de beloften der mysteriediensten hem 't recht om zoo te spreken? Dat alles behoefde hem niet onbekend te zijn; in zijn brief aan de Corinthische gemeente had hij trouwens ook niet te doen met zulken, die een leven na dit leven ontkenen (pg. VII n. 20). Er valt niets anders te constateeren dan dat Pls. deze verwachtingen ignoreert. Zij verdwenen blijkbaar voor hem in 't niet tegenover het vage geloof der groote massa. Heeft hij de sage van de doos van Pandora gekend, dan is de *ἐλπίς*, welke alleen op den bodem bleef liggen toen alle rampspoeden zich over de aarde verspreidden, voor den apostel toch van twijfelachtige waarde geweest. Voor zijn oog moet de schaduw het toch al niet sterke licht hebben verduisterd. Met den belangrijken cultus van Demeter en den invloed door 'de Dionysisch-Orphische mystiek op het Grieksche denken uitgeoefend, houdt hij geen rekening. De waarborgen van Eleusis telt hij niet — en de epigrammen stellen hem dienaangaande ook niet in 't ongelijk (pg. 37). Indien wij nog getroffen worden door het groote onderscheid tusschen oud-Christelijke en heidensche epitaphia, hoe moet dan ook niet Pls. den afstand gevoeld hebben die hem van de heidenen scheidde! 2) Ook de onsterfelijkheidsverwachtingen van andere eerediensten komen voor den apostel niet in

aanmerking. 3) En bovendien — al is Pls. bekend geweest met hoopvolle verwachtingen, hun inhoud verschilde toch au fond van de zijne hierin, dat het Grieksche ideaal was: de onsterfelijkheid der ziel, terwijl Pls. aan deze wereld de opstanding van den ganschen mensch predikte. Hier gaapte een kloof tusschen Pls. en zijn milieu, hier gevoelden ook de Grieken wel dat hunne en Pls.' wegen scheidden (Act. 17^{18β} 32 I Cor. 15^{12β}). En daar de apostel zich van dit ingrijpend verschil bewust was en zich geroepen zag om ook op dit punt een belangrijk correctief aan te brengen, kon hij niet transigeeren en moest hij zich het recht voorbehouden om eenzijdig te zijn in zijn oordeel, door de positieve verwachtingen van een hiernamaals met de uitingen van scepsis en negatie op één lijn te stellen. Anders zou het correctief geen correctief meer zijn. Men zou evenzeer de juistheid moeten betwisten van Pls.' strenge oordeel over 't heidendom in het algemeen (*ἄνομοι* en *ἄπιστοι, νεκροὶ τ. ἁμαρτίας, πνεῦμα δουλείας, εἰδωλα, ἐπιθυμίαι, ἀκαθαρσία* enz., I Th. 1⁹ 4⁵ 5⁵ Gal. 4³, 8 v. I Cor. 1, 2, 10²⁰ 12² II 4⁴ Rom. 1¹⁸ vv. 3⁹ vv. 6²¹ 8¹⁵ Ef. 2¹ vv. 4¹⁷ vv. Col. 2⁸ 3⁵ vv., vgl. ook de zg. „Lasterkataloge“). Toch ligt aan die sombere qualificatie niet maar een missionnaire veldenz ten grondslag; de getuigenissen van de tegenwoordige zendingsvelden rechtvaardigen den heidenapostel. 4)

Let men nu op Pls.' houding ten opzichte der Grieksche onsterfelijkheidsverwachtingen en neemt men daarbij in aanmerking, dat zijn eigen geloofsvoorstellingen in deze gedurende zijn optreden als apostel geen wezenlijke verandering hebben ondergaan (pg. 23 v.), dan zou men geneigd zijn het zoeken naar sporen van aanraking en verwantschap met de ideeën van zijn milieu overbodig te achten. Moet niet veeleer de afgoderij, de zedelijke laksheid en het zedenbederf van het heidendom den man, die altoos een streng leven geleid had (Fil. 3⁶), hebben afgestooten? 5) Zulk een conclusie zou echter voorbarig zijn. Ondanks de geringschatting van het religieus-zedelijke leven der antieke wereld, heeft hij toch ook haar positieve elementen weten te waardeeren en daarvan partij getrokken; leerzaam is hier Act. 17²² v., 27 v. vergeleken met vs. 16: de heidenen hebben toch ook een zekere natuurlijke Godskennis, een natuurlijk-zedelijk besef (cf. Rom. 1¹⁹ vv. 2¹⁴ vv.). Het behoort niet tot onze taak na te gaan, welke aanraking er bestaan heeft tusschen den apostel en zijn cultuurmilieu (met name de gepopulariseerde filosofie) op andere terreinen (anthropologie, kosmologie, daemonologie, ethiek), indien hij al niet zekere ideeën en voorstellingen met de heidenwereld deelde, welke wel in de lucht zullen hebben gezweefd en om zoo te zeggen *ἀπάτωρ* en *ἀμήτωρ* waren. Doch wat voor die gebieden geldt, kan ook van toepassing zijn op dat der verwachtingen van het komende leven. Al was Pls. zich van de tegenstelling tusschen zijn prediking en de heidense onsterfelijkheidsverwachtingen bewust, dit neemt niet weg dat hij, overeenkomstig het in I Cor. 9²⁰ v. neergelegde beginsel, ook op dit punt

naar aanpassing zal gestreefd hebben, of dat er wellicht zelfs van te voren tot op zekere hoogte aanraking tusschen het denken van den apostel en dat zijner hoorders bestond. En de toepassing van den eisch der accommodatie mocht haar moeilijkheden meebrengen, welke ook Pls. wel niet volkomen overwonnen zal hebben, hij is toch, getuige zijn brieven, ver in deze richting voortgeschreden. Hij heeft gedaan wat hij kon, om zich in de situatie van anderen te verplaatsen. Want de liefde van Christus drong hem.

Te gemakkelijker zal hij den toegang hebben weten te vinden tot de harten zijner hoorders, omdat hem stemmingen en gewaarwordingen bezielden, welke — al mag het verschil in motieven en bedoelingen niet worden voorbijgezien — weerklink vonden in zijn omgeving. Zijn klacht over de macht der *ἀμαρτία*; zijn besef van de ijdelheid en de vergankelijkheid dezer wereld; zijn indruk van de voosheid eener cultuur, die, grootsch en indrukwekkend voor 't oog, innerlijk hol was en het menschedom geen bevrediging kon schenken, van een godsdienst die vertroebeld was en krachteloos, van het fiasco der filosofie (Col. 2⁸) die niet in staat bleek de menschheid te hervormen — en aan den anderen kant het besef, dat de mensch van Gods geslacht is; de drang naar verlossing en heiliging; het afwijzen van een vertrouwen op eigen krachten; het uitzien naar goddelijke openbaring en hulp; het heimwee naar de *ἀθανασία* en *ἀφθαρσία*, zoodat de dood als winst werd beschouwd; het streven naar zekerheid voor 't hiernamaals; de verwachting dat een nieuwe eeuw zou aanbreken — al zulke gevoelens waren als even zoovele draden, welke Pls. met zijn wereld verbonden. — Verder sprak hij met zijn gehoor de ééne taal en leefde hij met hen in dezelfde cultuur, en de apostel kon dus woorden, termen en beelden gebruiken welke hun niet vreemd behoefden te klinken. Zoo vinden we dán ook in zijn eschatologisch spraakgebruik een reeks woorden, waarvan vroeger en later (DEISSMANN, MOULTON, MILLIGAN e. a.) aan 't licht gekomen is, dat zij niet specifiek Paulinisch (of algemeen oud-Christelijk) zijn: *ἀφθαρσία* en *ἀθανασία*, *ἀπολύτρωσις*, *ἄρραβών*, *ἀνάθεμα*, *ἄρχαι* — *ἐξουσίαι* — *δυνάμεις* — *κυριότητες*, *αἰώνιος*, *ἅγιος*, *γνώσις* (zooals deze term wordt gebezigd in I Cor. 13¹² II 4⁶ Ef. 4¹³ Fil. 3¹⁰), *γυμνός* (II Cor. 5³), *δίκαιος*, *δόξα* (?), *ἐλευθερία*, *ἐκδημεῖν* (II Cor. 5⁶, 8), (*ἐπ*-)*ἐνδύσασθαι* (I Cor. 15⁵³ v. II 5³; *ἐνδ*. *Χριστόν* Gal. 3²⁷ Rom. 13¹⁴), *ξωή*, *κληρονομία*, *κοιμηθῆναι*, *κύριος*, *μεταμορφοῦσθαι* (?), *μυστήριον* (I Cor. 15⁵¹ Fil. 4¹²), *παρουσία*, *ἐπιφάνεια*, *πολίτευμα* (Fil. 3²⁰) *πνευματικός-ψυχικός* (*ὁ ἔσω* en *ἔξω ἄνθρωπος*), *σῆνος* (lichaam), *στέφανος* (I Cor. 9²⁵ II Tim 4⁸, cf. ook de beeldspraak in I Cor. 9²⁴, 26 v. Fil. 3¹⁴), *σφραγίζεσθαι*, *σωτηρία* (*σωτήρ* alleen Ef. 5²³ Fil. 3²⁰ en in de Pastoraalbr.), *τιμή* (Rom. 27. 10), *τέλειος* (I Cor. 2⁶ Col. 4¹²) *υἰοθεσία* (*υἱοὶ θεοῦ*), *φῶς*, *πάντα εἶναι ἐν πᾶσιν* (I Cor. 15²⁸). 6)

Echter worde de beteekenis van zulk een formeele overeenkomst niet overdreven. Er zijn toch ook speciale woorden welke Pls. in dit verband niet bezigt, hoewel wij ze in de taal der Gr.-Oriëntalist. onsterfelijheidsverwachtingen telkens tegenkomen, als *ἐνθουσιασμός-ἐνθουσιάζειν, τύχη-εἰμαρμένη, renatus* (Tit. 5⁵ *παλιγγενεσία*), *ἕδης* (I Cor. 15⁵⁵ onzeker), terwijl andere als *ἀθανασία-ἀφθαρσία, ἀπολύτρωσις, σωτήρ* naar verhouding weinig worden gebruikt. Ook bezigt de apostel uitdrukkingen welke uit het Jodendom stammen: *βασιλεία θεοῦ* (I Th. 2¹² II 1⁵ Gal. 5²¹ I Cor. 4²⁰ 6⁹ v. 15⁵⁰ Rom. 14¹⁷ Col. 4¹¹ Ef. 5⁵), *ἄγγελοι* (II Th. 1⁷ I Cor. 6³ Rom. 8³⁸ Col. 2¹⁸), *καυχᾶσθαι-καύχησις* (Rom. 5² e. e.).

Bovendien, analogie is nog geen identiteit. Al bestaat er een formeele gelijkheid van termen tusschen den apostel en zijn omgeving, daaruit volgt nog niet dat men aan beide zijden steeds daarmede zelfden inhoud verbond. Zeker zal Pls. door zijn vertrouwdheid met de Koine ook aan de gedachtenwereld, waaraan zij uitdrukking verleende, niet vreemd geweest zijn.⁸⁾ Evenwel, op religieus gebied geldt wel bovenal, dat wanneer twee hetzelfde zeggen, dit nog niet hetzelfde is. Verba valent usu. De menschheid beschikt slechts over een beperkten voorraad woorden om den rijkdom der religieuze denkbeelden en voorstellingen weer te geven (vgl. pg. XXI n. 17), en aan den anderen kant: woorden kunnen zóó algemeen en geijkt zijn, dat zij feitelijk niets meer te zeggen hebben. Het hangt van den mensch af, wat zijn woord inhoudt. Wanneer 's menschen hart verandert, verandert ook zijn taal: de woorden blijven uiterlijk dezelfde, doch hun klank, hun inhoud wijzigt zich. Deze wordt verrijkt, verdiept, vaak een gansch andere dan voorheen (men denke b.v. aan *ἀγάπη* en *υἱοὶ θεοῦ* onder de Grieken en onder de Christenen), zoodat men eigenlijk niet meer van „overneming” van zulk een woord kan spreken. Indien al niet toepasselijk op alle gevallen, zij hier toch gememoreerd het oordeel van een papyrikenner als MOULTON (*Grammar of N. T. Greek* I²1906, 19): „We have been showing that the „N. T. writers used the language of their time. But that does not mean „that they had not *in a very real sense a language of their own.*” Al sprak Pls. dan ook over ἡ hiernamaals in termen welke voor zijn gehoor niet onverstaanbaar waren, de vraag is, of hij daarbij hetzelfde heeft gedacht als zij. Het charisma der *διάκροις πνευμάτων* (I Cor. 12¹⁰) zal hem toch zeker te stade zijn gekomen, óók bij het beoordeelen en waardeeren der heidensche ideeën (cf. I Cor 2^{15a}), óók bij de vraag hoever de aanpassing aan anderen gaan mocht. Te Antiochië was hij den Joden geen Jood (Gal. 2), te Corinthen den wijsheid-zoekenden Grieken geen Griek — want het „Woord Gods” mocht niet „vervalscht worden” (II Cor. 4², cf. 2¹⁷ en I 2¹² v.). En dit is ten slotte voor ons de hoofdzaak: niet welke voorstellingen Pls. gehoor aan zijn prediking heeft vastgeknoopt wanneer het onderwerp in kwestie door hem werd aangeroerd, doch wat de apostel zelf hun heeft willen brengen.

A. HET GODSBEGRIIP EN HET EEUWIGE LEVEN.

De godsdienstgeschiedenis leert dat er een nauwe samenhang bestaat tusschen het godsbegrip en de verwachtingen van een hiernamaals. Naar mate het godsbewustzijn meer of minder zuiver is, vindt men bij de volkeren stellige of vage denkbeelden omtrent 's menschen lot na den dood. Het geloof in de godheid als een persoonlijke, levende macht leidt tot dat aan een persoonlijk voortbestaan; bij een godsbegrip als dat van het Boeddhisme, van de Brahmanen of van de Stoa wordt de zaligheid een Nirwana of een opgaan in de godheid, in de wereldziel (bij de Stoa hoogstens een tot aan de *ἐκπύρωσις* blijvend bestaan in den aether, pg. 46/47). Hoe is het hiermee gesteld in Pls.' wereld?

Men kan niet zeggen dat het heidendom van dien tijd evenals de apostel geloofde in God als een geestelijke persoonlijkheid (Act. 17²⁴ vv. cf. 14¹⁵ vv.: Schepper en Verzorger van 't heelal, heilig, almachtig, alomtegenwoordig, Rechter der wereld; zijn wil bestuurt het lot der wereld en van den enkeling). Het antieke polytheïsme dat in de volkskringen bleef voortleven laten we nu nog rusten; het leidde ten slotte tot het ontzag voor den *ἄγνωστος θεός* (vgl. Gruppe *Griech. Mythol. II*, 1092²) dien de apostel juist komt verkondigen (Act. 17²³). Doch ook het wijsgeerig of syncretistisch streven naar monotheïsme verhief zich nog niet boven een pantheïstisch, naturalistisch godsbegrip, omdat de godheid hier slechts een andere naam werd voor wereld, natuur, fatum, *εἰμαρμένη*, voorzienigheid. Wat men zocht en vereerde was *τὸ θεῖον* (Act. 17²⁹, vgl. b.v. Seneca *Quaest. nat.* II 45), immanent in de schepping aanwezig (*δμ. τ. ψύσει ζῆν*), òf, en dit meer in de sfeer van het Oriëntalisme, tronende boven den kosmos, onkenbaar en ongenaakbaar in zijn mysterieuze verborgenheid. Men mocht nu eenmaal het geloof huldigen aan een hoogste godheid, slechts door een lager goddelijk wezen (cf. Act. 14¹², deus otiosus en deus activus) of door een schare van tusschenwezens met deze aarde verbonden; men mocht berusten in een alwijze *πρόνοια* of *εἰμαρμένη* — de mensch kan van abstracties alleen niet leven. Zelfs het besef, dat de ziel aan het goddelijke verwant is, een vonk van het groote licht, een deel van het *πνεῦμα*, kan niet verhelpen, dat een slechts uit denken en redeneeren voortspuitend godsbegrip noodzakelijk het religieuze leven moet verarmen en zijn kracht moet verlammen. Dat bewijst de heidensehe litteratuur ook van Pls.' tijd. We moeten ons onthouden van citaten, die zouden kunnen doen gevoelen hoe men bij alle „monotheïsme" Gods verlossende, herscheppende, sterkende nabijheid en gemeenschap niet beleefde. De afstand tusschen de opperste godheid en het schepsel was te groot, dan dat zij de diepe behoeften van een menschenhart stillen kon. Dat God een ieder nabij is (Act. 17²⁷) en dat de noodzakelijke afstand zoo gering mogelijk geworden is (Rom. 5² Ef. 2¹⁸, 18 v. 3¹²) was voor Pls' wereld een zeer bijzonder

εὐαγγέλιον. Want wel verkondigden ook de priesters der mysteriediensten, dat hun god het heimwee naar verlossing en vrede stillen kon en dat de deelneming aan de geheime plechtigheden de zoozeer begeerde eenheid met de bovenaardsche wereld tot stand kon brengen, doch het moet wel een ijle band geweest zijn die aldus, tenminste voor de allermeeften, gelegd werd. Men mocht zich dan al zeker achten van de bescherming van een bepaalden god, straks wanneer de Hadestocht of hemelreis zou beginnen, voor het tegenwoordige leven schijnt de gemeenschap met Demeter, Dionysos, Isis of Attis meer in fantasie dan in werkelijkheid te hebben bestaan. Immers, het was geen wezenlijke verlossing die men ervoer, het hart werd niet bekeerd en het leven niet geheiligd (vgl. pg. 64 v., 70). Het zal ook in die tijden niet aan God-zoekenden ontbroken hebben (Act. 17²⁷). Doch de antieke wereld was niet doordrongen van den heiligen, heerlijken naam van den god zijner vereering. In plaats van de godheid heerschappij te laten voeren over zijn leven, riep de mensch den priester en den magicus te hulp om macht over haar te verkrijgen. Zoo werd de grens tusschen God en mensch uitgewischt, doch juist zóó ook bleef God dezen menschen ver.

Omdat de voorstelling van de godheid zoo abstract en onpersoonlijk is, is ook het onsterfelijkheidsgeloof in Pls.' wereld zoo weifelend en onzeker en blijft er, naast een stellige overtuiging omtrent de onsterfelijkheid der ziel, toch zooveel twijfel en onrust in de harten. De grond waarop de verwachting van een onsterfelijk leven gebouwd wordt, ligt niet in God maar in den mensch. Niet dat God den mensch roept tot een leven in gemeenschap met Hem, dat door den dood niet kan worden verstoord, is het uitgangspunt van het antieke onsterfelijkheidsgeloof. De Griek ging uit van zijn aanleg (*anthropos*, de „opwaarts ziende”), van het verlangen zijns harten, van zijn aspiraties en behoeften. Wanneer hij zich beriep op den goddelijken oorsprong der ziel, dan was dit nog iets anders dan een onsterfelijkheidsgeloof, dat voortvloeit uit het besef aangaande den persoonlijken God; de overtuiging dezer goddelijke herkomst belette toch de Stoa niet om een onbegrensde persoonlijke onsterfelijkheid te loochenen (pg. 46), terwijl het Epicureïsme juist op grond zijner psychologie de onsterfelijkheid verwierp (pg. 47). Bovendien, 't bleek ons dat het geloof aan een voortbestaan der ziel krachtens haar goddelijke natuur verre van gemeengoed geweest is (pg. 49/50). Doorgaans zal men zijn verwachting gebouwd hebben op de afwisseling van leven en dood in de schepping of op die van licht en duisternis, zooals die werd uitgedrukt in de lotgevallen van vegetatie- en astrale goden (pg. 34), of men hield zich eenvoudig aan den overouden cultus der zielen. Zelfs wanneer men zich bewust was, dat goddelijke krachten den mensch moesten vervullen wilde hij de aphtharsie deelachtig worden, dat de mensch vergoddelijkt moest worden, dan blijft toch het uitgangspunt van het onsterfelijkheids-

geloof hetzelfde: in den mensch zelf ligt de waarborg voor zijn voortbestaan; hij wake slechts daarvoor, dat de goddelijke kiem in zijn binnenste niet kan verstikken onder het lichaam met zijn lusten, dat hij zich niet berooft van de onzichtbare hoogere kracht welke in hem schuilt. Is de verwantschap met „het goddelijke” van 's menschen kant ongestoord bewaard, dan is hij, wanneer de scheiding tusschen ziel en lichaam intreedt, van de zaligheid zeker.

Thans Paulus. Ook bij hem bestaat een nauw verband tusschen het Godsbegrip en de verwachting van een toekomend leven. Daar echter zijn voorstelling van God een andere is dan die der heidenwereld, draagt ook de laatste een ander karakter. Pls.' geloof aan het eeuwige leven is anders gefundeerd, opent een ander verschiep, brengt andere consequenties met zich mee.

Men kent de Godsidee van den apostel: God is een levende, persoonlijke macht, een wil, die zich openbaart en ingrijpt; Hij is heilig, boven zijn schepping verheven, ondoorgrondelijk. De mensch kan nimmer tot Hem opklimmen. God is soeverein (Rom. 9¹⁵ v.) en het eeuwige leven zijn *χάρισμα* (Rom. 6²³). Ook wat 's menschen lot na den dood betreft is Hij de Alfa en de Omega. God verkiest en roept den mensch tot zijn *δόξα*.⁹) Hij rechtvaardigt hem, neemt hem aan tot kind, schenkt hem het *πνεῦμα* als pand van het eeuwige leven en heiligt hem, zal hem opwekken, hem verheerlijken (I Th. 1⁴ 2¹² II 2¹³ I Cor. 1²⁷ v. en pg. XVIII n. 76). En dat alles *niet* omdat de mensch van Gods geslacht is, of omdat zijn rede een vonk zou zijn van den Logos. Allen hebben het recht op de *ζωή* en *ἀφθαρσία* verloren (Rom. 3²³), ook de aristocratische geesten (2¹¹). Een donkere macht heerscht over het gansche menshdom, de *ἀμαρτία*, welke den *θάνατος* in haar gevolg heeft. Daarenboven, een „dag des Heeren” zal aanbreken, een *ἡμέρα δόξης*, een dag van vergelding en verderf dien men niet zal kunnen ontvliesen (I Th. 5³ Rom. 2⁵ e. e.). Hier openbaart zich een stemming, welke ons herinnert aan de leer der Heilmarmene (pg. 53 v.). Doch van de min of meer werktuigelijke wijze waarop deze het menshelijke leven onder het juk van het fatum of van het gesternte legt, onderscheidt de apostel zich, doordat hij deze „fatale” macht voorstelt als de rechtvaardige straf voor het menshdom vanwege zijn zonden (Rom. 8²⁰ *διὰ τ. ὑποτάξαντα*, Rom. 3⁹, 23 *πάντες ἡμαρτον*, ongelooft en ongehoorzaamheid aan het evangelie enz.). Het verschil met het Joodsche vergeldingsdogme treedt hierin aan 't licht, dat Pls. met de profeten van het O. V. minder aan een juristische dan aan een ethische gerechtigheid denkt; niet een deïstisch principe ligt aan deze vergelding ten grondslag, maar zij vloeit voort uit het karakter van den levenden God, die heilig is en niets onreins gedooft.¹⁰) Doch deze God is ook barmhartig, zijn wezen is liefde en dat jegens zondige, Hem vijandige menschen (Rom. 5⁸⁻¹⁰, vgl. de loci over Gods *ἀγάπη*, *ἔλεος*, *μακροθυμία*, *οἰκτιρμοί*, *ἀνοχή*,

πίστις [trouw]; specifiek Paulinisch is *χάρις*). Zijn vaderlijke is door Christus' leven, lijden en sterven geopenbaard en zij verlost den mensch (Rom. 5⁸ Ef. 1⁴ v. 2⁴ v.), vervult het hart van den geloovige (II Th. 2¹⁶ v. Rom. 5⁵ 8³², 3⁵ vv.), voert hem veilig naar het einddoel (I Cor. 15⁵⁷ Rom. 5¹⁰ Tit. 3⁵⁻⁷); zij richt zich tot alle menschen (Rom. 5¹⁸ 11³², cf. I Tim. 2⁴ 4¹⁰ Tit. 2¹¹), óók tot de *humiliores* (I Cor. 1²⁷ v.). Zóo kan de mensch de goddelijke *ἀγάπη* ontvlieden, doch ook alleen wanneer hij zich met God laat verzoenen, want het is een heilige liefde welke tot hem komt (Rom. 2⁴ v., vgl. ook de plaatsen over de menschelijke verantwoordelijkheid).

Deze boodschap was nieuw voor de Gr.-Rom. wereld. Zij sprak wel van de liefde der Godheid, doch deze was een filosofieem, een zekere verstandswaarheid, hoogstens een mystiek begrip (Plato's *ἔρως*); zij was echter niet de verlossende, „eenzijdige” liefde in Paulinischen zin, de ontferming jegens den zondaar. Pls. ziet haar het allermeest gerealiseerd in het kruis van Christus. Zonder dat kruis ware die liefde niet bewezen (Rom. 5⁸) en de mensch verloren, terwijl het den Griekschen geest juist een dwaasheid toescheen, dat de mensch zonder de openbaring en aanvaarding van zulk een liefde aan de *ἀπόλεια* prijsgegeven zou zijn. Zij kende ook niet de persoonlijke verzekerdheid van het bezit dier liefde, het besef, dat niets haar van haar voorwerp scheiden kan, dat de geloovige door haar in alle omstandigheden overwinnaar is (vgl. met Rom. 8³⁵ vv. Seneca *De provid.* 1 sqq., *Epist. mor.* 85²⁶ sq.: de wijze helpt zichzelf). Dat kan worden toegelicht met behulp van twee termen, waardoor de apostel vooral Gods verhouding jegens de geloovigen teekent, den naam „vader” en het woord *χάρις*. Den vadersnaam vindt men in de Gr.-Rom. wereld terug, doch in kosmologischen zin, in dien van afstamming, of in de beteekenis van weldoener der menschen. 11) Bij Pls. draagt hij soteriologische beteekenis. Sinds zijn bekeering noemt hij God „den Vader van onzen *κύριος* Jezus Christus”, „den God en Vader”; kosmologischen zin heeft *π.* in I Cor. 8^{6a} Ef. 4⁶, doch ook hier komt de naam voor in nauwe verbinding met *Χριστός* (I Cor. 8^{6β} Ef. 3^{9β}). En wanneer de Stoïsche humaniteitsidee alle menschen Gods kinderen noemt en deze zich slechts van hun afkomst bewust moeten worden, dan is deze relatie toch meer een natuurlijke en kosmopolitische dan een ethische, al wordt zij tot motief voor zedelijk handelen ingeroepen. Hier missen wij den ernst van Pls.' prediking: de mensch is als zoodanig niet Gods kind, doch kan het worden, want het evangelie roept hem tot de *πίστις*. Daartoe moet echter de natuurlijke mensch sterven, de wedergeborene door den Geest van God geleid worden en geen vage, sentimenteële droombeelden van een wereldburgerschap najagen, maar in de practijk van het dagelijksch leven liefde jegens den naaste bewijzen. Het ware universalisme is niet gegrond in 's menschen afkomst maar in zijn roeping, in Christus (Gal. 3²⁸). — En wat *χάρις* betreft: met de oorspronkelijke,

Grieksche beteekenis (gratie, welwillendheid, dankbaarheid) verbindt zich tengevolge van het Oriëntalistische syncretisme die van een zekere mystiek-magische kracht, van een toestand der ziel waardoor de mensch gesterkt wordt in zijn streven naar vergoddelijking.¹²⁾ Bij Pls. is χάρις niet iets hyper- maar iets metaphysisch, de soevereine, nederbuigende ontferming Gods jegens zondaren; zij ondervangt 's menschen gansche bestaan, verleent hem, zonder iets van zijne zijde, persoonlijke heilsgewisheid en schenkt hem om niet de ἀθavaσία. Waar vindt men zulke gedachten op het zendingsterrein van den apostel? In deze wereld was het denkbeeld nog niet gestorven, waaraan o. a. Alexander d. Gr. uitdrukking gaf op zijne wijze: „God is de gemeenschappelijke vader aller menschen, tot zijn bijzonder eigendom kiest hij de besten.”¹³⁾ Zij streefde nog naar zelfverlossing en zelfvolmaking en werd gedragen door een autarkie, die de χάρις welke Pls. predikte, niet behoefde en een gekruisigden logos een absurditeit waande. Het diepe zondebesef van Pls. kenden deze geesten niet; dat God zich tot de „besten” even diep moest neerbuigen als tot de „verachten” (I Cor. 1²⁸), verstonden zij niet. En waar eigen kracht faalde en de behoefte aan goddelijken bijstand geboren werd, rees nog niet de gedachte dat *schuldvergiftenis* noodzakelijk was. Dat de Christelijke σωτηρία-prediking allereerst de vergeving der zonde verkondigde, was naar de opmerking van REITZENSTEIN een trek, waardoor zij zich van alle heidensche verlossingsleeringen onderscheidde. „Der furchtbare Ernst der Predigt von der Schuld und Versöhnung fehlt, „soweit ich sehe, dem Hellenismus (*Poimandres* 180¹).” Wat men begeerde was: de vervulling met goddelijke kracht, opdat het hoogere, onsterfelijke in den mensch niet teloor zou gaan, de bevrijding van het booze en vergankelijke zijner natuur, d. i. ten slotte van het natuurlijke zelf. Doch men zocht de oorzaak van alle kwaad niet in 's menschen wil, in de boosheid van zijn eigen hart. Eer werd het gansche werk van zelfreiniging en -loutering ter hand genomen of onderwierp men zich aan een eidelooze reïncarnatie (pg. 52, 67), dan dat het besef doorbrak dat de mensch een *schuld* heeft te belijden voor den heiligen God, wiens χάρις haar alleen kan en wil wegnemen. Dat was de ernst en de vreugde van Israël (cf. II Sam. 12¹³ Ps. 32⁵ 40¹²⁻¹⁴ 51 e. e.) en van het evangelie. Omdat men de zonde, de verwrongen verhouding tot God te licht telde en de eigen kracht tot verwerving van ἀρετή en *virtus* overschatte, ontdekte men niet het spoor van dien God, die de eerste was in het liefhebben (Rom. 5⁸ Ef. 2⁴ v.). Daarom ook was wat men jegens de godheid voelde meestal vrome eerbied of berusting, doch zelden liefde en dank. „*Virtutem autem nemo unquam acceptam deo retulit*”, aldus Cicero (*De Nat. Deor.* III 36, 86). Pls. daarentegen erkent: χάριτι δὲ θεοῦ εἰμι ὃ εἰμι (I Cor. 15¹⁰).¹⁴⁾

Ook tusschen de Joodsche Godsídee en die van Pls. bestaat een groot

verschil. Het Jodendom eischte de wereld op voor zijn God. Doch aan dit monotheïsme ontbrak het echte universalisme van Pls. prediking (Rom. 3²⁹ v.). Zeker kon het Joodsche Godsbegrip door zijn reinheid en verhevenheid indruk maken op het heidendom, maar het bezat niet het warme, persoonlijke, waardoor het Paulinische zich kenmerkt. God was wel de schepper en rechter der wereld, doch veelmeer een God van het verleden en van de toekomst, waarin Hij Israël rechtvaardigen en verheerlijken zou, dan van het heden. Het vertrouwen der profeten en psalmisten in Gods onmiddellijke nabijheid, in zijn mede-leven met de zijnen, scheen verdwenen (men denke o. m. aan de omschrijvingen van den naam Jahve en aan de neiging tot abstracties). Wel roept men God aan als „vader” en wordt deze naam meer en meer op de lippen van den individueelen geloovige gelegd (Sir., Sap. Sal., III Macc., Schmone Esre, rabbijnen), doch daarbij overheerscht het besef, dat het recht daartoe berust op het verband van den enkeling met de natie of gemeente. De klank is niet zoo vol en diep als bij Pls. „Man bekommt den Eindruck, „als wenn oft die Anrede Gottes als des Vaters wie ein verlorenes Wort „in einer fremden Welt dasteht” (BOUSSET *Relig. d. Judent.*² 434). – Wat ontbreekt is het hartelijk vertrouwen, het besef dat men van een verlorene Gods kind geworden is, dat alles van zijn Vader mag verwachten (Rom. 8³²). Want al het spreken over Gods goedheid en barmhartigheid en het diepe zondebesef in de Joodsche geschriften moet ons niet op een dwaalspoor brengen: de wondere eenheid van Gods *ἀγάπη* en gerechtigheid (Am. 3^e Jes. 30¹⁸ Ps. 62¹³ Johs. 1¹⁴) is hier losgelaten. De verhouding tusschen beide eigenschappen wordt als een kwellend probleem gevoeld. Men worstelt om het behoud van de zekerheid dat God barmhartig is. Moedeloos roept IV Esra uit: „hoeveel „beter ware het een mensch na zijn dood niet te moeten verschijnen voor „het gericht.” Kan God, die strenge vergelding oefenen zal, den zondaar nog barmhartigheid betoonen (7⁶⁹, 32 v. e. e.)²15) En terwijl gevoeld wordt, dat het 's menschen kracht te boven gaat om een gerechtigheid te verwerven waardoor hij in het gericht bestaan kan, predikt men anderdeels de noodzakelijkheid van allerlei prestaties als voorwaarden voor de zaligheid (boete, goede werken), men bukt zich angstvallig en scrupuleus onder de *δουλεία* der Wet (Gal. 4³ v.). Zoo komt ons uit deze litteratuur telkens weer tegen: niet het geloof in de genade van den heiligen God (Pls.) is de hoeksteen van een persoonlijke heilsgewisheid. Gods *ἔλεος* en *οἰκτιρισμός* is meer het voorwerp van hoop dan van ervaring, zij is „niemals „das Fundament des Glaubens sondern nur eine Ergänzung, ein letztes „Auskunfts-mittel, dessen der Fromme daher auch niemals gewiss wird” (BOUSSET, 443). – Zulke stemmingen zijn Pls. in zijn Farizeesche periode niet vreemd geweest (Gal. 2¹⁵ v. 3 4, Rom. 7). Sinds zijn bekeering echter had hij de *εἰρήνη τ. θεοῦ* gevonden, omdat hij in Jezus den Christus

Gods souvereine liefde, de eenheid van Gods rechtvaardigheid en barmhartigheid (I Th. 1^{10β}, cf. Act. 17^{30 v. e. e.}) ervaren had. In dit nieuwe leven ligt ten slotte alleen de verklaring van de benaming *ὁ θεὸς καὶ πάτηρ* en van het herhaalde gebruik van *χάρις*. De apostel bouwt voort op het fundament, dat gelegd is (I Cor. 3¹¹). De Vader-naam had op Jezus' lippen een nieuwen klank gekregen, het geloof in God als Vader was door hem onberekenbaar verrijkt. Pls. moet daarvan in elk geval door overlevering (I Cor. 15³) kennis gekregen hebben¹⁶), en hij heeft dit nieuwe in al zijn rijkdom aan anderen meedeeld.

Uit de levensgemeenschap met dien God, die Zich in zijnen Christus aan hem geopenbaard heeft, vloeit dus voor Pls. de zekerheid van het eeuwige leven voort. God is „niet een God der dooden, maar der levenden” (Mc. 12²⁷). Dat er een leven na dit leven is, daarvan was de apostel als Farizeër reeds overtuigd. Reeds de vromen in Israël moeten gevoeld hebben dat de omgang met God beloften in zich hield, welke verder reikten dan dit vergankelijk bestaan. Zij redeneerden niet, formuleerden niet, hun hand poogde, naar 't schijnt, den sluier over hun lot na den dood niet op te heffen — doch wanneer God hun rechterhand gevat hield, wanneer Hij hun een nieuw hart geschonken had, verstond hun religieus besef, dat deze gemeenschap niet door den dood verbroken kon worden (vgl. bv. Ps. 73^{23—26} 16^{10 v.}), hoezeer ook de algemeene opvatting het leven met God op deze aarde stelde boven het ijle bestaan in den sjeol. In 't na-exilische Jodendom was de onbekende toekomst voor den geloovigen enkeling gaandeweg meer hoopvol geworden, zoodat ten slotte met dogmatische zekerheid het opstandingsgeloof vaststond. — Doch voor Jezus' discipelen ontving nu de hoop op het eeuwige leven een nieuwe, onmiddellijk-religieuze bevestiging. Zijn persoon was de waarborg, dat het leven met God bij den dood geen einde nemen kon (Act 2²⁴ *ὅτι ἢ δυνατὸν κρατῆσθαι αὐτὸν ὑπὸ θανάτου*). God had Zich vóór hem verklaard (I Cor. 15¹⁵ Rom. 1⁴). Jezus had den dood overwonnen en de *ζωή* en *ἀφθαρσία* aan 't licht gebracht (I Cor. 15⁵⁷, II Tim. 1¹⁰). Nù is het volkomen zeker geworden, dat een leven met God in Jezus' geest nimmer eindigen kan. Want God zelf, die zijn Zoon schonk, deelt dit leven mee door een geestesgemeenschap tusschen den mensch en den onzichtbaren, verheerlijkten *κύριος* tot stand te brengen (Rom. 6²³ e. e.), door hem met zijn Geest, den Geest van Christus te vervullen (pg. 7, 15, 22, XII n. 51). — Het is de ééne overtuiging, die Pls. met de oude gemeente deelt, welke evenals hij vroeger uit het Joodsche opstandingsgeloof geleefd had.

Pls.' zekerheid rust dus niet op wijsgeerige gronden en is niet door mysterieuze wijdingen of magische procedures in 't leven geroepen. Ten aanzien van het uitgangspunt zijner toekomstverwachting en die van de

onsterfelijkheidsverwachtingen der heidenwereld is het verschil dus wel zeer ingrijpend. Bovendien, nooit verliest de apostel bij deze gemeenschap met God en met den Kyrios den afstand tusschen God en mensch uit het oog. Wel is deze niet onoverkómelijk — God werkt door zijn Geest in deze wereld en in de harten der geloovigen — doch nimmer legt Pls. den nadruk op Gods „immanentie“ ten koste van Gods „transcendentie“. Wil hij de eerste aanduiden, dan bezigt hij den term *ἐν πνεύματι* als hij ziet op het wezen en de kracht Gods, *ἐν Χριστῷ* daarentegen wanneer hij wil doen gevoelen, dat het een geestelijke persoonlijkheid is, waarin de geloovige leeft (pg. 7). Maar nooit geeft hij dit „mystiek“ leven weer door de toevoeging *ἐν θεῷ*.¹⁷⁾ In Col. 3³ schrijft hij: *ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκερται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ*, en in Ef. 3⁹ is sprake van het heilsmysterie, dat van eeuwigheid *ἐν θεῷ* bestond. Doch, zooals SCHMIDT aantoonst, heeft dit *ἐν θεῷ* transcendente beteekenis (= *ἐν οὐρανῷ*) en omvat het tevens méér: „Gott ist als der den Himmel Erfüllende „gedacht, so dass, wer und was im Himmel ist, zugleich sich in ihm „befindet. Darum ist nur Christus schon jetzt in Gott; die Christen „noch nicht“. 18) Weer slaat Pls. hier een anderen weg in dan Griekenland en het Oriëntalisme. Op Pls.' zendingsveld bestond het, trouwens wijdverbreide, streven naar een orgiastische vereeniging met de godheid (pg. 66) of, minder buitensporig doch met behoud van dezelfde idee, sprak men van *ἐνθουσιασμός*, *ἐν θεῷ εἶναι*, *θεὸν ἐνδύσασθαι*, *ἐνθεος*, van vergoddelijking van den mensch, van zijn identificatie met een of anderen god (pg. 62, 67, 69/70, 73/74). Naar alle waarschijnlijkheid heeft Pls. de taal dezer mystiek gekend (op haar beteekenis voor zijn Christus-„mystiek“ komen we straks terug) en toch bezigt hij nooit den term. techn. bij uítnemendheid: *ἐνθουσιασμός* of *ἐνθεος*. Dat komt, omdat hij de menschelijke persoonlijkheid niet opheft en haar niet in God laat opgaan. „Was das Bild des Weinstockes ausdrückt, ist Innigkeit, ist Gemeinschaft, „nicht Identität“ (LEHMANN *Myst. im Heident. u. Christent.* 64) — dat geldt ook voor Pls.

En om nog op een belangrijk verschil te wijzen, dat nauw samenhangt met het Godsbegrip: in de Grieksche onsterfelijkheidsverwachtingen concentreert zich al het denken op het lot van den enkelen mensch. Niet alsof men zich om het wel of wee van den evenmensch niet bekommerde. Maar trots alle schoone gedachten over de samenhoorigheid van het menschelijk geslacht, was het ten slotte toch de *ἀθανασία* van den enkeling, die het gemoed in spanning hield. Het zal ons sub G. blijken dat de vraag of de menschheid in haar geheel, de gansche schepping, het voorwerp van Gods heilsplan kon zijn, of God met het wereldgebeuren een hooger doel kon hebben, voor de denkende geesten in Pls.' wereld buiten den kring hunner overwegingen gelegen heeft. Pls. hoopt op de volkomen verwezenlijking van Gods *βασιλεία* (I Cor. 15²⁸), op een her-

boren, volmaakte menschheid waarin Christus primus inter pares zal zijn (Rom. 8²⁹). Dát en niet de individueele ζωή is het voornaamste motief van zijn ἐλπίς. Wel vloeit het heil van den mensch voort uit het plan dat God met zijn schepping heeft en hangt het er onverbrekkelijk mee samen; Gods βασιλεία is tevens het geluk van den mensch. Doch de zaligheid van den geloovige wordt door den apostel niet losgemaakt van de toekomst der gemeente (I Cor. 15²² v. Rom. 5¹⁷ v. 8¹⁷, ³² Ef. 4¹³). Hij wenscht geen zaligheid voor zich alleen wanneer hij de gemeente op aarde nog dienen kan (Fil. 3²³ v.). En niet naar een „elkander-wederzien” strekt zijn verlangen zich in de eerste plaats uit — hoewel dit weerzien wel in I Th. 4¹³ vv. en in de bekleeding met het opstandingslichaam, d. i. de handhaving der identiteit van den geloovige, opgesloten ligt — maar naar het πάντοτε σὺν κυρίῳ εἶναι (I Th. 4¹⁷ II 1⁹ II Cor. 5⁸ Fil. 1²³ 3²⁰ v.), welke gemeenschap niet is een zich-verliezen-in-God, een zich-oplossen-in-het-πνεῦμα, maar een persoonlijk bestaan in een nieuwe schepping (Rom. 8²¹ Col. 1^{20β} Ef. 1¹⁰), als burgers in het Godsrijk (Fil. 3²⁰), als Gods huisgenooten (Ef. 2¹⁹), wier zaligheid bestaat in het aanschouwen en kennen van God (I Cor. 13¹² II 5⁷), in het vólkomen volbrengen van zijn wil, die in den hemel de eenig-geldende wezen zal (I Cor. 15²⁸ ὁ θεὸς πάντα ἐν πάσῃ). ¹⁹ De verwachtingen van 't hiernamaals in de Grieksch-Romeinsche wereld — en van zoovelen onzer dagen — zijn egocentrisch, die van Pls. Christo-, Theocentrisch.

De soliditeit van den grondslag beslist over de deugdelijkheid van het gansche gebouw. Het verschil in Godsidee tusschen Pls. en zijn milieu zal van diepgaande beteekenis blijken voor het geheel hunner voorstellingen omtrent het toekomstende leven. ²⁰

B. DE MENSCH EN HET EEUWIGE LEVEN.

De eerste vraag welke thans beantwoord moet worden is: in hoever achtten de apostel en zijn gehoor den mensch onsterfelijk?

In de positieve Gr.-Rom. verwachtingen is algemeen sprake van de onsterfelijkheid der ziel alleen (ψυχή of πνεῦμα pg. XXVIII n. 67, *animus-anima*). Dit geldt tevens van de Hellenist. litteratuur. Het lichaam is vergankelijk en wordt bovendien veelal als een minderwaardig iets beschouwd, waarvan de ziel door den dood verlost wordt (pg. 49, 66/67, 57 v.). Daarom kan van een herstel van het σῶμα geen sprake zijn. Dit zou een nieuwe kluistering der ziel beteekenen.

In Pls.' anthropologie heerscht geen vast spraakgebruik ten aanzien der begrippen σῶμα, σὰρξ, ψυχή, πνεῦμα. ²¹) Ook hij onderscheidt aan den mensch een geestelijke en een materieele zijde. Het lichaam gaat bij den dood te gronde; reeds krachtens zijn substantie kan het σ. ἐπίγειον, χοϊκόν

(I Cor. 15^{40, 44}), de *οἰκία ἐπίγειος*, geen deel hebben aan het eeuwige leven (I Cor. 15⁵⁰, vgl. nog pg. 9 en 12). Deze wet geldt voor allen zonder onderscheid. Daarmede geeft de apostel den Corinthiërs dan ook toe (I Cor. 15⁵⁰ *τοῦτο δὲ φημι*, niet *λέγω*²²) dat een opvatting als de Joodsche, welke de herrijzenis van het lichaam leerde, verworpen moest worden (vgl. nog I Cor. 6¹³ ondergang der *κοιλία*, terwijl II Macc. 14⁴⁶ haar herstel aanneemt). — De innerlijke, geestelijke zijde *aller* menschen noemt de apostel *ψυχή* (I Th. 2⁸ 5²³ II Cor. 1²³ 12¹⁵ Rom. 2⁹ Col. 3²³ Ef. 6⁶ Fil. 1²⁷)²³) of *πνεῦμα* (I Cor. 2¹¹ 5^{3, 5} 7³⁴ 16¹⁸ II 2¹² 7^{1, 13} Col. 2⁵). Echter bezigt hij *πνεῦμα* bij voorkeur van het hoogere in den *geloovige*, van diens *νοῦς* of *ἔσω ἄνθρωπος*, vernieuwd en gerechtvaardigd door het *πνεῦμα* Gods (vgl. Rom. 7²² v. met 8¹⁰ v. 16; Gal. 6¹⁸ Rom. 1⁹ Fil. 4²³ Flm. 25, ook in de zooveen aangehaalde plaatsen met *πνεῦμα* is deze opvatting mogelijk), van het onvergankelijke dat God in den geloovige gelegd heeft (de Christenen zijn begaafd met *τ. πνεῦμα ἅγιον*, *πν. τ. θεοῦ* of *Χριστοῦ*). Wil Pls. de innerlijke zijde van den onwedergeborene aanduiden, dan neemt hij zijn toevlucht tot andere termen, welke echter ook weer op den geloovige worden toegepast.²⁴) — Deze afwisseling van *ψυχή* met *πνεῦμα* deelt de apostel dus met de Grieksche zegswijze, doch zij wordt eveneens gevonden in het O. T. (nephesj en roeach, echter niet identiek) en in de Joodsche geschriften.²⁵) Het is voor deze zijde van den mensch, ook van den niet-geloovige, dat hij een voortbestaan na den dood aanneemt. Dat Pls. het eeuwige leven niet grondt op het wezen en den oorsprong der ziel doch bindt aan de gemeenschap met God, met Christus, den Heer van het *πνεῦμα*, doet hier niet ter zake. Ieders *ψυχή* (*πνεῦμα*) blijft na de scheiding van het lichaam in wezen. Hierin stemt Pls. overeen met alle toenmalige Grieksche zoowel als Joodsche denkbeelden over 't hiernamaals.

Daarmee is echter zijn verhouding tot de opvattingen zijner omgeving nog niet bepaald. Op twee belangrijke punten wijkt hij van haar af: hij deelt niet *α)* haar hoogachting der *ψυχή* en *β)* haar geringschatting van het *σῶμα*.

α) Van het Grieksche geloof aan een praëxistentie, een voorgeschiedenis der ziel, ook aan het Jodendom niet vreemd (Sap. Sal. 8²⁰, Philo, Hen. slav. 23³, Esseeën, rabbijnen)²⁶), vertoonen Pls.' brieven geen spoor. Verder: het bezit eener *ψυχή* is nog geen waarborg voor een volkomen leven na den dood. Want het menschedom wordt beheerscht door de tirannieke *ἁμαρτία* (Rom. 5¹² 3²³ e. e.). Zij voert heerschappij over de *σάρξ*, over de menschenlijke natuur; *ἐν σαρκί* is de mensch veroordeeld tot een leven *κ. σάρκα*, onderworpen aan *ἐπιθυμίαι* en *παθήματα* (Gal. 5 Rom. 7, 8 e. e.). En 't is daarmee niet zóó gesteld, dat zijn beter ik er ongeschonden afkomt. De mensch is ook psychisch beschouwd *σάρξ* geworden. De grens tusschen goed en kwaad ligt niet tusschen het stoffelijke en het geestelijke of tusschen lichaam en ziel, maar tusschen

's menschen *ψυχή* of *πνεῦμα* en Gods *πνεῦμα*. De mensch is niet slechts *σάρκινος*, wat voor 't hiernamaals indifferent zou zijn (II Cor. 3³ zelfs in gunstigen zin), doch tevens *σαρκικός* (I Cor 3^{1,3} Rom. 7¹⁴, = *ψυχικός* I Cor. 2¹⁴ 15⁴⁴⁻⁴⁶). Daardoor dreigt de band met God, den gever van de *ζωή*, te worden doorgesneden. Wie de werken der *σάρξ* doet is Gods vijand, den dood gewijd, voor het rijk Gods verloren (I Th. 4⁸ Gal. 5¹⁹⁻²¹ Rom. 1³¹ 8^{6,8} Col. 2¹³ Ef. 2^{1,5} e. e.). De mensch moet van *σαρκικός πνευματικός* worden (Gal. 6¹ I Cor. 2¹⁵ 3¹ 14³⁷), een *καινή κτίσις* (Gal. 6¹⁵ II Cor. 5¹⁷): de „sarkische“ *ψυχή* moet in een „pneumatische“ veranderd worden. Dit is mogelijk omdat 's menschen *πνεῦμα* voor vernieuwing en heiliging vatbaar is (Gal. 6¹⁸ I Cor. 14¹⁴ Rom. 8¹⁶ Fil. 4²³ Flm. 25, verbinding van den hl. Geest met den menschelijken; Gal. 5¹⁷ II Cor. 3³ Rom. 7¹⁵ v. 9¹ 12² Ef. 4²³, reiniging van hart, geweten). Wanneer dat van Gods zijde geschiedt, is 's menschen heil verzekerd. Door de aldus ontstane verandering, door de geloofsgemeenschap met Christus en de werking van diens Geest, zoodat niet meer het oude *ἐγώ* leeft (Gal. 2²⁰) maar de *σάρξ* gekruisigd (Gal. 5²⁴ Rom. 6^{6,8}) en het *πνεῦμα*-leven geleid wordt, verkrijgt de geloovige het eeuwige leven. Waar het *πνεῦμα* ontbreekt, ontbreekt alles.

Het is nu ook duidelijk waarom Pls. nergens spreekt van „onsterfelijkheid der ziel.“ Haar voortbestaan spreekt voor hem vanzelf. Doch de apostel bezigt andere uitdrukkingen voor het toekomstige leven van den geloovige: *ζωή*, *σωτηρία* etc. En dat deels omdat, zooals ons blijken zal, die termen méér behelzen dan het Grieksche *ἀθανασία* en *ἀφθαρσία*, deels omdat het voortbestaan der (on-geestelijke) *ψυχή* niet is het hoogere leven waartoe God den mensch roept. Eénmaal spreekt Pls. van *ἀθαν.* (*ἀφθ.*) *ἐνδύσασθαι* (I Cor. 15⁵³ v.), betreft dit echter niet op de *ψυχή* doch op

β) het nieuwe lichaam, dat de geloovige bij de *παύση* ontvangt. Wel is het *χοϊκόν* en dus veroordeeld tot stof terug te keeren (I Cor. 15^{47,50}), doch daarom is het nog geen *σῆμα* der ziel. God schiep *menschen* (I Cor. 15⁴⁷), geen zielen. Hoe men het ontstaan der tegenstelling *σάρξ*–*πνεῦμα* bij Pls. ook moet verklaren, hij deinst in elk geval terug voor het metafysisch dualisme: de ellende in de schepping is niet veroorzaakt door de *σάρξ* als materie (Griekenland, Philo), doch door den mensch, door diens wil (Rom. 5¹² v. *διὰ*) en niet door het lichaam.²⁷) Daarom is het wachtwoord: *ἐν σαρκὶ περιπατοῦντες οὐ κατὰ σάρκα στρατευόμεθα* (II Cor. 10³). Wel is het *σῶμα* tengevolge der *ἁμαρτία* aan de *φθορά* onderworpen; het is immers een instrument der zonde (Rom. 6⁶ 19^a Col. 2¹¹), het orgaan der sarkische *ψυχή* (*σ. ψυχικόν* I Cor. 15⁴⁴) en daarom „vernederd“ (Fil. 3²¹ I Cor. 15^{43a}), *φθαρτόν* en *θνητόν* (I Cor. 15⁵⁴ Rom. 6¹² 8¹¹), „dood“ (Rom. 7²⁴ 8¹⁰, d. i. den dood vervallen cf. Rom. 7⁵ 8¹¹ [*θνητά*], evenals ook de *ψυχή* van den ongelooovige „dood“ is, verloren voor het rijk Gods Col. 2¹³ Ef. 2^{1,5}). Doch de *σωτηρία* geldt ook het lichaam. Het wordt nu eigendom van

God en van den Kyrios, een *ναὸς τοῦ ἁγίου πνεύματος* (I Cor. 6¹³ vv.), het behoort in dienst van het *πνεῦμα* te worden gesteld. Bij de parousie wordt het opgewekt of veranderd en het zal, definitief vrijgemaakt (Rom. 8²³ Gen. subj.) en verheerlijkt (Fil. 3²¹), in het komende leven fungeeren als het volmaakte orgaan van het *πνεῦμα* (pg. IX n. 33).

Zoo oordeelt de apostel dus over de beteekenis van het *σῶμα* voor het toekomstige leven anders dan het Grieksche denken. Formeel moge er overeenkomst zijn, zooals in zake de onderscheiding van den *ἔξω* en *ἔσω ἄνθρωπος* en de vergelijking van het *σ.* met een *σκήνος* of een kleed (*ἐνδύσασθαι*)²⁸), maar dit raakt de kern der kwestie niet. Zelfs bij een paar uitspraken welke oogenschijnlijk zoo dicht bij een pessimistische waardeering van het lichaam liggen, komt het verschillend standpunt duidelijk aan 't licht. In Rom. 7²⁴ klaagt de apostel: *τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου*. Deed het lichaam op zichzelf hem die zucht slaken, zooals b.v. bij den auteur van Poimandres het geval is (c. 7), dan zou men in het volgende vs. alles eer verwachten dan een toon van dank en lof vanwege de verlossing, waardoor immers ook het lichaam in een anderen dienst is overgegaan (Rom. 6¹³ I Cor. 6¹⁵ I Th. 4⁴). In II Cor. 5^{1v.4} was het de combinatie *σκήνος*—*στενάζομεν βαρούμενοι* welke leidde tot het constateeren van overeenkomst met Sap. Sal. 9¹⁵ (*φθαρόν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχὴν, καὶ βρῖθει τὸ γεῶδες σκήνος τοῦν πολυφροντίδα*) en tot de veronderstelling van Pls.' afhankelijkheid.²⁹) De apostel gebruikt evenwel *σκήνος* niet in ongunstigen zin, als ethische tegenstelling met *πνεῦμα*, maar in dien van *ἐπίγειος, χοϊκός*, en zijn zuchten komt niet hieruit voort dat zijn *πνεῦμα* den druk van het *σῶμα* ondervindt (GRAFE, CLEMEN), doch is het gevolg zijner vrees voor de *γυμνότης* (vs. 4, vgl. pg. 17) en van zijn verlangen naar de bekleeding met het nieuwe lichaam (vs. 2). Het is dus geen zuchten naar een volkomen bevrijding der ziel van haar minderwaardig omhulsel. Een leven zonder lichaam is in Pls.' oog geen wezenlijk leven. Pls. staat op dit punt ontegenzeggelijk aan den kant van het Jodendom, doch met verwerping van het materialisme in de Joodsche opstandingsleer. (Zie verder sub H, *σῶμα πνευμ.*).

Vanwaar echter Pls. voorstelling dat de kiem van het volmaakte leven na den dood niet in den mensch zelf gelegen is, doch dat eerst de gave van het *πνεῦμα* hem daarvoor rijp maakt, dat God den mensch eerst moet vernieuwen en bekwamen, zal deze het rijk Gods binnengaan? Is dat een oorspronkelijke opvatting, of vallen er analogieën aan te wijzen waaruit zij verklaard kan worden? Juist in de brieven naar Corinthe spitst zich deze door en door anti-Helleensche antithese op 't scherpst toe (vgl. I 2¹¹ *πνεῦμα* [= *ψυχὴ*] *τ. ἀνθρώπου τ. ἐν αὐτῷ*, vs. 12 *πνεῦμα τ. κόσμου* en daartegenover *τ. πνεῦμα τ. ἐκ τ. θεοῦ*), speciaal in het gebruik van *ψυχικός* I 2¹⁴ 15⁴⁴, beide malen als contrast met *πνευματικός*. In de laatste

zegswijze ligt een probleem opgesloten dat we thans onder de oogen hebben te zien: de oplossing daarvan zal ons tevens een antwoord geven op de zoeven gestelde vraag.

Voorals REITZENSTEIN en J. WEISS hebben op dit eigenaardige gebruik van *ψυχικός* tegenover *πνευματικός* gewezen. „Wie konnte P. auf den „Einfall kommen, das Sinnliche, Materielle durch *ψυχικόν* zu bezeichnen, „wenn ihm doch in einer Fülle von Wendungen *ψυχή* und *πνεῦμα* als „identisch gelten?“ aldus vraagt R. *Myst.* 44 (zie echter tegen deze „Fülle „von Wendungen“ boven pg. 90). En W. merkt op, *Kor.* 70: „ganz „rätselhaft aber ist, wie P. als griech. Schriftsteller vor griech. Lesern dazu „kommt, dies [nl. „den Menschen in seinem natürlichen, geschöpflichen „Wesen — ohne die Erhöhung, Reinigung und Durchleuchtung durch „den Geist Gottes“] durch das Wort *ψυχικός* zu bezeichnen. Denn nach „ganz allgemeinem griech. Sprachgebrauch bezeichnet *ψυχικός* gerade das „höhere, geistige, gottverwandte Teil im Gegensatz zum Somatischen. Wie „kann P. darauf rechnen, dass man ihn verstand?“

Verschillende verklaringen zijn reeds voorgeslagen. Gewezen is op: 10. LXX Gen. 27. Daar heet de mensch *ψυχή ζωσα*. Pls. betreft dit op den *πρῶτος Ἀδάμ* en diens nakomelingen (pg. 12), zal daarom den mensch van nature *ἄνθρ. ψυχικός* noemen (d. i. wiens wezen niets meer dan *ψυχή* is) en hem dus een *σ. ψυχικόν* toekennen. — REITZENSTEIN *Myst.* 43 wijst deze verklaring af: „dass die technische Bedeutung zunächst nur „an das Adjektiv schliesst, macht jeden Gedanken an direkte Entlehnung „aus dem Semitischen unmöglich.“ Ook BOUSSET *Kyr. Chr.* 141² houdt de afleiding der tegenstelling *ψυχή-πνεῦμα* uit het O. T. verschil tusschen roeach en nephesj voor onmogelijk. — Inderdaad gelden in Gen. 27 *πνοή ζωής* en *ψυχή ζωσα* niet als tegengestelde beginselen (de *ψ.* ontstaat door de *πν.* = *πνεῦμα ζωοποιούν*) en draagt het eerste, in onderscheid van het Paulinische *πν.-ζωοπ.* geen soteriologisch karakter, zooals ook DEISSNER *Auferstehungshoffn. u. Pneumaged. b. P.* 36/37 laat uitkomen. Wanneer men dan ook *ψυχικός* stelt = *σαρκικός* en het in I Cor. 15⁴⁴ laat gekozen zijn speciaal wegens de aanknooping bij Gen. 27 (aldus LIETZMANN *Kor.* 154), dan laat men zich verleiden door een overeenkomst van klank, welke bovendien *ψυχικός* in 2¹⁴ niet verklaart. Wanneer Pls. in die twee gevallen met *ψ.* niet méer heeft willen aanduiden dan wat tot het wezen van den eersten Adam c.s. behoort, waarom heeft hij dan dien term niet vaker gebezigd?

2⁰. Pls.' anthropologie, welke dan trichotomistisch moet worden opgevat. De *ψυχή* zou dus zijn = 's menschen fysiek-animalische zijde; zij is dan de draagster der *ἐπιθυμία τ. σαρκός* (Gal. 5¹⁶ v. Rom. 6¹²) en gaat dus met de *σάρξ* te gronde. — Evenwel, I Th. 5²³ is onzeker (cf. n. 23) en men ziet aldus voorbij, dat Paulus onder *ψυχή* als regel verstaat: de innerlijke zijde van den mensch (= *ἐγώ, καρδία* etc.), welke na den dood in wezen blijft.

30. De Grieksche filosofie, voorzoover zij de ψ . onderscheidde in een vergankelijk en goddelijk deel (pg. 49). — Terecht echter WEISS *Kor.* 70: „aber es werden eben Teile der $\psi\chi\eta$ unterschieden, und es fehlt der „ganz singuläre Sprachgebrauch, dass das Niedere, Sinnliche, Ungöttliche „im Menschen τὸ $\psi\chi\mu\acute{o}\nu$ heisst“ (ψ . is b.v. bij Epictetus het edelste in den mensch, 't orgaan van alle hoogere leven). Evenzoo LIETZMANN *Kor.* 91: „die Vorbedingung aber sowohl für die hier hervortretende „paulinische wie für die gnostische Terminologie ist die scharfe Trennung „der Bezeichnungen: $\psi\chi\eta$ für das animalische, $\nu\omicron\delta\varsigma$ oder $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ für das „göttliche. Und diese Differenzierung ist bisher in vorchristlicher Zeit „noch nicht nachweisbar: $\psi\chi\mu\alpha\iota$ $\chi\alpha\rho\alpha\iota$ sind auch für Plutarch nicht etwa „niedere Freuden, sondern die edelsten Genüsse, welche den $\sigma\omega\mu\alpha\tau\iota\kappa\alpha\iota$ „ $\eta\delta\omicron\nu\alpha\iota$ der Epikuräer entgegengestellt werden.“ — Daarom heeft men juist gedacht aan

40. Het Epicureïsme. Vlg. HEINRICI (LIETZMANN *ibid.*) zou de parallel $\psi\chi\mu\acute{o}\varsigma$ - $\sigma\alpha\rho\mu\acute{i}\kappa\acute{o}\varsigma$ uit de zienswijze dezer school kunnen stammen (vgl. pg. 47). — Daartegen pleit, dat Pls. juist in dit geval zich zou aansluiten bij een richting, welke hij I Cor. 15³² verwerpt, en dat tegenover zulken die wel de $\acute{\alpha}\nu\alpha\sigma\tau\alpha\iota\varsigma$ loochenden (pg. VII n. 20), doch daarom nog geen Epicureeërs behoeften te zijn.

50. Een gansch andere verklaring geeft REITZENSTEIN. „Die Antwort „bieten vielleicht jene hellenistischen Wiedergeburtsmysterien“, waar sprake is eener vergoddelijking van den mystes, welke echter niet zijn „bisherige“ $\psi\chi\eta$ geldt. „Ein wirklicher und bestimmter Gott entsteht, nicht eine „irgendwie vergöttlichte Seele; aber wie weit in diesem Gott die Person „fortlebt, ist ein Mysterium, an das der Gedanke nur eben schüchtern „rührt“, *Myst.* 44. Terwijl de mensch in extase verkeert, is de godheid in zijn binnenste gedaald „*mentemque priorem expulit atque hominem toto sibi cedere iussit pectore*“ (Lucanus over de Pythia, REITZ. 45, 150). „In „dieser als hellenistisch und vorpaulinisch erwiesenen Anschauung bilden „ $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ und $\psi\chi\eta$ direkte Gegensätze: wo die $\psi\chi\eta$ ist, kann nicht das „ $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$, wo das $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ ist, nicht mehr die $\psi\chi\eta$ sein. So ist aus dieser „Anschauung schon vor Paulus das Begriffspaar 'pneumatisch' und „'psychisch' entstanden“ (S. 45). „Der $\psi\chi\mu\acute{o}\varsigma$ ist Mensch schlechthin, der $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ ist überhaupt nicht mehr Mensch“ (S. 168). R. wijst vooral op den aanhef der „Mithrasliturgie“: de $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\acute{\iota}\eta$ $\kappa\alpha\iota$ $\nu\rho\alpha\sigma\acute{\iota}\kappa\eta$ $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ blijft achter op aarde, door het $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ schouwt de mystes de godheid (S. 42, 44 v., 111 v.); verder op Egyptisch-Hellenistische geschriften (Corp. Herm. 34 v., Philo 144 v.), op Jud.¹⁹ Jac. 3¹⁵ (151 v.: „nur ist ψ . im Werte noch „gesunken, da es hier von einer mehr judaisierenden, d. h. kirchlichen „und werkgerechten Richtung gegen die individualistische und hellenistische „Gnosis zurückgeschleudert wird; sein unsprünglicher Sinn ist auch hier „nur 'menschlich'“) en op het Gnosticisme (46, 153 vv.). Zie nog 160 vv.:

„Pls. als Pneumatiker.” — Aan R.'s zijde staat BOUSSET *Kyr. Chr.* 137 vv. Gereserveerder WEISS *Kor.* 372: „R. hat m. E. bewiesen, dass P. *ψυχικός* „als einen bereits fertig geprägten Begriff aus der hellenist. religiösen „Sprache übernommen hat, so dass er „voraussetzen kann, dass seine „Adressaten *ψυχικόν* ohne weiteres mit *φυσικόν* und *ἐπίγειον* verbinden”. „Alle Schwierigkeiten sind damit noch nicht gehoben, aber wir sind ein „Stück weiter gekommen.”

Het is jammer dat W. op die moeilijkheden niet ingaat. R. zelf is zich bewust, dat zijn interpretatie niet van bezwaar ontbloot is. Hij spreekt van een „weite Klufft”, welke Pls. van die mystieke gedachtenwereld scheidde (S. 56). „Durch den tiefen sittlichen Ernst der jüdischen „Religion, dem zauberhafte Verwandlung des sündigen Menschen in ein „Gottwesen schroff widerspricht”, moet Pls. den afstand nog des te meer gevoeld hebben. R.'s verklaring plaatst ons derhalve voor een tegenstrijdigheid in Pls.' denken van welke R. zelf erkennen moet: „überwunden „hat er sie nicht” (S. 56). — Waar vinden we echter in Pls.' brieven een spoor daarvan, dat hij zelfs gepoogd heeft die tegenstrijdigheid tusschen zijn diepste voelen en de Oriëntalistische vergoddelijkingstheorie te verzoenen? Dat zou 't eerst aan den dag moeten komen in zijn Christus-„mystiek”. Wischt deze echter ooit den afstand tusschen den Kyrios en den geloovige uit? Pls.' Godsbegrip heeft hier onmiddellijk alle toenadering van zijn kant afgesneden. In onze dagen zouden de door R. aangehaalde geschriften den wedergeborene *Πνευματικός* hebben genoemd, Pls. kon niet anders dan blijven schrijven: *πνευματικός*; de *Π* en *π* toonen dat hier een diepgaand verschil bestaat. Mag dit over 't hoofd gezien worden ter wille van de verklaring, welke R. aan de hand doet? Bovendien, zelfs wanneer alle door R. aangevoerde getuigenissen zulk een kras-supranaturalistisch dualisme behelzen — hoe zou dan b.v. in de „Mithraslit.” de mystes van zijn *ψυχική δύναμις* kunnen verklaren: *ἦν ἐγὼ πάλιν μεταπαρολήμυρομαι μετὰ τὴν ἐνεστῶσαν καὶ κατεπείγουσάν με μικρὰν ἀνάγκην ἀχρεοκόπητον?* cf. Dieterich² 4²⁴, die op S. 59 van *psychologisch* dualisme spreekt, wat iets anders is dan opheffing van de *ψυχή* bij den Pneumaticus — dan brengt ons dat voor de verklaring der antithese *ψ.-πν.* bij Pls. niets verder. Welke grond bestaat er voor de meening, dat *ψυχικός* een „abgeschliffener term. tech.”, „ein bereits fertig geprägter Begriff” (J. WEISS *Kor.* 70, 372) voor de *Cor. gemeente* was, dat de tegenstelling *in haar midden* „vorhanden gewesen ist” (LIETZMANN *Kor.* 91), dat de door REITZENSTEIN den apostel toegeschreven opvatting van *ψυχικός* ook *den Corinthiërs* „durchaus bekannt” en „ohne weiteres verständlich” moet geweest zijn (REITZ. 43)? Met welk recht kan men aannemen, dat het voor 't Grieksche bewustzijn „ganz singuläre” spraakgebruik (WEISS, zie onder 30) te Corinthe niet óók als „ganz singulär” gevoeld zou zijn? De mysteriën van Eleusis, die toch voor Corinthe van meer betee-

kenis waren dan de Oostersche mystiek (vgl. pg. XLI slot aant. 193), leerden hun zulk een verregaande depreciatie der *ψυχή* niet en opmerkelijk is, dat Plutarchus, toch geen vreemde in de Oriëntalistische mystiek, de Grieksche beteekenis van *ψυχικός* handhaaft (zie onder 3^o). Doch wat het zwaarste weegt is, dat R.'s boven aangehaalde definitie: „wo die „*ψυχή* ist, kann nicht das *πνεῦμα*, wo das *πνεῦμα* ist, nicht mehr die *ψυχή* „sein“, niet op Pls.' antithese toegepast kan worden. Uit Pls.' gebruik van *ψυχή* en *πνεῦμα* (pg. 90 v.) blijkt: de *πνευματικός* is niet iemand zonder *ψυχή*, doch een gelouterde en geheiligde, een „pneumatische“ *ψυχικός*. (Vgl. tegen R.'s definitie ook ZIELINSKY *Th. Lz.* 1911, 740 die *ψ.-πν.* vergelijkt met de tegenstelling *proletarius-assiduus*: *p.* = wie slechts kinderen bezit, *a.* = wie land bezit doch daarom nog niet kinderloos behoeft te zijn). R. ziet voorbij dat Pls. wel onderscheidt tusschen *πνεῦμα* en *ψυχή*, in zoover hij het eerste voornamelijk ten opzichte van den geloovige bezigt, doch dat hij beide niet als incohaerent van elkaar scheidt (vgl. II Cor. 5²⁻⁴, subject van *γυμνός* is niet de [natuurlijke] *ψυχή* van den geloovige, maar diens *πνεῦμα* of pneuma-ziel, pg. XII n. 53).

6^o. M. i. moet de oplossing der kwestie minder ver gezocht worden. Tweeërlei worde in het oog gehouden: Pls. bezigt *ψυχικός* tegenover *πνευματικός* alleen in I Cor. 2¹⁴ 15⁴⁴ en heeft natuurlijk bedoeld dat de Corinthiërs hem zouden begrijpen; 2^o een verklaring van deze zegswijze mag niet in botsing komen met Pls.' fundamenteele overtuigingen. Men ga niet uit van de niet te bewijzen gedachte, dat de wijze waarop Pls. *ψυχικός* aanwendt voor de Cor. gewoon was, of dat de apostel zich daarmee aansluit bij een in die gemeente heerschend spraakgebruik. Op die wijze breekt men Pls.' betoog de spits af, want beide malen staat het woord in een gedeelte waarin de apostel zich richt tegen een deel der geadresseerden. Hij bedoelt met den term *ψυχικός* niets anders dan een protest. In c. 1-3 keert hij zich tegen hen, die blijkbaar bij hem misten wat zij bij Apollos vonden: wijsheid en welsprekendheid (1¹⁷⁻²⁶). Zijn eigen prediking was sober doch krachtig (2^{4 v.}). Niet, dat ook hij geen „wijsheid“ bezit, doch het is een andere, de hoogste: als *πνευματικός* verkondigt hij *θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ* (2^{7, 11-13, 16}) en dat onder de *τέλειοι* (2⁶); zij alleen kunnen haar verstaan als mede-*πνευματικοί* (2^{14 v.}). Als tot zulken had de apostel niet kunnen spreken tot de Cor., zij waren geen *πνευματικοί* (3¹) en . . . zij zijn het nóg niet (3^{2β}). Wel kunnen zij zich veel inbeelden, zich boven Pls. stellen (2^{15β}), doch zoo vaardig en streng als zij zijn in hun oordeel over hem (4^{3, 18}), zoo slap zijn zij in dat over hun eigen „nijd en twist en tweedracht“ (3³). Daarom zijn zij *σαρκικοί* (3^{3 v.}). Denken zij wellicht dat zij nú *βρωμα* i. pl. v. *γάλα* verdragen kunnen? „Gewone menschen“ zijn zij, die bitter weinig gelijken op *πνευματικοί* en *τέλειοι* (3^{3, 4} *οὐκ ἔστιν ἀνθρώπων περιπατεῖτε; οὐκ ἀνθρώποι ἐστε;* 3⁰), wat zij toch behoorden te wezen.

Zij gedragen zich niet als zulken die door den Geest geleid worden, maar als menschen „van nature”. Zij behoeven zich dus werkelijk niet te beroemen op hun „ik”, op het hoogere, geestelijke in hen, op hun *ψυχή* (*πνεῦμα*), waartoe zij als Grieken misschien licht geneigd zullen zijn³¹), want — en Pls. bezigt het woord *ψυχικός* om hen te treffen met hun eigen wapen —: als dragers eener *ψυχή* hebben zij nog geen deel aan de aptharsie in het rijk Gods. Ook het beste wat een Griek heeft aan te bieden, is voor dat rijk nog niet goed genoeg. Hier wordt de Grieksche *σοφία* (2⁶, 1²) terzijde gesteld door de *σοφία θεοῦ*, de *σοφία* van het kruis (1²³): het natuurlijke „ik” moet sterven; God moet den mensch reinigen en verlichten door zijn Geest, door het *πνεῦμα* van Christus. De Corinthiërs mogen meenen dat zij rijp zijn voor het hemelsche polituma, wijl deze Geest nu „voor allen” bestemd is, doch zoolang zij wandelen als menschen met een ziel zonder meer, als *ψυχικοί*, zijn zij feitelijk *σαρκικοί* en geen *πνευματικοί*; dat hun *πνεῦμα*, Grieksch-gesproken, „psychisch” is, is niet voldoende, het behoort „pneumatisch” te zijn zooals Pls. ’t hun gepredikt heeft. M. a. w. Pls. wil met den term *ἄνθρ. ψυχικός* zijn tegenstanders van hun voetstuk werpen, en men kan veilig beweren, dat het gansche betoog (1¹⁸) 2—3⁴ daarin culmineert. De afwezigheid bij Pls. van al wat zweemt naar de Grieksche hoogschatting der ziel komt hier wel zeer sterk uit. Hebben de Cor. Pls.’ ironie in deze niet gevoeld, dan hebben zij ook de strekking van zijn protest niet begrepen.

Deze verklaring, waarbij Pls. door Pls. geïnterpreteerd wordt, heldert ook op het gebruik van *ψ.* in I Cor. 15⁴⁴ *σῶμα ψ.* Ook hier is REITZENSTEIN’s opvatting misplaatst. Immers, sluiten *ψ.* en *πν.* elkaar uit, dan is het *σ. ψ.*, het orgaan der *ψ.*, een minderwaardig iets, minstens indifferent voor het eeuwige leven. En dat terwijl Pls. juist den Cor. voorhoudt, dat het *σ.* een *νάος* (geen *δεσποτήριον*) *τ. ἁγίου πνεύματος* (I 6¹⁹), dat het *τ. κυρίου* is (vs. 13)! Onze uitlegging doet echter Pls. ook hier recht wedervaren. Het heeft allen schijn dat de pericoop over het opstandingslichaam ingaat tegen dezelfde, die Pls. in c. 2 bestrijdt — 15³³ v. wijst wel in die richting³²) — zoodat het gebruik van *ψυχικός* in dit verband verklaarbaar zou zijn. Doch noodig is die veronderstelling niet. Pls. keert zich in elk geval tegen de algemeen-Grieksche opinie, welke het lichaam voor het hiernamaals uitschakelt of er zich geringschattend over uitlaat. De apostel neemt het voor dat „vernederde” lichaam op. Zeker, het beërft in zijn materiele hoedanigheid de onvergankelijkheid niet. Doch waarom? Niet, omdat de „goddelijke” ziel van het lichaam „bevrijd” moet worden, doch juist omdat het een instrument der ziel is, omdat het onderworpen is aan de macht der *ἁμαρτία*, die het innerlijk wezen van den mensch doordrongen heeft. Met den term *σ. ψ.* teekent de apostel wel op het allerkrachtigst verzet aan tegen het Grieksche onsterfelijkheidsgeloof: de *ψυχή* heeft geen aanspraak op een volmaakt

leven na den dood, zij sleurt ook het lichaam mede in de $\varphi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}$ omdat zij zelve $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{x}$ geworden is. Beschouwen dus de Cor. hun lichaam als van geen beteekenis voor het leven in het Godsrijk, dan kunnen zij van Pls. aannemen, dat hun $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ niet door den Geest verlicht is. Want anders zouden zij het σ , dat een instrument der pneumatische $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ behoort te zijn, ook werkelijk in den dienst van den Geest stellen, bedenkende, dat het geroepen is om met $\acute{\alpha}\theta\alpha\nu$. en $\acute{\alpha}\varphi\theta$. te worden bekleed (vs. 49 β 53). We zagen reeds dat de apostel niet spreekt van „onsterfelijkheid der ziel.” Welnu, de verklaring daarvan ligt mede in dit voor het Grieksche bewustzijn „zunächst ganz ungeheuerliche” (WEISS *Kor.* 70) begrip σ . $\psi\upsilon\chi$. Evenmin als het uiterlijke, kan het innerlijke van den mensch deel hebben aan de $\zeta\omega\acute{\eta}$ in het Godsrijk. Maar de „ziel” draagt daarvan de schuld.

Ten slotte zij gewezen op de uitnemende studie van G. VOS: *The eschat. aspect of the Pauline conception of the Spirit*, in *Bibl. a Theol. Stud. by the members of the Fac. of Princeton Theol. Seminary* 1912, 209 vv. Ook hij bestrijdt uitvoerig, pg. 248⁵⁵, REITZENSTEIN's extatische interpretatie van de antithese ψ - $\pi\nu$.; R.'s $\pi\nu$. = „überhaupt nicht mehr Mensch” komt neer op „deification of the Christian and the denial of his true humanity.” De eenige aanbeveling van R.'s hypothese ziet V. hierin, dat zij „seems „to offer a plausible explanation of the technical use of $\psi\upsilon\chi\iota\kappa\acute{o}\varsigma$. But even „if this could not be explained in any other way, it would not be permissible on that account to entertain a solution so flagrantly at variance „with Paul's fundamental religious convictions.” V. handhaaft tegenover R. den eschatologischen achtergrond der antithese, zooals ook ik gedaan heb; wat ik echter bij V. mis, is een verklaring waarom Pls. juist tegenover de Cor. ψ . stelt = $\sigma\alpha\rho\iota\kappa\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ en = oppos. van $\pi\nu\epsilon\nu\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$.

Thans kan de op pg. 92 gestelde vraag beantwoord worden. Vanwaar Pls.' zienswijze, dat eerst de bovennatuurlijke $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ -gave den mensch toebereidt voor het eeuwige leven? REITZENSTEIN (*Myst.* 136 vv., 160 vv.) en BOUSSET (*Kyr. Chr.* 134 vv.) leiden haar af uit het Oriëntalisme. Niet de O.-T. religie en het evangelie van Jezus kunnen haar, volgens B., verklaren en evenmin de Grieksche filosofie (S. 135 v.) „P. folgte „in seinem trüben anthropologischen Pessimismus, in der dualistisch-supranaturalen Ausgestaltung der Erlösungslehre einer Zeitstimmung, die „damals bereits viele Geister ergriffen hatte” (*Kyr.* 141).³³) — Is deze hypothese houdbaar?

¹⁰ Men zal hier te doen hebben met een Zeitstimmung, zóó verbreid dat zij ook Pls. en den gemeenteleden te Cor. niet vreemd was. Daarop valt nog al een en ander af te dingen. Als eersten representant van deze kras-supranatureele „psychologie” noemt B.: Philo (de mensch moet zijn $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ opgeven wil hij tót God komen, z. boven pg. 59). Is de invloed

van dezen geleerde op het denken van zijn tijd werkelijk zoo groot geweest? De philoloog WENDLAND oordeelt: „Philo steht für uns isoliert da und „hat wohl auch nur einen kleinen Kreis von Gesinnungsgenossen um „sich gehabt.“³⁴⁾ Sinds wanneer zijn Philo's eigen woorden gelogenstraft, dat hij niet schreef voor het groote publiek? Kan men veronderstellen dat zijn religieuziteit de verbreiding dier Zeitstimmung in de hand gewerkt heeft, dat zijn geschriften kunnen strekken ter verklaring van Pls.' supranatureele „psychologie“? — Doch BOUSSET weet „stärkere Beziehungen „zur paulinischen Grundanschauung“ aan te toonen. Deze komen aan 't licht in de Hermetische geschriften (alleen de vrome bezit den *voûs*, een goddelijke, bovennatuurlijke kracht welke hem verlicht en heiligt, en dat als genadegift). Hier had B wel aannemelijk mogen maken, dat Pls. van de beschouwingen dier litteratuur kennis gedragen kan hebben. CUMONT e. a. achten de beteekenis door REITZENSTEIN aan deze geschriften toegekend overdreven, en schatten hun invloed naar buiten gering. Het bestaan eener Poimandres-gemeente in de eerste eeuw (R.) is onbewezen en van het Corpus zelf vindt men in de antieke litteratuur geen spoor terug. Bovendien loopen de meeningen over de dateering dezer geschriften zeer uiteen.³⁵⁾

Doch al blijft dus een beroep op de Hermetische geschriften en op die van Philo zelve ongemotiveerd — zij kunnen toch als exponenten van de genoemde Zeitstimmung worden beschouwd? Zij wijzen toch op „den gemeinsamen Boden der Frömmigkeit“ (*Kyr. Chr.* 139¹⁾, waarin Pls. beschouwing met de hunne geworteld was, het is ten slotte toch te doen om de „grosse sachliche Zusammenhänge“ (141²⁾? — We hooren dan dat zoowel Philo als het Corp. Herm. beïnvloed zullen zijn door Posidonius resp. door het Platonisch Stoïcisme.³⁶⁾ Doch juist ter verklaring van de bedoelde pessimistische, supranatureele „psychologie“ kan men zich in elk geval niet op Posidonius beroepen, zooals ook BOUSSET zelf toegeeft (*Kyr.* 137²⁾. Noch de Middel-, noch de jonge Stoa, voorzoover deze de onsterfelijkheid handhaafden, noch de Orphisch-Pythagoreïsche mystiek, noch Plutarchus, wiens invloed toch zeker veel verder reikte dan die van Philo, kunnen ter verklaring van Pls.' zienswijze dienst doen, terwijl wij toch allereerst aan deze denken wanneer we vragen naar Pls.' „grosse sachliche Zusammenhänge“ met de heidenwereld. Hun dualisme ziel-lichaam moge zoo kras mogelijk zijn, toch spreken zij altijd van den goddelijken oorsprong der ziel, welke vroeger of later haar ware tehuis weer bereiken zal.

Het is m. i. daarom een miskenning van de werkelijkheid wanneer BOUSSET beweert, dat Pls.' *πνεῦμα*-leer met al haar consequenties „in einem grossen Zusammenhang“ staat (*Kyr.* 141).³⁷⁾ Althans voorzoover we tegenwoordig in de antieke gedachtenwereld kunnen doordringen. Het is mogelijk, dat wanneer ooit het Gnosticisme dat aan de Gnostische

stelsels der 2e eeuw voorafgegaan is (vgl. Col. 2) en waarop B.'s hypothese feitelijk alleen kan steunen (*Kyr.* 140 v.), beter onderkend wordt, er tot op zekere hoogte „Zusammenhang” met deze geestesstrooming kan worden aangetoond.

Of de beslissing over de herkomst van Pls.' conceptie dus tot zoolang moet worden uitgesteld? BOUSSET wil ²⁰ het O. T. en het evangelie van Jezus uitschakelen (*Kyr.* 135). Maar het eerste kent toch ook zoo iets als het „steenen hart” dat weggenomen moet worden en spreekt van 's menschen „vleeschen hart” als iets „ihm von oben aus Gnade Geschenktes, „von aussen an ihm Herangebrachtes”? En bij de *Synoptici* staat het woord, dat uit het hart des menschen voorkomt alles wat hem onrein maakt voor het leven met God (vgl. Mc. 7²¹ v. met Gal. 5¹⁹⁻²¹); ja nog stilliger: bij de menschen is het onmogelijk, doch niet bij God (Mc. 19²⁶ v. Mt. 19²⁵ v. Lc. 18²⁵ v.). En

³⁰ B. ontdekt bij Pls.: „supranaturale Psychologie”, „radikaler Dualismus und Pessimismus”, „trüber anthropologischer Pessimismus.” Ja, „der „Supranaturalismus des P. ist so stark, dass er die Einheit und Kontinuität „des menschlichen Ich ganz und gar zu sprengen droht” (*Kyr.* 133, 134, 136, 141). — Ik vraag mij af wat B. recht geeft tot zulk een kras oordeel. Zeker is het *πνεῦμα* een bovennatuurlijke kracht. Doch waar ontmoeten wij in Pls.' brieven het absolute dualisme van zijn milieu? Hij beziet de wereld en haar cultuur met een pessimistisch oog. Doch Gods zoon beschijnt haar en Gods Geest werkt in haar, „de aarde is des „Heeren” (I Cor. 10²⁶) en dus arbeidt de apostel tot heil der wereld zoolang het dag is. Is dat soms een stemming als de „Weltschmerz” in Gr.-Rom. kringen (pg. 26), of als de sombere resignatie of gloeiende haat in de Joodsche apocalyptiek? En evenzoo staat het met Pls.' oordeel over den mensch. Zeker, zal deze de *ἀθαρσία* beërven dan moet de ontvankelijkheid daartoe hem „erst von oben herab und von aussen „herein” (*Kyr.* 136) geschonken worden. Maar wil dat nu zeggen, dat de „Einheit und Kontinuität des menschlichen Ich” op die wijze „ganz „und gar” dreigt te worden verbroken? B. beroept zich o. a. op Gal. 2²⁰: „ik leef niet meer, doch Christus leeft in mij.” Moet dat nu beteekenen dat het ik met die inwoning niets heeft uit te staan, dat de mensch zich bevindt „unter einer höheren Gewalt, die sein Ich tötet” (S. 133)? Onmiddellijk laat Pls. er op volgen: wat *ik nu in het vleesch leef, leef ik* door het geloof van Gods Zoon. Evenzoo schrijft hij in 3²⁷ *δοσοι γὰρ εἰς Χριστόν ἐβαπτίσθητε, Χριστόν ἐνεδέσασθε*. Is hier de éénheid van het ik opgeheven? Pls. kent toch ook den *ἕσω ἄνθρωπος* die een vermaak in de wet Gods heeft (Rom. 7²²). Nu beweert B. daaromtrent, dat Rom. 7 „eine ganz singuläre Stellung innerhalb der paulinischen Gedankenwelt” inneemt, dat Pls. „niemals dem natürlichen „Ich des Menschen so viel Konzessionen gemacht [hat] wie hier” (S. 134).

Waarheid echter is, dat Pls. den mensch ontvankelijk oordeelt voor de inwoning van het *πνεῦμα*, zoodat de apostel kan aandringen op aanneming van het evangelie en den mensch verantwoordelijk stelt voor diens ἀπειθεία. Verder: wanneer hij de geloovigen herhaaldelijk vermaant tot een heiligen levenswandel wil hij daarmee toch zeker niet te kennen geven, dat hun natuurlijk-ik „ganz und „gar erstorben” is (BOUSSET, 132), maar dat hun pneumatisch-ik de autonomie behoudt om zich over te geven aan de leiding van het *πνεῦμα* (vgl. b.v. II Cor. 7¹ Rom. 12²). Alleen in het gebed kan 's menschen bewustzijn tijdelijk uitgeschakeld worden (I Cor. 14¹⁴ Rom. 8²⁶, doch zie ook I Cor. 14¹⁵). Doch overigens onderscheidt de apostel Gods *πνεῦμα* in den geloovige steeds van diens eigen *πνεῦμα*, dat door het eerste gereinigd, verlicht wordt, maar er niet door wordt weggenomen. Daarom is het zoo on-Paulinisch mogelijk, wanneer Pls.' *πνευματικός* volgens BOUSSET „von seiner unerreichbaren Höhe aus „herabschaut” op den mensch zonder Gods *πνεῦμα* (S. 132, onder verwijzing naar I Cor. 2¹⁴⁻¹⁶). Dat mocht misschien het geval zijn bij een Oriëntalistischen pneumaticus (zie het door B. op S. 140 aangehaalde voorbeeld uit de Hermet. geschr.), doch niet bij den Christenapostel, die èn zelf geleden moet hebben onder de tweespalt tusschen ideaal en werkelijkheid (Gal. 5¹⁷, Rom. 7²⁴⁻²⁶ ondanks BOUSSET 134, Fil. 3¹²⁻¹⁴ en de opklimming in I Cor. 15⁹ Ef. 3^{8a} I Tim. 1^{15β}) èn den „psychischen” Corinthiërs voorhoudt, dat zij ware pneumatici en τέλειοι behoorden te zijn. En zóó weinig denkt hij eraan de „Kontinuität des menschlichen Ich „ganz und gar zu sprengen”, dat hij zelfs een samenhang tusschen zijn verschijningsvorm in dit en in het komende leven aanneemt (I Cor. 15³⁸ beeld van den zaadkorrel, pg. 12).

Het Oriëntalisme biedt dus geen bevredigend antwoord op onze vraag. We zullen, ondanks BOUSSET, ons moeten wenden tot het O. T. en het „Evangelie”. Volgens het eerste keert bij 's menschen dood de van God stammende roeach (*πνεῦμα*) tot God terug, de nephesj zet het niet begeerenswaardige bestaan der rephaim voort in de sjeool.³⁸) Hier dus een zienswijze waaraan de Paulinische herinnert: geen dualisme ziel-lichaam en de mensch qua mensch heeft het eeuwige leven niet in zichzelf. Doch verschil bestaat er hierin: volgens het O. T. bezielt God met zijn Roeach alle menschen en de roeach in den mensch eindigt zijn individueel bestaan, wanneer God hem terugneemt. Dat moet althans de algemeene gedachte onder Israël geweest zijn. Doch daarnaast, zagen we, is het besef doorgedrongen dat uit de gemeenschap met God hier beneden, op grond van het bezit van diens Roeach, het eeuwige leven in zijn gemeenschap zou voortvloeien. — In het Jodendom worden roeach-*πνεῦμα* en nephesj-*ψυχή* door elkaar gebruikt. Het individuele voortbestaan van den *mensch* staat dus nu vast (opstanding).

Echter keert de roeach of nephesj niet per se tot God terug en wacht elken mensch nog geen zaligheid. Het Jodendom wordt n.l. beheerscht door een diep besef van de menschelijke verdorvenheid, hoewel het daarmee de verantwoordelijkheid niet opheft (BOUSSET *Rel.*² 462—466). Weer worden we herinnerd aan Pls.' beschouwing. Doch ook hier weer onderscheid en wel ten aanzien van den grond der zaligheid. Ten gevolge van de vertroebelde Godsidee ligt in het Jodendom 's menschen ζωή niet in de levensgemeenschap met den genadigen God, maar feitelijk in den vrome zelf. Men streefde er naar „onberispelijk te zijn naar de rechtvaardigheid, die in de wet is” (Fil. 3⁶). Of: het heil is gewaarborgd door de verdiensten der vaderen, door Israëls praerogatieven boven andere volken, door het lijden van volk of enkeling, door boete (VOLZ *a.w.* 106 vv., BOUSSET *Rel.*² 428 vv.). Maar zóó gaat men gebogen onder het „juk der dienstbaarheid” (Gal. 4³⁻⁵ 5¹ Rom. 6¹⁴). Er is feitelijk geen onmiddellijke aanraking met God meer, men bezit den „Geest Gods” niet (Gal. 3^{2, 5}). 3⁹) — Pls. daarentegen juicht in de gave van den Geest en kent dien aan alle belijders van den Kyrios toe; die Geest is de ἀρραβών van het eeuwige leven. De verklaring van dit bezit ligt, naar zijn eigen getuigenis, in zijn ervaring van Christus (vgl. o. m. Fil. 3⁷).

Onze conclusie luidt: Pls. staat in zijn oordeel dat de mensch, aan zichzelf overgelaten, geen deel kan hebben aan het volmaakte leven, op O. T.-Joodsch standpunt. Maar zijn „leven met Christus” heeft ook hier het O. T.-Joodsche „vervuld”: het voorgevoel der vromen onder het O. V. wordt nu een klare overtuiging, daar de Roeach niet meer alleen de levenskracht der nephesj vormt, doch het Πνεῦμα de ψυχή vernieuwt en verlicht, en deze pneuma-ziel de draagster wordt van het zelfbewustzijn. En wat het Jodendom betreft: het eeuwige leven is gewaarborgd door de levende gemeenschap met God, door Hem ἐν Χριστῷ tot stand gebracht, of wel door de gave van het πνεῦμα.

C. DE BETREKKING TUSSEN HET EEUWIGE LEVEN EN HET TEGENWOORDIGE.

In het eerste hoofdstuk viel herhaaldelijk te constateeren, dat Pls. een nauw verband legt tusschen dit en het komende leven (o. a. pg. 7, 13, 19, 22). Het zwaartepunt ligt in het laatste (zie o. m. I Cor. 13⁸⁻¹⁰ 15¹⁹ II 5⁶ v. Rom. 8²³⁻²⁵). Doch niet minder sterken nadruk legt de apostel op het nieuwe leven door de scheppende kracht van den verheerlijkten Kyrios (vgl. de uitdrukking καινή κτίσις), reeds op aarde. Door de nieuwe verhouding tot God ontvangt het zedelijk leven van den geloovige de hoogste beteekenis: het heeft waarde voor de eeuwigheid. Het ware Godsgeloof openbaart zich in den oprechten dienst van God. Het gaat om een heilig, Gode toegewijd leven en om het heil van den

evenmensch. Het *ἐκδημεῖν ἀπὸ τοῦ κυρίου* mag niet leiden tot een pessimistische levenswaardeering, de hoop op de spoedige parousie niet tot onheiligh quëtisme; de geloovige zij actief, energiek, waakzaam. Handenarbeid is den Christen niet onwaardig (I Th. 2⁹ II 3¹² cf. Act. 20³⁴ v.). Nuchterheid is meer dan enthousiasme of extase (I Th. 5⁶, s I Cor. 14¹⁵ vv.). Contemplatie is nog geen *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* (Gal. 5⁶). Boven de *γνώσις* staat de *ἀγάπη* (I Cor. 8¹), de eerste vrucht van den Geest (Gal. 5²² Rom. 15³⁰). Het *εἶναι ἐν Χριστῷ* of *ἐν πνεύματι* dringe den mensch vrijwillig de wet van Christus te vervullen jegens de broederschap. Niemand leeft alleen voor zichzelf. De eene steen van den *ναὸς ἅγιος* (Ef. 2¹⁹⁻²²) draagt den ander. Zonder liefde tot den naaste is de mensch niets (I Cor. 13): ascese b.v. heeft dan ook alleen uit altruïstisch oogpunt beteekenis (I Cor. 8³ Rom. 14²⁰ v.). Het *πνεῦμα* is den mensch niet geschonken om er rustig voor zichzelf van te genieten, maar om hem onder curateele te stellen: het leert hem te strijden tegen de *ἁμαρτία*, de onverzoenlijke tegenstelling van den nieuwen levenstaat. De sacramenten leeren niet, dat het tegenwoordige leven niet meer ter zake zou doen (I Cor. 10¹ vv. Rom. 6⁸ vv.); wil men zich trouwens in eenig mysterie laten inwijden, het zij hierin, dat men steeds boven overvloed en gebrek weet te staan, omdat men staat onder Hem, die daartoe kracht geeft (Fil. 4¹² v. *μεμ.*). De mensch moet sterven aan zichzelf en leven voor den Kyrios. Hij leve niet naar eigen wil maar overeenkomstig de wet van Christus, de *νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (Gal. 6² Rom. 8²). Als *υἱὸς φωτός* mag hij ook zijn lichaam niet in dienst der *ἁμαρτία* stellen. Wat niet uit het geloof is, niet-christelijk is, is voor God verwerpelijk (Rom. 14²³). — Op deze wijze laat de apostel het licht vallen op de organische eenheid van geloof en levenswandel. Doch tegelijk ook op die van het aardsche en hemelsche leven. Want *εἶναι ἐν Χριστῷ* leidt tot *εἶναι σὺν Χριστῷ*. Hij is het ideaal der menschheid (Ef. 4¹³), zijn Persoon de maatstaf waarnaar God haar oordeelen zal (Rom. 2¹⁶ Act. 17³¹). Dat het nieuwe leven uit de gave van het *πνεῦμα*, uit de gemeenschap met Christus voortvloeit, mag den geloovige niet doen insluimeren. De Geest verwekt in hem een onrust als die van een uurwerk: Pls. jaagt er naar om „het" te mogen grijpen, omdat hij door Christus Jezus gegrepen is (Fil. 3¹² 2¹² v.). Wat de mensch zaait zal hij maaien. Men wordt wat men is. Daarom vergadere de geloovige zich vruchten, opdat hij geen gebrek lijde in de eeuwigheid. Ook de Christenen moeten voor den rechterstoel verschijnen (II Cor. 5¹⁰ I 3¹³, verder pg. XVII n. 73). Daarom: wie zondigt, krenkt niet slechts den Geest (Ef. 4³⁰), doch hij loopt ook gevaar dat zijn werk veroordeeld wordt (I Cor. 3¹⁵). De geloovige bereikt dan ook nimmer in dit leven de volmaaktheid; eerst bij den dood eindigt zijn zelfveroordeeling (Rom. 6⁷), en naarmate het ideaal hooger gesteld wordt en het zedelijke oordeel strenger luidt

zal ook die zelfveroordeeling meer onomwonden zijn. De voortgaande heiliging leidt tot diepere zelfkennis (vgl. I Cor. 15⁹ *ὁ ἐλάχιστος τ. ἀποστ.*, Ef. 3⁸ *ὁ ἐλαχιστότερος πάντων ἁγίων*, I Tim. 1¹⁵ *ἀμαρτωλῶν πρώτος*). — Toch beteekent dit eschatologische motief bij Pls. niet, dat hij aan het zedelijk leven verdienste toekent voor het toekomstige. De werken openbaren 's menschen gezindheid en deze is het, die geoordeeld zal worden (I Cor. 4⁵ Rom. 2¹⁶); zij dienen den geloovige tot verzekering van zijn *εἶναι ἐν Χριστῷ*, zij zijn de proef op de som die God hem vergunt te nemen (vgl. nog I Cor. 9¹⁴ v.). Doch ook zij zijn ten slotte Gods werk, vruchten van de werkingen van zijn Geest (Gal. 5²² e. e.). Alle roem (*καύχσεις, καυχᾶσθαι*) is uitgesloten. Ook de allerheiligste ontvangt de *δικαιοσύνη* en de *ζωή* als genadegift. Niet wat de Christen doet, beslist eigenlijk over zijn toekomst, doch wat hij God aan en door zich laat doen (vgl. pg. 8). Maar dan is hij ook reeds in dit leven zalig; Pls. kan in den kerker vertoeven — hij is tóch in den hemel (Ef. 2⁶ Fil. 3³⁰, vgl. ook Fil. 4⁴).

Hoe oordeelde de antieke wereld over de waarde van het aardsche leven? Haar donkerste zijde openbaart zich, wanneer het als een last wordt beschouwd waaraan men vrijmachtig een eind kan maken (pg. 44), of als bestemd om te genieten, wat er te genieten valt (pg. 41, 45, 47) — een sombere achtergrond van Pls.' levenswaardering (vgl. I Cor. 15³² Fil. 3¹⁹; en met Fil. 1²¹, 2^{3β}: 1²⁴ v.). — Doch het heidendom van zijn besten kant?

Op den laagsten trap staat de opvatting, dat, wanneer de waarborg der onsterfelijkheid eenmaal verkregen is, het tegenwoordige leven een indifferent iets is. Zij werd gehuldigd door de mysteriegodsdiensten en de magie (pg. 64 v., 70 v., 73): ritus en formule waren hoofdzaak, zedelijke voorschriften werden niet gegeven, de innerlijke gezindheid en de waarneming der cultische voorschriften op één lijn gesteld. De verplichtingen, welke den deelnemers werden opgelegd (ascese, zelfkastijding, boete, lustraties) beoogden een ritueele reinheid; zij gingen feitelijk buiten het geweten en den wil om. De „wedergeboorte" waarvan in deze kringen sprake was, werd dan ook eigenlijk voltrokken in het gevoel en in de fantasie. Men zocht geen verlossing van schuld of zedelijke onwaardigheid, maar van een besef van onbevredigd-zijn, want de religieus-zedelijke consequenties bleven achterwege. Men streefde naar vereeniging met de godheid, doch Demeter, Dionysos, Osiris, Attis waren in den grond heroën der natuurkracht, geen idealen van zedelijke verhevenheid. Het was een physische, of zoo men wil hyperphysische kracht waarmee de gewijden zich vervuld achtten. Doch de wil werd niet omgezet, het ik bleef hetzelfde. En al wat men najaagde deed men voor zichzelf. Omdat het zwaartepunt door den mystes feitelijk verlegd werd naar het leven in 't hiernamaals en het hem om persoonlijke garantie te doen was, verloor

het tegenwoordige leven zijn beteekenis en daarvan werd de naaste de dupe. Wat er ook aan gemeenschapsbesef onder de mysten mocht leven, het werd toch „überwuchert von dem aristokratischen Selbstbewusstsein des einzelnen Mystikers, der in die Weihe die Vollendung gefunden hat" (BOUSSET *Kyr. Chr.* 153).⁴⁰)

Vergelijkt men deze waardeering van het aardse leven met die van Pls., dan springt het verschil in 't oog. Beide staan diametraal tegenover elkaar. Het was de wonde plek dezer mysteriereligies — en in de antieke wereld van hen niet alleen — dat zij de religie scheidden van de moraal. Haar raakt de apostel aan met zijn krachtige accentueering der beteekenis van dit leven, en hij wordt niet moede de heidenchristelijke gemeentelieden aan te sporen tot een heiligen levenswandel.

Er klonken echter in Pls.' wereld ook getuigenissen, welke, in tegenstelling met zulke magische waarborgen der zaligheid, aan 's menschen qualiteiten en handelingen waarde toekenden voor zijn lot in 't hiernamaals of hem zekere eischen stelden. Het tegenwoordige leven wordt dan op een of andere wijze een voorbereiding voor het toekomstige, het zal over den inhoud van het laatste beslissen. De „Hadestochten" met hun beschrijvingen der hellestraffen kunnen ten bewijze dienen (pg. 51 v.). Zij zijn evenzoo vele zedenspiegels en waarschuwingen voor de overlevenden, dat hun leven aan een zekeren zedelijken norm moest beantwoorden. De filosofie ontwikkelde gedachten van hooge waarde over de ethiek en natuurlijk heeft ook de antieke maatschappij ethisch idealisme gekend! Doch in hoever theorie en practijk elkander dekten en de schoone woorden omgezet werden in krachtige daden?⁴¹) Niet daarop komt het voor het religieuze leven aan of een beginsel in abstracto gehuldigd wordt, doch hoe het zich uit en zijn kracht realiseert; daarop of, zooals ons Pls.' brieven omtrent hun schrijver leeren, de mensch zich in liefde en zelfverloochening aan de dagelijks terugkeerende eischen van het zedelijk ideaal onderwerpt.

Doch dit daargelaten, wat treft ons in de antieke moraal vergeleken met de Paulinische? Allereerst dit: zij kenmerkt zich door een eenzijdig-intellectualistische levenswaardeering. Daar de kern, de adel des menschen schuilt in zijn denkvermogen, is het ware leven en de ware zaligheid voor den wijze weggelegd. Inzicht en kennis (*γνώσις*) openen de poort van het Elysium, waarin eens het wezen der dingen zal worden verstaan.⁴²) Zoo neemt men dan ook feitelijk een hooghartige houding aan tegenover de massa der geringen en eenvoudigen — terwijl voor Pls. elke mensch, óók de „arme van geest" oneindige waarde bezit voor het rijk Gods, omdat hij met de geestesaristocraten dezelfde kern der persoonlijkheid gemeen heeft: het zedelijk bewustzijn, de gezindheid van den wil. En dit levensbeginsel der denkende kringen in de antieke wereld leidde tot een onbeteugeld individualisme, tot filosofen-egoïsme. De wijze leeft op

zichzelf en ten slotte ook alleen voor zichzelf, sociale verplichtingen kent hij niet (Plato *Apol.* 32 A *ἰδιωτεύειν ἀλλὰ μὴ δημοσιεύειν*). — Verder: zij kenmerkt zich door gemis aan begrip der positieve waarde van het tijdelijke leven. Dit houdt de ziel slechts tegen in haar hooge vlucht, het moet onderdrukt en overwonnen worden; vandaar b.v. ascese, contemplatie en pessimistisch oordeel over de menschheid zonder den drang om haar nooden te heelen. Dat handenarbeid en trouwe beroepsvervulling het aardsche leven adelen, werd niet beseft. — De maatstaf voor de beoordeeling van goed en kwaad berust bij den mensch zelf. Hij is „de maat aller dingen.” Men zondigt niet zoozeer tegen de wet der godheid als wel tegen zijn „hooger ik”, en zonde is onverstand, bevlekking, zinnelijkheid: men zij verstandig en bevrijde zijn ziel door zelfreiniging en -veredeling van alle booze hartstochten, zoo noodig met behulp van zoenoffers en reinigingsceremoniën. Men doode de affecten, streve naar *ἀπάθεια, ἀταραξία*. En wat men veroverd heeft, dankt men zichzelf: „*num quis, qui bonus vir esset, gratias diis egit unquam?*” (Cicero *De nat. deor.* III 36, 87). „*Det [Jupiter] vitam, det opes: aequum mi animum ipse parabo*” (Horatius *Ep.* I 18, 112). Ook hier hebben dus de zedelijke eischen geen religieuze achtergrond. Wanneer men van godsdienst spreekt, is godsvrucht toch niet de bron van zedelijk handelen. Men meent te kunnen wat men wil. Het beeld van den rechtvaardige, den idealen wijze, dat Seneca teekent (*Ep.* 115, 3 sq.) verschilt van Pls.' ideaal: de trek van *heiligheid* ontbreekt en — het is een product der fantasie. Ook Plato's lijdende rechtvaardige (*Gorg.* 469 B sqq.) is eene in haar wezen andere gestalte dan de Christus, dien Pls. predikt en aan wiens beeld de geloovigen gelijkvormig zullen worden. Het Platonisch ideaal is: zelfhandhaving door eigen kracht. En wanneer die kracht bezwijkt en men de hulp der godheid inroept, is de verlossing of liever verbetering, waarnaar gestreefd wordt, in den grond der zaak niet eene van eigen, verkeerden wil maar van des menschen aardsche, vergankelijke natuur. Het zedelijk-goede wordt dan ook meer geleerd als taak van redelijkheid en plicht, dan dat het een natuurlijk uitvloeisel is der liefde tot God, wiens verlossende liefde het hart heeft ondervonden. Men zou bijna zeggen, dat het religieuze leven aldus een zaak van handel werd; de rechte verhouding tot de godheid heet tot stand te komen door offers, geloften, prestaties, magische handelingen zelfs. ⁴³⁾

Het licht, waarin het tegenwoordige leven bij Pls. verschijnt, is dus wel een geheel ander. Hij kondigt den mensch schuldvergiftenis aan en vernieuwing des harten. Zijn eisch is: de mensch zij rechtvaardig en heilig voor God, d. w. z. hij late zich met God verzoenen en neme van Hem het geloof in den Christus aan, dan bezit hij aanvankelijk het eeuwige leven. Niet 's menschen deugdzaamheid of zedelijke volmaaktheid is de grond zijner zaligheid, maar Gods *χάρις, διαθήκη*. ⁴⁴⁾ De Christen behoeft

er niet meer te „komen”, hij „is” er. Van den mensch die de *πίστις* bezit, die *ἐν Χριστῷ* is, „eischt” God niets meer. En wanneer de *σάρξ* zich tegen de heerschappij van Gods *πνεῦμα* verheft, leert dit den geloovigen *μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἐαυτῶν σωτηρίαν καταργήσεται* (Fil. 2¹² v.), opdat zij niet worden uitgeworpen uit het „zijn”. Doch God zal dit ook niet gedoogen. Hij werkt *τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν*, Christus geeft kracht in zwakheid (II Cor. 12¹⁰ Fil. 3¹²). „Ik heb den goeden strijd gestreden, ik heb de *πίστις* behouden” (II Tim. 4⁷): de *πίστις* — niet de *ἀρέτη*⁴⁵), *ἄσκησις*, *κάθαρσις* — d. i. het innerlijk aannemen van Gods *χάρις*, het zijn-in-Christus, het wandelen-door-den-Geest.⁴⁶) Zóó alleen is Pls. rechtvaardig voor God en kan hij het eeuwige leven beërven. En de proef op de som dat men in de rechte verhouding tot God staat, is: dat men de *ἁμαρτία* haat en wandelt in de *ἀγάπη*, die onafscheidelijk met de *πίστις* verbonden is. „Zoo iemand God liefheeft, die is van Hem gekend” (I Cor. 8³). „De liefde is de meeste” (I Cor. 13¹³), en zonder haar is de mensch „een klinkend metaal of luidende schel” (vs. 1).

Zóó heeft de antieke wereld het aardsche leven niet gezien, en het komt mij niet overbodig voor op dit onderscheid de aandacht te vestigen. Ook de nauwe samenhang tusschen dit en het eeuwige leven stamt uit Pls.’ Joodsch verleden. Dat blijkt met name uit *καυχᾶσθαι* en derivv., welke de apostel in dit verband zoo dikwijls bezigt.⁴⁷) Het Jodendom legde, in tegenstelling met de heidenwereld, een eng verband tusschen religie en moraal. Het predikte, dat aan het houden van Gods wet als loon de *ζ. αἰώνιος* verbonden was, dat God ieder zou vergelden naar zijn werken, zooals ook Pls. zijn gehoor voorhield (Rom. 2^{6, 13} e. e.). Maar het is bekend, welke schaduwzijden aan deze leer verbonden waren en waardoor deze erfenis der vaderen schier onkenbaar werd. Het gemis van den Geest leidde tot een onzuivere waardeering van ’s menschen prestaties. Men ging steunen op zijn goede werken, op de verdiensten der vaderen; zelfs ging de Talmud zoover om aan Thorastudie leven en zaligheid te verbinden (WEBER² 20 vv.; vgl. nog voor Pls.: Gal. 1¹⁴ Fil. 3^{6β}).⁴⁸) De boetprediking van den Dooper, waarbij Jezus aanknoopt (vgl. o. a. Mt. 12^{39, 41}, Lc. 11³⁰ v. boetprediker als Jona), wordt tegen dien achtergrond zeer begrijpelijk. — Dit Joodsche *καυχᾶσθαι* heeft nu ook in de brieven van den ex-Farizeeër een anderen klank gekregen: hij roemt op wat Gods Geest, op wat Christus in en door hem doet! Door dien Geest weet hij, dat de som der wet liefde is (Gal. 5¹⁴ Rom. 13¹⁰). De goede werken behooren niet iets uiterlijks en aangeleerds te zijn, maar van harte te worden volbracht: de vruchten worden niet aan den boom opgehangen, doch de goede boom brengt ze vanzelf voort. Daarom vormen beide levens ook een organische eenheid. Het eeuwige is niet een verlengstuk van het aardsche; het is daarvan ook niet door een kloof gescheiden, zoodat de mensch in de toekomst een ander wezen moet

worden (Jodendom), doch het vangt reeds nu aan door de gemeenschap met den verheerlijkten Christus. In diens zelfverloochenende liefde in leven en sterven zag Pls. het profetische ideaal van de zuivere verhouding tot God en den naaste ten volle verwezenlijkt, en zij drijft hem uit tot het nieuwe leven overeenkomstig Gods heiligen wil (Gal. 2²⁰ II Cor. 5¹⁴ v. e. e.).⁴⁹) Wie van hemelsche zaligheid droomt, behoort op aarde te worden bezielde door een hemelschen geest. Of het Jodendom zich daarvan zóó bewust was als de jonge „secte”, in zijn midden opgegaan? De wijze waarop de Joodsche litteratuur gewoonlijk de zaligheid schildert (zie onder H.), verraadt weinig hongeren en dorsten naar gerechtigheid en heiligheid.

D. DE GEMEENSCHAP MET CHRISTUS (DE GAVE VAN DEN GEEST), DE SACRAMENTEN EN HET EEUWIGE LEVEN.

Doch hoe staat het met de kern van Pls.' evangelie, met zijn mystiek-pneumatische verlossingsleer, volgens welke de kiem van het eeuwige leven schuilt in de levensgemeenschap met den onzichtbaren Kyrios, en deze gemeenschap sacramenteel bevestigd wordt door doop en avondmaal? — Bij de bespreking der brieven bleek ons, hoezeer Christus het één en het al van Pls.' heilsverwachtingen is. Christus is de kracht zijner *ἐλπίς*, de ankergrond zijner gewisheid van het leven na den dood. Christus' vrijwillige zelfofferande uit gehoorzaamheid aan God en uit liefde tot zondaren (Gal. 2²⁰ Rom. 5¹⁹ Fil. 2⁸ e. e.), verlost hen van de tyrannie der *ἁμαρτία* en van den *θάνατος*. De Gekruisigde, door God opgewekt en verheerlijkt, heeft den dood overwonnen en den toegang geopend tot de *ζωή* en *ἀφθαρσία*. Hij is geworden tot een *πνεῦμα ζωοποιούν* en woont als zoodanig in de harten der zijnen. Niet zij leven meer, maar Hij leeft in hen en zóó is hun *σωτηρία* aanvankelijk verwezenlijkt. Want zij worden met Hem opgewekt, in het gericht niet veroordeeld maar de volle *δικαιοσύνη* deelachtig, om dan als medeërfgenenamen te deelen in zijn *δόξα*, waarbij zij met een nieuw *σῶμα* bekleed worden, gelijkvormig aan dat van Christus (vgl. hfdst. I passim).⁵⁰)

Men heeft vooral in deze pneumatisch-eschatologische heilsleer den invloed meenen te bespeuren van het Hellenisme (Oriëntalisme), te meer waar Pls. aan de sacramenten effectieve kracht voor 't hiernamaals heet toe te kennen. Tengevolge daarvan zou de apostel, naar alle waarschijnlijkheid in het tijdsverloop tusschen de beide brieven naar Corinthe, zijn oorspronkelijk Joodsch-Christelijk standpunt (parousie, opstanding/verandering) hebben losgelaten. De exegese van Pls.' brieven leert echter m. i., dat indien hier van Hellenizeering (Oriëntalizeering) sprake is, deze verlegd moet worden naar de periode vóór de zendingsreizen (pg. 20, 24).

Aan die verkeerde voorstelling ligt evenwel een juist besef ten grond-

slag, dat n.l. Pls. met deze verlossingsleer, met dezen onverbrekelijken samenhang tusschen de gemeenschap met Christus en de *σωτηρία*, het dichtst naderde tot de antieke wereld. Hier werd een „mystiek” gepredikt, welke weerklink kon vinden bij zijn hoorders; hier werd een belofte gedaan van een zalig lot in 't hiernamaals, waarnaar zij geleerd hadden de handen uit te strekken (pg. 25 v.), en wel zóó, dat zij niet geringe overeenkomst vertoont met de Grieksch-Oriëntalistische geloofsvoorstellingen omtrent 's menschen verlossing. Er is dus alle reden om de juistheid van den indruk van BOUSSET en andere godsdiensthistorici te toetsen of „hier die geistige Atmosphäre gegeven ist, innerhalb derer das paulinische „Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus steht” (*Kyr. Chr.* 171).

Allereerst wijzen verschillende termen en beelden op een zekere betrekking tusschen Pls.' eschatologische mystiek en de mentaliteit zijner tijdgenooten. Reeds de titels *κύριος*, *υἰὸς θεοῦ*, *σωτήρ* (echter alleen in Ef. 5²⁸ Fil. 3²⁰, cf. I Tim. 1¹ 2⁸ II 1¹⁰ Tit. pass. Act. 13²⁸) waren in Kl.-Azië en Griekenland bekend; zij stamden uit de taal der apotheose of leidden de gedachten heen naar heilandsgestalten van eigen bodem (Dionysos e. a.). Men begreep den apostel wanneer hij zich een *δοῦλος* van zijn Heer noemde.⁵¹) Christus' „bloed” en „offer”, „in-Christus-zijn”, Christus „aandoen”, de „metamorphose” naar Christus' beeld, „lijden” en „sterven” met Christus, „kennis” van Christus, „nieuw schepsel”, *ἀπολυτρωσθαὶ ἀπολύτρωσις*, *σφραγίζεσθαι*, *φωτισμός*, de *ἄρορητα ὄήματα* over het paradijs (vgl. de *ἀπόρορητα* in de mysteriën van Eleusis, pg. 64) — zulke en andere uitdrukkingen waren voor Pls.' hoorders en lezers verstaanbaar. WENDLAND oordeelt daarom dat de Gr.-Oriëntalist. mystiek den apostel „wirkungsvolle „Ausdrucksformen für seine christlichen Erfahrungen” bood.⁵²) We zullen de precaire kwestie wel moeten laten rusten of Pls. dergelijke mystieke termen *direct* aan het Oriëntalisme ontleend heeft, of dat hij zich mogelijk kan hebben aangesloten bij het spraakgebruik der oude gemeente (vgl. de discussies over de herkomst van *κύριος*). Opmerkelijk is in elk geval, dat het vaak voorkomende *ἐν Χριστῷ εἶναι*, 'twelk gevormd heet naar analogie van *ἐν θεῷ εἶναι* in de antieke wereld, op die wijze wordt afgeleid uit een voorstelling, welke in haar midden betrekkelijk zelden wordt aangetroffen!⁵³) Zoo iets moet tot voorzichtigheid manen bij het haastig concludeeren tot rechtstreeksche ontleening aan de Oriëntalistische mystiek, in geval van overeenkomst in terminologie. Is Pls.' Christus-„mystiek” persoonlijke, doorleefde ervaring — waarom zou de apostel niet zelfstandig tot zijn wijze van uitdrukking gekomen kunnen zijn, waar hem feitelijk dezelfde taal ter beschikking stond als haar? Daaruit moest dan wel gelijkheid in zegswijzen voortvloeien. Deze is echter op zichzelf nog geen bewijs van afhankelijkheid of ontleening en nog veel minder een aanwijzing, dat het geloof, dat zich van die termen bediende, aan beide zijden vrijwel gelijken inhoud zou hebben bezeten.

De vraag die hier beantwoord moet worden, geldt natuurlijk niet het ontstaan van Pls.' Christologie en Pneumaleer, doch: de herkomst der verbinding van 's menschen eeuwig leven met den pneuma-Christus, en verder: de plaats, welke de sacramenten in dezen gedachtengang innemen. Is Pls. in dit opzicht beïnvloed door de mystiek en de mysteriën van zijn zendingsterrein?

We hebben op pg. 31 vv. betwijfeld of Pls. met de Oriëntalistische mysteriën in de gestalte waarin zij zich aan ons voordoen, vergeleken mag worden. Niet dat hun goden niet reeds vroeg buiten hun eigenlijk gebied vereerd werden (cultus van Sabazios, Cybele-Attis en Isis vooral te Athene, reeds sinds de 4^e eeuw).⁵⁴) Doch het is de vraag of zij in Pls.' tijd reeds algemeen als mysteriegoden werden aangebeden, d. w. z. als *σωτήρες*, die den individueel met hen verbonden geloovige de zekerheid van het hoogste heil in 't hiernamaals konden schenken. Speciaal de bewering dat het geloof in een goddelijken soter als middelaar van het toekomstige leven, in de eerste eeuw algemeen doorgedrongen zou zijn, is niet te verdedigen (pg. 34). Waren de Oostersche mysteriën reeds in Pls.' tijd zóó machtig en invloedrijk geweest als men wel laat voorkomen, dan zou men toch allicht iets daarvan bij Pls.' kunnen verwachten. Dat de apostel zijn eerstelingen vooral uit de kringen der mysten zou verkregen hebben, is een veronderstelling⁵⁵), waartoe de brieven geen recht geven, ook geen passages als I Cor. 10¹ vv. 15²⁹; nog steeds leert de ervaring der zending, dat de religieuze keur van het heidendom niet altijd de meest ontvankelijke bodem is voor het evangelie (WARNECK *P. im Lichte d. heut. Heidenmission* 21914, 132 v.).

Herhaaldelijk is reeds Pls.' Soter naast de dei activi, de soters der antieke wereld gesteld en gewezen werd daarbij op het diepgaande verschil: aan den eenen kant figuren, geschapen door mythe en sage, aan den anderen een historische persoonlijkheid, die leefde en stierf. Reeds Augustinus legde dit kenmerkend verschil tusschen het Christendom en de heidensche verlossingsgodsdiensten bloot: aan de laatste ontbreekt een „*praesens numen*“, de „*filius dei factus filius hominis*“ (vgl. FEINE *Theol. N. T.*² 13). God heeft zijn Zoon gezonden. Hij heeft zich door Jezus geopenbaard. Pls.' Christologie moge zich bewegen rondom de gestalte van den verheerlijkten Christus, zij knoopt toch aan bij de verschijning van den „zoon Davids“ (Rom. 1³ Gal. 4⁴ Rom. 8³ Fil. 2⁷ v.) en bij diens daden en woorden. Jezus is de Christus. Hij is de Heer. Hoe handhaaft Pls. niet de eenheid tusschen den pneuma-Christus en den persoon van Jezus in een locus als Gal. 2²⁰ (vgl. ook Rom. 5¹⁴: de eerste Adam *τύπος τ. μέλλοντος*: bij alle contrast tusschen beide Adams, vss. 12–19 I Cor. 15²¹ v. 45, 47, bestaat dit verband, dat ook de laatste A. de menschheid vertegenwoordigt, cf. I Cor. 15²¹β Rom. 5¹⁵γ).⁵⁶) Die eenheid tusschen „Jezus“ en „Christus“ bewaart den apostel voor

een zich verliezen in mythologische fantasieën, zooals de heidenwereld en de Joodsche apocalyptiek die najaagden. Zijn *κύριος* was geen theofanie op aarde (Act. 14¹¹ 28⁶, cf. I Cor. 8⁴ 6). Achter, boven Jezus staat God, die Hem gezonden heeft, Hem uit de dooden heeft opgewekt, Hem heeft verhoogd. Beurtelings stelt de apostel den Zoon wel onder den Vader en kent hij den Kyrios de oppermacht in 't heelal toe (Col. Ef. Fil.), doch alles loopt ten slotte bij hem uit op den „God en Vader van onzen Heer Jezus Christus” (I Cor. 8⁶ Rom. 11³⁶ 16²⁷ Fil. 2¹¹) en als eenmaal *τὸ τέλος* gekomen is, draagt Christus zijn heerschappij en macht over aan God (I Cor. 15²⁸ Rom. 8²⁹, vgl. ook Act. 7⁵⁶ *νόσος τ. ἀνθρώπου* 17³¹ *ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὤρισεν*). En mocht menige Griek den schouder optrekken voor een revelatie van het goddelijke op zulk een wijze als Pls. verkondigde, de glorie van den Verlosser werd door dit contact met het menschdom geenszins verduisterd. De hoogste liefde is die, welke zich 't diepst neerbuigt.

Berust Pls.' Christusbeschouwing op de geheel eenige voorstelling van de verbinding tusschen God en mensch, daarom kan Pls. in de verdere uitbeelding van zijn Christologie zich nog wel hebben aangepast bij, of partij hebben getrokken van geloofsvoorstellungen in het geestesleven van zijn milieu. Valt er zulk een invloed aan te wijzen?

Op den voorgrond van Pls.' Soter-prediking staat het kruis (Gal. 3¹ I Cor. 1¹⁸, 2³ 2² e. e.). Op tal van wijzen en door telkens nieuwe beelden tracht de apostel de heilsbeteekenis van Jezus' dood voor oogen te stellen. Die dood verandert den vloek over overtreders in een zegen (Gal. 3¹³). Jezus' bloed heeft verzoenende kracht (I Cor. 10¹⁶ 11²⁵ Rom. 3²⁵ 5⁹ Ef. 1⁷ 2¹³ Col. 1¹⁴ 20). Zijn offer stelt alle andere in de schaduw (I Cor. 5⁷ Ef. 5²); zijn dood is de verlossing of vrijkoopng van de *δουλεία* der zonde en der wet (Gal. 4⁵ 5¹ I Cor. 6²⁰ 7²³ Rom. 6¹⁸, 2² 8²), de hereeniging van wat gescheiden was (Ef. 2¹⁴), herstelt den vrede met God (Rom. 5¹), is de overwinning op alle anti-goddelijke machten (Col. 2¹⁵).

In de antieke wereld werd algemeen geloofd aan de mysterieuze, verzoenende kracht van het bloed. Zij kon wijzen op haar menschenoffers, tot verzoening der godheid gebracht, zooals op het Thargelia-feest.⁵⁷ Doch deze hebben met het offer dat Pls. predikte geen andere trek gemeen dan dat zij historische feiten waren. Zij drukten de behoefte uit om het geschonden verkeer met de godheid te herstellen, doch een vernieuwende, heiligende kracht konden zij niet van zich doen uitgaan. Want gingen deze zoenoffers wel vrijwillig, uit liefde jegens hun medemenschen in den dood? Men was zich heel wel bewust van de noodzakelijkheid, dat de slachtoffers zich aldus behoorden over te geven, kon echter slechts op zulke miserabelen (cf. I Cor. 4¹⁸ *περικαθάρματα τ. κόσμου, πάντων περιήγημα*) de hand leggen, die van 't leven niets meer te hopen

hadden, en bereid waren het hunne te geven in ruil voor een langdurige, overvloedige verpleging. — En voorzoover de heidenwereld op voorbeelden van vrijwillige zelfopoffering kon wijzen, werden deze toch nimmer verheven tot een heilsfeit, dat de zekerheid van een volkomen leven in 't hiernamaals aanbracht. Het kalme, vergevensgezinde heengaan van Socrates; het sterven van Plato's lijdende rechtvaardige; zoo menige heroïeke, vaderlandslievende dood — dat alles heeft men toch nooit gezien in het licht, waarin Pls. den kruisdood van Jezus zag (vgl. Rom. 5⁷ v.).⁵⁸) *Verlossing, σωτηρία*. verwachtte men van goden als Dionysos en Osiris, die door hun „sterven” en „herleven” zelf den dood hadden overwonnen en nu hun vereerders de onsterfelijkheid konden verzekeren. Men deelde in hun „lijden”, „stierf” met hen, om dan verder met hen te „leven”. De toeschouwers te Eleusis doorleefden de contrasten van het „mystieke drama”: Demeter's angst en smart bij het zoeken naar haar dochter, haar blijdschap, wanneer Kore haar althans voor een deel van 't jaar teruggeschonken wordt (pg. 65). De Isismysten waren getuige van Osiris' verraderlijken dood, van Isis' smart, en gaven door hun *εὐρήκαμεν συγκαίρομεν* te kennen dat aan alle droefheid een eind gekomen was, wanneer zij hoorden dat de god tot het leven was teruggekeerd (pg. 69). — Wanneer Pls. nu spreekt van een lijden en sterven met Christus om met Christus verheerlijkt te worden (Rom. 6³ vv. 8¹⁷ Gal. 6¹⁷ II Cor. 1⁵ 4¹⁰ Col. 1²⁴ Fil. 1²⁹ 3¹⁰), dan moge dit een taal zijn, welke zijn hoorders allicht niet geheel vreemd in de ooren klonk.⁵⁹) Maar hoeveel dieper gaat Pls' persoonlijk mede-lijden met het lijden van Christus (Gal. 3^{1β} I Cor. 11^{23β}) en hoezeer beheerscht dit zijn innerlijk leven, zoodat het een dagelijks te vervullen ethisch postulaat medebrengt (Rom. 6^{4,6} Fil. 3⁹ v.) en hem dringt een welbehagen te hebben in smaad en druk en vervolgingen, opdat aldus de kracht van Christus zich door hem openbaren zou en zijn medemenschen zou dringen Christus' navolgers te worden (II Th. 1⁵ Gal. 6¹⁷ II Cor. 12¹⁰ 1⁵ Rom. 8¹⁷ Col. 1²⁴ Fil. 1^{20, 29})! En waar mag wel de overeenkomst liggen tusschen het noodlottig, gewelddadig lijden en sterven van Dionysos, Attis, Adonis, Osiris en den dood van Pls.' Soter? Diens sterven is niet een lot, maar een daad. Wat hùn dood ook inhield, een wezenlijk *offer* tot *expiation* en *réconciliation* was hij niet, omdat hier de zedelijke kracht en feiten ontbraken, welke de apostel predikte: Jezus' zondeloosheid, gehoorzaamheid, liefde, zelfovergave (II Th. 1⁴ 2²⁰ II Cor. 5¹⁴ v. 21 8⁹ Rom. 5^{6, 19} 8³⁵⁻³⁷ 15³ Col. 3¹³ Ef. 5^{2, 25} Fil. 2⁵⁻⁸).⁶⁰) Hij was geen offer als dat, hetwelk God in zijn heilige liefde liet brengen tot heil der zondige menschheid (Gal. 4⁴ v. I Cor. 1³⁰ II 5¹⁸ vv. Rom. 3²⁴ vv. 5⁸ 8^{3, 31} v. Col. 1¹³ v. 20 vv. 2¹³ v. Ef. 1⁷ v. 2⁴ v. 13 v. Fil. 3^{14β}, vgl. ook de loci met *διά, ὑπέρο, περὶ τ. ἁμαρτ. ἡμῶν*). Pls. getuigt van een liefde tot vijanden (Rom. 5¹⁰) tot in den dood, van een zelfofferande, die nog slechts weinige jaren geleden gebracht was. En dat op een wijze, die den Grieken

een *μωρία* scheen: het bekende woord in I Cor. 1²³ laat maar al te duidelijk doorschemeren dat spotters met den Gekruisigde als Celsus (bij Orig. VI 34) en Lucianus (*De morte Peregr.* 13: de Christenen τὸν δὲ ἀνεσκολοπισμένον ἐκείνον σοφιστὴν αὐτὸν προσκυνῶσι, καὶ κατὰ τοὺς ἐκείνου νόμους βιοῦσι [ed. PLOOIJ—KOOPMAN 1915, 74], cf. ook Justinus *Apol.* I cc. 13, 22, 53) reeds in Pls. dagen hun voorloopers hadden. Tegenover hen die allen nadruk leggen op Pls.' samenhang met het geestesleven en de stroomingen van zijn milieu, en dat noodzakelijk achten tot het recht verstaan van het Paulinisme, mag er wel eens even nadrukkelijk aan herinnerd worden, dat naar Pls.' eigen getuigenis zijn prediking van het kruis scherp tegenover de heidensche religieuziteit gestaan heeft. En de kerkhistorie, die van bestrijding en vervolging van het Christendom verhaalt, stelt den apostel in het gelijk.

Bovendien, waarover strekte de *σωτηρία* zich uit welke de apostel smaakte in het leven met Christus, en die welke het Oriëntalisme meende te erlangen door de gemeenschap met zijn heilsgoden? — We zagen reeds, dat al moge de antieke wereld zeker wel een diep besef van de menselijke onvolkomenheid gekend hebben, zij toch, voorzoover zij zich daarover althans uitspreekt, niet voortschrijdt tot de erkenning der zonde als een macht, die bij de *σάρξ* thuis hoort, tot het inzicht dat 's menschen wil zich van God afkeert. De verlossing waarnaar haar heimwee uitgaat, is die van de hopeloosheid van dit leven en van de verschrikking des doods, van de drukkende macht der Heimarmene, van de vijandige, onzienlijke hemelmachten, welke de ziel aan deze, doch bovenal aan gene zijde van het graf belagen. Zij begeert bevrijding van de beperkingen door het lichamelijk bestaan, van de onreine passies, en versterking van het contact met de wereld van het onvergankelijke, opdat het onsterfelijke in den mensch moge ingaan tot een volkomen leven. In 't kort, de verlossing zal den mensch opvoeren van het gebrekkige, gedeeltelijke tot het reine, volkomene, van het vergankelijke tot het altijdblijvende. — Pls. echter predikt allereerst de verlossing van zonde en schuld. Door Christus wordt de mensch met God *verzoend*; moge 's menschen zonde gróót zijn en zijn geweten gekweld worden, Gods wondere liefde, in Christus is machtiger dan dat alles (Rom. 8³¹ v.) — zooals de apostel zelf heeft ondervonden: trots zijn zware zonde (Gal. 1¹³ I Cor. 15⁹) is hij geroepen tot het apostelschap van Jezus Christus. Ook hier heeft Augustinus reeds het rechte gegrepen. Hij geeft den naam Jezus weer door „*salvator a peccatis.*”⁶¹) Deze verlossing is in tegenstelling met de zooveen geschilderde een overgang van *δουλεία* tot *ἐλευθερία*, van het onvolmaakte tot het volmaakte (II Cor. 13¹¹ Col. 1²⁸ 2¹⁰ 4¹² Fil. 3¹²), van duisternis tot licht (I Th. 5⁵ II Cor. 6¹⁴ Rom. 13¹² Ef. 5⁸ Fil. 2¹⁵), van zwakheid en nederlaag tot kracht en overwinning (II Cor. 12⁹ Rom. 7²⁴ v. 8³⁷ Fil. 4¹³); m. a. w. zij maakt veel meer ernst met het empirisch dualisme

tusschen Gods Geest en den mensch, en tegelijk doelt zij veel hooger: in de zekerheid van het in en met Christus geschonken heil ziet zij dit dualisme voor het tegenwoordige leven van den geloovige reeds in beginsel opgeheven.

Maar de *σωτηρία* door Christus omvat meer dan de verlossing van den enkeling en zijn onheilig bestaan. Christus verlost den geloovige van den *θάνατος*, van de heerschappij der vijandige en verderfelijke *ἀρχαί* en *ἄγγελοι*, *ἐξουσίαι* en *δυνάμεις*, der booze *κοσμοκράτορες* in de hemelruimten (Gal. 4^{3v}. 9v. Rom. 8³⁸ v. Ef. 2² v. 3¹⁰ 6¹² Col. 2¹⁵). Die machten bedreigen den Christen niet meer. Dat waren woorden, die indruk moesten maken op de harten van wie den apostel hoorden. Werden zij gekweld door de verschrikkingen van het antieke wereldbeeld (pg. 54 en XXXVI n. 162), hier bereikte hen een prediking die volkomen veiligheid aankondigde, óók voor wat zij na den dood vreesden. Had Pls. wellicht voorheen zelf onder den druk der Heimarmene gezucht? ⁶²⁾ In elk geval zal hij met deze sombere voorstellingswereld niet onbekend geweest zijn en heeft hij zich kunnen verplaatsen in de harten zijner lezers, die op zulk een verleden terugzagen (Gal. 4⁸ Rom. 8¹⁵ Ef. 2²). Voor hen kon 't zeker niet overbodig heeten, herinnerd te worden aan de waarheid, dat boven alle astrale machten de God en Vader van Jezus Christus troude (I Cor. 8⁵ v. Rom. 8³⁸ v.). Er is slechts één Kyrios en deze vermag meer dan alle *σωτήρες* en *θεοὶ ψυχοπομποί*. „Onze” Kyrios is de Kyrios, die over alle machten triumfeert en hen eenmaal zal verdelgen (I Cor. 15²⁴ Col. 2¹⁵ Fil. 2⁹ v.), wien de gansche kosmos onderworpen is (Col. 1¹⁶ Ef. 1¹⁰, 2¹ v.). In Hem woont het *πλήρωμα* van goddelijke krachten (Col. 1¹⁹ 2⁹) en niet in de machten, welke de gnostici te Colosse meenden te moeten vereeren (2⁸, 1⁸). Dát mocht inderdaad verlossing heeten! Terwijl de antieke Jenseitshoffnungen in hun sacro egoïsme slechts de zaligheid van den enkeling omspanden, juichte Pls. in de verlossing der gansche schepping en profeteerde hij van den „komenden aeon”, van de nieuwe schepping onder Gods *βασιλεία*, van allen vloek bevrijd. Hier opende zich voor zijn oog een vergezicht, dat noch de filosofie noch de soter-voorstellingen het menschdom van zijn tijd konden bieden, en dit perspectief in Christus' verlossingswerk behoorde, mèt de prediking van 's menschen religieus-ethische vernieuwing, zeker tot het nieuwe in Pls. evangelieverkondiging. ⁶³⁾ Het overtrof verre het optimisme der Grieksch-Rom. wereld (pg. 54/55) en bewees op den duur zijn kracht: toen de Mithrascultus in het W. tot aanzien klom, was hij om het oude zendingsgebied van Pls. heengebogen. Dat kan niet toevallig zijn. Al zal de betekenis van de inheemsche mysteriën der Oostelijke provincies niet voorbijgezien mogen worden, de soteriologie van het Christendom heeft hier toch wel Mithras den pas afgesneden en deze gewesten hebben in de oude kerkgeschiedenis een beslissende rol gespeeld.

Keeren we echter tot de individueele *σωτηρία* terug. De betrekking

tusschen Pls.' en zijn Soter is veel inniger dan in de analogieën van het milieu. Dat blijkt niet enkel uit plaatsen als I Cor. 16²² II Cor. 5⁶ 12⁸, maar ook uit die waar hij getuigt van zijn innig verlangen om met Christus vereenigd te worden (I Th. 4¹⁷ II Cor. 5⁸ Fil. 1²³). Of de ingewijden in de mysteriediensten zich zóó aan hun soter verbonden voelden? Of b.v. Isis „*una quae est omnia*” (CUMONT *Rel. orient.* 2 134) werkelijk voor haar vereerders het één en het al was? De gewoonte, die vooral bij het latere heidendom in sterke mate ingang vond, om zich n.l. in meerdere mysteriën te laten inwijden (ANRICH *Mysterienw.* 55), leert ons waarom het eigenlijk te doen was. Men streefde naar de vervulling met een maximum van goddelijke krachten. Daarin lag de waarborg der zaligheid, en welke soter hun dien verleende, welke god hen in 't Elysium binnenleidde, was een tweede. Was men daar de zalige onderdaan van Demeter, Dionysos of Isis? Hadden deze godheden in 't hiernamaals ieder hun eigen rijk? Liet men zich leiden door een vaag vermoeden, dat het au fond dezelfde godheid was met wie men op verschillende plaatsen in gemeenschap zocht te treden, en die de krachten der vele godengestalten in zich vereenigde, zooals de *Isis myrionyma* van Apuleius (*Metam.* XI 5)? Dat zijn vragen die niet te beantwoorden zijn, en misschien zijn ze niet eens op hun plaats. Wat zouden we gaarne van de grafschriften willen vernemen, wat deze soters voor hun aanhangers bij hun levenseinde geweest waren! — En ook voor het tegenwoordige schijnt de band niet zeer hecht geweest te zijn, schijnen de soters niet in het centrum van het leven hunner volgelingen te hebben gestaan. De indrukwekkende plechtigheden in de mysterieuze tempelruimten mochten een diepen indruk maken op 't gemoed der mysten en hun een voorproef schenken van het onvergankelijke leven na den dood (pg. 62, 64, 67, 70), de vraag is echter: werden zij *andere* menschen? Was hun conscientie, zelfs in den antieken zin van het woord, bij de wijding gemoeid? De goden op wier redding men bouwde, waren heroën der natuurkrachten maar geen dragers van zedelijke idealen, en het blijkt niet overtuigend, dat de ingewijden met hun verleden braken en een nieuw leven gingen leiden, zoodat zij schenen *ὡς φωστῆρες ἐν κοσμῷ* (pg. 64 v. 70 v.). Of deze vromen een lijden ter wille van de zaak van hun soter aanvaard zouden hebben, gesteld dat zij hun aardsche leed in dit hoogere licht leerden bezien? Bovendien, we zien geen spoor van een rekenen met hooger belangen dan de eigene, van een hooghouden van een sociaal-ethisch ideaal: de vernieuwing der menschheid ter voorbereiding voor een nieuwe wereld; geen spoor van hoop op de komst van een Godsrijk waaraan zoovelen als er *τὸ ὄνομα κυρίου* aanroepen deel zullen hebben als broeders (Rom. 10¹² v. 8²⁸), tezamen levende onder de nieuwe orde van liefde, gerechtigheid en vrede (I Cor. 15²⁸). De eisch, dien Pls. voorhield aan een ieder die met den Kyrios Jezus verbonden was, luidde, dat hij breken

moest met alle zonde en ongerechtigheid. De bekeering is een nieuwe geboorte. Van de vergoddelijking waarnaar de antieke mystiek en mysteriën streefden, bij hem geen spoor. Feitelijk kan men niet eens van Pls.' Christusmystiek spreken⁶⁴), tenzij dan in een anderen zin dan men aan mystiek pleegt toe te kennen. Pls.' „mystiek” is geen verzingen van het goddelijke in den mensch in de godheid, doch omgekeerd: een zich mededeelen van God, van Christus aan den mensch. Steeds blijft de Kyrios boven den geloovige verheven.⁶⁵) Het zijn-in-Christus blijft een worden, niet een rusten, een opgaan in deze gemeenschap. De mensch verliest zich niet in den κύριος. Pls. wijst zijn medechristenen een καθ' ἐπερβολὴν ὁδός: het wandelen in de liefde, het vervullen der sociaal-ethische roeping van God, die 't heil der gemeente en der wereld op het oog heeft. Zoo is het „zijn-in-Christus” ten allen tijde verbonden met den arbeid „door Christus” (Rom. 15¹⁸ Fil. 4¹³) en het „lijden met Christus”. Wat mystiek klinkt, blijkt door het ethische te worden beheerscht; de uitdrukking Χριστὸν ἐνδύσασθαι wisselt af met ἐνδ. θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης (I Th. 5⁸), ἐνδ. τ. ὄπλα τ. φωτός (Rom. 13¹²), ἐνδ. τ. καιὸν ἄνθρωπον (Ef. 4²⁴, cf. ook 6^{11, 14} Col. 3^{10, 12, 14}). En moge het ὄνομα Χριστοῦ den apostel zeker meer dan een klank geweest zijn (cf. nog I Cor. 6¹¹ ἐν τ. ὀνόματι – ἐν τ. πνεύματι), dit beteekent nog niet dat hij aan het uitspreken van dien naam een geheimzinnige werking verbond, op de wijze der antieke wereld (pg. 73; HEITMÜLLER *Im Namen Jesu* 1903, vgl. tegen H. ook SCHWEITZER *Gesch. d. paul. Forsch.* 163¹). Pls.' opvatting van het wezen der πίστις is daartegen een klaar protest en magische practijken heeft hij stellig uit het midden der gemeenten geweerd (vgl. Act. 13¹⁰ 19¹⁹).

Dit onderscheid tusschen Pls.' Christus-„mystiek” en de Gr.-Oriëntalist. analogieën keert uitteraard terug bij zijn beschouwingen over εἶναι ἐν πνεύματι (θεοῦ of Χριστοῦ). Πνεῦμα houdt voor Pls. vóór alles in: kracht en macht. Het bezit van den Geest openbaart zich in den strijd tegen de zonde, leert den mensch zich aan God toe te wijden en Hem te verheerlijken; de Geest schenkt den geloovige inzicht in de dingen van Gods koninkrijk (I Cor. 2¹⁰ vv.), maakt hem tot υἱὸς θεοῦ (Gal. 4⁶ Rom. 8¹⁴⁻¹⁶), leert hem de wet van Christus vervullen (Rom. 8²), verleent hem δύναμις, χαρά, ἐλευθερία, ταπεινοφροσύνη, πραΰτης (Gal. 5²² Col. 3¹² e. e.). Doch de vruchten van het πνεῦμα vallen den geloovige niet vanzelf in den schoot. Er moet gezaaid worden (Gal. 6⁷⁻⁹), er moet gestreden worden (θώραξ I Th. 5⁸ Ef. 6¹⁴ ὄπλα II Cor. 6⁷ 10⁴ Rom. 6¹³ 13¹² πανοπλία Ef. 6^{11, 13}). De Geest drijft uit tot gebed (Rom. 8²⁶). Eénmaal slechts schildert Pls. een ervaring in extase, welke hem jarenlang is bijgebleven (II Cor. 12¹ vv.). Doch hij doet dit omdat hij daartoe door zijn Corinthische tegenstanders genoodzaakt wordt (vgl. II Cor. 11) en beroemt er zich niet op (II Cor. 12^{1, 7-9}),

terwijl hij de gemeente te Cor. vermaant in de extase niet de hoogste Geestesgave te zien (I Cor. 14, o. m. vs. 18 v.).⁶⁶⁾ Buitengewone *πνεῦμα*-ervaringen en -werkingen als glossolalie, extase, visioenen, wonderen, genezingen en demonenverdrijvingen loochent de apostel evenmin (I Th. 5¹⁹ v. I Cor. 12⁹ v. 14¹⁸ Rom. 15¹⁸ v., cf. Act. 19¹¹ vv.) als zijn tijdgenooten, die deze verschijnselen beschouwden als manifestaties eener goddelijke kracht, den mensch inspireerende en zich van hem bedienende als van haar instrument, zoodat hij „abnormaal” sprak of handelde. Pls. waarschuwt echter de gemeenteleden, dat niet alle geesteswerkingen te danken zijn aan den eenen, heiligen Geest, die dan ook het charisma der *διάκρισις πνευμάτων* en der *ἐρμηνεία γλωσσῶν* uitdeelt (I Cor. 12¹⁰). Hij wijst hen op het zedelijke gevaar dat in deze buitengewone ervaringen en manifestaties verscholen lag (II Cor. 12^{7a} I 14^{4, 13}), en vermaant ze tot nuchterheid (I Th. 5^{6, 8} I Cor. 15^{34a}). Kortom, het „zijn-in-den-Geest” is een *λογική λατρεία* (Rom. 12¹)⁶⁷⁾ en de hoogste openbaring van het nieuwe leven van den geloovige bestaat in een wandelen in de liefde jegens allen (Gal. 5^{6, 13} vv. 6¹ v. 10 I Cor. 13 Rom. 12¹⁰ Ef. 1⁴ 3¹⁷ Fil. 2¹ vv. e. e), in trouwen dagelijkschen arbeid (I Th. 4¹¹ II 3¹²). Een uitspraak welke Pls.’ zienswijze duidelijk doet uitkomen tegenover de heidensche, vinden we in I Cor. 14³²: *πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται*. De herleiding der Geesteswerkingen tot individueele *πνεύματα* nadert de antieke voorstellingen omtrent extase en inspiratie, volgens welke de *δαίμονες* of *πνεύματα*, die in de lucht verwijlen, hun intrek nemen in den mensch en in hem werken; de mensch is zichzelf niet meer, hij is geheel onderworpen aan den vreemden geest die hem beheerscht, en de verschillende verschijnselen die zich bij de geïnspireerden of bezetenen openbaren, moeten dan toegeschreven worden aan verschillende geesten en demonen.⁶⁸⁾ Hebben wellicht de Codd. die in het bewuste vs. het meervoud *πνεύματα* vervingen door den singularis, opzettelijk een correctie willen aanbrengen om er aan te herinneren dat het de ééne *heilige* Geest is, die in al de profeten werkt? Noodzakelijk was dit niet. Pls. volgt wel met den pluralis *πνεύματα* het spraakgebruik der Grieken (en der Joden), maar zijn *προφήταις ὑποτάσσεται* gaat toch tegen de antieke inspiratie-opvattingen in. Zelfs verlangt hij van den geloovige die in geestvervoering de gave der glossolalie ontvangen heeft, dat deze wete te spreken en te zwijgen op zijn tijd (vs. 28, 30), en dat hij deze gave vooral wete dienstbaar te maken tot stichting der gemeente, door voor haar verstaanbaar te maken wat hij „stamelt” (vss. 2, 4 v., 9, 13 vv., 23, 27, I 12¹⁰ *γένη γλωσσῶν – ἐρμηνεία γλ.*). Maar ook bij den *πνευματικός*-profeet wordt diens eigen oordeel en wil onder de drijving van het bovenmenschenlijke *πνεῦμα* niet uitgeschakeld. De echte *πνευματικός* blijft steeds boven zijn *πνεῦμα* staan (cf. Act. 2^{15a}), want de Geest die zijn innerlijk wezen verlicht, stamt van God, die geen God is van verwarring maar van vrede en orde (vs. 33, 40). „Hier bahnt sich eine

„neue Auffassung des Pneumatischen an; statt der animistischen Vorstellung „des Einwohnens eines fremden Geistes im fremden Hause taucht hier „die Anschauung auf, dass Gottesgeist und Menschenwille sich zu einer „gesammelten Kraft verbinden und verschmelzen können“ (WEISS *Kor.* 341).

Wat Pls.' beschouwingen omtrent doop en avondmaal betreft, staat de apostel dichter bij het denken van zijn tijd dan van den onzen, die, wat de apostel predikt als een sacrament, veelal vervluchtigt tot een symbool. Doop en avondmaal zijn voor hem meer dan enkel zinnebeelden. Zij prediken een gemeenschap tusschen Christus en den geloovige. Hier en daar schemeren zelfs in Pls.' brieven de sacramentele en theurgische voorstellingen der antieke wereld nog door. Zij had haar offermaaltijden, welke een gemeenschap tusschen de aanzittenden en de godheid tot stand brachten (I Cor. 8¹⁰ 10¹⁹ v., voor Pls' besef: gemeenschap met *λεγόμενοι θεοί* 8⁵, „Augenblicksgötter“ Dibelius *Geisterwelt* 69, eigenlijk zonder macht 12² I Th. 1⁹ cf. Act. 14¹⁵ 19²⁶). In haar cultuspraktijken namen lustraties, gewijde spijzen en dranken een voorname plaats in. Deze bewerkten de „wedergeboorte“ van den mensch, die nu goddelijke kracht verwierf d. i. deel kreeg aan het onvergankelijke leven (de baden en de *κυκεών* in den eeredienst van Eleusis pg. 63, de theophagie in den Dionysoscultus pg. 66, τ. *ψυχρὸν ἕδωρ* van Osiris pg. 38, de „disch van Kyrios Serapis“).⁶⁹) Wanneer Ignatius straks de eucharistie *φάρμακον τ. ἀθανασίας* zal noemen, draagt hij — althans formeel, vgl. Ef. 20² met Johs. 6⁵⁴⁻⁵⁸ — de antieke „sacramentologie“ op het avondmaal over, en baant hij aldus den weg voor deze zienswijze in de Chr. Kerk zelve. — Het lag voor de hand, dat men van zulke *φάρμακα* ook gebruik ging maken ten behoeve zijner dooden, om ook hen in de zaligheid te doen deelen. Plato en Plutarchus maken melding van offers, welke in de kringen der Orphici gebracht werden ten behoeve van gestorvenen, die niet waren ingewijd.⁷⁰) In de Corinthische gemeente was blijkbaar een „doop voor de dooden“ in zwang (I 15²⁹), tenminste onder een deel harer leden („zij“, niet gij“) — de voorloopers van hen, die nog in onze dagen aan het mysterie van den doop min of meer magische voorstellingen verbinden. Volgens SCHWEITZER moet dit Corinthische gebruik als „eine Besonderheit des Christentums“ beschouwd worden, zonder heidensche analogieën.⁷¹) Evenwel, zulk een plaatsvervangende doop moge dan in het toenmalige heidendom niet kunnen worden aangewezen (het „zij“ in I Cor. 15²⁹ kan echter doelen op een practijk buiten het erf der gemeente), deze handelwijze zelf is uit de antieke geloofsvoorstellingen zeer wel verklaarbaar. Het effect, dat men aan rituele lustraties toekende, kan vooral onontwikkelde Christenen van heidensche afkomst er gemakkelijk toe gebracht hebben, ook den Chr. doop in hetzelfde licht te bezien. Er zou dan in de Corinthische gemeente reeds vroeg een Christelijk syncretisme zijn ingetreden, zooals

de kerstening der heidenwereld nog heden ten dage wel te zien geeft, weliswaar pas bij epigonen, terwijl de eerste generatie meer bewust en radicaal met het verleden pleegt te breken (vgl. Warneck *a. w.* 348). Doch wie kan uitmaken hoe sterk het mystisch-theurgische der mysteriëden en magische practijken zijn geheimzinnige aantrekkingskracht deed gevoelen bij menschen, die zich nog midden in dit milieu bewogen?

Welke magische opvattingen, buiten of binnen de Chr. gemeenten, echter den achtergrond vormen van Pls.' brieven, deze brieven zijn door den apostel geschreven. Het komt ten slotte aan op de vraag hoe hij tegenover zulke ideeën gestaan heeft. Mag men hem naast de prediking eener religieus-zedelijke vernieuwing der gezindheid en van het wandelen-in-den-Geest, een gansch andere zienswijze toedichten, volgens welke de *ἀμαρτία* en haar gevolgen door den doop en het avondmaal werkelijk overwonnen zouden zijn? Inderdaad zijn, zooals we reeds zeiden, doop en avondmaal voor den apostel meer dan symbolen in den zin, dien wij daaraan hechten. De doop bewerkt een nauwe verbinding (*βαπτίζεν εἰς*) met het *πνεῦμα* of het *σῶμα* van Christus (I Cor. 12¹³); hij is een dompelen in den naam van Christus, een aantrekken van of sterven met Christus (Gal. 3²⁷ I Cor. 1¹³ 6¹¹ Rom. 6^{3vv.} Col. 2¹² Ef. 5²⁶), in één woord: hij staat in verband met het nieuwe, eeuwige leven. De gedoopte en de zonde hebben principieel niets meer met elkaar uit te staan; de mysterieterm „wedergeboorte” moge dan bij Pls. niet worden aangetroffen, het begrip zelf kent de apostel wel. ⁷²⁾ — En ook het avondmaal is niet slechts een maaltijd ter gedachtenis (I Cor. 11^{24, 25}), het is tevens een *κοινωνία*, *communio* met het „lichaam” en „bloed” van Christus (cf. I Cor. 10¹⁸ *κοινωνοὶ τ. θυσαστηρίου*), het verkondigt den dood van den *κύριος* (I Cor. 10¹⁶ v. 20 v. 11²³ vv., cf. 12¹³ *πάντες ἐν πνεῦμα ἐποτίσθημεν*). ⁷³⁾ Een onheilig gebruik (I Cor. 11²¹) op de wijze der heidensche offers en dooden-maaltijden, is een zonde tegen het *σῶμα καὶ αἷμα τοῦ κυρίου* (vs. 27) en heeft, zooals Pls. in vs. 30 laat uitkomen, voor de Corinthische gemeente nadeelige gevolgen gehad. Ook het avondmaal brengt mede een deel in den dood en in het opstandingsleven van Christus. Beide gewijde handelingen waarborgen en onderhouden de gemeenschap met Christus. — Nu moge er een mystiek element schuilen in Pls.' beschouwing over deze plechtigheden, eigenlijke *μυστήρια*, in den zin dien 't heidendom daaraan hechtte, zijn ze toch in zijn oogen niet. Zij leggen niet den grondslag voor de heilservaringen. Het *πνεῦμα* wordt niet door doop of avondmaal verworven, maar door het *geloof* (I Th. 2¹³ Gal. 3^{8, 5} Rom. 10¹⁰ v. Col. 2¹²; Pls. komt dan ook niet om te doopen I Cor. 1¹⁴ vv. doch om het evangelie te verkondigen Rom. 10¹⁷ e. e.), en het geloof is tevens de voorwaarde tot het genieten van beide sacramenten (Act. 16^{31, 33} I Cor. 11²⁸, cf. Act. 9¹⁸). Deze zijn dus geen middelen die op zichzelf de zaligheid garandeeren — de treurende Thessalonicenzen troost Pls. I 4¹³ vv. dan ook niet met een

herinnering aan hun doop (vgl. ook in vs. 14 weer de rol der *πίστis*) – doch een expressie van de nieuwe verhouding tot God, waarin de gelovige getreden is, van diens opneming in de gemeente van Christus, van diens geloofsgemeenschap met Christus en leven naar den Geest. Tevens dienen zij tot versterking van dit nieuwe leven, hetgeen aan den dag treedt in den levenswandel: het avondmaal is een zichtbare prediking der broederliefde I Cor. 10¹⁷ 11²², doop en avondmaal brengen verplichtingen mee ten aanzien der broederschap 12¹³ vv. Waren doop en avondmaal enkel effectief-sacramenteele ceremoniën, kanalen waardoor bovennatuurlijke krachten naar den geloovige geleid werden, werkten zij ex opere operato zooals HEITMÜLLER e. a. onder verwijzing naar antieke analogiën het doen voorkomen, dan had Pls. zijn mystieke speculatie in Rom. 6 over het gedoopt zijn in Christus' dood niet tot tweemaal toe onderbroken met de nuchtere vermaning: „wandelt in een nieuw leven”, „strijdt tegen de ἀμαρτία” (vs. 4, 11 vv.). Hier is geen zweem van vergodelijking (vgl. nog vs. 5: καὶ τ. ἀναστ. ἐσόμεθα, niet γεγόναμεν! vs. 7: niemand is volmaakt vóór zijn dood, of, I Cor. 4⁴ v., rechtvaardig vóór hij het oordeel heeft doórstaan). Zoo is ook I Cor. 10 één protest tegen de voorstelling, als zouden doop en avondmaal het eeuwige leven waarborgen en het tegenwoordige leven der geloovigen een adiaphoron zijn, zooals dit bij de mysteriediensten feitelijk 't geval was (pg. 64 v., 70 v.). De Christenen behooren zich te spiegelen aan Israëel, dat „gedoopt” werd in de zee en „avondmaal” hield in de woestijn, en toch grootendeels ten val kwam; zij mogen dus den doop niet „uit gewoonte of bijgeloof” gebruiken. En in I Cor. 11³⁰ schrijft Pls. ziekten en sterfgevallen in de gemeente toe aan onheilig avondmaal vieren; zij zijn een gericht Gods (cf. vs. 32), doch niet op geheimzinnige wijze veroorzaakt door het genieten van brood en wijn. ⁷⁴) Evenzoo is 't gesteld met Pls.' houding ten opzichte van den „doop voor de dooden”. Had hij deze practijk aanbevolen of er mee ingestemd, dan zou hij hier, bij uitzondering, den doop beschouwd hebben als een toovermiddel, dat de zaligheid garandeerde afgezien van 's menschen inwendige dispositie! Doch Pls. stemt er niet mee in („zij”, niet: „wij”, vgl. daarentegen I Cor. 10⁶ ἡμῶν en ἡμᾶς); hij wijst er slechts in 't voorbijgaan op ten behoeve van zijn betoog voor de opstanding. ⁷⁵) Heeft hij 't gebruik niet direct afgekeurd – dit kan later mondeling geschied zijn (cf. 11^{34β}), in elk geval wordt de usantie pas bij latere secten weer aangetroffen (n. 71) – dan ligt daarin wellicht een vingerwijzing, dat Pls., ondanks het verkeerde in deze zede, de behoefte van het menscheijk hart erkende (vgl. II Tim. 1¹⁸ bede voor den gestorven [vs. 16, 4¹⁹] Onesiphorus). ⁷⁶) – Bovendien mag men tegenover den „mystiek”-ethischen factor den eschatologischen niet uit het oog verliezen. De laatste ligt bij den apostel stellig niet aan de peripherie. Ook in Pls.' sacramentsleer staat hij in het centrum. Het

avondmaal is een getuigenis der verwachting van Christus' komst (*ἄχρῳ οὐ ἔλθῃ* I Cor. 11²⁶; *μαρὰν ἀθά* I Cor. 16²² cf. Did. 10⁶) en de in I Cor. 11³⁰ genoemde straf is een heenwijzing naar het eindoordeel (vs. 32). De doopeling en avondmaalganger heeft daarom niet minder te wandelen in de vreeze Gods (II Cor. 7¹ Rom. 11²⁰ Fil. 2¹²), want ook hem wacht het gericht (I Cor. 9²⁷ II 5¹⁰ Rom. 14¹⁰). In het licht der eeuwigheid vertoont ook het leven van den Christen-„mystes" nog duistere zijden: de *σάφξ* houdt niet op met haar aanvallen (Gal. 5¹⁶ Rom. 8¹³ Col. 3⁵). Daarom komt de vermaning tot hem: wandelt naar den Geest, in het licht, zoolang „de dag" niet is aangebroken en doet boete, wanneer gij gezondigd hebt (II Cor. 7⁹ v.). Dit eschatologisch karakter der sacramenten verraadt een stemming, welke de cultusplechtigheden op Pls.' zendingsveld en de mysteriediensten met hun garantie der individueele zaligheid terstond na den dood niet kenden. 77)

De apostel vereenzelvigd dus nergens het geestelijke en het stoffelijke, en aan den anderen kant legt hij een zeer nauw verband tusschen het bovennatuurlijke en het religieus-zedelijk leven van den geloovige. Bij de viering der sacramenten is de *πίστις* betrokken, d. i. het komt op 's menschen wil en gezindheid aan; het zijn geen mechanische handelingen doch documenten van 's menschen innerlijke vernieuwing. Hierin wijkt de apostel af van de Grieksch-Oriëntalistische geestessfeer. *Βρῶμα δὲ ἡμᾶς οὐ παραστήσει τῷ θεῷ* (I Cor. 8⁸); wanneer REITZENSTEIN terecht den term *παραστ.* uit de mysteriën afleidt (*Z. N. T. W.* 1912, 19 v., cf. de uitdrukking *συνιστασθαι* in de mysteriën, *Hellenist. Myst.* 69, 97), dan is in de aangehaalde uitspraak het contrast wel op 't scherpst toegespitst. Wanneer de kerk later magische voorstellingen aan de sacramenten verbindt, dan mag dit niet op rekening van den apostel gesteld worden.

Zoo kunnen dus ook ter verklaring van de mystiek-geestelijke gemeenschap met den Kyrios en van de beteekenis der sacramenten voor het eeuwige leven de toenmalige geloofsvoorstellingen en stemmingen der heidenwereld geen dienst doen. Formeel valt er stellig overeenkomst aan te wijzen; ook op dit punt sprak Pls. de taal zijner omgeving en bezigde hij haar beelden. Doch hij legde in de vormen een inhoud, die tegen de heidensche religieuziteit inging. Men zal deugdelijker gronden moeten aanvoeren dan tot dusverre geschied is, om aannemelijk te maken, dat de innerlijke, herscheppende kracht van Pls.' soteriologie, haar reinheid en verhevenheid hun oorsprong vonden in het geestesleven van zijn zendingsveld.

Het behoeft nu ook niet te verwonderen, dat het Jodendom, voorzoover dit in de Grieksch-Oriëntalistische geestessfeer leefde, ons hier evenmin verder brengt. Ondanks overeenkomst in gedachtengang en bewoordingen wordt de afstand tusschen Pls. en de Sap. Sal. openbaar, wanneer men

let op de kern van beider geloofsvoorstellingen. In het Hellenistische geschrift staat de „wijsheid” in het middelpunt, voor Pls. is Christus de ware σοφία θεοῦ (1 Cor. 1²⁴, 30 Col. 2³ Ef. 3⁹⁻¹¹ cf. 1¹⁷), en de abstractie waarover de Hellenistische auteur speculeert, werpt, naar het mij voorkomt, geen licht op den persoonlijken Soter van den apostel en diens centrale betekenis voor het eeuwige leven.⁷⁸⁾

Niet veel anders is het gesteld met de verhouding tot Philo. Deze wijsgeer kent een Messiasgestalte. Doch zij treedt in zijn systeem op den achtergrond, heeft voor den enkeling geen soteriologische betekenis en neemt in het onsterfelijkheidsgeloof geen plaats in (pg. 57). En zijn ἀνθρώπος οὐράνιος, de ideale mensch naar wien de empirische geschapen is, zooals Philo uit Gen. 1²⁷ 2⁷ afleidt, is slechts een poging tot speculatieve oplossing der kwestie van het dubbele scheppingsverhaal. Pls. past dergelijke exegese toe, maar met een ander, soteriologisch doel; hij keert in 1 Cor. 15⁴⁶ v. de volgorde juist andersom: de psychische Adam is het type van den hemelschen mensch, den Kyrios (cf. Rom. 5¹⁴ τύπος τ. μέλλοντος). En dat is veelbetekenend: Philo leert dat de heerlijkheid van den idealen Adam door den tweeden ontluisterd werd, Pls. echter, dat, niettegenstaande de zonde van den eersten Adam, de tweede gekomen is om het paradijs weer te ontsluiten.⁷⁹⁾ De rol van middelaar tusschen God en mensch kent Philo toe aan den Logos, een denkbeeld dat trouwens destijds geen novum was.⁸⁰⁾ We kunnen ons een vergelijking met de pneumatische gemeenschap met Christus naar Pls.' opvatting besparen. Het rapport tusschen Philo's Logos en dien van het vierde evangelie is reeds dikwijls onderzocht en minstens dezelfde afstand, welke daar te bespeuren valt, scheidt ook Pls. van den Joodschen wijsgeer. In weerwil van verlossingsbehoefte en -ervaring bij beiden en van Philo's spreken over Gods genade en 's menschen geloof (pg. 58), behelst zijn soteriologie verschillende motieven, die door de Paulinische worden afgewezen of niet geaccentueerd (b.v. absoluut dualisme; goddelijke oorsprong van 's menschen logos; de Logos geen persoonlijk wezen; verlossing der menselijke rede; waarde der ascese en extase). Hellenische filosofie en Oriëntalistische mystiek beheerschten Philo te zeer, dan dat zijn stelsel als zoodanig gegevens zou kunnen bieden ter verklaring van het punt in kwestie. De apostel en de wijsgeer zijn twee geheel verschillende persoonlijkheden. Pls. is meer „Jood” gebleven dan Philo. Daarop berust ten slotte het verschil van beider voorstellingen omtrent de gemeenschap met den Middelaar als pand van het komende leven.⁸¹⁾

Wij moeten ons dus van het zendingsterrein van den apostel terugtrekken naar het gebied, waar hij in de jaren vóór zijn bekeering vertoefde. Hier mag tevens wel gewezen worden op de opmerkelijke concessie

van BOUSSET, na de verschillende bedenkingen tegen zijn tot nadenken en onderzoek prikkelend werk *Kyrios Christos*, dat hij in zake Pls.' pneumatische gemeenschap met den Kyrios „gegenüber dem hellenistisch-mystischen Faktor den jüdisch-eschatologischen zu sehr habe zurück-treten lassen" (*Jesus d. Herr, Nachtr. u. Auseinanders. z. Kyr. Chr.* 1916, 29). Kan het Joodsch-eschatologische ons eenig licht doen opgaan?

Het zijn vooral BRÜCKNER en WREDE geweest, die Pls.' Christologie rechtstreeks uit het Jodendom zochten te verklaren. Zij heette te wortelen in de conceptie van den supranatureelen Messias der Joodsche apocalyp-tiek.⁸²⁾ — Wat nu evenwel ons punt in kwestie betreft, is een directe afleiding uit het Jodendom uitgesloten. Welke functies de Joodsche geschriften ook aan den Messias toekennen — voorzoover zij zich met zijn figuur bezighouden scheidt bijna elk geschrift een eigen Messiasbeeld (VOLZ *Eschat.* § 33—35, speciaal pg. 196 v. 211 v.) — hij is de verlosser der *natie* en treedt eerst uit zijn verborgenheid te voorschijn, wanneer het eschatologische drama een aanvang neemt. Men zal hier nimmer vernemen het Paulinische: de Messias *is* verschenen en *heeft* verlossing en zaligheid aangebracht; het heil waarop de Jood als lid zijner natie hóópt, kan door den Christen, ook van niet-Joodsche afkomst, worden ervaren. Bij Paulus bezitten alle Christenen den Geest, zij 't in verschillenden graad; de Geestesgaven zijn niet meer beperkt tot enkelen (Israël), hun uitstorting behoeft niet eerst van de toekomst gehoopt te worden (Jodendom). Vol weemoed ziet de Joodsche apocalypticus uit naar den dageraad van den nieuwen aeon „zalig wie in 'die' dagen zal leven en 't heil des Heeren aanschouwen „mag" (Psalt. Sal. 17⁴⁴ 18⁶). Pls. daarentegen jubelt en roemt in de hoop op Gods heerlijkheid (Rom 5² e. e.). „Obwohl der Apokalyptiker die Idee „des himmlischen Wundermenschen kennt, bleibt er doch in der Not seiner „Seele gefangen" (VOLZ 231; vgl. ook GUNKEL over het onderscheid tus-schen den auteur van IV Esra en Pls., in KAUTZSCH *Apokr. u. Pseudepigr. II* 343). — Pls.' innige samensmelting van Christologie en Pneumatologie, zijn levensgemeenschap met den verhoogden Heer en zijn Pneuma-erva-ring worden m. i. niet verklaard door met BRÜCKNER aan te nemen, dat de apostel zijn vroegere Joodsche verwachtingen en fantasieën kant en klaar heeft overgedragen op „den Zoon van God, naar het vleesch „Davids nakomeling." Hier kan het hoofd niet den weg gewezen hebben aan het hart. De persoonlijke, innige, levenskrachtige, alles-trotseerende gemeenschap met Christus kan niet door logische sluitredenen in het leven geroepen zijn. Daarenboven, de figuur van den *lijdenden* en *stervenden* Messias, die „arm werd" (II Cor. 8⁹), „zichzelf ontledigde en vernederde" (Fil. 2⁷ v.), en eerst langs den weg van kruis en graf tot zijn heerlijkheid inging, bleef het Jodendom der eerste eeuw vreemd.⁸³⁾ „Dass das „innerste Wollen des Messias nicht Macht und Herrschaft, nicht Gerichts-drohung und Sünderhass ist, sondern Erbarmen, Liebe gerade zum

„Sünder, Dienst der Liebe, Milde, Zartheit, Verstandnis — das alles ist „so unjüdisch gedacht wie nur möglich“ (WEISS *Urchr.* I 344). En gesteld, dat de kern van Pls.' soteriologie na zijn bekeering, Jezus' dood, zou ontstaan zijn onder den invloed der Joodsche offer- en verzoeningsleer, dan blijft er toch zeker een zelfstandig, niet te herleiden element: het motief van Jezus' sterven, diens zelfopofferende liefde jegens zondaren. Daarmede gaat de apostel ver uit boven het heidensche do-ut-des-principe, maar ook boven de Joodsch-juridische satisfactieleer, al mag de idee van zoenoffer en rantsoen niet geëlimineerd worden (Róm. 3²⁵ v.).

Toch schuilt er in deze afleiding uit het Jodendom eenige waarheid, welke ons meer dienen kan, dan het uitzien naar hulp van den kant van het Oriëntalisme. We hebben dan ook in het verleden van den ex-Farizeër ons punt van uitgang te nemen. Pls. huldigde vóór zijn bekeering een zeker Messiasideaal (II Cor. 5¹⁶ *ἐγνώκαμεν κ. σάρκα*). Hoe we ons dit hebben te denken, zal wel niet bepaald kunnen worden vanwege de groote verscheidenheid der Joodsche Messiasvoorstellingen en vooral wegens 't feit dat, sinds Pls. de levende werkelijkheid ervaren en den Messias gezien had (I Cor. 9¹), de trekken zijner oorspronkelijke Messiasfantasie zoo al niet geheel zijn uitgewischt, dan toch door de nieuwe Christusvoorstelling grootendeels zijn verbleekt. Doch dit doet ook niet ter zake. Het „oude“ was voorbijgegaan, het „nieuwe“ daarvoor in de plaats gekomen (II Cor. 5¹⁶ *νῦν οὐκέτι γινώσκομεν [κ. σ.]*). Zéker is in elk geval, dat aanvankelijk tusschen het oude en het nieuwe het kruis gestaan heeft (I Cor. 1²³ Gal. 3^{13β}). Hoe is Pls. er toe gekomen met smart op dien tijd van zijn leven terug te zien (I Cor. 15⁹, cf. I Tim. 1¹³) en zijn vroeger standpunt absoluut te veroordeelen (Fil. 3^{7v.}), aan den dood van den kruiseling een universeele heilsbeteekenis toe te kennen en dien Jezus te prediken als „den Christus“ (Act. 9^{20, 22} 13²³ vv 18^{5, 28}), „den Kyrios“?

Ondanks BOUSSET (*Kyr. Chr.* 143) e. a. zal men het feit in Pls.' leven moeten laten spreken, waaraan hijzelf zoo groote beteekenis hechtte. Het besef dat Christus uit liefde voor zondaren gestorven is, en de relatie tusschen den apostel en zijn *κύριος*, wiens *δοῦλος* hij geworden is en aan wien hij alle hooge praedicaten en goddelijke waardigheden toekent, dien hij liefheeft boven alles en voor wien hij alles prijsgeeft, tot wien hij bidt en naar wien hij verlangt (Gal. 2²⁰ I Th. 4^{17β} 5^{10β} I Cor. 2² 16²² II 4⁵ 5^{6, 14} v. 12⁸ v. Rom. 8³⁵ Fil. 1²¹ 3⁷ vv.). — dat alles schrijft *Pls. zelf* hieraan toe, dat God hem zijn Zoon geopenbaard heeft, dat hij door dien Christus „gegrepen“ is, dat Christus hem is verschenen (Gal. 1^{12, 16} Fil. 3¹² I Cor. 9¹ 15⁸ II 4⁶, cf. Act. 9⁸ vv. 22⁶ vv.). Men bedenke: een Jood, wiens oog een oneindigen afstand tusschen Schepper en schepsel bespeurt en die geen ander dan een monotheïstisch Godsbegrip huldigen kan —

en diens prediking wordt nu voortaan christocentrisch en getuigt van een gekruisigde, den Christus, dien zij op ééne lijn met God stelt! Zou Pls. alléén door bespiegelingen of door het transponeeren zijner Messiasverwachting op den „im Gottesdienst der Gemeinde verehrten *κύριος*” (BOUSSET *Kyr. Chr.* 145 v.) tot het Christusbeeld zijner brieven zijn gekomen? Zou dit beeld verklaard kunnen worden uit een subjectieven gemoeidstoestand? Pls. zelf ziet het gebeurde bij Damascus in een ander licht; het was de crisis in zijn leven, waardoor dit een totale verandering onderging, omdat deze gebeurtenis den grondslag legde tot het „zijn in Christus” (pg. 7). De levenservaring, dat Christus was opgestaan en verheerlijkt, heeft hem over den smaad van het kruis heengeholpen en den dood van den Messias in een ander licht doen zien.

Op dit oogenblik op den weg naar Damascus moet de nadruk gelegd worden tegenover Deutsche „Religionsgeschichtler, die diese fundamentale „Seite absolut nicht in Rechnung stellen, sondern alles in religions-„geschichtliche Retrojektion zurückdatieren wollen” (OLSCHEWSKI).⁸⁴) Men moet de gegevens eerbiedigen, welke Pls. zelf aan de hand doet en zoeken de oplossing niet, zooals BOUSSET, in eene Kyrios-Pneumaleer en Kyriosvereering in „Hellenistische” gemeenten te Antiochië, Damascus en Tarsus(!) . . . van welke zoo goed als niets bekend is.⁸⁵) B. houdt veel te weinig rekening met het religieuze karakter en de ervaringen van den apostel, met den band die hem bindt aan zijn volk en de gewijde Schriften daarvan. Zulk een vergelijken, dat eenvoudig alles „ontleend” acht en te weinig rekest met de mogelijkheid, dat in een persoonlijkheid iets „nieuws” ontstaat, brengt het goed recht van de vergelijkende methode van onderzoek in discredit.

Natuurlijk kan men uit den omkeer bij Damascus niet Pls.' gansche Christus- en Pneumabeschoouwing in verband met zijn geloof aan het eeuwige leven afleiden. Na die gebeurtenis heeft hij zich rekenschap moeten geven van den nieuwen koers, welken hij thans moest nemen. Daarbij is Ananias hem aanvankelijk zeker wel tot gids geweest (Act. 9¹⁷ v.) — en dat is wel de waarheid, welke schuilt in de voorstelling van BOUSSET, dat Pls. voortbouwt op den Kyrios Christus-cultus in de Hellenistische gemeenten. Overigens wettigt niets het vermoeden, dat Ananias' onder-richt voor Pls. meer dan een „propaedeutisch” karakter zou gedragen hebben; Acta 9 kent A. bij het totstandkomen van Pls.' Pneuma-Kyriosbeschoouwing slechts een bijkomstige rol toe (vgl. nog vs. 22 *συνέχουσε, συμβιβάζων* en *μᾶλλον ἐνεδυναμοῦτο*). — Hier zullen andere factoren hebben samengewerkt, en wel: 1^o de stille afzondering in Arabië, 2^o het contact met de moedergemeente te Jeruzalem en 3^o het verblijf in zijn geboorteland (Tarsus, Syrië-Cilicië Gal. 1¹⁷⁻²¹ cf. Act. 9²⁹ v. 11²⁵). Het moest bij Pls. komen tot een zich verstaan 1^o met zijn vroegere geloofsvoorstellungen, met name met zijn Messiasverwachting: hij moest bij het

nieuwe licht dat hem was opgegaan ook de Schriften van zijn volk met een ander oog leeren zien; 2^o met de oude Joodsch- en Heiden-christelijke gemeente en 3^o met de geloofsvoorstellingen in de heiden-wereld, welke hij later is gaan bewerken.

Ad 1^o *Pls en zijn verleden; de nieuwe verhouding tegenover zijn volk en het O. T.* De Jood uit Tarsus heeft zijn origine nooit verloochend (Fil. 3⁴ v. Act. 23⁶ 26⁴ v.) en de relaties met Palestina nooit verbroken. Hij blijft zich verbonden achten aan het oude volk Gods (I Cor. 9^{20a} II 3¹⁶ Rom. 9 – 11 Ef. 2¹², cf. Act. 16³ 26⁴ ἐν τ. ἔθνεσι μου en de plaatsen, waar van zijn optreden eerst in de synagogen sprake is). De Joodsche achtergrond zijner brieven is niet weg te doezelen.⁸⁶) Wat hem echter thans van zijn verleden en van het Jodendom onderscheidde is juist datgene, waarom hij voorheen de Christenen vervolgd had: Jezus is de Christus. Later zal hij onder vijandschap van den kant der Joden en misverstand en tegenstand van dien der Joden-Christenen gaan prediken, dat de beloften aan Israël zijn vervuld, dat Christus is het doel en einde der wet (Gal. 3²⁴ Rom. 10⁴), dat de Wet de beteekenis, welke de Joodsche godsdienst haar toekende, verloren heeft.

We hebben hier alleen te doen met zijn Messiasverwachting. Wat heeft hem geholpen bij zijn bevestiging in het geloof in den Gekruisigde, voor wien thans de Messiasgestalte van voorheen was verbleekt? Het antwoord zou kunnen luiden: Pls.' intuïtief-religieuze aanleg. Het verblijf in Arabië (Gal. 1¹⁷) getuigt van een verlangen naar eenzaamheid, naar een inkeeren tot zichzelf. Er is in zijn geloofsleven inderdaad een dispositie tot het mystieke, contemplatieve, tot *ὀπτασίαι* en *ἀποκαλύψεις*⁸⁷), en dit zal zeker hebben medegewerkt om den apostel te doen worden tot wat hij geworden is. Jodendom en Oriëntalisme alleen hebben nog niet den Pls. kunnen voortbrengen, die ons uit de brieven tegemoet treedt. In het gecompliceerde van het Paulinisme is toch wel Pls.' onvervreemdbaar bezit een gave Gods, waardoor hij als een *σκεδός ἐκλογῆς* (Act. 9¹⁵) geroepen werd. Hier openbaart zich iets, ten aanzien waarvan, evenals 't geval is bij het wonder zijner bekeering, het analyseerend intellect niet het laatste woord heeft. Hier verstaat men den apostel slechts met het hart.

Hoe zeer nu ook deze religieuze aanleg hem diende, Pls. zelf vermeldt dezen factor af en toe slechts terloops en verheft er zich niet op (II Cor. 12⁷). Niet zijn bekeering, ervaringen en openbaringen noemt hij den grond van zijn hoop op het eeuwige leven (cf. II Cor. 4^{6a}). Hij predikt Christus. En daarbij laat hij uitkomen waarop die verkondiging rust: op de Schriften van Israël. Lucas heeft met fijn gevoel dit zeker wel willen teekenen reeds bij de prediking in Damascus, wanneer hij *ἐκήρυσσαν* Act. 9²⁰ in vs. 22 vervangt door *συμβιβάζων*: naast het eenvoudige geloofsgetuigenis trad een „argumenteerende” prediking, welke rustte op onderzoek der profetieën. Daarin vond Pls. de „bewijzen” voor

zijn Christusverkondiging. In Christus zijn de verwachtingen der vaderen vervuld. Hij is de in de Schriften beloofde (Gal. 3^s, 2² Rom. 1² 3²¹ v. 9³⁸ 10¹¹ 11²⁶ 15²¹ 16²⁶ Ef. 2²⁰; vgl. daarbij speciaal de van MT afwijkende lezing der LXX in Num. 24⁷, 24¹⁷ vv. *ἀνθρώπος* i. p. v. *אָדָם*, Gen. 49¹⁰, Jes. 9⁶, Ps. 110³ 72¹⁷, Dan. 7¹³, zie VOLZ *Eschat.* 208 v.). De leer der beide Adams is voor Pls.' besef schriftuurlijk (I Cor. 15⁴⁵). Christus is voor onze zonden gestorven en opgewekt ten derden dage *κατὰ τ. γραφάς* (I Cor. 15³ v., cf. Act. 17³ 13³² vv. 26²² v.).

De termijn *τ. ἡμέρα τ. τρίτη* maakte deel uit van het geloof aan de opstanding van Christus en is door de moedergemeente aan Pls. overgeleverd (I Cor. 15³ *παρέλαβον*). Pls. verwijst daarvoor naar de *γραφαι* (Hos. 6²? LXX *ἐν τ. ἡμέρα τ. τρίτη ἐξαναστησόμεθα*, Jona 2¹ v. cf. Mt. 12⁴⁰). Daardoor wordt een afleiding dezer formule uit de Oriëntalistische mysteriediensten onwaarschijnlijk (Osiris sterft den 17^e en herrijst den 19^e Athyr, *τ. τρίτη ἡμέρα*, zooals Mt. Lc. Pls. van Christus' opstanding vermelden; Attis – in den Romeinschen cultus – evenzoo 22 en 25 Maart, *μετὰ τρεῖς ἡμέρας*, gelijk de termijn bij Mc. luidt, 8³¹ 9³¹ 10³⁴ cf. de Mss.; BAUDISSIN *Adonis u. Esmun* 1911, 409 wijst op Adonis. Daar valt tegen op te merken: Attis en Adonis zijn vegetatiegoden, die in den herfst sterven en in het voorjaar herleven; dat beide momenten in den cultus zoo spoedig op elkaar volgen, geschiedt natuurlijk om één feest te kunnen vieren. Zie verder over de z.g. opstanding van Attis pg. 33/34 en over de vraag of de Romeinsche cultus van Attis aangevoerd mag worden voor Pls.' zendingsveld n. 37 op pg. XXIV). GUNKEL *Verständn.*² 80 vv., PFLEIDERER *Christusb.* 691, BRÜCKNER *D. sterb. u. aufersteh. Gottheit.* 37 v., ZIMMERN, JENSEN e. a. bij CLEMEN *Riggesch. Erklär. N. T.* 146 vv. herinneren aan andere mythen of aan de Babylonische astrologie. Zie tegen zulk een afleiding CLEMEN aldaar. – Zelfs wanneer de mythe van den gestorven en opgestanen god zoo algemeen verbreid was, dat zij de Hellenistische Christenen beïnvloed zou hebben (BOUSSET *Kyr. Chr.* 29), dan bewijst dit nog niets voor de *Palestijnsche* moedergemeente. Hier meent zelfs BOUSSET *ibid.* bij een non liquet te moeten blijven staan en oordeelt hij, pg. 30 v., met WEISS *Urchr.* 70 dat de overneming van den bedoelden termijn door de Galileesch-Jeruzalemsche Christenen hoogstens een „Möglichkeit” is. – Weer anderen willen de formule verklaren uit het volksgeloof, dat de ziel van den doode nog drie dagen in de nabijheid van het lichaam laat verwijlen (vgl. Test. Abr. ed. JAMES *T. a. S. II* 2, 103: Abraham begraven ten 3^o dage; Test. Hiob JAMES *VI*, 137: Job begraven na 3 dagen, cf. BÖKLEN *Verwandsch.* 28), eer zij dit verlaat. Hiervoor behoeven BÖKLEN, BOUSSET en MOFFATT (bij CLEMEN *Erkl.* 146) niet naar Perzië te reizen, daar het Jodendom toch zeker niet van de Perzen behoefde te leeren wanneer de ontbinding van het lichaam intrad. De voorstelling van *τῇ τρίτῃ ἡμέρα* zou aldus bij de discipelen verklaard kunnen worden, WEISS *Urchr.* 69 en BOUSSET *Kyr.* 30 v. –

Al deze verklaringen stuiten m. i. af op den gemoedstoestand der jongeren, die aan geen vroegere voorzeggingen denken, terwijl de vrouwen met hun specerijen het lichaam juist willen vrijwaren tegen ontbinding. Bij deze verklaringen wordt steeds over 't hoofd gezien: het kruis, waarmede de discipelen zich aanvankelijk niet konden verzoenen. En zij hebben er zich niet mede verzoend door de mythe van een stervenden en herlevenden god op hun Meester over te dragen! Niet alleen „die Tatsache der Auferstehung „Jesu Christi von den Toten ist in der Religionsgeschichte analogielos” (JEREMIAS *Babyl. in N. T.* 43, tegen GUNKEL, terwijl hij overigens in de dateering der opstanding aan G.'s zijde staat). Het geheel-analogielooze is: dat een *gekruisigde* „ten 3^{en} dage” opgewekt werd en den zijnen geloof, leven en vrede gaf; want in weerwil van alle Joodsche opstandingsgeloof was en bleef zoo iets voor het Joodsche besef een *σάνδαλον* (I Cor. 1²³), zooals het voor de antieke wereld een *μορμία* was. De oorsprong van het geloof aan de „opstanding ten derden dage” zal in de oudste gemeente zelve gezocht moeten worden, zie HOLTZMANN *I*² 430 aant. en 382 v., FEINE *Theol.*² 172 v. en CLEMEN *Erklär.* 152: „Der Glaube an die Auferstehung Jesu am dritten Tage erklärt sich durchaus ohne den direkten „oder indirekten Einfluss anderer Religionen; ja man hätte einen solchen „wohl gar nicht angenommen, wenn man, wie es doch immer das erste sein „sollte, die christliche Tradition zunächst aus sich selbst heraus zu verstehen „versucht hätte.” „Op den derden dag” heeft dan betrekking op den opstandingsmorgen, en na de opstanding is hun het licht opgegaan over Jezus' aankondiging van zijn verrijzenis (cf. Mc. 9^{10, 31} v.), waarin de termijn *μετὰ τρεῖς ἡμέρας* of *τ. τρίτη ἡμέρα* (latere redactie?) de beteekenis heeft van „binnenkort”, „weldra” (vgl. Mc. 14⁵⁸ Lc. 13³²). Welke O. T. loci hen bovendien in hun geloof versterkt hebben (Pls.: *κατὰ τ. γραφάς*, cf. Lc. 24⁴⁵ v.), blijkt niet; men pleegt behalve op Hos. 6² te wijzen op II Kon. 20⁵ Jes. 54⁷, cf. FEINE 172, maar de oudste Christelijke litteratuur beroept zich daarop nergens, HOLTZMANN *I*² 382. — De analoge dateeringen in de heidenwereld kunnen eveneens van de gedachte aan een korten duur van den dood van den god zijn uitgegaan. „Es wären also die drei Tage weiter nichts als der „populäre Ausdruck für die kurze Frist, innerhalb deren die Auferstehung geschehen muss, und wenn dieselbe Frist bei Osiris und Attis „genannt wird, so hatte das denselben Grund. Dan würde sich auch der „Wechsel des Ausdrucks „nach drei Tagen” und „am dritten Tage” „erklären: die Frist wird nur ungefähr, populär ungenau, angegeben”, WEISS *Urchrt.* 69/70.

De heerschappij van den Verrezenen beschrijft Pls. in I Cor. 15^{25–28} voor een deel in woorden, ontleend aan Ps. 8 en 110. In de LXX vindt hij den naam *κύριος* voor God, en al was deze titel ook gebruikelijk in de toenmalige heidenwereld, het ligt toch meer voor de hand dat Pls. dien, indien niet rechtstreeksch aan de oude gemeente dan toch mét haar, ontleend heeft aan het O. T. en op Christus heeft overgedragen (SEEBERG *D. Urspr.*

d. *Christusglaub.* 1914, 30 v., vgl. ook 24 v., 35 v.). Evenzoo is het „mystieke” spraakgebruik bij Pls. in de uitdrukkingen *ἐν Χριστῷ, ἐν κυρίῳ, ἐν πνεύματι* gevormd naar analogie van het O. T.⁸⁸⁾, terwijl de uitdrukking *Χριστόν ἐνδύσασθαι* en haar analogieën (pg. 116) correspondeert met LXX Jes. 59¹⁷ (*ἐνεδύσατο δικαιοσύνην ὡς θώρακα κτλ.*) Job 29¹⁴ (*δικαιοσύνην ἐνδεδύκειν*) 40⁵ (*δόξαν καὶ τιμὴν ἀμφιάσαι*) Richt. 6³⁴ (*πνεῦμα κυρίου ἐνέδυσε τὸν Γεδέων, vgl. ook I Chron. 12¹⁸ II 24²⁰*) Ps. 132^{9, 16} (*ἐνδύσω σωτηρίαν, eveneens II Chron. 6⁴¹*). Wanneer Pls. spreekt van een afwassing door den doop (I Cor. 6¹¹, cf. Act. 22¹⁶ Tit. 3⁵), dan gebruikt hij een beeld der profeten, die prediken dat Jahve in den Messiaanschen tijd zijn volk zal wasschen en reinigen (Jes. 4⁴ Jer. 33⁸ Ez. 36²⁵ 37²³ Zach. 13¹; vgl. Ps. 19¹³ 51^{4, 9} Jes. 1¹⁶ Jer. 2²² 4¹⁴ en de Levietische reinigingsvoorschriften). Hoe zeer hij den band met het O. T. handhaaft, komt vooral uit in I Cor. 10^{1v}, waar hij de *Corinthiërs* die gevaar konden loopen af te glijden naar eene magische opvatting van het sacrament, waarschuwt op grond van een O. T. voorbeeld: Israëls lot in de woestijn (vgl. ook vs. 8 en 10). Terwijl het contemporaine Jodendom geen sacramentele reiniging en maaltijd kende⁸⁹⁾, vindt Pls. door allegorische interpretatie het prototype van doop en avondmaal reeds in de oude geschiedenis van zijn volk.

Ad 2^o *Pls. en de oude gemeente.* Ook Pls.' verhouding tot de Jeruzalemsche moedergemeente is niet zonder beteekenis geweest voor zijn prediking der levensgemeenschap met den Kyrios als de grond van het eeuwige leven.⁹⁰⁾ Wel heeft hij niet dadelijk na zijn bekeering aanraking met de twaalf gezocht (Gal. 1¹⁶ v.); eerst geruimen tijd later begeeft hij zich naar Jeruzalem en spreekt er Petrus en Jacobus (Gal. 1¹⁸ v.). Zoo werd de band der persoonlijke gemeenschap met de moedergemeente gelegd, en Pls.' liefde tot zijn volk, dat voortging met den Christus te verwerpen, trad aan het licht in zijn piëteit jegens de gemeente te Jeruzalem (Gal. 2¹ v. I Cor. 16^{1, 3} II 8⁹ Rom. 15²⁵⁻²⁷), ja voor die liefde jegens de heiligen in de tempelstad onderbrak hij zijn zendingsarbeid en stelde hij zich bloot aan de gevaren van den kant der *ἀπειθοῦντες ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ* (Rom. 15²⁵ vv., cf. Act. 20²²⁻²⁴). De apostel was er zich van bewust dat hij door één geloof en één evangelie met haar verbonden was (Gal. 1^{23β}, 2⁶ οὐδὲν προσανέθεντο, 2¹⁵ v. *ἡμεῖς*, I Cor. 15¹¹, Rom. 6¹⁷ τύπος διδαχῆς = algemeen-Christelijke regel des geloofs, vgl. LIETZMANN en v. VELDUIZEN t. pl.). Hij voelde zich op grond zijner Christuservaring de gelijke der overige apostelen (I Cor. 15²⁸ II 9¹) en kon daarom pal staan voor „zijn” evangelie; hij wist te goed hoe knellend het „juk der dienstbaarheid” was (Gal. 5¹), om zijn Judaïstische tegenstanders en Petrus' inconsequentie (Gal. 2) niet met alle kracht te weerstaan.

Het is echter ook onjuist en een eenzijdige accentueering van Gal. 2^{6β}, wanneer men het voorstelt, alsof Pls. zich van de oudste gemeente en haar overlevering onafhankelijk gevoeld zou hebben en zich alleen beriep

op den Geest, die in hem getuigde. Wanneer hij de Thessalonicenzen troost met een *λόγος κυρίου*, schijnt hij te steunen op mondelinge of schriftelijke traditie (DIBELIUS *Handb. z. N.T. III* 2, 20); in elk geval berust zijn prediking van den gestorven en opgewekten Christus op overlevering (I Cor. 15³). Het is toch meer dan waarschijnlijk dat hij zijn kennis van Jezus' leven, zijn concrete voorstelling van den persoon van den Kyrios, dankt aan de oude gemeente. Deze heeft kennis bezeten van Jezus' woorden en daden, lijden en sterven. Zou Pls. hieraan zonder belangstelling voorbijgegaan zijn?⁹¹) Met die gemeente ontleent hij het praedicaat *κύριος* voor Jezus aan het O. T. (Mt. 7²¹ 17⁴ 21³ 26³ Mc 11³ 16¹⁹; Lc. en Acta pass., vgl. speciaal de formule *ὁ κ. Ἰησοῦς*).⁹²) De term *ἐν κυρίῳ* daarentegen is zijn persoonlijk eigendom, weergevende wat hijzelf in Christus gevonden had. Nergens echter verraden de N. T. geschriften een herinnering aan eenig geschil op dit punt tusschen Pls. en de twaalf en zij zeggen ons niet, dat de oppositie der Judaïsten tegen den heidenapostel ook diens Christus-pneumabeschoouwing gegolden heeft. Reeds vóór Pls. was de *κύριος* het object van het geloof der zijnen. Van den aanvang af heeft de gemeente, gedrongen door Jezus' Messiaansch zelfbewustzijn, door bepaalde logia (b.v. Mt. 18²⁰), voorzeggingen van zijn dood en parousie, door den diepen, blijvenden indruk van Jezus' persoonlijkheid, Christusvereering gekend.⁹³) Zeker is m. i. ook, dat Christologie en Pneumatologie reeds in de oude gemeente met elkaar in verband stonden. Door Jezus ontvangen de zijnen den Geest Gods (Act 2³² v. 38 5³¹ v. 10⁴⁷ v.), en zóó ervaren zij, dat God den gekruisigde tot een Kyrios en Messias gesteld heeft (Act. 2³⁶), staan zij met Hem in levende gemeenschap. Van Hem stamt de goddelijke kracht en het besef van Gods tegenwoordigheid, waaruit zij putten hun geloofsverzekerdheid, hun vrijmoedigheid, overwinningbesef, vreugde onder alle leed, de macht tot teekenen en wonderen (Act. 2⁴⁶ 4⁶ vv., 13, 29, 31, 33 5¹², 41 v. 6⁸, 10 7⁵⁵). „Dies ist eine durch das „ganze Urchristentum hindurch gehende Anschauung, dass im Geiste „Gottes die Kräfte der zukünftigen Welt (Hebr. 6⁵) in die gegenwärtige „hineinragen“ (WEISS *Urchrst* I 29). Omdat men den Geest verkregen heeft, is men zeker van het onvergankelijke leven. Ook de oudste gemeente heeft aan doop en avondmaal meer dan zinnebeeldige waarde toegekend en deze gebruiken verbonden met de gedachte aan de geloofsgemeenschap met den verheerlijkten Jezus. Reeds de doop van Johannes was naar de Synoptische voorstelling iets anders dan een lustratie en de proselytendoop. Deze doop was onafscheidelijk verbonden met Johannes' prediking van het naderend gericht door den Messias. Hij was een voorspel van diens vuurdoop (Mt. 3¹¹ Lc. 3¹⁶) en realiseerde de schuldbelijdenis en zelfveroordeeling van *Israëlieten* (Mc. 1⁴ Mt. 3¹¹ Lc. 3³ Act. 13²⁴ 19⁴), doch ging ook bij den doopeling gepaard met een innerlijke vernieuwing en schonk hem zekerheid, dat hij in het komende

gericht kon bestaan (Mc. 14 Mt. 3⁶ v. 11 Lc. 3³ 7²⁹ v. Act. 13²⁴ 19⁴). 94) Op zulk een lijn bewoog zich nu ook de eerste gemeente (Act. 1²² 10³⁷). Ook de oud-Christelijke doop is een bekeeringsdoop; door hem wordt men ingelijfd in de gemeente van den Messias en verkrijgt men naar het schijnt ook den Geest (Mc. 16¹⁶ Act. 2³⁸, 40 v. 8¹², 36, 38), zonder dat blijkt, dat aan dit sacrament een magische kracht werd toegeschreven (Mc. 16^{16β} Act. 8¹⁵ v. 10⁴⁷). Het verschil met den doop door Johs. bestaat hierin, dat de laatste een nieuwen inhoud gekregen heeft, omdat ook *de Messias zelf zich door hem heeft laten doopen* en zich dus met het zondige Israël onder het oordeel boog (GUNNING *Leven van Jezus* 75), en deze Messias wilde wel „doopen met vuur”, doch dan naar zijn eigen opvatting en niet naar die van Johannes (Lc. 9⁵⁴⁻⁵⁶ Mt. 11³, 6 Lc. 7¹⁹, 23). Zeker is zijn persoonlijke verschijning reeds een oordeel, zooals Johs. dit van den Messias verwachtte (Lc. 12⁴⁹). Doch eer hij „met den H. G.” kan „doopen” moet hij *sterven* (Lc. 12⁵⁰), en dezen dood vergelijkt hij met een doop (Mc. 10³⁸ v. Lc. 20²² v.), wellicht wegens het verband tusschen zijn sterven en den doop in den Jordaan, waardoor hij zich als veroordeelde mede gebukt had onder het Godsgericht. — In de oudste gemeente wordt nu de Opgestane het object van den doop (βαπτ. ἐπὶ (ἐν) τ. ὀνόματι Act. 5³⁸ 10⁴⁸ εἰς τ. ὄν. 8¹⁶), zooals hij het geworden was van haar geloof. Door den doop treedt de geloovige in gemeenschap met den Kyrios en ontvangt men diens *πνεῦμα* (Act. 2³⁸, vgl. echter 8¹⁶ v. 10⁴⁷); de oude mensch wordt veroordeeld, gaat in het water onder en een nieuwe, gereinigde mensch staat op. Hier is dus inderdaad aanwezig de gedachte, welke Pls. als een „sterven en opstaan met Christus” kon beschrijven. 95) En al is ’t eerst Pls., die de beteekenis van den doop aldus *formuleert*, uit niets blijkt, dat hij zich bewust is daarmee iets nieuws in te voeren; integendeel tegenover de hem onbekende gemeente te Rome beroept hij zich op het algemeen-Christelijk bewustzijn (Rom. 6³ οὐκ οἴδατε). — En wat het avondmaal betreft, legt men I Cor. 11²³⁻²⁶ naast Mc. 14²²⁻²⁴ Mt. 26²⁶⁻²⁹, dan blijkt het eenige verschil te bestaan in de vermaning: *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*, waartegen de oudste gemeente zich zeker niet zal verzet hebben. Ook volgens de instelling naar de Synoptici (Lc. medegerekend) is het avondmaal niet alleen een heenwijzing naar Jezus’ naderenden dood en een symbool van den Messiaanschen maaltijd (Mc. 14²⁵ lpp.), doch tevens een *communio*; de discipelen eten van het ééne brood en drinken uit denzelfden beker ten teeken eener „mystieke” gemeenschap met hun Meester (vgl. ook PLOOY *Theol. Stud.* 1912, 366 v.). Alle drie momenten vindt men terug in de oud-Christelijke avondmaalsviering. Doch de Heer, die ging sterven, was opgewekt; hij leefde en werkte door zijn Geest, zoodat de droefheid, die op het oogtenlik der instelling de communiceerenden beheerschte, thans was weggenomen door de vreugde over de gemeenschap met Christus (vgl. Act. 2⁴⁶ ἐν ἀγαλλιάσει)

en de verwachting der spoedige parousie (Maranatha Did. 10⁶ = ἀρχὴ οὐρανῶν I Cor. 11²⁶), welke de deelnemers aan de *broedermaaltijden* bezielden (Act. 2^{42, 46}, vgl. I Cor. 10¹⁷).

Pls.' prediking eener levensgemeenschap met den Kyrios, bezegeld door de sacramenten, welke gemeenschap de zekerheid van het eeuwige leven verleent, make men dus niet los van die der twaalve. De heidenapostel en de oudste gemeente stonden op hetzelfde fundament; beider overtuiging van het toekomstige leven berustte op den persoon en de prediking van Jezus. Hebben de jongeren hun Meester bij diens leven lang niet altijd verstaan, zooals de evangelisten herhaaldelijk doen uitkomen, zijn opstanding deed hun het licht opgaan over Jezus' plaats in het evangelie, over zijn doop, avondmaalsinstelling, kruis en dood. Op grond der ervaring, dat de Heer leefde en werkte, werden zijn jongeren bevestigd in hun verzekerdheid omtrent het eeuwige leven, en terwijl Petrus en Jacobus (Gal. 1^{18 v.}) e. a. daarenboven gesteund werden door hun herinneringen aan Jezus' persoon, hebben zij daarmede den nieuwen apostel gediend, die hierin zooveel bij hen achter stond. — Een verklaring van het Paulinisme, die slechts den blik richt op het Oriëntalisme, loopt gevaar den band te verbreken, die den apostel naar diens eigen getuigenis aan de broeders te Jeruzalem bond.

Of Pls. nu echter niets anders heeft gedaan dan „ontvangen” en „overgeven” wat de eerste gemeente hem bood? GUNKEL beweert, dat terwijl de apostel in alle opzichten de oud-Christelijke zienswijze aangaande het πνεῦμα en zijn werkingen overnam, zijn originaliteit een „Weiterbildung” bewerkte. Als de hoogste levensteekenen van het πνεῦμα beschouwde hij *niet*: geestvervoering, visioenen, glossolalie, wonderen en teekenen. „Pls. sieht in einer Fülle von christlichen „Funktionen Geisteswirkungen, welche das Judentum und die ältesten „Gemeinden nicht für Wirkungen einer übernatürlichen Kraft gehalten „haben” (*Wirk. d. hl. G.*³ 71), en wel: in den ganschen Christelijken levensstaat, die een περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα behoort te zijn. Niet in de erkenning der verschillende Geestesgaven als zoodanig onderscheidde de apostel zich van de oudste gemeenten, doch in hun ethische waardeering (Gal. 5²² e. e., vgl. *Wirk.* 66 vv.). — Doch men generalizeere niet de pneumatische aberraties der Corinthische gemeente! Nergens blijkt, dat b.v. de glossolalie te Jeruzalem zoo hoog geschat werd als te Corinthe. En de eerste gemeente heeft wel degelijk haar leven van allen dag gesteld in dienst van den Geest (Act. 2^{42, 46} 2^{44 v.} 4^{32, 34 v.} vgl. ook 5^{3, 9a}). Het Christelijk levensideaal, dat Pls. zijn lezers liet zien, is wellicht nimmer zóó dicht de werkelijkheid nabijgekomen als in de Jeruzalemsche gemeente; hier leefde men voor elkander, want men leefde met den onzichtbaren Heer, die gekomen was om te dienen in liefde. Wanneer Pls. in zijn brieven naar Galatië en Corinthe het gewone dagelijksche

leven onder de heerschappij van den Geest stelt, dan hebben de toestan-
den in die gemeenten hem gedwongen te *formuleeren*, wat de apostoli-
sche gemeente niet onder woorden behoefde te brengen, omdat zij spon-
taan leefde naar den wil van God.

Ook de gelijkstelling van *κύριος* en *πνεῦμα*, zoodat de uitdrukking *πλήρης πνεύματος* (Act. 6⁸, 5 7⁵⁵ 11²⁴) der eerste gemeente overgaat in het Paulinische *ἐν Χριστῷ* of *ἐν κυρίῳ*, heet een daad van den apostel te zijn (zie speciaal BOUSSET *Kyr. Chr.* 142 vv.). Toch schijnt de afstand tusschen Pls. en de moedergemeente niet zoo groot te wezen. *Ἐν κυρίῳ* en *ἐν πνεύματι* dekken elkaar niet (pg. 7). De innige verbind-
ding tusschen *κύριος* en *πνεῦμα* zal wel in de eerste plaats verklaard moeten worden uit Pls.' ervaring, al is het niet onmogelijk dat ook de mentaliteit der Christenen van heidensch origine op dat proces invloed heeft uitgeoefend. In de eerste gemeente werd het nieuwe leven als het werk van den *κύριος* beschouwd. Doch in een heidensche omgeving met háár voorstelling omtrent de werkingen der *πνεύματα* (pg. 117) kon een gemeente als de Corinthische gevaar loopen het specifiek-Christelijk karakter der Geesteswerkingen uit te wischen. Door de Pneumatologie en de Christologie zoo innig mogelijk samen te smelten -- en 't is wel niet toevallig, dat dit vooral uitkomt in de brieven naar Corinthé, I 12³⁻⁵ II 3¹⁷ -- getuigt Pls. dat de levenswandel van den *πνευματικός* een *vervulling der wet van Christus* is. En evenals andere fundamenteele overtuigingen van den apostel (Gods Vaderschap, liefde de vervulling der wet), herinnert de centrale plaats, welke de gestorven en verheerlijkte Kyrios in zijn voorstellingen omtrent het volmaakte leven inneemt, aan Jezus' eigen prediking, welke het gansche eschatologische gebeuren groepeerde rondom en 's menschen eeuwig heil bond aan den Zoon des menschen (Mt. 11²⁷ v. Mc. 2¹⁰ e. e.), wiens dood (Mc. 2¹⁹ v. en latere aankondigingen) velen ten leven zou zijn (Mc. 10⁴⁵ en de woorden bij het laatste avondmaal).

Ad. 30. *Pls. en zijn verblijf te Tarsus vóór zijn komst te Antiochië.* Hoewel dus in de persoonlijke ervaring en in het contact met de moedergemeente de verklaring van Pls.' „mystiek”-pneumatische en sacramentele verlossingsleer gezocht moet worden, dient ook het verblijf te Tarsus en omgeving vóór de eerste groote reis als vormende factor voor de prediking van den heidenapostel niet te worden uitgeschakeld. In de „stille” periode tusschen Act. 9³⁰ en 11²⁵ zal een actieve natuur als hij was, wel voortgebouwd hebben op het reeds gelegde fundament. Heeft hij in de eerste plaats zijn *συγγενεῖς* (Rom. 16⁷, 11, 21) willen doen deelen in het nieuwe leven, dat hem geschonken was? Dan kunnen we vermoeden hoe eigenaardig-moeilijk deze prediking in den kring van verwanten en stamgenooten geweest moet zijn, maar ook dat deze leerschool voor Pls. opvoedende kracht gehad moet hebben. Of het een tijd van strijd

geweest is met het Jodendom van zijn geboortegrond, zooals ook Cilicische Joden reeds geageerd hadden tegen Stephanus (Act. 6⁹)? Heeft hij misschien toen reeds een deel der bekende lotgevallen doorstaan, die hij in II Cor. 11²³ v. vermeldt (vs. 24)? Lc. verhaalt ons niets van dit tijdperk. Doch de veronderstelling ligt voor de hand, dat in deze drukke stad en haar omgeving Pls.' oogen te meer konden opengaan voor de geestelijke behoeften der antieke maatschappij. Hij kon de indrukken van zijn jeugd versterken, trachten zich in het denken der heidenwereld in te leven, haar religieuziteit en aspiraties pogen te verstaan.⁹⁶) Zoo werd hij voorbereid om straks zijn levenstaak te volbrengen, de vervulling der oude roeping van zijn volk om de heidenwereld tot een licht te zijn. Een raadplegen van schriftelijke voortbrengselen was daartoe niet vereischt; het leven rondom hem kon Pls. de wapenen in handen geven om het heidendom te bestrijden (pg. 27). En toen hij zijn groote reizen aanving was hij geen vreemdeling meer in de nieuwe wereld, die vóór hem lag; hij had geleerd den Grieken een Griek te zijn. Zijn prediking van het toekomstige leven had gestalte aangenomen (pg. 24). Indien toestanden in de gemeenten hem noopten zijn „mystiek”-pneumatische, sacramentele verlossingsleer ook schriftelijk uiteen te zetten, dan hebben die niet meer dan een bijkomstigen invloed op haar kunnen uitoefenen (de werkingen van den Geest, de verbinding *κύριος-πνεῦμα*, en de accentueering der verplichtingen, voortvloeiende uit het gebruik van doop en avondmaal).

E. DE DOOD.

Nog één punt vereischt onze aandacht, vóór we overgaan tot Pls.' voorstellingen van het leven na den dood in eigenlijken zin. Hoe verhoudt zich Pls.' oordeel over den dood tot dat van zijn milieu?

De dood is voor den apostel niet natuurlijk. Hij heerscht door de schuld van den mensch (I Cor. 15²¹ Rom. 5¹²). Hij is het loon, dat de *ἀμαρτία* haar *δοῦλος* uitbetaalt (Rom. 6²³). De vraag of de mensch niet zou behoeven te sterven, wanneer hij niet van God was afgevallen, roert de apostel niet aan.⁹⁷) Wat het *σῶμα ψυχικόν* betreft, als instrument der zonde is dit een prooi van den dood. Doch afgezien daarvan is de dood ook een noodzakelijk iets: de graankorrel moet sterven, zal de kiem, die zij in zich bergt, zich kunnen ontwikkelen (I Cor. 15³⁶); dat het lichaam vergankelijk is, is in zekeren zin een weldaad, want daardoor wordt de mensch bevrijd van het gebrekkige en sterfelijke (I Cor. 15^{50, 53} II 5⁴ *ὅτι ἀκαταποθῆ τ. θνητόν* Fil. 1²³ *ἀναλῦσαι*, II Tim. 4⁶). Déze zienswijze over den dood geldt echter alleen voor de geloovigen. Voor hen komt de dood in een ander licht te staan. Overigens is de dood een ontzettende macht (Rom. 5^{14, 17a} e. e.), de meest geduchte aller *ἐχθροί* van het rijk Gods (I Cor. 15²⁵ v.). In I Cor. 15^{26, 54-56} teekent Pls.

den dood op een wijze, die sterk aan personificatie doet denken, zooals die onder de Joden en Grieken voorkwam. ⁹⁸⁾

Het is duidelijk aan welke zijde der heidensche beschouwingen Pls. met de zijne staat. Het spel der Epicureeërs, de frivole wijze, waarop in deze kringen het raadsel van den dood werd weggecijferd (pg. 41, 45, 47), moet Pls. wel minderwaardig zijn voorgekomen. Ook de Stoïcijnsche hooghartigheid, het aanprijzen van onderwerping en berusting in het onvermijdelijke (pg. 41 v., 46, 48) moet bij hem op innerlijk verzet zijn gestuit. Al het pogen en argumenteeren om den huiveringwekkenden koning van zijn kroon en scepter te berooven, om zich over de gedachte aan zijn komst heen te zetten of zelfs die komst als een weldaad te beschouwen, moet in Pls.' oog een bewijs geweest zijn, hoe diep het heimwee naar een onvergankelijk leven ingeworteld is in de menschelijke ziel. En al zéér diep is de kloof, welke den apostel scheidt van de meening, dat men vrijmachtig over zijn leven kan beschikken (pg. 44, 49). Alle bravoure en „enthousiasme", waarmede men in den dood ging, al het „weten te sterven" van filosofen en krijgshelden kan bij Pls. niet die waardeering gevonden hebben, welke de antieke wereld aan zulk een doodsverachting toebracht (pg. 44); zij wischte daarmee de grens tusschen het manlijke en het menschelijke uit. — De apostel staat met zijn meening over den dood aan den kant der talrijke pessimistische ontboezemingen van zijn milieu. De smart, de klachten dergenen, die „geen hoop hebben" (pg. 42, 43 v.), verstaat hij. Doch een belangrijke trek onderscheidt zijn zienswijze van de hunne: men kende den dood niet, zooals Pls., als straf der zonde. In de epigrammen en in de litteratuur wordt tenminste dat verband nooit gelegd, en in de kringen der mystiek werd eerder het aardsche leven als een „straf" gedacht en de dood juist begroet als bevrijder der ziel. De apostel staat op dit punt aan de zijde van het Jodendom en van het O. T. ⁹⁹⁾

Hoe machtig echter de dood ook zij, de *κύριος* is machtiger. God wekte hem op en daardoor is aan 't licht gekomen, dat hij *υἱὸς θεοῦ* was (Rom. 14). De heiligheid zijns levens heeft de *ἁμαρτία* en den *θάνατος* overwonnen (Rom. 8^o e. e.). De dood kon hem niet gevangen houden. En de eersteling der ontslapenen leidt al degenen, die met hem in geloofsgemeenschap treden en zich door zijn Geest laten regeeren, tot de *ζωή* en *ἀφθαρσία* (Rom. 8^o e. e.). Omdat de *πνευματικός* principieel met de zonde gebroken heeft, als *καινή κτίσις* een nieuw, heilig leven leidt, dat als zoodanig onvergankelijk is, en omdat Gods *χάρις* welke den mensch de schuld vergaf, hem niet loslaat, wanneer hij voor een tijd uit de pneumasfeer wegzinkt, weet de geloovige zich door Christus van den dood en van de vrees voor den dood verlost. Geen macht kan hem van Gods liefde scheiden (Rom. 8³⁵ vv.), in leven en sterven behoort hij den Kyrios toe (Rom. 14⁷ vv.). Zijn heengaan is een „ontslapen" (*κοιμ. ἐν Χριστῷ*

I Th. 4¹³ I Cor. 7³⁹ 15⁶, 18, 20, 51). Ook de dood moet voor den geloovige medewerken ten goede; hij brengt dezen bij zijn Heer, het *ἐκδημεῖν ἀπὸ τοῦ κυρίου* doet hij eindigen (II Cor. 5⁸ Fil. 1²³). Nu de gemeenschap met Christus en de wandel in den Geest reeds in deze vergankelijke wereld het onvergankelijk leven scheppen, is de dood ten slotte niet meer dan een punt in de lijn, die in dit leven aanvangt en zich in de eeuwigheid voortzet. Voor den geloovige is de profetie, dat de dood verslonden zal zijn, reeds in beginsel vervuld (I Cor. 15⁵⁵). Wat de contemporaine Joodsche literatuur nog hoopte van den Messiaanschen aeon (VOLZ *a. w.* 348 v.), ziet Pls. in Christus' opwekking verwerkelijk (vgl. met I Cor. 15⁵⁵: Hos. 13¹⁴).

Dat er voor de Christenen een ander licht over den dood is opgegaan, moet hen nu tevens hieraan herinneren, dat zij bij een graf niet hebben te treuren als degenen, die zonder hoop zijn (I Th. 4¹³). Hier heeft het Joodsche verbod van overdreven rouwbetoon een nieuw recht van bestaan gekregen, en hoe ver ligt de Paulinische vermaning tot de Thessalonicenzen om hun smart niet te koesteren (*ἵνα μὴ λυπησθε*) niet van het luidruchtige *πενθεῖν*, *θρηνηεῖν* of *κόπτεσθαι* der Grieken.¹⁰⁰ — Verder: voor hen is het sterven iets anders dan voor de heidenwereld. Pls. heeft, hoewel geenszins het leven moe (Fil. 1⁸, 24—26 2¹⁹, 24 Flm. vs. 22), geleerd te willen sterven, wanneer het God behaagt dat hij vóór de parousie moet heengaan (Fil. 1²³).

De overwinning op de vrees voor den dood is onafscheidelijk verbonden aan de gemeenschap met den *κύριος* (I Th. 1¹⁰ I Cor. 15⁵⁶ v. Rom. 8³⁷ v.). Buiten dezen is de toekomst voor den „Christen” even duister als voor den ongeloofige. Want al is de dood „winst”, zooals ook de antieke wereld hem een *κέρδος* noemde (cf. WETSTEIN *N. T. II* 264 v. op Fil. 1²¹), Pls. begeert niet verlost te worden van den last van het aardse leven of van zijn *σῶμα*, doch van zijn *σάρξ*, d. i. van zijn bestaan als natuurlijk mensch naar lichaam en ziel beide. De dood is dus een gebeurtenis, die diep ingrijpt in zijn wezen; alle zaligheid hangt aan éenen draad: dat God hem den Geest niet ontnemt. Ook voor den Christen blijft de dood een vijand. De geloovige wordt nimmer zijn vriend. Hoe veel liever nog dan door den dood met Christus vereenigd te worden, zou de apostel dan ook de parousie bij zijn leven zien intreden en in één oogenblik de verandering van het lichaam ondergaan (I Cor. 15⁵² II 5^{2,4} pg. 17, Fil. 3²⁰ v.)!

BÖKLEN vindt in I Cor. 5⁵ *παράδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τ. σαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῆ ἔν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου*, cf. I Tim. 1²⁰, de voorstelling, dat de dood een zware zonde verzoenen kan; door de vernietiging van het lichaam werd de ziel behouden. Hij wijst op parallellen in de Avesta, *Verwandsch. u. s. w.* 15 v.; vgl. ook SÖDERBLOM *Vie fut. etc.* 117, 131 v. en MOFFATT *Zoroastrian. a. primitive Christian., Hibb. Journ.*, Juli 1903, 771. Deze gedachte was ook het Jodendom niet vreemd (WEBER *Jüd. Theol.*² 324 v.). Intusschen is B.'s opvatting van de bewuste

passage onjuist. Nergens leert Pls. dat de dood op zichzelf zulk een verzoenende kracht bezit. Ook in Rom. 6⁷ ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας is dat niet het geval. Blijkens den context bedoelt Pls., dat wie ἐν Χριστῷ sterft, definitief van den dienst der zonde bevrijd is (vgl. II Cor. 4¹¹ I Petr. 4^{1β}), doch zijn zonde is niet verzoend door zijn eigen dood maar door dien van den κύριος, met wien zijn oude mensch gekruisigd is. Zie verder over de beteekenis van I Cor. 5⁵ n. 27 op pg. L; aan de vernietiging van het σῶμα van den hoereerder heeft Pls. niet gedacht.

F. DE TUSSCHENTOESTAND (γυμνότης).

Treffend is hoe sober Pls.' uitlatingen over zijn verwachtingen omtrent de ζ. αἰώνιος na den dood zijn. De blijde verzekerdheid zijner ἐλπίς τῆς δόξης τοῦ θεοῦ (Rom. 5²) kunnen wij nog in zijn brieven gevoelen. Doch het mysterie van 't hiernamaals blijft onder zijn handen ongerept. Hij komt in zijn brieven niet met de pretensies van iemand, die geheimen zal ontsluiëren welke „het oog niet gezien en het oor niet gehoord heeft". Het eigene zijner beschouwingen op dit punt ligt meer hierin, dat hij, op- of onopzettelijk, *de weelderige fantasieën en speculaties van zijn milieu besnoeid heeft*. Dit geldt al dadelijk van den toestand der ziel na den dood.

Volgens het antieke geloof is de dood de scheiding der ψυχή van het lichaam. Het laatste is aan de φθορά prijsgegeven. De doode wordt een δαίμων of πνεῦμα (pg. 39, 72; vgl. ook I Hen., o. a. 22³ en den titel „Heer der Geesten" 37² en pass.; Lc. 24^{37, 39} Hebr. 12²³; Lc. 16²³ ἐτάφη — ἐν τῷ ἕδῃ). Ook sprak men van de γυμνότης der ziel (pg. 50) en daaraan knoopten zich dan vast de verschillende vage of meer concrete beschouwingen over haar voortbestaan. Hier bespeuren we, waarom de dood doorgaans zoo werd gevreesd en verafschuwd: men huiverde voor het ijle, doellooze bestaan in het schimmenrijk. Vandaar de vele sombere klachten over het lot, dat den sterveling beschoren is en die nog in het Griekenland onzer dagen niet uitgestorven zijn (pg. 37, 41 v., 43, 50/51 en aant. 146 op pg. XXXV). Deze voorstelling van het sombere, doodsche verblijf der zielen werd door andere volkeren gedeeld (Sjeool, Duat, Orcus, Niflheim; over den Hades in de Joodsche litt.: VOLZ *Eschat.* 289).— Naast de voorstelling van een algemeen lot in den Hades voor allen zonder onderscheid vond echter ook een geloof aan vergelding ingang (pg. 51). Men ging nog verder: niet aanstonds zou zelfs de edele ziel, welke echter niet volkomen rein was, het oord der zaligheid bereiken; zij moest boeten voor haar schuld in een louteringsoord, dat men zich onder de aarde of in de lagere hemelruimten dacht (pg. 38, 52, 55 v., 61). De leer der zielsverhuizing deed, waar zij leefde, denzelfden dienst.

Het ligt voor de hand, dat Pls. zich zal hebben beziggehouden met

de vraag, wat hem en zijn medegeloovigen wachtte, wanneer zij moesten heengaan vóór de parousie aanbrak. Toch spreekt de apostel daarover zoo goed als niet. In I Th. en I Cor. noemt hij den toestand der gestorven geloovigen een *κοίμησις* — een beeld, dat ook gebruikt wordt door het O. T. en verder onder Joden en Grieken gangbaar was (VOLZ 134, v. DOBSCHÜTZ *Thess.* 1864) — maar zegt daarmee niets naders omtrent hun lot en verblijfplaats (sjeool-paradijs? Lc. 16²² v., pg. XVIII n. 80; in den derden hemel? II Cor. 12² 4, vgl. II Hen. 8, Apc. Mos. 37 KAUTZSCH *Apokr. II* 526, Ef. 4¹⁰ *ὑπεράνω πάντων τ. οὐρανῶν*, de voorstelling van zeven hemelen onder de rabbijnen, WEBER 162, en in de Gr.-Rom. wereld, pg. 56). Wel wil hij door de toevoeging *ἐν Χριστῷ* (I Th. 4¹⁶ I Cor. 15¹⁸) zijn lezers doen beseffen, dat het bestaan van de *πνεύματα* der mede-Christenen niet het droeve schimmenleven der populair-antieke opvatting kon wezen. De gemeenschap met Christus trotseert ook den dood. Het behoeft dus geen onbewust leven („zielenslaap“) geweest te zijn, wat Pls. voor de *κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ* weggelegd achtte, al ving de volkomen zaligheid eerst aan bij diens komst (I Th. 4¹⁷ I Cor. 15^{52β-54}). Wanneer we denken aan de Joodsche voorstellingen van een zaligen en rampzaligen tusschentoestand¹⁰¹), welke den gewezen Farizeeër niet onbekend geweest kunnen zijn, dan zal de apostel het „latente“ leven der ontslapen geloovigen voor niet minderwaardiger dan het leven op aarde gehouden hebben (vgl. pg. XVI n. 69), doch aan hun geest een bewustzijn van zijn toestand hebben toegeschreven (cf. I Hen. 22¹² Lc. 16²⁴ v.). De hoop op Christus' spoedige parousie heeft evenwel den apostel in de periode zijner oudste brieven zóó vervuld, dat zij deze vraag op den achtergrond drong.

Doch ook in zijn latere brieven gaat Pls. niet veel verder. Wat hij in II Cor. 5 te berde brengt, vertoont nauwelijks verschil met wat hij tevoren leerde (pg. 21). Was hij bevreesd om de herinnering te verlevendigen aan de voorstellingen, welke zich groepeerden om den term „Hades“? Wel vindt men in II Cor. 5 de voorstelling der *γυμνότης*, waarvoor de apostel zoozeer terugdeinst. Hier past hij zich dus aan bij de Grieksche denkwijze.¹⁰²) Doch wat wil hij in vs. 3 doen uitkomen? Dat het ideaal der antieke wereld, een lichaamloos voortbestaan der ziel, het zijne niet is. Afgezien nog daarvan, dat het subject van *γυμνός* niet is de *ψυχή* in het algemeen maar de door Gods Geest gereinigde, het *πνεῦμα* van den geloovige (pg. XIII n. 53), richt hij zich dus tegen de *τινές* in de Corinthische gemeente, die de *ἀνάστασις* loochenden: zonder een nieuw *σῶμα* kan Pls. zich geen volle zaligheid voor het *πνεῦμα* denken.¹⁰³) En de gansche gemeente houdt hij voor, dat niet het hopeloze Hadesbestaan haar dooden wacht. Hij spreekt zichzelf en zijn medegeloovigen troost en moed in. Moge dan al de *γυμνότης* intreden en niet eensklaps het vurig verlangde *ἐπενδύσασθαι* plaatsgrijpen, de verwisseling van het

psychische lichaam met het pneumatische orgaan bij de komst van Christus — toch wordt de kiem van het eeuwige leven niet door den dood verstikt. De volkomen zaligheid wordt tòch verkregen, *οὐ γυμνοὶ ἐδρεθησόμεθα!* (vgl. ook pg. 17 over vs. 3). Wat men is, blijft men. Wie in dit leven niet in zondige zelfzucht alléén, op zichzelf, leefde, zal na den dood niet geïsoleerd worden tot het schrikwekkende, eenzame bestaan der Hadesschimmen. De dood voert den geloovige niet naar den Sjeool, den Hades, of de ondermaansche sfeer (pg. 56, 61), doch naar Christus. Zijn *πνεῦμα* blijft *ἐν Χριστῷ*, met wien hij in elk geval nauwer verbonden wordt, wanneer hij dit lichaam aflegt (II Cor. 5^{6, 8} *ἐκδημῆσαι — ἐνδημῆσαι*, vgl. pg. 18, 20). Het geloof in den Kyrios, die ook over de *νεκροί* regeert (I Th. 4¹⁶ I Cor. 15¹⁸ Rom. 14⁹), mag van Hem alles verwachten, óók straks de opheffing der *γυμνότης*, welke ten slotte toch een overgang is tot de volle heerlijkheid (II Cor. 4¹⁷ Rom. 8¹⁸ Col. 3³ v.).

Zoo wint de zekerheid van en de hoop op Christus' parousie het van den weemoed, dat de aardse tabernakel afgebroken kan worden vóór Hij in glorie verschijnt. En verder geen spoor in zijn brieven van de fantastische *καταβάσεις εἰς Αἴδου* der Grieken, van de speculaties over zielsverhuizing of van de Oriëntalistische hemelreistheorieën (pg. 51 v., 55 v., 57/58, 67, 73).¹⁰⁴ Mochten daemonische wezens in de lucht (Ef. 6¹²) volgens het geloof der tijdgenooten gereed staan om de ziel bij haar opstijging aan te vallen of schrikkelijke onderaardsche machten (Fil. 2¹⁰) haar bedreigen (pg. 63, XLI n. 196) — zij kunnen den geloovige niet losscheuren van Christus, die over al deze onzichtbare, antigoddelijke machten den triomf behaald heeft (I Cor. 15²⁵ Col. 2¹⁵ Ef. 1²¹ Fil. 2¹⁰). Ook de Griek vertrouwde zich aan een *θεὸς ψυχοπομπός* toe (pg. 39, 73 en de mysteriën), doch wat Pls. in leven en sterven in zijn Kyrios bezat (Rom. 14⁸), was toch wel iets gansch anders. — Geen spoor ook van de onthullingen der Joodsche apocalyptiek of van de avontuurlijke fantasieën der rabbijnen. Het Jodendom wist allerlei aanwijzingen te geven over het levenseinde van den mensch, over de taak der engelen ten opzichte der ontslapen vromen, over hun voorloopige vreugden.¹⁰⁵ Pls. zwijgt over den onbekenden weg en over wat hem daar ontmoeten zal. Doch hij leeft in het eenvoudig, rustig vertrouwen van den psalmist (Ps. 16¹⁰ 73²³ v. 49¹⁶), dat door de opwekking van den *κύριος* „vervuld” is (cf. Act. 2²⁴ vv. 13³⁵).

Heeft Pls. zich den tusschentoestand voorgesteld als een louteringsperiode voor degenen, die nog niet rijp waren voor een volkomen gemeenschap met Christus? Van de Grieken zegt HARRISON: „They did „not so much seek purity that they might become divinely immortal; they „needed immortality that they might become divinely pure” (*Prolegom. to the Study of Greek Religion* 1903, 478). De Grieksche onsterfelijkheidsverwachtingen bewogen zich in de richting eener loutering na den dood. Eerst als de ziel volkomen gereinigd is van de bezoedeling in dit leven

opgedaan, mag zij de hoogste zaligheid smaken (pg. 52, 55 v., 67). — Pls. beweert evenwel nergens, dat de geloovigen in de periode tusschen hun sterven en de parousie nog hun schuld moeten aflossen, omdat zij bij hun dood nog niet volkomen aan den eisch der *δικαιοσύνη* voor God hadden voldaan. Hij verkondigt schuldvergifenis. Als *καινή κτίσις* in Christus hééft de geloovige voor God *δικαιοσύνη, ἀπολύτρωσις* (I Cor. 1³⁰), geniet hij reeds vrede met God (Rom. 5¹), is hij reeds *πεπληρωμένος* (Col. 2¹⁰). Hij mag reeds „roemen” op wat voor hem is weggelegd. Wie nu nog van den tusschentoestand spreekt als van een louteringsperiode, zou Gods *χάρις* en de *σωτηρία* door den Kyrios onderschatten. In I Cor. 3^{13, 15} spreekt Pls. van een „vuurproef”.¹⁰⁶) Doch ook hier kan om de zooeven genoemde reden *πῦρ* niet het karakter dragen van „vagevuur”. Dit wordt trouwens bevestigd door het verband: het is het „vuur” van den oordeelsdag (vs. 13^a, 8^β, 4⁵) en het *ζημιουῦσθαι* treft den mensch niet in zijn persoon (*αὐτὸς δέ*) doch in zijn werk, de evangelieverkondiging, die evenwel overigens op het goede fundament rustte (vs. 10—12).

Al heeft Pls. dus aan boetedoening en loutering gedurende den toestand der *γυμνότης* niet gedacht, dit sluit niet uit, dat hij zich de voorloopige zaligheid van den in-Christus-ontslapene wellicht heeft voorgesteld als een geestelijke groei, als een versterking van wat deze als *πνευματικός* reeds in dit leven bezat. Plaatsen als II Cor. 3¹⁸ 5⁹ schijnen in die richting te wijzen. Doch wij dienen er ons voor te wachten, te veel in deze uitspraken te leggen (vgl. pg. 19). Het nieuwe *σῶμα* komt niet tot stand door een „immanente” ontwikkeling, welke dan na den dood voortgezet zou worden, doch het wordt den geloovige eerst geschonken op de *ἡμέρα τ. κυρίου* (pg. 21).

De brieven geven ons dus feitelijk geen enkele aanwijzing betreffende den gescheiden staat van *πνεῦμα* en *σῶμα* van den Christen. Deze wordt niet gescheiden van zijn Kyrios en dat zegt Pls. genoeg. Wel legt hij daarom juist al den nadruk op den ernst en de verantwoordelijkheid van het aardsche leven. En wat verder de *γυμνότης* betref: deze kon toch immers nooit van langen duur zijn! Dat was voor hem een oorzaak te meer om geen aandacht te wijden aan het lot der *ἀπολλύμενοι* νόορ de parousie, zooals de Joodsche apocalyptiek, die zich vermeide in de voorloopige kwellingen der goddeloozen in den Gehinnom, νόορ zij bij het eindgericht hun definitieve straffen ontvingen.¹⁰⁷)

Pls. wijt de verwerping der *ἀπολλύμενοι* uitdrukkelijk aan hun afwijzing van het evangelie (II Th. 1⁸ 2¹⁰ II Cor. 2¹⁵ v.; ook in I Cor. 1¹⁸ II 4³ ligt dit opgesloten). Zij waren met den *κύριος* in aanraking gebracht doch wilden hem niet volgen. Achte de apostel nu echter het lot van elken mensch bij den dood beslist? Christus zou komen en daarom rustte hij

niet vóór hij de Westersche wereld het evangelie gepredikt had (Rom. 15²⁸). Doch de man der steden is de dorpen voorbijgetrokken. Hoe stelde hij zich het lot der tallooze pagani voor, die niet in de gelegenheid geweest waren zich vóór of tegen de *σωτηρία* door Christus uit te spreken, terwijl deze toch eens hun rechter zou zijn? Vgl. ook I Cor. 8¹¹ Rom. 14¹⁵.

Hierop geven de brieven geen antwoord. Zij spreken n.l. niet van een z.g. descensus ad inferos, zooals die wordt aangetroffen in de oud-Christelijke litteratuur: I Petr. 3¹⁹ v. ? (in elk geval is hier hoogstens sprake van een prediking tot het geslacht vóór den zondvloed, doch met *ἐκήρουν* kan even goed een oordeelsprediking bedoeld zijn en wel tot de gevallen engelen [vgl. vs. 22β; II 2⁹ daarentegen ziet op de geesten der goddeloozen] die gebonden zijn tot den oordeelsdag, II 2⁴ Jud. vs. 6 en vooral Henoch pass.) Mt. 27⁵² v. ? Ev. Petri 41 (v. D. SANDE BAKHUYZEN in *Oud-Chr. Geschr. onder red.* v. MEYBOOM I 1907, 57) Od. v. Sal. 15⁹ 17⁹ vv. 42¹⁵ vv. (WENSINCK *Th. St.* 1911, 21, 24, 50 v.; vgl. ook pg. XXXIX n. 172) Act. Thom. 10; Asc. Jes. 10⁸ vv.; Herm. Simil. IX 16⁵ (desc. der apostelen HENNECKE *N. T. Apokr.* 1904, 484²⁰ vv., 303⁴ vv., 283²³ vv.). Zie over deze kwestie K. GSCHWIND *D. Niederf. Christi i. d. Unterwelt* 1911, waarbij het art. van PLOOIJ in *Th. T.* 1913, 145 vv., en verder BOUSSET *Kyr. Chr.* 32 vv., waar meer plaatsen zijn aangehaald. Ook kan nog gewezen worden op Firm. Mat. *De err. prof. relig.* 23b en 24 bij PFLEIDERER *Christusbild* 69 v.; F. beroemt zich juist op Christus' descensus, omdat Hij zich daarin de meerdere van de heilsgoden der mysteriën betoonde. — In dezen descensus is de oude mythe verwerkt van een god of heros, die in de onderwereld daalt om het „water des levens" te halen (Ištar) of om met haar daemonische machten den strijd aan te binden en als overwinnaar terug te keeren (Hibil-Siwa, Heracles, Theseus, zie uitvoeriger PFLEIDERER *Christusb.* 65 vv., BOUSSET *Kyr.* 38 en Anm. 2 aldaar). Sporen dier mythe heeft men meenen te ontdekken in Col. 2¹⁵ Ef. 4⁹ v. Fil. 2⁵ vv. Zij moge echter den voor de eerste lezers begrijpelijken achtergrond vormen van Pls.' Christusbeeld, de apostel heeft de oorspronkelijke gedachte geheel gewijzigd. Hij wijst zijn lezers op Christus' deemoed, liefde en gehoorzaamheid; Christus wilde zijn goddelijken levensstaat niet als een buit met alle macht voor zichzelf bewaren (Fil. 2⁵⁻⁸). Daarom daalde Hij neer in den „Hades", d. i. Hij kwam op deze aarde, van den hemel uit gezien een Hades, en heeft den strijd aangebonden met de *ἀρχαί* en *δυνάμεις*, in het bijzonder aan het kruis. Door zijn dood en verhooging heeft Hij de overwinning behaald. (Zie Col. 2¹⁵ Ef. 1²⁰ v. 2¹⁶ Fil. 2⁸⁻¹⁰. Ook Hen.^{slav.} denkt zich de voorloopige straf der booze engelen in de lagere hemelruimten, pg. XL n. 187; vgl. nog Hebr. 4¹⁴ *διελθλυθότα τ. οὐ.* en vs. 13 *οὐκ ἔστιν κτίσις* etc., I Tim. 3¹⁶ *ὡφθη ἀγγέλους*). Wat voor Pls. de hoofdzak is, is Christus' menschwording en overwinning. Daarom behoeven zijn lezers niet meer te zuchten onder den druk van het wereldbeeld en van de daemonologie hunner dagen (zie boven, pg. 54 en n. 162 op pg. XXVI). Zij mogen de vruchten plukken van Christus' *σωτηρία* en zijn geroepen tot een nieuw

leven (Col. 2¹⁶ vv. Ef. 4¹¹ vv. Fil. 2¹² vv.). Van een „prediking aan de dooden” zooals de Kerk later den descensus opvatte, zoodat de gestorvenen nog een kans op bekeering zouden hebben, is dus in de genoemde plaatsen geen sprake. En dit zal ook moeten gelden van Fil. 2¹⁰, waarop men zich speciaal pleegt te beroepen; omdat onder de *ἐπίγειοι* niet enkel geestelijke machten, maar ook menschen zullen begrepen zijn, zal dit ook het geval wezen met de *καταχθόνιοι* (reeds Clem. Alex. bij WETSTEIN *N. T. II* 271: *Hoc est angeli, homines et animae, quae ante adventum eius de hac vita migraverunt temporali*). Daaruit volgt dan althans de mogelijkheid eener bekeering na den dood (KURZE *D. Engels- u. Teufelsglaube d. Ap. P.* 97 v., κ. = „die Verdammten und die der Läuterung Bedürftigen”). Hiertegen is in te brengen: Pls. spreekt in dit verband niet over 's menschen lot na den dood, maar over Christus' overwinning op de geestenwereld (vgl. nog vs. 9 τ. *ὄνομα τ. ὑπὲρ πάντων ὄνομα*), en zegt nadrukkelijk *πάντων*. Dit zou leiden tot een eindbekeering aller menschen, welke Pls. niet aanneemt (zie onder H.). Wel gelooft hij aan een *ἀποκατάστασις πάντων* in den zin eener vernietiging van alle antigoddelijke machten (I Cor. 15²⁴⁻²⁶ e. e.). De verdeeling der geestenwereld in *ἐπουρ.*, *ἐπιγ.* en *καταχθ.* lag voor den apostel voor de hand. Het was een algemeen-antieke voorstelling (vgl. nog Livius I 32: *Diique omnes coelestes, vosque terrestres, vosque inferni, audite*, LEHMANN *Textb. z. Religionsgesch.* 1912, 346 v.).

Over I Cor. 15²² zie pg. 11, over Rom. 5¹⁵ 11³² zie n. 74 op pg. XVII. Ook Rom. 2¹² licht den sluier niet op. Hier is sprake van een verloren-gaan zonder de wet in onderscheiding van een veroordeeling op grond der wet. Het schijnt, alsof Pls. hier aan het levensgedrag der heidenen, die spontaan de ongeschreven wet Gods in hun hart volbrachten (vs. 14 v.), de beslissing toekent over hun lot na den dood, resp. over de uitspraak in het eindgericht (vs. 16). Het zou een gedachtengang zijn, ons herinnerende aan Lc. 12⁴⁷ v. en in het bijzonder aan de beschrijving van het oordeel in Mt. 25: de „rechtvaardigen” onder de *ἔθνη* hebben de wet van den Kyrios volbracht en toch den Kyrios zelf niet gekend (vs. 37 vv.). Doch bij zulk een verklaring rijst het bezwaar: de Christenen hadden denzelfden aanleg en toch hangt hun *σωτηρία* alleen aan den *κύριος* (Rom. 10¹³ e. e.).

De bovengestelde vraag kan dus niet worden beantwoord. Wel wekt Pls.' houding ten opzichte van den doop voor de dooden (pg. 43, vgl. ook het gebed voor den gestorven Onesiphorus) het vermoeden, dat zijn gedachten zich met haar beziggehouden hebben. Dat hij echter magische „aflaat”-praktijken, zooals die in de kringen der Orphici in zwang waren (pg. 67, 73), verworpen heeft, behoeft geen betoog. En voor zijn hoorders en lezers geldt: wie het evangelie verwerpt, haalt daarmee het oordeel Gods naar zich toe. Hier staat Pls. aan de zijde van zijn Heer (Mt. 11²⁰ vv. Lc. 10¹² vv.). Doch omdat zij evenzeer van Gods *χαρις* afhingen als de „onbekeerden”, zal Pls. deze almachtige genade toch wel geen paal en perk gesteld hebben (zie nog Rom. 11³³⁻³⁶).

G. DE DAG DES HEEREN.

Pls. verwacht de volkomen zaligheid eerst van het πάντοτε σὺν κυρίῳ εἶναι (I Th. 4¹⁷), het verkeer met Christus van aangezicht tot aangezicht (II Th. 1⁹ I Cor. 13¹² II 4⁶ 5⁸). Zij treedt in op de ἡμέρα κυρίου (I Th. 5² II 2² I Cor. 1⁸ 5⁵ II 1¹⁴; ἡμέρα I Th. 5⁴ Rom. 2¹⁶; ἡμέρα ἐκείνη II Th. 1¹⁰; ἡμέρα Χριστοῦ Fil. 1⁶, 10 2¹⁶; ἡμέρα ἀπολυτρώσεως Ef. 4³⁰), ook wel geheeten ἡ παρουσία τ. κυρίου of Ἰησοῦ Χριστοῦ (I Th. 2¹⁹ 3¹³ 4¹⁵ 5²³ II 2¹, 8 v. I Cor. 15²³) of ἡ ἀποκάλυψις τ. κυρίου (II Th. 1⁷ I Cor. 1⁷ Col. 3⁴). In de aankondiging dier parousie culmineert de Atheensche rede (vs. 31). De komst van den κύριος is voor Pls.' besef een bovennatuurlijke gebeurtenis (I Th. 4¹⁶ Fil. 3²⁰, ἀπ' οὐρανοῦ). Bij de exegese der betrokken passages bleek, dat Pls. de verwachting dezer komst nimmer heeft laten varen. Doch al begreep de apostel op den duur, dat hij zich moest verzoenen met de gedachte aan zijn heengaan νόός Christus' komst, toch verschoof hij deze niet naar verre verte. Opmerkelijk is evenwel de uitspraak in Rom. 11²⁵ v.: πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται wanneer τὸ πλήρωμα τ. ἐθνῶν binnengaat. Is Pls. er zich van bewust geweest, dat hij hiermee een wijd perspectief opende voor de ontwikkeling van het Godsrijk op aarde? In elk geval stelde hij zich niet voor, dat de afsluiting daarvan eeuwen op zich zou laten wachten. De parousie-plaatsen in zijn laatste brieven getuigen daar te sterk tegen.

Deze parousie-prediking was een novum in de antieke wereld. De term παρουσία mocht haar bekend klinken, als term. techn. voor het bezoek van den koning of den keizer, zij verwachtte niet de verschijning van een god, die het einde der wereld zou brengen en zijn vereerders de volkomen zaligheid zou schenken. — En wat het Jodendom betreft: zijn geschriften leeren, dat de Messiasverwachting over 't geheel slechts weinig beleefd werd. Nog altijd was er evenwel een strooming die bleef uitzien naar zijn komst. (Hen. 37 sqq., Ps. Sal. 17, IV Esra, Bar., Sib. V., rabbijnen, volksgeloof Act. 5³⁶ v.). Doch terwijl Pls.' verlangen zich concentreert op den persoon van zijn Messias en zich eerst daarna uitstrekt naar de heilsgoederen, welke met diens komst verbonden zijn, richt het Jodendom zich veel meer op de bevrijding der natie en de heerlijkheid van het nieuwe rijk. De taak van den Messias is slechts deze, dat hij het eschatologische drama ten tooneele voert. Ook rekent en cijfert de apostel niet zooals de apocalypatici en rabbijnen.¹⁰⁸) Zelfs zijn „apocalypse” II Th. 2¹⁻¹² onderscheidt zich door ingetogenheid van de wijsheid en zekerheid der Joodsche toekomstprofetieën met hun grillige, realistische voorstellingen. Overigens geldt ook voor Pls. Jezus' woord, dat „de dag” komt als een dief in den nacht (I Th. 5² v., Mt. 24³⁶, 38 v. 43 ll. pp., Act. 17). Daarom vermaant hij bovenal tot waakzaamheid en trouwe vervulling

der aardsche roeping (I Th. 5^{6, 14} II 3¹¹ v.). Men zij dankbaar voor het heil, dat men reeds door Christus ontvangen heeft (I Th. 5^{9, 24} II Th. 2¹³ vv.). Dat zijn tonen, die de apocalyptiek niet laat hooren. Bij Pls. overheerscht de vraag, wat Christus voor heden en toekomst voor de zijnen is, ook al bezigt hij in zijn oudste brieven enkele apocalyptische termen en beelden (I Th. 3¹³ β 4¹⁶ v. I Cor. 15⁵²; II Th. 2¹⁻¹² antichrist; I Cor. 7^{26, 28} dolores Messiae; I Cor. 15²⁴⁻²⁶ strijdende Messias). Naar den inhoud wijkt hij bovendien menigmaal aanmerkelijk af van de Joodsche eschatologie.

Op twee tooneelen van de *ἡμέρα* hebben wij onze aandacht te richten: de opwekking der dooden (verandering der levenden) en het ultimum iudicium.

De opstanding, opwekking. Met de komst van den Kyrios gaat gepaard de *ἀνάστασις*, het *ἐγερθῆναι* der *νεκροί*, als de beslissende overwinning op den dood (I Cor. 15^{26, 54}). Deze prediking der *ἀνάστασις* is de antieke gedachtenwereld vreemd (Act. 17^{18, 32}). Alleen de garantie der onsterfelijkheid door de vereeniging met een bepaalde godheid vertoont uiterlijk eenige overeenkomst. De ziel van den mystes, voor welke het Elysium openstond, aanvaardde de tocht onder de hoede van haar goddelijken geleider en ving *individueel* het bestaan aan, waarin zij het hoogste geluk mocht smaken.¹⁰⁹) Dat was echter in wezen iets anders.

Zulk een verwachting van een „algemeene opstanding” verbonden aan de komst van den Messias vinden we daarentegen terug in het Jodendom, dat ook, evenals Pls., de opwekking zelve doorgaans aan God toeschrijft. In Hen. 49³ heet het, dat in den Messias „de geest woont van „hen, die in gerechtigheid ontslapen zijn”, d. i. hij zal hun hoop op het eeuwige leven verwerkelijken (BEER in KAUTZSCH *Apokr. II* 264 en CHARLES *Enoch* 96) en in 69⁵, dat zij zich moeten verlaten op den dag van den Messias (in 51¹⁻³ voltrekt de Messias het oordeel over de opgestanen, doch de opwekking zelf wordt niet door hem bewerkt). Evenzoo verzekert Bar. 30¹: *omnes qui dormierunt in spe eius, resurgent*, vgl. ook III Sibyll. 56 (volgens VOLZ *Eschat.* 228 en 256 zijn beide plaatsen christelijke interpolaties) en volgens een paar Talmud-uitspraken behoort tot de taak van den Messias de opwekking der rechtvaardigen uit Israël (de eerste opstanding, vgl. WEBER² 368). Dat verder de Joodsche beschouwingen omtrent de opstanding zeer uiteenliepen is bekend. Men kan ze uiteengezet vinden door CHARLES *Doctr. of a Fut. Life* 1899, VOLZ, WEBER en BOUSSET (een goed overzicht biedt ook L. COUARD *D. relig. u. sittl. Anschauungen d. A. T. Apokr. u. Pseudepigr.* 1907, 227 vv.; opgave van litt. over dit onderwerp bij SCHÜRER *II*⁴ 638⁷²). Deze leer der opstanding nu was in het Jodendom van Pls.’ tijd inheemsch geworden. De kwestie van den Perzischen invloed (Yasht 19⁸⁸ sqq. en Bund. 30 leeren de opwekking der dooden door den Soshyant) doet voor ons

onderzoek niet ter zake. Voor Pls. en zijn tijdgenooten was de opstanding een „dogma”, bij welks verleden men zijn aandacht wel niet meer bepaald zal hebben. Alleen de Sadduceeën loochenden haar (Mt. 22²³ Act. 23⁸; Jos. *Antt.* XVIII 1, 4, *Bell. Jud.* II 8, 14) en Hellenistische geschriften leerden in haar plaats de onsterfelijkheid der ziel (pg. 57 v.).

Wat is er nu echter van dit Joodsche erfgoed onder Pls.' handen geworden? De Christuservaring heeft ook hier haar invloed doen gelden. Niet de verborgen, praeëxistente Messias der heerlijkheid, maar de gekruisigde, opgewekte en verheerlijkte Jezus zou de zijnen van alle ellende door de tirannie van den dood bevrijden, door hun *πνεῦμα* in het bezit te stellen van een nieuw lichaam, gelijkvormig aan het zijne. De populair-Joodsche voorstelling omtrent het opstandingslichaam was materialistisch. Het aardsche lichaam zou herrijzen (vgl. over deze *resurrectio carnis*: Hen. 51¹ 61⁵; II Macc. 7¹¹ 14⁴⁶ herstelling der *ἐντερα*; IV Esra 7⁸²; Bar. 21²³ (?) 42⁷ 50²; IV Sibyll. 180 sqq. en de plaatsen in den Talmud bij WEBER² 369 v.¹¹⁰) en VOLZ 251 v.). Pls. wijst dit denkbeeld af (I Th. 5²³ *σῶμα*, niet *σάρξ*; I Cor. 6¹³ ondergang der *κοίλια*; 15⁴² v.⁵⁰). Wel handhaaft hij tegenover de Grieksche onsterfelijkheidsleer de „opstanding van het lichaam”, d. i. van den ganschen mensch. In het *dat* der opstanding staat hij dus aan de zijde van het Jodendom, doch in het *hoe* wijkt hij van de zooveel grovere Joodsche voorstelling af. De vraag dient zelfs gesteld te worden, of men bij Pls.' zienswijze nog van „opstanding” kan spreken. Het woord kan natuurlijk slechts betrekking hebben op het lichaam en het *σῶμα πνευματικόν* is van een geheel andere „substantie” dan het *σῶμα ψυχικόν*. Het wordt den geloovige door God *οὐρανόθεν* geschonken (II Cor. 5¹ v.). Wat „staat” hier dan nog „op”? Zeker mag de term „opstanding” niet vervangen worden door „onsterfelijkheid”. Zij komt alleen voor in I Cor. 15⁵³ v. en dan past Pls. haar toe op het lichaam (in I Tim. 6¹⁶ is de *ἀ.* een eigenschap Gods). De Paulinische „onsterfelijkheid” is dus niet eene in den Griekschen zin van het woord, maar zeer bepaald een onsterfelijkheid *van den geheelen mensch*, van het *πνεῦμα* met zijn onontbeerlijke bewerktuiging. — Is Pls. er zich van bewust geweest dat de term *ἀνάστασις* bij de Grieken verkeerde voorstellingen kon wekken, zoodat hij daarom bij voorkeur van *ἐγείρειν* en *ἐγερθῆναι* ging spreken (vgl. aant. 17 op pg. VI)? In elk geval geeft dit woord beter Pls.' bedoeling weer, het stemt overeen met het beeld van de *κοίμησις* der *νεκροί* en laat uitkomen dat de „opstanding” van den geloovige een daad Gods is, die den ontslapene uit zijn staat van „werkeloosheid” en „krachteloosheid” (pg. 19, 21) doet overgaan in dien van het volmaakte leven. „Opstanding” wil dus niets anders zeggen dan: te voorschijn geroepen worden (vgl. het beeld van de *σάλπιγξ* I Th. 4¹⁶ I Cor. 15⁵²), te voorschijn treden. In zijn laatste brieven geeft de apostel dit zelf te kennen door de nieuwe termen

ἀποκάλυψις τ. νύων τ. θεοῦ (Rom. 8¹⁹) en σὺν Χριστῷ φανερωθῆναι (doch zie ook reads II Th. 1¹⁰ ἐνδοξασθῆναι, θαυμασθῆναι en II Cor. 5¹⁰ φανερωθῆναι ἔμπροσθεν τ. βήματος τ. Χριστοῦ). Spreekt hij daarentegen in Rom. 8¹¹ weer van de ζωοποίησις der θνητὰ σώματα en in Fil. 3¹¹ van de ἐξανάστασις ἐκ νεκρῶν, dan volgt hij zijn oude, Joodsche spreekwijze en levert zoo het bewijs, dat de religieuze taal zich nog vaak handhaaft, nadat het begrip zich reeds gewijzigd heeft.¹¹¹)

Heeft Pls. zich een ἀνάστασις der ἀπολλύμενοι voorgesteld? De brieven vermelden deze nergens. En dat is te begrijpen, omdat de opwekking uit den dood voortvloeit uit de gemeenschap met God, met den Kyrios. Toch gaat het eindoordeel over alle menschen. De apostel moet dus wel aan een algemeene opstanding gedacht hebben (vgl. Act. 24¹⁵; na de overwinning van den Kyrios op den dood I Cor. 15²⁶?). Doch hij rept niet van die der ἀπολλύμενοι, omdat deze niet meer is dan een ἀνάστασις κτίσεως (Johs. 5²⁹), d. i. in den grond der zaak géén opstanding; hun zielen zijn niet in staat het voor het volmaakte leven vereischte orgaan te ontvangen. — Ook de Joodsche toekomstverwachtingen spraken van een opstanding uitsluitend van de rechtvaardigen en deze schijnt meer ingang gevonden te hebben dan de universeele. De Farizeeën stonden op dit standpunt (Jos. Antt. XVIII 14, de goddeloozen ontvangen hun definitief vonnis in de Sjeool); verder zie men Henoch 45³ 61⁵ 62⁸ (in 51¹ algem. opst.); 91¹⁰ 92³; Ps. Sal. 31⁰⁻¹²; Bar. 30¹ 21²⁴ (?); Testam. XII Patr., Sim. 6 Levi 18 Juda 25 Zeb. 10 Dan 5(? Benj. 10 algem.); II Macc. 7⁹, 14, 36 12⁴³ iv. 14⁴⁶; Βίος Ἀδάμ 13 (opstanding van allen die tot het heilige volk behooren; c.c. 10 en 41 algem. opst.) en de uitspraken der rabbijnen bij WEBER² 390 v. en VOLZ 246, vgl. ook Lc. 14¹⁴ 20³⁵ v. (Johs. 5²⁹ ἀνάστ. ζωῆς). Toch heeft Pls. maar niet enkel een Farizeesche traditie voortgezet. Het zwijgen over de opstanding der ἀπολλ. kan volkomen verklaard worden uit zijn beschouwing over de gemeenschap met den Kyrios en het bezit van den Geest, welke den grond leggen tot de ζωὴ αἰώνιος.

Wat hen betreft, die bij de parousie nog in leven zijn, deze ondergaan een verandering (pg. 9, 13). Ook hier rept Pls. niet van de ongeloofigen. Hij richt het oog slechts op de heilrijke zijde van Christus' komst voor allen, die daarnaar hebben verlangd.¹¹²) Deze metamorphose van 's menschen psychisch-sarkischen verschijningsvorm is noodzakelijk (I Cor. 15⁵³ δεῖ). Hoe de bekleeding met het nieuwe σῶμα tot stand komt (Fil. 3²¹ μετασχηματίζω) zegt Pls. niet. Ook welke plaats zij in de volgorde der eschatologische gebeurtenissen inneemt, is niet duidelijk (vóór het gericht, als consequentie van het bezit van den Geest, I Cor. 15³⁵ vv.? daarna, II Cor. 5¹⁰? of gericht en bekleeding in éénen, Fil. 3²⁰ v.?). Pls. systematiseert niet, hij is geen apocalypticus doch evangeliëprediker.

Met zijn voorstelling van het σ. πνευματικόν richt de apostel zich dus zoowel tegen de spiritualistische onsterfelijkheidsverwachting der antieke

wereld als tegen de materiele Joodsche opstandingsleer. Wil dit zeggen dat hij een eigen standpunt heeft ingenomen, tusschen Grieken en Joden in? Zoomin als de uitsluiting van *σὰρξ καὶ αἷμα* uit het rijk Gods een concessie behoeft te zijn aan het Helleensche denken (vgl. pg. XI n. 39), is de idee van een geestelijk opstandingslichaam een tribuut aan het Jodendom. Pls. stond dan ook in deze vergeestelijking van het nieuwe lichaam niet alleen (vgl. sub H.).

Het gericht. De *ἡμέρα κυρίου* is tevens een oordeelsdag. Pls. heeft de heidenwereld gewezen op den ernst der eeuwigheid: wat de mensch zaait, maait hij (Gal. 6^v, zie pg. 19, 21/22). Behoorde ook dit deel zijner prediking tot de *ξενίζοντά τινα* (Act. 17²⁰)? Het is een opmerkelijk verschijnsel in de antieke onsterfelijkheidsverwachtingen, dat zij geen oog hebben voor de vraag of achter de historie der menschheid een hogere bedoeling kon schuilen. Wel zou de tegenwoordige wereld vergaan. De Stoa predikte een wereldbrand. Doch deze ondergang was geen vonnis der gerechtigheid Gods, die de zijnen in een betere, volmaakte wereld zou binnenleiden (Rom. 8¹⁹⁻²¹). De *ἐκλύσεις* der Stoïcijnen sluit de geschiedenis van het menschelijk geslacht niet af. Zij is een periodieke gebeurtenis enkel van physischen aard. Ondergang en herschepping bewegen zich in een cirkelgang zonder zin en doel. Zulk een profetie van een eeuwigen kringloop van het wereldgebeuren kon de menschheid niet leiden tot den „roem in de hoop op de heerlijkheid Gods” (Rom. 5²).

In het systeem der Epicureeërs vond, zooals begrijpelijk is, het denkbeeld van een gericht evenmin een plaats (pg. 47, XXXIII n. 125). Hun meester ontving bij monde van Lucretius den dank zijner aanhangers, dat hij de menschheid van alle schrik en vrees voor het onbekende hiernamaals had verlost (*De rer. nat.* III 978 sqq. e. e.).

Er zijn evenwel aanwijzingen te over, dat het geloof aan een vergelding aan gene zijde van het graf niet losgelaten werd (vgl. over de epigrammen pg. 38). De beschrijvingen der Hadestochten, de polemiek der filosofen en dichters, en aan den anderen kant de toelooop naar de mysteriën en de magie (pg. 51 v., 62, 64, 71, 73), dat alles leert ons, dat het oude geloof aan de straffen in den Hades zich handhaafde. Zoo diep was het heidendom van Pls.' dagen niet gezonken, dat het aardsche leven steeds als een adiaphoron voor 's menschen toekomst beschouwd werd (cf. Rom. 2^{4 v.}), al bracht de inwijding in een mysteriedienst het groote gevaar mee, dat de zedelijke ernst verslaptte. Inzonderheid blijkt uit de litteratuur, dat de oude voorstelling van de rechters in de onderwereld, aan wie Pluto het gericht opgedragen had, in de kringen van het volk moet hebben voortgeleefd.¹¹³ Verder denke men aan de leer der zielsverhuizing of andere theorieën van de loutering der ziel (pg. 55 v., 67 v.,

XXXIV n. 139). Van een algemeen oordeelsdag sprak men evenwel niet. Het gericht werd aanstonds na den dood voltrokken.

Pls. verbindt het oordeel over den mensch met den dag der parousie van Christus. Deze dag is een *ἡμέρα ὀργῆς* (I Th. 1¹⁰ Rom. 2⁵). „*Num iratum timemus lovem?*” vraagt Cicero en voegt daaraan toe dat het de communis opinio aller filosofen is: „*nunquam nec irasci deum, nec nocere*” (*De offic.* III 28, 102). De antieke wereld beijverde zich de godheid apathisch voor te stellen, anthropomorphe trekken uit haar beeld te weren. Althans de denkende en litteraire kringen. Het strakke dualisme en de astrologische praedestinatiededachte leidden hen vanzelf tot een abstracte conceptie van de godheid. Het wereldgebeuren verstoorde niet haar rust en onbewogenheid (vgl. b.v. Philo's godsbegrip). De groote menigte echter, welke haar heul en troost moest zoeken bij de *εἰδωλα ἄφωνα* (I Cor. 12²)? De „verlichten” mochten smalend neerzien op haar „*superstitiones paene aniles*”, „*fabulae*” etc. (Cicero *De nat. deor.* II 28, 70), zij achtte zich niettemin onder den ban der „*aegritudines*” en „*iracundiae*” (Cicero *ibid.*) van die machtige, bovenmenselijke wezens met mensche-lijke gebreken en hartstochten van wier gunst men slechts door offers en eerbewijzen zeker kon zijn (Rom. 8^{15a}). Wanneer Pls.' lezers zich van de *ὀργή θεοῦ* verlost wisten, dan lag dit besef zeker niet aan den omtrek hunner veranderde levensbeschouwing.

De apostel spreekt van de *ὀργή θεοῦ* doorgaans in toekomstigen zin (I Th. 1¹⁰ 5⁹ Rom. 2⁵, 8 3⁵ 5⁹ Col. 3⁶ Ef. 5⁶). De uitdrukking herinnert aan de onheilschatologie der profeten. Deze gaven aldus op levendige, aanschouwelijke wijze Jahve's heilig mishagen aan zonde en ongerechtigheid weer.¹¹⁴) Opmerkelijk is het, dat in Jezus' prediking volgens de Synoptici deze voorstelling slechts een enkele maal voorkomt (Lc. 21²³, Mt. 22⁷ Lc. 14²¹). Pls. daarentegen beweegt zich weer op de lijn der profeten en van Johs. den Dooper (Mt. 3⁷ Lc. 3⁷). Ook deze trek in zijn toekomstverwachtingen verraadt den Jood (vgl. de apocalyptische en talmudische plaatsen bij VOLZ *Eschat.* 280 en WEBER² register i. v. „Zorn Gottes”). Men heeft beweerd, dat de apostel bij *ὀργή θεοῦ* niet gedacht heeft aan een „gemoedsbeweging”, zooals de beschrijvingen in het O. T. het voorstellen. Inderdaad vindt men bij hem geen anthropopathische voorstelling van Gods *ὀργή*. Maar of het nu slechts bij wijze van spreken is, dat hij Gods vergelding der ongerechtigheid *ὀργή* noemt? Of hij de O. T. ische, plastische uitbeelding van Gods reactie tegen de *ἁμαρτία* ver vormd heeft tot een principe, een natuurwet, tot de openbaring van een der wereld ingeschapen noodzakelijkheid, krachtens welke op zonde en schuld onvermijdelijk straf moet volgen?¹¹⁵) Pls. is een Oosterling, en God lééft voor hem. Hij zal zich voorgesteld hebben: een oordeelend, straffend ingrijpen van den geestelijk-persoonlijken, transcendenten God, hetgeen bovenal en beslissend zou geschieden op diens „dag”, in het

eindgericht. De apostel zag Gods leiding in de wereldgeschiedenis. God zal den kosmos oordeelen (Rom. 3⁶ I Cor. 6² Act. 17³¹), Christus zal eens de booze geestelijke machten definitief vernietigen (I Cor. 15²⁴ vv. Fil. 2¹⁰ v.). Zulk een universeele teleologie is meer dan geloof aan de onsterfelijkheid der ziel. Zulk een engen samenhang tusschen de geschiedenis dezer wereld en de toekomst van het rijk Gods, dat met de komst van den Soter reeds een aanvang genomen had, kende de antieke wereld niet. Hier toonde Pls. zich geheel een zoon van Israël, dat van zijn God een wereldgericht verwachtte (Am. 1, 2 Jes. 2¹² vv. en pass. Nah. Hab. Jerem. e. e. Verder: Dan. 7 Hen. 61⁸—63 en pass. IV Esra 7 III Sib. 672 sqq. Ass. Mos. 10, etc.; voor Talmudplaatsen zie WEBER² 394 vv.). Doch van de angstige spanning waarin het Jodendom den grooten dag vaak tegemoet zag, bij hem geen spoor. De Christenen zijn erfgenamen der ζ. αἰώνιος, zij zijn reeds verlost van den komenden toorn (I Th. 1¹⁰ εὐσήμενος II 2¹³ v. e. e.). De ἐκκλησία is de nieuwe menschheid, het middelpunt der geschiedenis, het zuurdeeg, dat het geheel doordringen moet (Gal. 3²⁸ v. 5¹⁵ Ef. 1²² v. 2¹⁴ vv. 3¹⁰, 2¹ 5²⁷). Deze wereld heeft een doel, de βασιλεία Θεοῦ, en God zelf sluit haren loop af en brengt de uiteindelijke voltooiing tot stand. Wanneer de antithese tusschen het rijk van Christus en dat van den „god dezer eeuw” (II Co. 4⁴), welke als gevolg der werking van den Geest van God en van Christus in het licht treedt, haar scherpsten vorm heeft aangenomen, wanneer de ἁμαρτία haar climax heeft bereikt en de wereld rijp is voor het gericht (vgl. II Th. 2¹ vv. Rom. 1¹⁸ 2⁵ vv.), komt het „einde” en wordt het resultaat van de geschiedenis der menschheid vastgesteld en beoordeeld.

In dit gericht wordt ook het lot van den enkeling beslist. De hemelsche Rechter (God zelf II Th. 1⁵ I Cor. 5¹³ Rom. 2³, 5 v. 3⁶ 14¹⁰, 12; Christus 1¹⁶) I Th. 4⁶ I Cor. 1⁸ 4⁴ v. 5⁵ v. II 1¹⁴ 5¹⁰ Fil. 1⁶ 2¹⁶; God door Christus I Th. 3¹³ Rom. 2¹⁶ Act. 17³¹) zal de rekening van zijn leven opmaken. Zijn daden, goede en booze worden geoordeeld (Gal. 6⁷ vv. I Cor. 6⁹ v. 7¹⁹ II 5¹⁰ 11¹⁵ Rom. 2⁶ vv., cf. I Tim. 5²⁴ v. Act. 24²⁵). Ook de Christenen moeten voor den rechterstoel verschijnen (I Cor. 1⁸ 3¹³—15 4⁴ v. II Cor. 5¹⁰ Rom. 14¹⁰, 12 Col. 1²² 3²⁴ v. Ef. 5²⁷ 6⁸ Fil. 1⁶, 10 2¹⁵ v. 4^{3β}). Het oordeel zal rechtvaardig zijn, zonder aanzien des persoons (Gal. 2⁶ Rom. 2¹¹ Col. 3²⁵), absoluut: het leidt tot vrijspraak en rechtvaardig-verklaring of tot verwerping. De beslissende norm is het bezit van de πίστις (Gal. 3 5⁵ I Cor. 1²¹ Rom. 3 4 5¹ 9³⁰ 10⁶, 10), d. i. de verhouding tot Christus, die de Geest is (II Cor. 3¹⁷) en als zoodanig het criterium, of wel: het bezit van het πνεῦμα met het daardoor gewrochte nieuwe leven (vgl. Gal. 2¹⁷, 2²¹ 5⁴, 6 I Cor. 1³⁰ II 5²¹ Rom. 3 2⁶ 6⁸ 10⁴, 13 Ef. 4²⁴ Fil. 3⁹). Wie in dezen staat bevonden wordt, ontvangt de volle δικαιοσύνη, het volkomen leven in Gods gemeenschap. Zoo legt de apostel vooral den nadruk op de moreele beteekenis van het eindoordeel. Wat er in zijn

toekomstverwachtingen ook onbelijnd en onsamenhangend of „tegenstrijdig” moge zijn, niet de klare overtuiging, dat het leven van elken mensch, zoowel het openbare als het verborgene (I Cor. 4⁵ 14²⁵ Rom. 2¹⁶), door God zal worden beproefd. De Israëlietisch-Joodsche achtergrond dezer gerichtsvoorstelling is duidelijk. Zij hangt samen met Israëls Godsdeed; zij behoort thuis in een ethische religie; welke aan het aardsche leven verreikende beteekenis toekent en appelleert op 's menschen geweten en wil.

Bekend is de groote rol welke het ultimum iudicium speelde in de Joodsche eschatologie. Hoe meer Israëls godsdienst ontaardde in legalisme, hoe meer het aan beteekenis won. Het garandeerde immers den vrome, dat zijn loon hem niet zou ontgaan, dat de overtreders der wet moesten boeten voor hun goddeloosheid! Eenmaal zou een volkomen vereffening plaats grijpen van al het verkeerde en verwrongene op aarde, dat zich niet liet rijmen met het bestuur van een rechtvaardig God, en zou zijn dienaar schadeloos gesteld worden voor wat hij in dit leven moest ontberen. God zou Israël groot maken en de vromen de zaligheden van zijn rijk doen smaken.

In zulk een gedachtengang heeft ook Pls. zich als oud-Farizeeër bewogen. Zijn bekeering heeft echter ook op dit punt zijn denken fundamenteel gewijzigd. Er vallen nog wel trekken van overeenkomst te bespeuren tusschen zijn gerichtsvopvatting en die van het Jodendom. Maar zij zijn slechts formeel (*πῦρ* in den oordeelsdag II Th. 1⁸ I Cor. 3¹³, ¹⁵; *βίβλος ζωῆς* Fil. 4³; de heiligen rechters over den *κόσμος* en de *ἄγγελοι* I Cor. 6² v.). 117) En naar den inhoud gaat zijn voorstelling ver boven de Joodsche uit. Voor Pls. gelden geen nationale of partij-privileges meer (Rom. 2¹⁷, ²⁸). Zooals Amos Israël aanzegt, dat het juist als Gods volk door Hem geoordeeld zal worden (3²), zooals Johs. de Dooper *Joden* doopt en tegen de Farizeeën toort (Mt. 3⁵ v. Lc. 3⁷ v.) en Jezus hen bestraft, die zichzelf voor rechtvaardig hielden en anderen voor niets achtten (Lc. 18⁹, ¹⁴ Mc. 10³¹ Mt. 19³⁰ 20¹⁶ Lc. 13³⁰), zoo leert ook Pls., dat de Christenen moeten worden geoordeeld. Het bezit der *δικαιοσύνη θεοῦ* beslist en deze kan slechts door God zelf geschonken worden, het *εἶναι ἐν Χριστῷ* (*ἐν πνεύματι*) en dit wordt alleen door God tot stand gebracht; de mensch wordt slechts behouden door de *πίστις*, d. i. door de *ζωή* aan te nemen, welke God hem in zijn *χάρις* wil schenken. Het gericht strekt zich in laatste instantie hierover uit, of de mensch *zich dit nieuwe leven heeft willen laten schenken*.

En de „goede werken”? Daarop laat de apostel een heel ander licht vallen dan de Joden met hun loongedachte. Zij zijn het natuurlijk uitvloeisel van het geloof en van de gave van den Geest (pg. 8). Zij dienen in het gericht tot bewijs, dat de mensch *de werking van den Geest niet heeft tegengestaan* (I Th. 3¹² v. 5²³ e. e.). Want hoewel een *κατάκριμα* van den *πνευματικός* onmogelijk is (Rom. 8¹), *kán* niettemin het zedelijk leven

verslappen en de *πνεῦμα*-gave ontheiligd worden (Gal. 3³ 5⁴ Ef. 4³⁰, I Cor. 8¹¹ 9²⁷ 10¹¹ v. 11³⁰, doch zie ook 5⁵) — en zóó lijdt de geloovige schade (I Cor. 3¹⁵). Omgekeerd: wie Gods Geest in zich laat werken en overeenkomstig den wil Gods leeft, zal loon ontvangen (Gal. 6⁴ I Cor. 3⁸ v. 9¹⁵ v. [vs. 15a en Rom. 2⁵ *θησαυρίζειν*, vgl. de Joodsche voorstelling dat het loon voor de goede werken als een kapitaal voor de toekomstige wereld bewaard wordt, terwijl men de rente daarvan reeds in de tegenwoordige ontvangt, WEBER² 50, 305 v.] 15⁵⁸ Rom. 2⁶ Col. 3²⁴ Ef. 6⁸, vgl. ook de uitdrukkingen *καύχησις-καυχᾶσθαι* en *κόπος-κοπιᾶω*). Is dat een vergelding als waarvan het Joodsche afrekeningssysteem spreekt? De Joodsche ethiek schijnt niet beseft te hebben, dat het goede betracht moet worden om zijns zelfs wil, om Gods wil.¹¹⁸) Ook Pls. spreekt van „roemen”, ook hij geniet reeds zijn „rente” (I Cor. 9¹⁵), doch niet als rechthebbende, maar als een, die uit Gods overvloed leeft (I Cor. 15¹⁰ 4⁷ II 6¹⁰) en die mede mag werken aan de verwezenlijking van Gods *βασιλεία* (II Cor. 7^{1β} Fil. 2¹²). Dit spontane, intuïtieve volbrengen van goede werken schijnt in het Jodendom, te oordeelen naar de litteraire getuigenissen met hun utilitaristische en eschatologische motiveering der ethiek, uiterst schaars te zijn voorgekomen (vgl. VOLZ *Eschat.* 152). Pls. is door de nieuwe verhouding tot God ten gevolge zijner Christuservaring, door het persoonlijk, innig gehalte zijner *πίστις*¹¹⁹) van zijn Joodsch verleden gescheiden. Omdat de *ζωή αἰώνιος* een charisma van God is, die *τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν* werkt (Fil. 2¹³), omdat Pls. niet roemt op het zijne doch *ἐν κυρίῳ* (I Cor. 1³¹), vertoonen zijn brieven niet dat zweven tusschen een naïef, vaak ook hoogmoedig vertrouwen op de rechtvaardiging in het gericht en de onzekerheid over de verhouding tot den Rechter, dat de Joodsche geschriften kenmerkt (zie VOLZ 87 v., 106 vv., BOUSSET² 445 vv.; WEBER² 284, 335 v. en GUNKEL in KAUTZSCH *Apokr. u. Pseudepigr. II* 338 v., 342 v. over het onderscheid tusschen Pls. en IV Esra).

Is dus het jongste gericht bij Pls. wel een *ultimum iudicium* in Joodschen zin? Waartoe moet de geloovige nog geoordeeld worden, wanneer het *εἶναι ἐν Χριστῷ* reeds de *δικαιοσύνη* en *σωτηρία* als tegenwoordige heilsgoederen met zich mede brengt en de gave van het *πνεῦμα* een pand is van de bekleeding met het opstandingslichaam? Zulk een gericht moge een postulaat zijn voor een godsdienst der wet als de Joodsche. Doch bij Pls. hangt het bezit der *ζωή* af van het aanvaarden van Gods *χάρις*, van het zich laten leiden door het *πνεῦμα*. Als burger van het rijk van Christus (Col. 1¹³), als *καινὸς ἄνθρωπος* (II Cor. 5¹⁷ Col. 3¹⁰ Ef. 4²⁴) geniet hij reeds den voorsmaak van het toekomstige leven (vgl. pg. XVIII n. 78).

Daaruit blijkt, dat het gericht op de *ἡμέρα κυρίου* niet is de beslissing over 's menschen lot, welke tot op dat oogenblik onzeker was, zooals de Joodsche litteratuur meermalen laat doorschemeren. Feitelijk is reeds in

dit leven, met name bij het sterven, beslist of de mensch het *πνεῦμα* bezit en daarmee de *ζωή*, welke door *γυμνότης* noch eindgericht vernietigd kan worden. Voor den geloovige is de *ἡμέρα* dus geen gericht meer in eigenlijken zin; op dien dag treedt aan het licht dat hij eigenlijk reeds vrijgesproken is door zijn rechter, die bij zijn leven zijn redder was (vgl. Col. 3⁴ *καὶ τότε ὑμεῖς σ. αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ*). Evenmin als eenige macht hem nú van Gods liefde kan scheiden, zal dit op dien dag kunnen geschieden. — Aan den anderen kant denkt Pls. zich het gericht niet gebonden aan een zeker tijdstip, n.l. dat der parousie. Naar algemeen-oud-Christelijke zienswijze is de apostel zich bewust te leven in het laatst der tijden (I Cor. 10¹¹, Act. 2^{17a}), de *βασιλεία Χριστοῦ* is reeds ingetreden (I Cor. 2⁶ *καταργ.* praes., 15²⁴ v. Rom. 8³⁴ Col. 1¹³ Ef. 5⁵, Act. 2³⁶, *βασ. τ. υἱοῦ τ. ἀνθρώπου* Mt. 13³⁸, 41, e. a. passages waar β. praesens-beteekenis draagt). In dit interim worden reeds Gods oordeelen openbaar (I Cor. 11³⁰, Mt. 26⁶⁴ *ἀπ' ἄρτι* Lc. 19⁴³ v. 21²⁰). Het is reeds de tijd van het gericht. Het wordt voortdurend, telkens uitgeoefend over degenen, tot wie het evangelie gekomen is en die niet in het rijk van Christus zijn binnengegaan. Van het evangelie, dat de *σωτηρία* brengt, gaat tegelijk het oordeel uit; het is een *ὁσμὴ ἐκ ζωῆς εἰς ζωὴν ὃς ἐκ θανάτου εἰς θάνατον* (II Cor. 2¹⁶). Zoo kan Pls. Christus den rechter noemen, want in de verhouding tot Christus' evangelie ligt de beslissing. Daarom spreekt hij ook uitdrukkelijk alleen van een opstanding der geloovigen; wie het evangelie verworpen heeft, heeft zijn oordeel ontvangen en blijft in den toestand des doods (Rom. 6²³). Wat Johannes later onder woorden bracht met zijn *ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται· ὁ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται* (3¹⁸ v. cf. 5²⁴ 8²⁴ 9³⁹ 11²⁵ v. 12³¹, 47 v. 16¹¹ I Johs. 3¹⁴ 5¹²), is feitelijk niets anders dan de preciese formulering van wat reeds voor Pls. en het oudste Christendom vaststond (vgl. b.v. Mt. 8²² Act. 2⁴⁰ *σώθητε* Aor.). Zoo wordt dus door Pls. een apocalyptische „oordeelsdag-stemming”, het denkbeeld eener voornamelijk toekomstige *ὄργη* en *ἀπόλεια* ter zijde geschoven. Het laatste gericht verliest het indrukwekkend, dramatisch karakter, waarmee de Joodsche eschatologie het bekleedde, het eigenlijke is reeds geschied op het moment, waarop de „laatste mensch” sterft.¹²⁰) Pls.' evangelie der verlossingsreligie verlegt de beslissing naar het heden en predikt een Soter, die niet in de eerste plaats gekomen is met de wan in de hand doch om te behouden. (Mt. 11³, 6, 11 v.; Johs. 3¹⁷ 12⁴⁷ = I Th. 2¹² I Cor. 15²² II 5¹⁹ v. Rom. 5¹⁸ v. 11³² Col. 1²⁰, I Tim. 2⁴ 4¹⁰ Tit. 2¹¹ Act. 17³⁰).

Toch blijft Pls. van een algemeen oordeelsdag spreken. En dat is niet enkel een vasthouden aan overgeleverde terminologie. Het is een religieuze behoefte, welke zich hier uitsprekt. Pls. moge niet dáárom voor de *γυμνότης* terugdeinzen, omdat deze, zooals in Grieksche onsterfelijkheidsverwachtingen (pg. XXXIV n. 139), noodzakelijk zou zijn voor

een gericht over de ziel, zij houdt echter in dat de volle ζωή nog niet verkregen is. Haar brengt de parousie, waarmee dus tevens het denkbeeld van een algemeen gericht verbonden kon blijven, als het moment, waarop de geloovigen door de ontvangst van het *σ. πνευματικόν* de volledige, zich voor aller oog openbarende *δικαιοσύνη* zullen erlangen — *δικαιωθέντες σωθησόμεθα* (Rom. 5⁹, vgl. ook de *ἀνάστασις* bij Johs. 5²⁸ v. 6³⁹ v., 44, 54). Tevens komt dan door de nieuwe lichamelijkheid het zuivere gehalte van hun door het *πνεῦμα* beheerschte leven aan het licht (I Cor. 3¹³ *δοκιμάσει*). Bovendien, Pls. richt ook zijn blik op het groot geheel der geloovigen, op de *ἐκκλησία*: de parousie is de dag, waarop al de zaligen, „dooden” en levenden, met den Kyrios zullen worden vereenigd (I Th. 4¹⁶ v. e. e.). Zijn oog overziet zelfs de gansche *οἰκουμένη* (Rom. 3⁶ Act. 17³¹). Al het booze en duistere, dat Gods schepping is binnengedrongen, zal worden weggedaan. *Ἄμαρτία* en *θάνατος* zullen uitgeroeid worden en Gods *δόξα* zal volkomen doorbreken. Zijn wil zal zich ten volle verwerkelijken (I Cor. 15²⁸). En deze verwezenlijking van Gods *βασιλεία* komt niet langs „immanenten” weg tot stand maar door een catastrophe. De verschijning van den *κύριος* is een bovennatuurlijk feit. God doet hem uit den hemel te voorschijn treden (I Th. 4¹⁶ 1¹⁰ II 17 Col. 3⁴ Fil. 3²⁰). Dan vangt de eindstrijd aan (I Cor. 15²⁴ v.), want de scheiding tusschen het rijk van den „god dezer eeuw” (II Cor. 4⁴ Col. 1¹³ Ef. 2²) en dat van Christus zal een gewelddadige zijn. Niet zooals de Stoïsche kosmos zal de nieuwe schepping uit de oude worden opgebouwd. Zij is een nieuwe geboorte (Rom. 8²⁹).¹²¹

Het denkbeeld eener immanente vergeldingswet in de geschiedenis der menschheid moge in onze dagen veel sterker zijn dan dat van een universeel gericht¹²²), toch moet enkel historische belangstelling voor deze zijde van Pls.' toekomstverwachtingen met voorbijgaan van haar religieuze waarde wel uitloopen op een verarming van wat Pls. en de oude gemeente ons in deze parousieverwachting hebben nagelaten. Hun „Maranatha” laat ons gevoelen, dat God met deze wereld een doel heeft; dat niet 's mensen eeuwig heil het eerste en het voornaamste is, maar de toekomst en de volkomenheid van het rijk Gods. Het wijst ook alle „Kulturseligkeit” en het optimistisch vertrouwen op een geleidelijke ontwikkeling en vooruitgang der menschheid met beslistheid af. Toch is de parousieverwachting verre van pessimistisch: de heilige toekomst, de nieuwe, verlost en gereinigde schepping, waarin gerechtigheid zal wonen, komt uit de hand van den almachtigen God. Het verdient onze volle aandacht, dat ook in de prediking van Jezus betrekkelijk zelden sprake is van 's menschen lot na den dood. Niet de zaligheid van den enkeling staat daar in het middelpunt, doch de *βασιλεία θεοῦ* (zie b.v. het Onze Vader, Mt. 6^{10a}). Op de toekomst, op de verwezenlijking dier heerschappij berust ten slotte alle heil dergenen, die aan den oproep tot bekeering gehoor geven (Mc. 1¹⁵).

En de vervulling der parousieverwachting? De oude gemeente achtte haar nabij, heeft echter haar meening moeten herzien (Lc. 21^{24β} Act. 17 Johs. 21²³ II Petr. 3⁴, 8–10). Zij was gebonden aan de beelden en termen der Israëlietisch-Joodsche eschatologie. Van den vorm harer parousievoorstelling moge men zich, tengevolge van het veranderde wereldbeeld, gescheiden voelen. Doch is dit wel van zooveel gewicht? De religieuze kern der verwachting blijft. En dat de apostel der heidenen voorbijgaat aan de fantastisch-Joodsche teekeningen van den jongsten dag en op de kern alle licht van zijn geloof en hoop heeft samengetrokken, maakt zijn taal nog voor ons verstaanbaar. Ons oog en oor worden bij hem niet afgeleid door wat samenhangt met een vergankelijke wereldbeschouwing. En voorts: alle berekening van het aanbreken van het „einde” is niet uit Hem, die ons roept (Act. 17). „God's promises never are fulfilled in „the sense in which they seem to have been given” (ROBERTSON).¹²³) *Εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ, ἅρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστέ, καὶ ἐπαγγελίαν κληρονόμοι* (Gal. 3²⁹).

H. DE EINDTOESTAND.

Pls.' brieven spreken van tweeërlei einde. De *ἡμέρα* brengt een scheiding teweeg. Het oordeel leidt voor den eenen mensch tot *δικαίωσις* (Rom. 5¹⁸), voor den anderen tot een *κρίμα* (Rom. 2² v. 3⁸). *Σωτηρία* en *ζωὴ αἰώνιος* ὁφ *ἀπώλεια* en *θάνατος* is het toekomstig lot der stervelingen.

¹⁰ *De ἀπολλύμενοι* zijn zij, die het evangelie verwerpen (II Th. 1⁸ 2¹⁰ I Cor. 1¹⁸ II 4³ Fil. 3¹⁸), die *κατὰ σάρκα* wandelen (Gal. 5^{19–21} I Cor. 6⁹ v.). Het bleek ons in hoofdstuk I dat Pls. zich in hun lot niet verdiept. Hun einde memoreert hij als tegenstelling van dat der *σωζόμενοι*. Doch den tegenhanger van de schilderij der zaligheid laat hij in het donker (pg. 9, 11, 22). Hij teekent het lot der rampzaligen als *ἀπώλεια* (Rom. 9²² Fil. 1²⁸ 3¹⁹, *ἀπόλλυσθαι* I Cor. 8¹¹ Rom. 2¹²), *θάνατος* (II Cor. 2¹⁶ 7¹⁰ Rom. 6²³ 8², 6), *φθορά* (Gal. 6⁸ Rom. 8²¹), (*αἰώνιος*) *ἄλεθρος* (I Th. 5³ II 1⁹). Zij mogen het rijk Gods niet binnegaan (Gal. 5²¹ I Cor. 6⁹), derven Gods *δόξα* (Rom. 3²³), worden van de gemeenschap met den Kyrios uitgesloten (II Th. 1⁹). Vooral het laatste is in Pls.' taal veelzeggend! Men heeft daarin een reminiscentie gevonden aan Jes. 2¹⁰, 1⁹, 2¹ *ἀπὸ προσώπου τοῦ φόβου κυρίου καὶ ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ* (vgl. de commentaren op II Th. 1⁹). Pls. laat echter *τοῦ φόβου* achterwege. Het verschrikkelijke ligt in de scheiding van Christus besloten. Dieper ellende kan de apostel zich niet denken.

Doch deze gedachte wordt niet uitgewerkt. Geheel anders de Joodsche en Grieksche speculaties over de Gehenna en den Tartarus. Zij schijnen het thema van de straffen en kwellingen der boozen in 't hiernamaals met een zekere voorliefde behandeld te hebben. De Joodsche apocalypsen

en apocryphen zoeken elkaar te overtreffen in sinistere beschrijvingen van het oord van verderf en rampzaligheid.¹²⁴⁾ De Grieksch-Romeinsche tafereelen der straffen in den Hades of in de lagere hemelruimten doen voor de Joodsche niet onder en vooral de Orphische litteratuur heeft aan het volksgeloof in deze richting voedsel gegeven (vgl. nog pg. 51 v., pg. XXXII no. 118, XXXV n. 150, XL n. 186 en XLIII n. 211). — Zelfs het sombere uitzicht, dat Jezus opent (*τ. σκοτός τ. ἐξώτερον, κλαυθμός, βουγμός τ. ὀδόντων, γέενα τ. πυρός, τ. πῦρ τ. ἄβυσσον, σκόληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ* Mc. 9⁴⁸, *ἐν βαράνοις* Lc. 16²⁸ v.), vinden wij bij den apostel niet terug. Heeft hij, die zulk een ernstige verantwoordelijkheid op den mensch legde en een spiritueele beschouwing omtrent het hiernamaals koesterde (zie ben.), zich het lot der goddeloozen gedacht als een kwelling der ziel, zooals sommige Joodsche voorstellingen het teekenen (aant. 124), of in den trant van Grieksche hellestraffen, die van ongesteld verlangen en vergeefsche inspanning spreken (Tantalus, Sisyphus, Danaïden), daarmee te kennen gevende, dat de straf niet van buiten af tot den mensch komt, doch een toestand is, welken de mensch door zijn eigen levensgedrag geschapen heeft? Zulk een opvatting zou ons 't waarschijnlijkst voorkomen. Doch we verkeeren op dit punt in 't onzekere. Dit staat wel vast: Pls. wordt niet gedreven door Joodsche wraakzucht jegens de vijanden van God en zijn volk; integendeel, hij denkt met deernis aan de toekomst van hen, die Christus' liefde verwerpen (Fil. 3¹⁸). Israëls verwerping van den Messias is hem tot diepe smart; hij zou de zalige gemeenschap met Christus willen derven, als dit offer zijn volk de zaligheid kon brengen (Rom. 9² v. 10¹). En hoe dikwijls hij zijn lezers ook moet wijzen op hun hooge roeping in zake den levenswandel, nooit werkt hij met den factor van „angst voor de hel”, zooals de mysteriën en de Orphiek (pg. 64, 68, 73).

Boven is gesproken omtrent Pls.' denkbeeld over het lot der ἀπολλύμενοι vóór de parousie. Wat moet wel de ἀπόλεια geweest zijn, welke hen dán zou treffen? Is hun „dood” een θάνατος ἄθανατος (Philo, pg. 59), zou Pls. ingestemd hebben met Dante's „questi non hanno speranza di „morte” (Inf. III 46)? Bestaat hun vonnis in een eindeloze straf of in een vernietiging van hun wezen, in een oplossing van hun bewustzijn? De leer eener eindbekeering van allen, ten onrechte met die der ἀποκατάστασις τ. πάντων vereenzelvigd, is uit Pls.' brieven niet af te leiden. De apostel predikt wel een universeele σωτηρία, maar zij wordt door de ongehoorzaamheid van 's menschen zijde niet door allen aanvaard (pg. 11, XVII n. 74). Met deze verwerping eener individueele apokatastasis volgt hij de Israëlietisch-Joodsche eschatologie. Hoever de Perzische invloed op de Joodsche toekomstverwachtingen zich moge uitstrekken, deze idee, die in de latere Perzische eschatologie een dogme geworden is¹²⁵⁾, heeft de Joodsche apocalyptiek nooit van de Perzische kunnen overnemen. En

dat niet zoozeer omdat de Joodsche gedachte hier een „Charakter vollsten „leidenschaftlichen Gegensatzes und grimmigen Hasses” bezat (BOUSSET² 583), doch bovenal vanwege haar zoo veel krachtiger besef van zonde en schuld. „On peut appliquer à la doctrine du salut mazdéenne les „paroles d'Anselme: *Nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum*” (SÖDERBLOM *La vie fut. d'après le Mazdéisme*, 292).¹²⁶) Het is te begrijpen dat het Jodendom met zijn verheven Godsidee en strenge vergeldingsleer dezen weg niet kon betreden.¹²⁷) Voor het weeke medelijden met dezulken, die zich tegen God verhardten en zijn *χάρις* en *σωτηρία* versmaden, zoodat zij op de *ἡμέρα ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τ. θεοῦ* (Rom. 2⁵) niet vallen als slachtoffers van Gods „toorn” doch hun *κρίμα* aan zichzelf te wijten hebben, is in Pls.’ krachtige religieus-zedelijke overtuiging geen plaats. Het is nog iets gansch anders dan wraakzucht of leedvermaak wat den psalmist doet uitroepen: „Gij doet alle goddeloozen weg „als schuim.”

De apostel heeft bij *ἀπόλεια* gedacht aan een voortdurende kwelling of aan vernietiging. De discussies over dit thema zijn bekend. De meeningen zijn verdeeld en zullen het wel blijven. De gegevens in Pls.’ brieven brengen ons hier geen beslissing. Wij hebben trouwens de vraag in kwestie alleen „religionsgeschichtlich” te belichten. – We zagen dat de antieke wereld zich een meer of minder langdurige loutering der booze zielen voorstelde, maar deze geen „eeuwigen” duur toekende (pg. 52, 55, XL n. 186). In deze richting zullen Pls.’ gedachten zich echter niet hebben bewogen, omdat de beslissing op de *ἡμέρα* blijkbaar een definitieve is. Doch anders staat het met het Jodendom. Dit sprak zoowel van verdoemenis als van vernietiging en onderscheidde beide wel als de zware en minder zware straf; vooral de rabbijnen hebben ook hier hun licht laten schijnen en vernietiging of pijniging al naar mate de schuld uitgedeeld, terwijl in ’t laatste geval de hellekwalen of eindeloos voortduren of van tijdelijken duur zijn en overgaan in vernietiging.¹²⁸) Deze denkbeelden kunnen den apostel zeker niet onbekend geweest zijn en het vermoeden ligt voor de hand, dat Pls. ook op dit punt aan de zijde van het Jodendom stond. Passages toch als I Cor. 15^{26, 28} Col. 1²⁰ Ef. 1¹⁰, welke toch wel duidelijk uitspreken, dat dualisme niet het eindresultaat van Gods plan met deze wereld kan zijn, doen ons denken aan een niet-meer-zijn der boozen. Als laatste vijand wordt de dood vernietigd, hoe zouden zijn onderdanen dan nog in wezen blijven? Maar het is ook mogelijk, dat Pls. zich niet heeft kunnen voorstellen, dat een door God geschapen ziel kon vergaan, daar zij als zoodanig op een eeuwigheid is aangelegd. Dan heeft zijn Christuservaring en de hoop op de zaligheid van het zijn bij den Kyrios zóó zijn hart vervuld, dat het *ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου* in het niet verzonk.

Ook hier moeten we evenals ten aanzien van den tusschentoestand der

ἀπολλ. besluiten met een non liquet. Het is weer karakteristiek voor Pls., dat hij over dit probleem ten eenenmale zwijgt.

²⁰ *De zaligheid.* De antieke wereld zocht de oorden der zaligheid op verschillende plaatsen. Wij hooren van een Hades-Elysium, van de eilanden der zaligen in het verre Westen, van het land van het licht aan den Oceanus, van den tuin der Hesperiden; doch ook van een verblijf in den reinen aether, in de wereld der sterren, in de hoogste hemelruimten. Dichters en prozaschrijvers hebben de ideale schoonheid van het rijk der zaligen pogen te beschrijven. De Grieksche geest dorste naar licht en harmonie, naar bloemenschoon, naar liederen en snarenspeel. Ook schilderden Pls.' tijdgenooten met bijzondere voorliefde tegenover de sombere duisternis hunner eigen de paradijsheerlijkheid der gouden eeuw bij den aanvang der schepping (pg. 35) en projecteerden zij deze in de naaste toekomst — een hemel op aarde.

De Joodsche voorstellingen liepen al evenzeer uiteen. Palestina, Jeruzalem, Zion, de aarde, de hemelen zijn de tooneelen van heil en zaligheid. Zoo kan men dus het paradijs overal zoeken: in het verheerlijkte Jeruzalem der aarde, of in het uit den hemel nedergedaalde, op den berg der zaligheid, op de gereinigde of ook geheel vernieuwde aarde, of in den zaligen hemel. Soms stemmen de voorstellingen van hetzelfde geschrift niet met elkaar overeen. (Henoch ^{parab.}: aarde of hemel!). — Men zie het uitvoerig overzicht bij VOLZ 369 vv. (tabel op pg. 380 v.).

Ook Pls. hoopt op de nieuwe schepping, welke zal deelen in de heerlijkheid der zalige toekomst. Doch hij weidt niet uit over het oord der zaligheid. Dat de aarde het tooneel van het rijk Gods zou zijn (WERNLE *Anf. unserer Relig.*² 1904, 205, op grond van I Cor. 7³¹ 4⁸ Rom. 4¹³), blijkt nergens uit zijn brieven. Pls. verlegt dit naar den hemel (I Th. 4¹⁷), den hoogsten hemel (II Cor. 12^{2,4} *τρίτος οὐρανός*; in Ef. 4¹⁰ *ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν* is wel de zevende of achtste hemel bedoeld). Deze voorstelling was in de antieke wereld zeer verbreid (pg. 39, 53, 55 v.). Ook het Jodendom sprak van zeven hemelen (talmudische uitspraken bij WEBER² 204 v., zie ook A. JEREMIAS *Babylon. im N. T.* 1905, 81—83; drie hemelen in *Bios Ad.* 37 Hen. ^{slav.} 8 [VOLZ 375] en Test. Levi 2). Karakteristiek voor den apostel is, dat hij paradijs en hemel niet beschrijft (II Cor. 12⁴ *ἀροητα ἑήματα*), hem is 's hemels heerlijkheid: Christus (I Th. 4^{16a} Ef. 4¹⁰ Fil. 3²⁰), de volkomen heerschappij Gods (I Cor. 15²⁸ 8⁶ Rom. 11³⁶ Col. 1²⁰). Zal de hemel een nieuwe wereldperiode zijn (Ef. 1²¹), het tooneel der geschiedenis eener menschheid, die vrij van zonden en in volmaakte gemeenschap met God in staat wordt gesteld haar zalige werkzaamheid te ontplooien? Pls.' Godsbegrip en zijn voorstelling van de *ζωή* als een gave en loon (vgl. ook I Th. 4¹⁷ *πάντοτε σὺν κυρίῳ*, I Cor. 2⁹ *ὅσα ἠτοίμασεν ὁ θεός*, Rom. 8²⁹ *πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς*) pleiten meer voor zulk

een opvatting van den hemel dan voor het denkbeeld, „dat God bij het „einde der dingen het heelal als het ware weer tot zich neemt, zoodat „Hij als de Eene en Eenige overblijft” (zie WEISS *I Kor.* 361 v., *Urcht.* 409).

De persoonlijke gemeenschap tusschen God en den geloovige is voor Pls. de hoofdzaak in zijn voorstelling van de zaligheid. De *ζωή αἰώνιος* is geen herhaling van het tegenwoordige (I Cor. 15⁴⁶ *πρῶτον τ. ψ., ἔπειτα τ. πν.*), ook niet slechts een bestaan, dat geen einde neemt. Het is een in alle opzichten nieuw leven, een „zijn bij den Heer” (II Cor. 5⁸), de ongestoorde geestesgemeenschap met Christus. Het is de diepe vreugde van het „God zien van aangezicht tot aangezicht”, van het „Hem kennen, zooals Hij de zijnen kende” (I Cor. 13¹²). Het *πνεῦμα* ontvangt een verheerlijkt, onvergankelijk orgaan, waardoor de geloovige in staat gesteld wordt als zelfstandig wezen de gaven te ontplooien, welke God in hem heeft gelegd (I Cor. 15^{28, 42} v.). Alle in- en uitwendige onvolkomenheid, welke op aarde het leven *κατὰ πνεῦμα*, de gemeenschap met God, in den weg stond, is opgeheven. De strijd tusschen „geest” en „vlesch” is geëindigd, de rust der volle eenswillendheid met God treedt in. Deze rust is echter geen passiviteit, geen zalig-niets-doen. De geest zal doordringen in de hier beneden ondoorgrondelijke raadsbesluiten en onnaspeurlijke wegen (Rom. 11³³), de stem zal niet moede worden God en den eerstgeboren Broeder te loven (Rom. 8^{17, 29}), het kennen zal niet meer ten deele zijn, de volheid van goddelijk leven onuitputtelijk wezen (Ef. 4¹³). De *δόξα* Gods zal van de zaligen afstralen. De gansche schepping zal deelen in de heerlijkheid en vrijheid van Gods kinderen. Al de wonden der zonden zijn geheeld. Pls. verwacht een rijk, veelvormig leven, als hij denkt aan den rijkdom van vormen en verschijningen reeds in de tegenwoordige schepping (I Cor. 15³⁸⁻⁴¹), en in dat leven zal ieder geloovige op zijne wijze deelen. De *δόξα* der zaligen zal verschillen (pg. 19, VIII n. 29; in Gal. 6⁷ v. is sprake van *ζωή* ὁφ *φθορά*, in II Cor. 9⁶ wellicht van loon op aarde, cf. vs. 7 vv.), althans kwalitatief: ieder geloovige zal op zichzelf volkomen zalig zijn (I Cor. 3¹³). — Meer valt er van Pls.’ verwachtingen van het leven hiernamaals niet te zeggen. Hoezeer hij ook roemt in de hoop op Gods *δόξα*, hoe innig hij verlangt naar de volkomen vereeniging met den Kyrios, welke oneindige perspectieven zich openen voor zijn geestesoog (I Cor. 15²⁴ vv. Col. 1²⁰ Ef. 4¹³ Fil. 2¹⁰ v.), Pls. blijft sober. Hij is profeet, geen apocalypticus. Bij hem een spiritueele conceptie van het toekomstige leven, dat niet in aardsche termen en beelden (Rom. 14¹⁷) kan worden weergegeven. Wat het geloof ook verwachten moge, ons kennen en profeteeren is ten deele (I Cor. 13⁹ II 5⁷), de zaligheid van Gods *βασιλεία* gaat alle denken en ervaren hierbeneden te boven (I Cor. 2⁹).

Ook hier gaat Pls. te midden der antieke *ἀθανασία*- en *ἀφθαρσία*-voorstellingen zijn eigen weg. Deze hebben niet den rijken en vollen inhoud der Paulinische *ζωή*. Bij de min of meer zinnelijke schilderingen van het

Elysium, welke de vreugden der zaligen moeten weergeven (pg. 40, 52, 66), vragen we ons tevergeefs af welke religieuze en ethische denkbeelden omtrent het hiernamaals deze kringen toch wel gekoesterd hebben. Met al zulke verwachtingen, waarbij de mensch na zijn dood feitelijk dezelfde blijft en de gedachte aan een veredeling des levens in gemeenschap met de godheid niet doorbreekt, heeft de apostel niets gemeen. — We weten niet in hoever Pls. de Jenseitsfantasiën der heidenwereld gekend heeft. Is dat het geval geweest, dan waren haar idealen voor hem toch utopieën. Haar heimwee naar zalige „rust”, naar een opgaan in het goddelijke, naar een storelooze contemplatie der godheid (pg. 70) of der harmonieuze sterrenwereld (pg. 56), vond bij den apostel geen weerklank. Bij Pls. gaat het niet om zaligheid voor de menschelijke rede, doch hierom, dat 's menschen wil, de stuwkracht zijner persoonlijkheid, in volkomenheid Gods wil zal volbrengen. Boven het speculatieve ideaal *rerum cognoscere causas* (pg. 56) stelt hij het religieus-zedelijke: de verwezenlijking van Gods heerschappij. Bovendien, afgezien van den inhoud der verwachtingen omtrent het hiernamaals, welk een contrast tusschen het eenzijdig-individualistische, egocentrische onsterfelijkheidsgeloof der antieke wereld en de universeele teleologie van den apostel (I Cor. 8⁶ II 5¹⁹ Rom. 5¹⁸ v. 9—11 Col. 1²⁰ Ef. 2¹⁴ vv.), die ook nimmer het heil van den enkeling scheidt van dat der broederschap (I Cor. 15²² Rom. 5^{10, 17} 8^{17, 29, 32} Ef. 4¹³ Fil. 2¹² v.); tusschen het opeischen van een privaten hemel voor de voorname zielen (pg. 59 v.) en de prediking, die in elken mensch den beeldrager Gods ziet, naar zijn innerlijk wezen op de eeuwigheid aangelegd! Pls. kondigt den „dwazen”, „zwakken”, „onedelen” aan, dat zij de wijzen, machtigen en voornamen zullen voorgaan in het rijk Gods (I Cor. 1²⁷ v.). — Inzonderheid staat de idee der vergoddelijking van den mensch (pg. 53, 56, 69 v., XLI n. 191) in onverzoenlijke tegenspraak met Pls.' religieuze grondbeginselen. Ook in den hemel blijft de afstand tusschen God en den geloovige bewaard. Wel spreekt hij van een kennen Gods, van een schouwen Gods, en het is de volmaakte *γνώσις* en *θεωρία* welke hij tegemoet ziet, doch deze taal herinnert aan de O. T. religieuziteit (vgl. b.v. Hos. 2²² Jer. 31³⁴ Ps. 16¹¹ 17¹⁵) en duidt niet op een zich verliezen in de godheid, zoals de Grieksch-Oriëntalistische *ἀποθέωσις* (mysteriën, astrologie, Philo, Corp. Herm., vgl. nog REITZENSTEIN *Myst.* 112 vv. en BOUSSET *Kyr.* 199 vv.). De mensch kent God slechts, voorzover hij God liefheeft, ja het voornaamste is, dat hij door God gekend wordt (I Cor. 8³ 13¹² Gal. 4⁹ Rom. 8²⁹, II Tim. 2¹⁹; cf. o. a. Gen. 18¹⁹ Am. 3²), want eerst dan leert hij God „kennen”. God blijft steeds de eerste. En de Paulinische gnosis moge geen louter „theoretische” kennis Gods wezen (PREUSCHEN *Handwörterb. z. N. T.* 1910, col. 242: „verstandesmäßige”), doch een „mystieke” zoo men wil (I Cor. 8³ Rom. 8²⁸ ἀγάπη!), bij deze innige verbinding tusschen Gods Geest en

den geest van den geloovige blijft de persoonlijkheid van den *viðs θεοῦ* ook na den dood gehandhaafd. Wanneer de geloovige de definitieve *viðθεοία* erlangt, wordt zijn verschijningsvorm tevens vernieuwd (Rom. 8^{23β}). De parallellen, welke DIETERICH in zijn *Mithrasliturgie*² 146 vv. uit de mysteriediensten voor dit „kindschap Gods” heeft aangevoerd, maken daarnaast een poveren indruk. Dat de ziel van den ingewijde vergoddelijkt was, heette de zekerste waarborg, dat zij bij de vernietiging van het lichaam niet te gronde zou gaan. Doch hebben de aanhangers van dit onsterfelijkheidsgeloof zich een individueel voortbestaan in het rijk van Demeter of Isis voorgesteld? Waarom getuigen de epigrammen niet van vertrouwen op den god, aan wien men zich had overgegeven? Het heeft wel zeer den schijn, alsof men aan het leven na dit leven weinig aandacht geschonken heeft. Het onpersoonlijke karakter van de godsidee en de depreciatie van het lichaam, dat toch de verschijningsvorm der menschelijke persoonlijkheid is en het orgaan waardoor deze haar aard en karakter openbaart, moesten er wel toe leiden, dat men zich van het voortbestaan der ziel, het „goddelijke in den mensch”, slechts onbelijnde en ijle denkbeelden kon vormen. De ziel werd een *δαίμων*, een ster, zou verwijlen in den aether, onder de sterren, in het eeuwige licht, zich vereenigen met de godheid — alles voorstellingen van een abstracte, vage onbepaaldheid.

Veel levendiger en concreter schetst de Joodsche eschatologie de individueele zaligheid, juist vanwege haar persoonlijke Godsconceptie en den engen band, welken zij legt tusschen lichaam en ziel. Zij put zich uit in het beschrijven van het zalig leven in het heerlijke rijk der toekomst en stelt haar fantasie paal noch perk. Het is een wondere wereld, waarin deze anonyme zieners ons binnenleiden. Omdat de tegenwoordige in het booze ligt, een speelbal is van duistere machten, zoeken zij al hun troost in de toekomstige. Zij zal de vergoeding brengen voor alle leed en onrecht op aarde. We kunnen hier geen schets geven van de bonte apocalyptische onthullingen der zaligheden en wonderen van het Messiaansche rijk of van de nieuwe eeuw. Nationaal-politieke verwachtingen wisselen af met religieus-ethische. Doch de eerste zijn overwegend en de uitbeelding van het leven der toekomst vertoont een realistische, materialistische gedaante.¹²⁹ Nu zijn hier wel Oosterlingen aan het woord — doch Pl's. had ook Joodsch bloed in zijn aderen en heeft zich toch ver gehouden van al dat bizarre, overspannende, mythologische. — Natuurlijk zijn de uiterlijke heilsgoederen de eenige niet en worden er ook meer spiritueele beschouwingen voorgestaan. Een godsdienst als de Joodsche kon in zijn heilsvorwachtingen het ethische moment niet uitschakelen. We vernemen dan ook de uitdrukkelijke verklaring, dat in de toekomstige wereld geen handeling meer plaats zal vinden, die tot het tegenwoordige leven behoort; daar zal geen zonde, geen onrecht, geen onreinheid meer gevonden worden; het booze, de dood is uitgeroeid;

de harten zijn vernieuwd, God schenkt geestelijke gaven: den geest der genade, der heiligheid en rechtschapenheid, der wijsheid; de zaligen zullen zijn als de engelen; zij wandelen in het licht en blinken als de sterren; zij genieten innerlijken vrede, viëren den eeuwigen sabbat; de Messias of God zelf woont in hun midden en de rechtvaardigen leven met Hem in innige gemeenschap.¹⁸⁰) Dat Israëls God slechts een heilig en rechtvaardig volk in zijn heerlijkheid kan opnemen, sprak voor al deze zieners vanzelf. Evenwel een zuiver religieus-zedelijke toon wordt toch uiterst zelden aangeslagen. „Im allgemeinen sind derartige religiöse „und ethische Gedanken vom Jenseits in den apokalyptischen Äusserungen „des Judentums freilich sehr selten“ (BOUSSET *Relig.* 2 318). Het geestelijke, zuiver religieuze blijft nog te veel met nationale, grove verwachtingen samengevlochten (in Jub. en Sibyll. b.v. hebben de politieke de overhand, in Hen. IV Esra en Bar. worden de religieuze en de nationale verwachtingen op één lijn gesteld).¹⁸¹)

Of Pls. reeds vóór zijn bekeering een aanhanger dezer spiritualistische richting in het Jodendom geweest is en met sommigen zijner leermeesters meer geestelijke opvattingen omtrent het hiernamaals gekoesterd heeft? In elk geval is het toekomstbeeld zijner brieven zuiver religieus, ontdaan van het nationale en exclusieve der Joodsche partij-vroomheid; het is sober en verheven, van alle „Schwärmerei“ gespeend. De Joodsche fantasieën kunnen ons niet van het besef doordringen, dat hun scheppers er zich van bewust waren „nieuwe mensen“ te zijn, zooals de heidenapostel. Pls. is bekeerd tot het geloof in den geopenbaarden Messias, hij heeft den Geest ontvangen, zijn vroegere prerogatieven laten varen (Fil. 3⁷). Nu leeft hij in innige gemeenschap met zijn Heer, in het rustige vertrouwen op God, dat wachten kan tot God zijn grooten dag zal doen aanbreken. Wie in dit leven Gods zalige nabijheid ervaart, strekt zijn hand niet uit naar het verborgene, maar laat aan God de toekomst over (I Cor. 2⁹).

Twee belangrijke trekken van het Paulinische beeld der zaligheid moeten nog van nabij beschouwd worden. Het zijn de voorstellingen *δόξα*—*φῶς* en *σῶμα πνευματικόν*. Beide begrippen hangen nauw samen: *σῶμα τ. δόξης* Fil. 3²¹ I Cor. 15^{43a}.

A. *Δόξα*, heerlijkheid, lichtglans. „Leider fehlt es noch an einer grossan- „gelegten sprach- und religionsgeschichtlichen Untersuchung des Wortes und „Begriffs *δόξα* — wenigstens in der Öffentlichkeit“, aldus J. WEISS *D. erste Korintherbrief* 1910, 371 Anm. 1. Zulk een studie is, voor zoover ik weet, tot nu toe nog niet verschenen. Gegevens uit de Joodsche litt. vindt men bij VOLZ *Jüd. Eschat.* Zij bezigt *δόξα* (*φῶς*) als term. techn. voor den toestand des heils (VOLZ 325) en wil daarmee vooral Gods almachtige manifestatie in gericht en heil aanduiden, zoowel naar haar uitwendige zijde, als een overweldigende stralenglans, als naar haar innerlijke beteekenis, Gods glorie en majesteit (VOLZ 300). Verder wijst δ. op de lichtende gestalte

der zaligen (zie door de V. 330, 358 v. geciteerde plaatsen). De glans behoorde tot de heilsgoederen, welke Adam door zijn val verloren heeft (WEBER² 222, VOLZ 123) en wordt in het paradijs der toekomst teruggeschonken; δ. kenschetst de „physische Runzellosigkeit, sittliche Lauterkeit, „religiöse Gottverwandtschaft“ der zaligen (VOLZ 330). Het woord doelt dus niet enkel op den glans, welke op hui aangezicht gespreid ligt of van hen afstraalt, maar ook op de geestelijke volkomenheid. Het is een „Einheitsbegriff aller der Züge der göttlichen Vollkommenheit . . . Bei allem ist „die Grundlage des Begriffs das Strahlende, sichtbar Glänzende; auch die „kultische und ethische Vollkommenheit kommt in der äusseren Erscheinung „zur Sichtbarkeit und hat in derselben ihren notwendigen Erweis“ (VOLZ 359). Zeer gewoon is de voorstelling, dat de vromen blinken als de zon (Hen. slav. 667 zevenmaal schitterender) of als de sterren, of dat zij met engelen en sterren worden vergeleken (VOLZ 360 v., BOUSSET *Rel.*² 318). Uitvoerig schildert Bar. 51 deze δόξα-gestalte der zaligen: *3 glorificabitur splendor eorum in commutationibus et convertetur figura faciei eorum in lucem decoris eorum, ut possint potiri et accipere mundum qui non moritur tunc promissus illis . . . 5 commutabuntur . . . in splendorem angelorum . . . 10 assimilabuntur angelis, et aequabuntur stellis, et erunt transmutati in omnem formam, quam voluerint, ex pulchritudine in speciositatem et ex luce in splendorem gloriae . . . 12 excellentia autem erit tunc in iustis magis quam ea quae in angelis.* Vgl. nog Hen. 38⁴ (het licht van den Heer der geesten verlicht de aangezichten der rechtvaardigen) 39⁷ 104² 108¹¹ IV Esra 79⁷, 125 Bar. 49² Sap. Sal. 37. Deze δόξα-voorstelling reeds in het O. T. (*kabod* en synoniemen), vgl. II Cor. 3⁷ met Ex. 34³⁰ vv. (*ἦν δεδοξασμένη ἡ ὄψις τ. χρώματος τ. προσώπου αὐτοῦ*), Jes. en Pss. passim, en verder o. m. Ex. 24¹⁷ (*τὸ δὲ εἶδος τ. δόξης κυρίου ὡσεὶ πῦρ φλέγον*) 40²⁸ v. (LXX) Job 40⁵ (*δόξαν δὲ καὶ τιμὴν ἀμφιῶσαι*) Habak. 3⁴ (*φέγγος αὐτοῦ ὡς φῶς*) Ez. 10⁴ (*ἡ ἀλλή ἐπλήσθη τοῦ φέγγους τ. δόξης κυρίου*) Dan. 12³ (*λάμπρουναι . . . ὡς οἱ ἀστέρες*) II Sam. 6²² (*δοξασθῆναι*). — MESSEL. *D. Einheitlichk. d. jüd. Eschat.* 1915, 153 v. houdt bovenstaande verklaring van δόξα niet voor onmogelijk, wanneer inderdaad de apocalyptiek zich een transcendente voorstelling van het wezen der zaligen vormde. Hij acht echter de volgende opvatting de juiste. Licht en glans worden gebezigd als symbolen van geluk en vreugde (Jac. 5³¹: wie Jahve liefhebben zijn als de opgaande zon in haar pracht). De vergelijking van den glans der vromen met dien der engelen en sterren is in overeenstemming met den Oosterschen smaak, die „nicht das „Feine, sondern das „Überwältigende“ bemint. Deze interpretatie van δόξα beveelt zich ook hierdoor aan, dat de lichtglans der toekomst menigmaal tegenover de ellende van het heden wordt gesteld (cf. Hen. 104² 108¹⁰⁻¹³), daarentegen Hen. 62¹⁰ IV Esra 7¹²⁵: duisternis op het aangezicht der goddeloozen, d. i. rampzaligheid. — Zeker, hier is de Oostersche verbeeldingskracht aan het woord, doch komt onze Westersche, armelijke terminologie de waarheid méer nabij? Bovendien willen de δόξα- en φῶς-passages niet enkel de licht-natuur der zaligen aanduiden doch ook hun verlossing van

alle zonde en kwaad. Zie nog CHARLES op Hen. 38^a, *the Book of Enoch* 1912, 71 v.

In het profane Grieksch beteekent δ.: schijn; roem, aanzien; meening, voorstelling (CREMER *Wörterb. N. T.* 9 351). De beteekenis: lichtglans wordt hier niet aangetroffen, cf. LIETZMANN op 1 Cor. 15⁴¹ (*Handb. z. N. T. III I*, 154). DEISMANN *Jahrb. f. d. klass. Altert.* 1903, 165 vermoedt het tegendeel, doch kan daarvoor geen bewijzen aanhalen. Nu meent evenwel REITZENSTEIN dat het Paulinische δόξα en δοξάζω (*φωτίζω*, II Cor. 4⁶ 3¹⁸ Rom. 8²⁹ v.) uit de taal der mysteriën afkomstig is (*Myst.* 100 v., 117, 170 vv.) en dat speciaal de combinatie πνεῦμα-δόξα wijst op de Egyptisch-Oriëntalistische mystiek „in der das δοξάζειν, das Sprechen der Zauberformeln, zum Verklärten „und zum πνεῦμα macht“ (*Myst.* 142 en 180). — BÖHLIG *D. Geisteskultur v. Tarsos u. s. w.* 97 vv. wil daarentegen δ. afleiden uit den Mithrascultus; de Perzische nimbus, door Ahuramazda zelf geschapen, is het bijzonder attriboot van Mithras, en Perzische gedachten in Oriëntalistische inkleeding waren in Z.-O. Kl.-Azië „Gemeingut“ (!) Ook WETTER *Phös, e. Unters. üb. hellenist. Frömmigk.* 1915, 76² en *D. „Verherrlich.“ im Johannesev., in Beitr. z. Religionswiss. hrsg. v. d. religionswiss. Gesellsch. in Stockholm II I*, 1915, 109 v. en 113 zoekt den oorsprong der voorstelling in het O. Dáár ligt, „die Heimat der „Licht“-gedanken“ (vgl. de sporen in de Manich. en Mand. litt.), welke de religieuziteit van Pls.' wereld dan in zich heeft opgenomen; wie een onderzoek naar de geschiedenis van het begrip δ. wil instellen, zal dus de eerste sporen daarvan moeten zoeken in het O.

Intusschen zal de door WEISS begeerde religionsgeschiedelijke studie van δόξα nog niet zoo spoedig ter hand genomen kunnen worden. De gegevens door WETTER verzameld („*Verherrl.*“ 40 vv., 109 vv.: Egypt. gods., tooverpapyri, Corp. Herm., Origenes op Johs. 13³¹) zijn daartoe ontoereikend, zooals ook W. laat uitkomen („*Verherrl.*“ 109). — Het zal ook de vraag zijn of zulk een studie voor het beter verstaan der Paulinische δόξα veel vrucht zou opleveren. Vooreerst heeft δ. bij den apostel een ruimere beteekenis dan de concrete van „glans“. Menigmaal draagt het die van *gloria*, „roem“, „eer“ (vgl. pg. VII n. 18 en verder I Cor. 2⁷ II 1²⁰ 3^{1a} 8^{—11}, 18 4⁴, 15, 17 8¹⁹ Rom. 9⁴ κτλ.). Op andere plaatsen is de beteekenis niet zoo doorzichtig (I Cor. 11⁷, voorwerp van roem? óf: geroepen de eer Gods, de eer van den man hoog te houden? WEISS *Komm. t. pl.* vertaalt: „Abglanz“, „wenn „wir auch weder den Sprachgebrauch kennen noch den Sinn recht fühlen „können.“ Verder: I Cor. 15⁴⁰ δ. τ. ἐπιγ. σομ. = „verschijning“? Zelfs spreekt Fil. 3¹⁹ van de δ. ἐν αἰσχύνῃ der vijanden van Christus). Ook is vaak de beteekenis „eer“ of „glans“ dubieus (I Th. 2¹² II 2¹⁴ I Cor. 2⁸ Rom. 3²⁸ 5² 8¹⁸, 21 9²³ 15⁷ Col. 3⁴). Bepaald in den zin van *splendor*, *nimbus* komt δ. voor in [I Cor. 15⁴⁰ v.] I Cor. 15⁴⁴ II 3⁷ 4⁶ Rom. 8¹⁷, 29 v. (*συμμ. τ. εἰκόνας τ. υἱοῦ αὐτοῦ*) Fil. 3²¹, cf. Col. 1¹² ὁ κληῖρος τ. ἁγίων ἐν τ. φωτί. Men kan dus niet beweren, dat *splendor* het karakteristieke moment in Pls.' δόξα-voorstelling is. Vgl. nog II Cor. 4⁶ θεός . . . ἐλαμψεν ἐν τ. καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τ. γνώσεως τ. δόξης τ. θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ. Pls.

zinspeelt hier blijkbaar op de Christophanie bij Damascus, Act. 9³ 22⁶. 26¹³. Doch het resultaat van de *φωτισμός* is niet de *δόξα* van den geloovige maar *γνώσις* etc., zooals ook BOUSSET *Kyr.* 203³ opmerkt. Deze *δόξα*-gedachte kan nu echter volgens B. „aus II Kor. 3¹⁸ leicht ergänzt werden“, het thema van dit vs. is „Vergottung (τ. *αὐτὴν εἰκόνα μεταμ. ἀπὸ δ. εἰς δ.*) „durch Gottesschau (τ. δ. *κυρίου κατοπιριζόμενοι*).“ — In II Kor. 3¹⁸ is echter niet de eschatologische δ. bedoeld en kan dus in geen geval sprake zijn van *splendor*; δ. moet hier opgevat worden in geestelijken zin (cf. II Kor. 4⁴ *φωτισμός τ. εὐαγγελίου τ. δ. τ. Χριστοῦ* en pg. XVI n. 71). Daarmee vervalt ook het bevreemdende, dat vlg. REITZENSTEIN *Myst.* 179 het gebruik van *μεταμορφοῦσθαι* in dit verband aankleeft, omdat deze uitdrukking uit de taal der mysteriën stamt en toch bij „δόξα (Verklärung) nicht völlig „passt; nicht in einer Änderung der Gestalt, sondern des Wesens, bzw. „des Grades der Verklärung, besteht die *μεταμόρφωσις*, und Paulus ist sich „der Eigenartigkeit des Gebrauchs wohl bewusst, indem er *τὴν αὐτὴν εἰκόνα „μεταμορφοῦσθαι* mit gewollter Künstelei verbindet und auch Römerbr. 8, 28 „das *σύμμορφον εἶναι τῆς εἰκόνας τοῦ υἱοῦ θεοῦ* als Wirkung des „*δοξάζεσθαι* fasst.“ — Waarom moet deze metamorphose, welke in de mysteriën het „Wesen“ van den ingewijde raakt, bij Pls. per se doelen op de „Gestalt“ van den geloovige? Vermoedelijk heeft de Christusverschijning door goddelijk licht omstraald, naar de voorstelling in de Acta, bij Pls. de idee doen ontstaan, dat deze *splendor* ook voor de geloovigen bereid was, zoodat wanneer hij *ζωή, πνεῦμα, τιμή, ἔλευθερία, νίθησεία, δύναμις* afwisselde met *δόξα*, hij bij den laatsten term telkens mede gedacht kan hebben aan „lichtglans“, als de hemelsche verschijningsvorm van het *πνεῦμα*. Waarheid is echter, dat Pls. deze zijde van het toekomstige bestaan niet op den voorgrond stelt, blijkens de weinige plaatsen waar de concrete beteekenis van δ. vaststaat; 2⁰ dat δ. slechts één eigenschap van het opstandingslichaam aanduidt, naast die van *ἀφθαρσία* en *δύναμις* (I Cor. 15⁴² v.); de hemelsche „materie“ is niet *δόξα* maar *πνεῦμα*, tegenover *σὰρξ* stelt Pls. nooit *δόξα* doch *πνεῦμα* en de apostel spreekt van *σαρκικός-σάρκινος, ψυχικός, πνευματικός*, doch vormt nooit zulk een adjectief van *δόξα*; 3⁰ dat Pls. met *δόξα* bij voorkeur ethische gedachten verbindt: in I Cor. 15⁴³ staat δ. bepaaldelijk tegenover *ἀτιμία*, in Rom. 3²³ is het blijkbaar een equivalent voor *δικαιοσύνη* (vgl. vs. 22, 24). Niet dat de vromen zullen blinken als de engelen (apocalyptiek) staat bij den apostel op den voorgrond, doch dat zij bevrijd zullen zijn van alle ellende en ongerechtigheid.

Vanwaar nu de concrete *δόξα*-voorstelling bij Pls.? Moeten wij de toe- vlucht nemen tot REITZENSTEIN'S verklaring? De verbinding van licht, glans met het leven hiernamaals is niet het eigendom van één volk of beperkt tot een zeker milieu; de volkeren hebben dit denkbeeld van huis uit met elkaar gemeen. In de verwachtingen van het voortleven der ziel wordt dan de licht-idee op een of andere wijze uitgewerkt. Men stelt zich voor, dat een god van het licht zijn vereerder tot zich neemt in zijn stralend rijk, dat de ziel voortleeft in den hemel, onder de sterren, op den

melkweg, in de zon of maan, in het rijk der zon, of dat de doode zelf een ster wordt. Volgens den Veda verwijft de ziel in den stralenden hemel bij Yama (OLDENBERG *Relig. d. Veda* 534 en in *D. Relig. d. Oriens, Kult. d. Gegenw. I III, P², 67*; daarnaast de voorstelling van een onderaardsch rijk), of onder de sterren (*Rel.* 564). Naar Perzische voorstellingen is het paradijs de hoogste hemel, waar Ahuramazda troont, het oord van het licht, Yasna 35⁵ Vend. 75² Yašt 22 e. e. (SÖDERBLOM *Vie fut. d'après le Mazd.* 98 vv. en J. H. MOULTON *Early relig. poetry of Persia* 1911, 146, 148, 159 v.). De Egyptenaren spraken, behalve van een onderaardsch rijk of van het paradijs Aalou, van een identificatie van den doode met den zonnegod Ra (Doodenboek); de gestorvene leeft in diens gemeenschap, wordt een ster (ERMAN *Égypt. Relig.*² 104 vv., 105; blinkend lichaam, 251, 256). Onder de Mexicanen heerschte het geloof, dat de gunstgenooten der goden bij de zonnegoden leefden (E. BEAUVOIS *L'Elysée d. Mexic., Rev. d. l'hist. d. relig. X*, 316). De Hindoe's zoeken de zielen in de maan, vgl. SÖDERBLOM *Vie fut.* 60 v., 64, waar meer voorbb. worden aangehaald. — Over de voorstellingen in Pls.' wereld zie boven pg. 53, 55 v. De Grieken kenden aan goden en heroën lichtglans toe (DIETERICH *Nek.* 38–40, Epicurus bij ZELLER *Grundr. Philos.*⁸ 234); sinds Alex. d. Gr. en vooral na Augustus komt op kunstwerken en munten om het hoofd van koningen de nimbus voor (deificatie, DIETERICH 41 v.). Men herinnere zich verder, dat Philo Mozes een stralenden geest laat worden, boven pg. 59; bij Ph. speelt trouwens het licht een groote rol, SIEGFRIED *Philo* 1875, 220 vv., 233. Typisch Grieksch (Orphisch) is het paradijs in de Apc. v. Petr., A. LODZ *L'évang. et l'apoc. de P.* 1893, 27: *χώρας ὑπερλαμπροῦς τῷ φωτὶ κτλ.*, de zaligen zijn bekleed met het *ἐνδυμα ἀγγέλων φωτεινῶν, ὅμοιον τῇ χώρᾳ ἀδτῶν, δόξα (splendor)* is hun deel. Dante aanschouwt Beatrice in verheerlijkte gestalte, en de apostelen en de scharen omstraald door glans (vgl. *Parad. III* 138 v. XXX 43 vv., 110 vv. XXXIII 67 vv., e. e.). — Even algemeen, omdat het een voor de hand liggend beeld is, is het gebruik van „licht” in tegenstelling met „duisternis” als zinnebeeld van waarheid, kennis, heil, leven (Avesta; Gnosis, BOUSSET *Haupt-probl. d. Gnos. pass., Kyr. Chr.* 210; Corp. Herm., WETTER *Phos pass., Bousset Kyr.* 211 v.; Neo-Platonici; zeer dikwijls ook in de Oden v. Sal.: 717 8³ 101, 7 1110, 16 e. e.) en in den cultus en de magie (frgm. v. Themistius, boven pg. 63/64; Apul. *Metam.* XI 23, pg. 69; over den Mithrascultus Cumont *Textes et Mon. I* 323; zie nog in het algemeen WETTER *Phos I* vv.).

Wanneer nu de gedachte aan licht en glans ter kenschetsing van de heerlijkheid van het leven in 't hiernamaals zoo algemeen-menschelijk is, mag het toch overbodig heeten op dit terrein de kwestie der „ontleening” te stellen. De voorstelling kan onder de verschillende volkeren zeker wel onafhankelijk zijn opgekomen en door hen zelfstandig zijn uitgewerkt. Wanneer Pls. die metafoor gebruikt, spreekt hij dan ook een taal, die in de antieke voorstellingen van de aphtharsie dikwijls vernomen wordt en zijn hoorders en lezers bekend kon zijn. Doch dit wil niet zeggen, dat Pls.' *δόξα*-voorstelling uit het Oriëntalisme moet worden afgeleid. Een

belangrijk bezwaar daartegen is, dat zij naar den inhoud van de Oriëntalistische lichtidee verschilt. De antieke religieuziteit heeft n.l. de verlichting, de verheerlijking van den mensch min of meer stoffelijk opgevat. Het licht is een hyperfysische kracht, welke den mensch doordringt en hem tot een ander wezen maakt. Het is een goddelijk zaad, dat in hem gestrooid wordt, een goddelijk fluïdum, dat zijn wezen vervult en alle duisternis in hem verdrijft. In één woord: het licht vergoddelijkt den mensch, deze wordt zelf licht, één met de hoogere wereld, welke uit licht bestaat (WETTER *Phos* pass.). Zelfs wanneer *φῶς* synoniem genomen wordt met *γνώσις* en dus de oorspronkelijke voorstelling meer vergeestelijkt schijnt, verliest de laatste toch niet geheel haar concrete beteekenis (WETTER 145). „Verlichting” wil dus in deze gedachtensfeer zeggen: vergoddelijking. Vandaar de herhaalde wijdingen in de mysteriën, welke men wil ondergaan ten einde geheel met de lichtmaterie vervuld te worden (WETTER 156, DE ZWAAN *Ant. Cult.* 58 v.; vgl. nog REITZENSTEIN *Myst.* 119 e. e., BOUSSET *Kyr.* 151², 212). Pls.’ *δόξα*- en *φῶς*-voorstelling is een andere. Wanneer voor het bewustzijn der antieke wereld „geest, gloed en licht in werkelijkheid één waren” (DE ZWAAN 61/62), voor den apostel geldt dit niet. Zoomin als hij *πνεῦμα* gelijk stelt met *γνώσις*, stelt hij *πνεῦμα* = *δόξα*. Ook voor hem behooren licht en glans tot de heerlijkheid der toekomstige wereld. Doch onmisbaar waren zij hem niet. Zijn God was grooter dan het licht. Een Oriëntalistische uitspraak als de Sap. Sal. aangaande haar Sophia doet hooren: *ἀπαύγασμα γὰρ ἐστὶ φωτὸς ἀδδίου* (7²⁶), zou Pls. nimmer van zijn Kyrios hebben kunnen neerschrijven. Niet het licht is God, maar God is de schepper van het licht, woont in het licht, en Pls. verwacht dat God ook deze zijde zijner majesteit in den nieuwen aeon op ’t heerlijkst zal openbaren. En omdat de heilige God het licht geschapen heeft, verkrijgt *φῶς* bij den apostel vooraf religieus-zedelijke beteekenis (I Th. 5⁵ vv. II Cor. 6¹⁴ Rom. 13¹² Ef. 5⁸ vv.). Wie zondigt, berooft zich niet eenvoudig van de kracht en stof, die hem vergoddelijkt, doch verbreekt de gemeenschap met God.

Dat is een zienswijze, welke herinnert aan het O. T.: God schiep het licht Gen. 1 Jes. 45⁷ Ps. 136⁷, bekleedt zich met het licht Ps. 104²; zie verder Ps. 4⁷ 27¹ 89¹⁶ 97¹¹ 112⁴ Jes. 2⁵ enz. Pls. staat met zijn *δόξα-splendor*-voorstelling aan de zijde van het O. T. En aan die van het Jodendom. Doch van de apocalyptiek onderscheidt hij zich weer, doordat de concrete beteekenis van *δόξα* niet het voornaamste moment in zijn toekomstverwachting is. Ook wat de verbinding *δόξα-πνεῦμα* betreft, behoeven wij ons niet te laten voorlichten door de Egyptische mystiek (contra REITZENSTEIN *Myst.* 180). Zij lag voor de hand: beide heilsgoederen stammen uit dezelfde wereld; men vindt ze dan ook elders in het N. T. met elkaar verbonden (Art. 6¹⁰, 1⁵ δ. = lichtglans; 7⁵⁵; Mt. 13⁴³ Lc. 2⁹; δ. in geestelijken zin in I Petr. e. e.).

B. Het *σῶμα πνευματικόν*. Is dit een oorspronkelijke conceptie van den apostel of heeft hij ze van elders? De gangbare voorstelling is, dat

Pls. met deze notie een bemiddelend standpunt inneemt tusschen de Grieksche onsterfelijkheidsverwachting en de Joodsche opstandingsleer. Volgens HOLTZMANN *N. T. Theol. II*² 18 staan wij ook hier voor een „Ergebnis hellenistischer Einwirkung auf ein ursprünglich jüd. Bewusstsein“, terwijl het zwaartepunt op den eersten factor rust.

De idee van een nieuw lichaam voor de ziel is ongrieksch. Het antieke ideaal is juist de bevrijding der ziel van de booze materie, het lichaam is de bron van alle ellende. Hoe Pls. hierover oordeelt hebben we gezien. Hij verwerpt de Gr.-Rom. en de Hellenistische voorstelling van de onsterfelijkheid der ziel alleen, deinst terug voor de gedachte aan *γυμνότης* en verwacht van God een nieuw, verheerlijkt orgaan. De afstand tusschen de antieke onsterfelijkheidsverwachting en die van den apostel is dus ook hier van dien aard, dat de eerste hoogstens bijkomstigen invloed op Pls.' denken kan hebben uitgeoefend, n.l. in zooverre de apostel door haar zijn oorspronkelijke Joodsche voorstelling der lichamelijke opstanding losgelaten zou kunnen hebben. Doch dan moet de „Einwirkung“, waarvan HOLTZMANN e. a. spreken, reeds in den tijd vóór de brieven hebben plaats gehad. Hier staan we op onbekend terrein. Moet daarenboven Pls.' oorspronkelijke voorstelling bepaald die van een *resurrectio carnis* geweest zijn? Ook in het Jodendom treffen we sporen eener vergeestelijking van het opstandingslichaam aan. Men zie Bar. 49–51: er heeft een herrijzenis van het lichaam plaats, onveranderd, met het oog op de herkenning 50² v. Doch dan verwacht de ziener meer dan een restitutie van het vroegere lichaam; zoowel de gestalten der vromen als die der goddeloozen ondergaan een transformatie, de eersten zullen den engelen gelijk worden. Heeft hij zich deze wezens zuiver geestelijk voorgesteld? Sarkisch waren zij toch zeker niet (cf. Hen. 15⁶ v. 71¹ Vita Act. 9 II Cor. 11¹⁴). Deze metamorphose acht Bar. noodzakelijk, opdat de zaligen *possint potiri et accipere mundum qui non moritur* (51³, cf. I Cor. 15⁵⁰ *ὅδδὲ ἡ φθορὰ τ. ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ*). Deze voorstelling, de volgorde der tooneelen daargelaten, toont groote overeenkomst met de Paulinische. Minder duidelijk is of Bar. gedacht heeft aan een pneumatisch lichaam, terwijl het den auteur voornamelijk te doen schijnt om de verheerlijking van het uitwendig voorkomen der rechtvaardigen. MESSER *a. w.* 162 meent dat „der eigentliche Sinn von Kap. 51 schwer zu fassen“ is en dat de metamorphose slechts beoogt „in der gewöhnlichen enorm „übertreibenden Weise die Idee des strahlenden Äusseren zum Ausdruck zu „bringen.“ – In elk geval blijft Bar.'s voorstelling meer in het zinnelijke bevangen dan die van Pls. Men lette er nog op, dat vlg. Bar. ook het voorkomen der goddeloozen wordt veranderd – de metamorphose vloeit dus niet, zooals bij Pls., voort uit het bezit van het *πνεῦμα* – terwijl zij daarna gepijnigd worden 51² 6 (lichamelijk? *tormentum* 48⁴³ 55³ e. e.). Overigens schijnt er in 42⁸ sprake te zijn van een herrijzenis van het vroegere lichaam, terwijl in 30 van den aard van het opstandingslichaam niet wordt. gerept

Aan dit voornaamste getuigenis kunnen nog een paar andere worden toegevoegd, welke eveneens een nieuwe belichaming schijnen te behelzen.

Niet alle plaatsen, waar sprake is van het blinken der rechtvaardigen of van hun gelijken op engelen, mogen aangehaald worden, omdat bij de vergelijking met engelen het zwaartepunt ligt in de idee van *splendor* (zie MESSEL 153), en deze lichtglans ook een eigenschap kan zijn van het herstellende aardsche lichaam (ζόό, wanneer het Messiasrijk op aarde gezocht wordt) of een beeld van het geluk en de vreugde der zaligen (MESSEL 153 vv.). Alleen waar de hemel het oord der zaligheid is, moet het opstandingslichaam wel meer spiritueel worden opgevat (Dan. 12⁸ Hen. 104, 108; Bar. 30²? Test. Dan 5 Chr. interpolatie? de Test. Patr. leeren de resurr. carnis; indien de woorden *οἱ ἐν ἀσθενείᾳ [τελευτήσαντες] ἰχύσουσι* Test. Levi 25 inderdaad op het nieuwe lichaam doelen, dan is hier nog niet sprake van een verandering van het lichaam, doch hoogstens van een lichaam zonder de vroegere gebreken). Wellicht wijst ook de uitdrukking „kleed der heerlijkheid”, „kleed des levens” op een onstoffelijk lichaam, Hen. 62¹⁵ v. (zie evenwel weer vs. 14: de rechtvaardigen zullen eten met den Zoon des menschen; beeldspraak? half materieel-half spiritueel lichaam?) Hen. slav. 22⁸ Asc. Jes. 9² e. e. (cf. BOUSSET *Himmelsreise d. Seele*, *Arch. f. Relig.wiss.* IV 1901, 141, 233²) Apc. Abr. 13. — Niet aangehaald mag worden: IV Macc. 9²² ἄλλ' ὥσπερ ἐν πυρὶ μετασχηματιζόμενος εἰς ἀφθαρσίαν ὑπέμεινεν εὐγενῶς τὰς στρέβλας (contra TEICHMANN 56), want 10 heeft de schrijver niet de toekomstige ἀφθαρσία op het oog, 20 dit geschrift leert de onmiddellijke zaligheid der ziel in den hemel, zie boven pg. 57. Eigenaardig is ook de bekende IV Esra-passage, 77⁵ saq. Hier heeft het lichaam een *vas corruptibile*, vs. 88 (vgl. het Grieksche *δεσμωνήριον* etc.); in vs. 90 vv. wordt weer over de zaligheid gesproken in opstandings termen: derhalve een ander lichaam dan het aardsche? Of het *ἔτερον σῶμα* naar algemeen-Farizeesche voorstelling (Jos. *Bell.* II 163 III 374 bij VOLZ 253, 147; vlg. BOUSSET *Rel.* 312 een „helleniserende Darstellung” van Jos.) een spiritueel lichaam beteekent, is te betwijfelen (vgl. Act. 23⁶⁻⁸ Mc. 12¹⁸ vv. II, pp.).

Het is dus niet onmogelijk, dat in het Jodendom van Pls.' tijd naast de grove opstandingsvoorstelling, zij 't veel minder sterk verbreid, een meer spiritueele opvatting omtrent het nieuwe lichaam gehuldigd werd en dat Pls. deze heeft gedeeld (vgl. boven pg. 161). Ook Jezus heeft de eerste verworpen (Mc. 12²⁵ Mt. 22³⁰ Lc. 20³⁴⁻³⁶). In elk geval is een Joodsche achtergrond van Pls.' σ. πν-voorstelling aannemelijker dan dat men verband zou moeten zoeken tusschen haar en de paar Oriëntalistische analogieën (Corp. Herm. en „Mithraslit.”, pg. XXXVII n. 165) van een aetherisch lichaam, dat de ziel bij haar extatische hemelreis moet aannemen, wellicht een vergeestelijking der gewone Egyptische voorstelling van de vernieuwing des lichaams in 't hiernamaals. Ook de rabbijnen spreken van zulk een lichaam tijdens de extase, doch Pls. laat in II Cor. 12² εἶτε ἐν σώματι etc. dit denkbeeld in het midden, cf. ook HEINRICI 2 *Kor.* 391.

Of nu een spiritualistische opvatting van het opstandingslichaam Pls.' voorstelling van het verheerlijkte lichaam van den Kyrios heeft beïnvloed? Dat is

niet na te gaan. Zelf grondt hij in zijn brieven de verwachting van het nieuwe σ . op dat van Christus. Diens σ . is het prototype van dat der geloovigen, I Cor. 15⁴⁹ Fil. 3²¹. Nimmer staat hij evenwel stil bij de Christophanieën, die hem (I Cor. 9¹ 15⁸) en den broederen te beurt gevallen waren (I Cor. 15⁵⁻⁷), om aldus den aard van het σ .πν. te preciseeren. Of hem dit mogelijk geweest zou zijn? De voorstelling, welke de evv. van Jezus' nieuwe lichamelijkeit geven, is al even mysterieus (Lc. 24⁴⁴ *ἔτι ὡν σὸν ἑμῖν*, dezelfde en toch anders; cf. vs. 26 en Mc. 16¹² *ἐν ἑτέρῳ μορφῇ*; vss. 31 en 36 v., aanvankelijk niet herkend; onzichtbaarheid is in de evv. trouwens regel, verschijning uitzondering, doch zie ook Act. 1³. Daarentegen Mt. 28⁹ *ἐκράτησαν αὐτοῦ τ. πόδας*, Lc. 24³⁹ *σάρκα καὶ ὀστέα*, vs. 43 *ἔφαγεν* cf. Act. 10⁴¹. Evenzoo Johs. 20^{14, 19, 26} en daarnaast vss. 16, 20, 27). Zoowel voor Pls. als voor de oude gemeente stond evenwel vast, dat Jezus' verheerlijking niet slechts diens *πνεῦμα* doch ook diens *σῶμα* gold. De Opgestane, die hun verscheneri was, was de geest-lichamelijke Jezus. Jezus' nabijheid en kracht ervoer men (Act. 2³³ Mt. 28²⁰), hem had men tevens gezien en gehoord (vgl. nog Act. 7⁵⁵ v. *θεωρῶ τ. νῖδν τ. ἀνθρώπου* Act. 9⁵ *ἐγὼ εἶμι Ἰησοῦς*; de berichten over het ledige graf, bij Pls. I Cor. 15⁴ *ἐτάφη-ἐγήγερται*; de apostel legt echter met de gemeenteoverlevering in vs. 3 vv. blijkbaar meer nadruk op de verheerlijking van het gestorven lichaam dan op de identiteit van dit laatste met het opgestane).

Het mag dus overbodig heeten om een invloed van het antieke onsterfelijkheidsgeloof op Pls.' voorstelling van het geestelijke lichaam aan te nemen. Zij kan verklaard worden uit een spiritueel-Joodsche opvatting omtrent de opstanding, welke dan bevestigd werd door de Christophanie en door de traditie der oude gemeente betreffende verschijningen van den Opgestane in haar midden (I Cor. 15⁵⁻⁷). Doch zij zou ook kunnen worden afgeleid uit de Christuservaring alleen. Immers, wanneer Pls. er zich op beroept, dat hij den Heer gezien heeft, kan hij toch niet Jezus' *πνεῦμα* gezien hebben, doch moet hij den Heer aanschouwd hebben in een gestalte, in een *σῶμα*, en wel in zulk een, dat de trekken van Jezus droeg (vgl. I Cor. 9¹ *οὐχὶ Ἰησοῦν ἑώρακα*; zóó weet Pls., dat Jezus de Kyrios is), zoodat de apostel sindsdien van de werkelijkheid van het opstandingslichaam overtuigd was. — Dat juist Pls. opzettelijk bij de vraag naar de gesteldheid van het σ . πν. stilstond, was het gevolg van den twijfel der Corinthiërs. Verder vinden we in de oud-Christ. litteratuur dit onderwerp niet weer aangeroerd, wel is er uitdrukkelijk sprake van een nieuw lichaam in de Oden v. Sal., 21³ 22⁹ 25⁸. Wellicht is de gewone voorstelling geweest, dat voor de ζ. *αἰώνιος* tevens een ander lichaam vereischt was (vgl. Mc. 12²⁴ v. 11.pp.). De stelling, dat vleesch en bloed het rijk Gods niet kunnen beërven, behoeft toch zeker niet alleen het eigendom van Pls. geweest te zijn; I Cor. 15⁴⁸⁻⁵⁰ herinnert ons aan Mc. 12²⁴ v. (vgl. *ἐπουράνιοι-ὡς ἄγγελοι ἐν τ. οὐ.*), Pls. volgt ook hier het spoor van Jezus (cf. ook *λόγος κυρίου* in I Th. 4^{15a}, ook deze pericoop sluit de verandering van het lichaam in, pg. 9).

Pls. richt zich met de bewuste voorstelling niet slechts tegen de Grieksche

doch ook tegen de Joodsche opvatting van 's menschen voortbestaan. Beide zienswijzen leven nog onder ons voort. Tegen de eerste keert hij zich, want het is meer dan onsterfelijkheid der ziel wat voor den geloovige is weggelegd. Zonder „lichaam" kan de apostel zich geen volkomen leven denken, is de geloovige niet iemand, die in de nieuwe *ζωή* zijn roeping ten volle kan volbrengen. Ook stelt het *σῶμα* de identiteit van den persoon vast; het is dezelfde geloovige, wiens *σ. τ. ταπεινώσεως* vervangen wordt door het *σ. τ. δόξης* (vgl. pg. IX n. 33). Die beteekenis draagt het *σ. ἀσώματον, τέλειον* in de Oriënt. mystiek niet voor 't hiernamaals, eer rijst de vraag, waartoe de ziel in haar extase nog zulk een lichaam behoeft. — En wat het Jodendom betreft: Pls. wijkt van de gewoon-Joodsche zienswijze af in zake het wezen der *ζ. αἰώνιος* en daarom is ook zijn opstandingslichaam geroepen tot een anderen dienst. Het is niet het middel om de min of meer realistisch opgevatte zaligheden te smaken. Pls. denkt dieper, geestelijker: het nieuwe lichaam is het orgaan, waardoor elk geloovige in het rijk, waarin God volkomen regeert, den wil Gods ten uitvoer kan brengen. Deze voorstelling is levendiger, krachtiger dan die van het hemelsche kleed, waarmee de rechtvaardige bekleed wordt. De laatste is algemeen-Oostersch (Perzië, Jodendom, oud-Christ. litteratuur [Apc. Joh. *ἱμάτια λευκά*, Asc. Jes. pass., Test. Abr. 20, Vita Jos. 23], Mandaeërs, Manichaërs, zie de gegevens bij BOUSSET *Himmelsr. u. s. w.*, BÖCKLEN *Verwandsch.* 61 vv., e. a.). Ζόό is de ziel wel niet „naakt", doch de *δύναμις*, welke het nieuwe *σ.* den geloovige zal schenken (I Cor. 15⁴³), ontbreekt bij de lichtkleed-gedachte.

Nam Pls. aan dat het *σ. πν.* reeds in den hemel voor den geloovige gereed lag? Men heeft dit beweerd op grond van II Cor. 5¹ *οἷον. ἐκ θεοῦ αἰών. ἐν. τ. οὐ.*, onder verwijzing naar Asc. Jes. 9 Hen. slav. 22 (de kleederen voor den rechtvaardige liggen in den hemel gereed) en naar het *σ. ἀθάνατον, σ. τέλειον* in Poimandres en in de „Mithrasliturgie" (zie LIETZMANN II Kor. 187; WEISS *Urchrt.* I 415; BOUSSET *Kyr.* 76², e. a.). — Wij zouden er meer de voorkeur aan geven om te wijzen op een Joodsche zienswijze, volgens welke de dingen reeds bij God bestaan eer zij openbaar worden (vgl. Act. 15¹⁸ *γνωστὰ ἀπ' αἰῶνος* en Pls. over Gods *πρόθεσις*, Rom. 8²⁸ vv. e. e.). Het Jodendom leerde de praeëxistentie der heilsgoederen (WEBER² 198, VOLZ 123), waardoor hun hooge waarde en de zekerheid des heils wordt uitgedrukt. Pls. zou deze beschouwing overgedragen kunnen hebben speciaal op het opstandingslichaam. Intusschen kan men m. i. ook op grond van II Cor. 5¹ Pls. de bewuste beschouwing niet toedichten, vgl. pg. XII n. 47. Heeft de apostel inderdaad de praeëxistentie van het hemelsche lichaam aangenomen, dan lag deze notie geheel op den achtergrond zijner toekomstverwachtingen. Doorlopend leert hij, dat de zekerheid van het nieuwe lichaam berust op het bezit van den Geest, ook in II Cor. 5⁵. Bovendien pleiten nog tegen zulk een denkbeeld: 1^o de analogie tusschen Christus' lichaam en dat der geloovigen, terwijl Pls. nergens het vermoeden wekt, alsof hij zich de opwekking van Christus voorstelt als de bekleeding

met een praëxistent lichaam; 20 het beeld van den zaadkorrel, I Cor. 15^{37v}, hetgeen wijst op continuïteit tusschen beide lichamen; deze bestaan niet tegelijkertijd, het nieuwe lichaam is een *ideëel* bezit van den geloovige; 30 in geval het *σ. πν.* bij het sterven reeds gereed lag, is niet in te zien, waartoe Pls. nog een toestand van *γυμνώτης* moet poneeren en 40 de verandering der levenden bij de parousie is een metamorphose van hun *aardsche* lichamen.

Ook Pls.' denkbeeld van het *σ. πν.* behoort tot het „kennen en profeteeren ten deele”. Het plaatst ons voor vragen, welke niet beantwoord kunnen worden. Wij kunnen ons geen voorstelling vormen van een bestaan, dat boven de beperking van ruimte en tijd verheven is. Doch daarom behoeft men de realiteit van dit *σῶμα* nog niet te verwerpen. Het is geen irrationeele gedachte, welke Pls. voor de Corinthiërs ontvouwde. Wie van onsterfelijkheid der ziel spreekt en het lichaam voor 't hiernamaals uitschakelt – met of zonder het *dédain* der antieke wereld ten opzichte van het „omhulsel” der ziel – vergeet, dat het lichaam méer dan een omhulsel is: de zichtbare openbaring der ziel, haar middel om zich mede te deelen en zich te doen kennen. Siechts in, door het lichaam is er contact, wisselwerking tusschen mensch en mensch mogelijk. Terecht zegt R. SEEBERG: „Den „Menschen, dessen Leib verwest, können wir uns zwar als existierend, aber „nicht als lebendig vorstellen. – Lebendigkeit mit aller Lust und Kraft, „die das Wort in sich fasst, ist irgendwie sinnlich vermittelt und bedingt” (*Grundwahrheiten d. chr. Relig.*⁵ 171). Op het volle leven met God en met Christus heeft Pls. gehoopt, op een zalige gemeenschap met de broederen. Die verwachting geeft hij te kennen door zijn voorstelling van het geestelijke lichaam: de persoonlijkheid van den geloovige, diens verschijning, blijft gehandhaafd; zijn geest ontvangt een orgaan, waardoor hij in verkeer met de medezaligen kan treden.

Dat de Kerk, vroeger en later, Pls. ook op dit punt niet heeft gevolgd, is bekend. Zij ontwikkelde de leer van de „opstanding des vleesches” (vgl. b.v. Tertullianus *De resurr. carn.* 6: *resurget igitur caro, et quidem omnis, et quidem ipsa, et quidem integra* en *Adv. Marc.* V 10 interpreteert hij *σὰρξ καὶ αἷμα κτλ.* I Cor. 15⁵⁰ door: *opera scilicet carnis et sanguinis*; Origenes daarentegen verzette zich tegen de volkomen gelijkheid van beide lichamen, *c. Cels.* IV 57 V 18). De Gnostieken en latere haeretici verwerpen deze zienswijze, doch stonden nog verder van den apostel af dan de Kerk, omdat zij het lichaam beschouwden als de zetel der zondé.

BESLUIT.

Een enkel woord volsta. Pls.' voorstellingen omtrent het eeuwige leven zijn met die van zijn milieu vergeleken en deze vergelijking spreke voor zichzelf.

Als de belangrijkste factor voor de verklaring van Pls.' verwachtingen behoort m. i. te worden beschouwd: zijn geloofsgemeenschap met Jezus den Kyrios, door Wien hij „gegrepen" was (Fil. 3¹²), zijn voortbouwen op het reeds gelegde fundament (aansluiting bij Jezus' prediking, resp. bij de traditie der oude gemeente).

Het Oriëntalisme verspreidt op ons terrein geen licht van beteekenis. Afgezien nog van grove tegenstellingen tusschen Pls.' denken en dat der antieke wereld, blijken er op cardinale punten telkens contrasten te bestaan. Zelfs op het sub D. besproken gebied, waar oogenschijnlijk geen geringe verwantschap heerscht, treedt in velerlei opzicht een diepgaand onderscheid aan 't licht. — Formeel valt er meer dan eens overeenstemming tusschen Pls.' prediking en de heidensche religieuzeiteit te bespeuren. Doch dit wettigt nog niet de conclusie, dat de apostel deze zijde zijner prediking rechtstreeks aan haar ontleend zou hebben (vgl. o.a. pg. 109, 128/129), terwijl men niet minder in 't oog diene te houden, dat hij Grieksch-Oriëntalistische termen en begrippen adopteert, doch tegelijkertijd daaraan soms een antithetische wending geeft (zoo b.v. bij κύριος, γνώσις, μυστήριον, σοφία; vgl. ook over ἀπολυτ. τ. σώματος en σκήνος pg. 92; τέλειος, ψυχικός pg. 96 v., n. 30 op pg. L; πλήρωμα pg. 114; στοιχεῖα, ἔθνωμα|βάθος, δυνάμεις|ἀρχαί pg. 114; πνεύματα pg. 117; ἄνθρ. οὐ. pg. 122; γυμνότης pg. 138; *descensus Christi* pg. 141). Deze omstandigheid wordt in de studiën van het „religionsgeschichtliche" type niet steeds behoorlijk gereleveerd. Toch is het van meer belang te weten, wat er van een voorstelling onder de handen van een religieuze persoonlijkheid geworden is, dan dat wij haar herkomst nauwkeurig zouden kunpen bepalen.

Veel krachtiger is de Joodsche ader. Uit zijn verleden als Farizeeër stamt Pls.' Messianisme en de karakteristieke accentueering van het zede-

lijk leven met zijn beteekenis voor het komende. Joodsch is ook de samenhang met de algemeen-eschatologische verwachtingen. Doch Pls.' innerlijke vernieuwing heeft ook zijne voorstellingen van het eeuwige leven gaandeweg gezuiverd, zijn verwachtingen versterkt. Ook hier geldt: „zie, het is nieuw geworden.” De Farizeesche maxime: gij kunt de zaligheid verwerven want gij moet, deed Pls. zuchten onder een slavenjuk. Het Evangelische: gij moet niet maar gij kunt, omdat de Kyrios zijn dienaar kracht schenkt en de Geest hem wordt medegedeeld, heeft den apostel doen overgaan in den dienst der liefde, maakte hem vrij van het „vleesch” en liet hem de „krachten der komende eeuw smaken.”

Doch Judaïsme (Messianisme) en Oriëntalisme (Mystiek, Sacramentalisme) hebben niet het gewaad geweven, waarin de apostel de hem slechts gebrekkig bekende gestalte van Jezus zou hebben gehuld. Zóó werd hij niet tot een *καὶνὴ κτίσις*. Zóó wordt allerminst de zeer bijzondere verhouding tusschen den apostel en zijn Heer verklaard. Zóó zou Pls.' zekerheid van het eeuwige leven nimmer van dien aard zijn geweest, dat hij „alle uur in gevaar” wilde zijn en „dagelijks sterven” wilde.

Pls.' overtuiging omtrent de *ζωὴ αἰώνιος* is geworteld in zijn Christus-ervaring, in het bezit van den Geest. De crisis bij Damascus leidde hem in een nieuw leven binnen. Hier wordt echter tevens de poort voor godsdiensthistorische analyse gesloten. Historisch onderzoek alléén zal trouwens nooit kunnen doordringen tot een wezenlijk verstaan van wat Pls. neer wilde leggen in woorden als deze: „Het is niet desgenen die wil, noch desgenen die loopt, maar des ontfermenden Gods” (Rom. 9¹⁶).

Zonder Jezus den Christus is Pls. niet te begrijpen. Hoe de Persoon van Kyrios Jezus in het centrum zijner verwachtingen staat en de apostel zich bij diens kerugma (resp. de traditie der oude gemeente) en bij Israëls profeten aansluit, is ons gebleken. Wie het er met GUNKEL e. a. voor houdt, dat „das Urchristentum des Paulus eine synkretistische Religion” is (*Z. Hggesch. Verständn. d. N. T.* 21910, 88), bevindt zich, wat ons terrein van onderzoek aangaat, op een dwaalspoor.

En de plaats, welke aan Pls.' verwachtingen in de geschiedenis der ideeën omtrent de persoonlijke onsterfelijkheid moet worden toegekend?

Een keerpunt vormen zij niet. Dát kan alleen gezegd worden van Jezus' verschijning en prediking. Hij groepeerde de eschatologische gebeurtenissen rondom zijn Persoon en maakte 's menschen eeuwig lot afhankelijk van diens reactie op hetgeen van Hem tot zijn ziel doordrong (Mc. 8³⁸ e. e.). Dat is een eenig moment in de godsdienstgeschiedenis. Was Hij de Messias – en de jongeren hebben Hem als zoodanig leeren huldigen, in het bijzonder na zijne opstanding – dan lag daarin thans opgesloten, dat zonde en dood overwonnen waren en de *ζωὴ* en *ἀφθαρσία* aan het licht waren gebracht, en dat in dieperen zin dan ergens elders.

De beteekenis van Pls.' prediking van het eeuwige leven ligt echter

hierin, dat hij, steunende op de historisch verwerkelijkte liefde Gods (Gal. 2^{20β} Rom. 8^{35, 39} Ef. 3¹⁹ 5²), het komende leven verkondigt als een realiteit, welke reeds in dit leven kan worden ervaren, zoodat het laatste wezenlijke waarde voor het hiernamaals verkrijgt; dat het „eeuwige leven” voortvloeit uit den pneuma-Christus, die zich als zoodanig over de geheele wereld aan de belijders van zijn naam kan mededeelen; dat het een genadegift van God is voor ieder, die zichzelf voor God kent als zondaar (Rom. 3^{23 v.}) en toch door dien God wordt opgevoed *εις ἀνδρα τέλειον*, en geleid wordt tot het hoogste ideaal: *εις μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ* (Ef. 4¹³).

AANTEEKENINGEN.

AANTEKENINGEN BIJ DE INLEIDING.

1) Spiess *Entwickl.gesch. d. Vorstell. v. Zustände n. d. Tode a. Grund vergl. Religionsforsch.* 1877.

2) R. H. Charles *A critic. Hist. of the Doctr. of a Fut. Life in Israel, in Judaism a. in Christianity* 1899, 310: „The eschatology of a nation is always the last part of their religion to experience the transforming power of new ideas and new facts.”

3) Opzettelijk bezigen wij niet den term „Eschatologie”. Deze doelt op het einde der bestaande wereldorde (τὰ ἔσχατα J. Sir. 48²⁴) en op alles wat daarmee gepaard gaat. Afgezonderd daarvan staat het lot van het individu. Dezelfde onderscheiding bij Tiele *Gesch. v. d. Godsd. II* 1902, 278 vv., 286; E. Böklen *Verwandsch. d. jüd.-chr. m. d. pars. Eschat.* 1902, 8 v.; P. Volz *Jüd. Eschat.* 1903, 1; H. Gressmann *Urspr. d. isr.-jüd. Eschat.* 1905, 1. — Daar echter de enkeling als deel der menschheid betrokken is in het eschatologische proces in zijn geheel, kunnen beide gedachtenkringen niet zuiver van elkaar gescheiden worden en zullen wij herhaaldelijk rekening moeten houden met de algemeen-eschatologische verwachtingen. Zie nog A. Schweitzer *Gesch. d. paul. Forsch.* 1911, 177 v., die opkomt tegen het misbruik van den term „Eschatologie” vooral van godsdiensthistor. zijde.

4) A. Bertholet *D. relig.gesch. Probl. d. Spätjudent.* 1909, 12: „Der Boden der Eschatologie ist erst recht der Sammelpunkt fremder Elemente geworden.” Zie ook Böklen, 6; T. K. Cheyne in *Encycl. Bibl. IV* 1903, col. 5438; P. Fiebig in *Relig. i. Gesch. u. Gegenw. I* 1909, 522. M. Dibelius *D. Geisterwelt i. Glauben d. Pts.* 1909, 193 acht zelfs het onderzoek naar het besef van het spoedige einde der wereld „das Hauptproblem der Religionsgeschichte des Synkretismus.” — Over terreinen waarop vreemde invloed kan worden verwacht, handelt W. Bousset *D. Relig. d. Judent. im nt. Zeitalter* ²1906, 544 v., cf. ook P. Wendland *D. hellenist.-röm. Kultur i. ihren Bezieh. z. Judent. u. Christent.* ²1912, 190 en 194.

5) De litteratuur wordt in Hfdst. II vermeld.

6) Weiss *D. erste Korintherbrief* (Meyer V ⁹) 1910, Vorw. III: „Es wird noch viel Arbeit getan werden müssen, ehe wir die Sprache und die Religion des P. ganz verstehen, sowohl in dem, was er mit seiner heidnischen Umgebung gemeinsam hat, wie in dem, was sein Genius und seine besondere religiöse Erfahrung an Umprägung und Eigenschöpfung hinzugetan hat.” Cf. ook pg. 373 en Deissmann *Paulus. E. kultur- u. relig.gesch. Skizze* 1911, 88.

7) Deissner *Auferstehungshoffn. u. Pneumagedanke b. Pts.* 1912.

8) Cf. B.'s recensie *Th.Lz.* 1914, 8. De geschriften die B. wenscht te zien geraadpleegd, zijn: de Hermetische litt., Orac. Chald., de „Mithrasliturgie" en Chr.-Gnost. producten.

9) Bousset *Kyrios Christos. Gesch. d. Christusglaub. v. d. Anfängen d. Christent. b. Iren.* 1913, Vorw. XIII.

10) Prof. De Zwaan *Over de vergel. v. Christend. en Mysteriegods.*, *Th.T.* 1914, 453 vv. en 469; *Christendom en Oriëntalisme* 1914 (inaug. or. Gron.).

11) Flm. bevat niets voor ons doel. Ef. is m. i. echt en wordt dus geraadpleegd, hoewel deze brief weinig meer biedt dan doubletten naast Col. Secundair zijn de Pastoraalbr. en Act. Hoe men over deze geschriften denkt, doet evenwel voor ons vraagstuk niet ter zake. Zij bieden niets nieuws vergeleken bij de echte brieven, veel minder geven zij een voorstelling die met de daar gegevene strijdt en kunnen dus dienen tot staving der laatste.

De citaten uit de brieven zijn naar het *N. T. Graece* ed. Eberh. Nestle, ⁹1912.

AANTEEKENINGEN BIJ HOOFDSTUK I.

1) *Κοιμηθ.* Aor., omdat bij de parousie de toestand der *κοίμησις* een einde neemt. — *Διὰ τ. Ἰησοῦ* wordt door v. Dobschütz in zijn comm. (Meyer X⁷) 1900, 191; Lake *Earlier Epistl. of St. P.* 1911, 88 e. a. verbonden met *κοιμηθέντας*. Zakelijk is deze combinatie mogelijk (cf. vs. 16β *ἐν Χριστῷ* en verder A. Schettler *D. paulin. Formel „durch Christus" unters.* 1907, die haar in de meeste gevallen op den pneuma-Christus laat slaan, p. 61, in aansluiting aan Deissmann *D. nt. Formel „in Christo Jesu" 1892*, 79 vv. en met dezelfde eenzijdige accentueering eener lokaal-mystieke beteekenis). O. i. moet δ. τ. Ἰ. gevoegd worden bij *ἄξει*, want 1^o. vs. 14a leert de opwekking der *κοιμ.* in de eerste plaats te beschouwen als gevolg van Jezus' opstanding; 2^o. *διὰ* had anders gevolgd moeten worden door den Accus. in plaats van door den Genit., vgl. *οἱ διὰ τ. θεὸν ἀποθανόντες* IV Macc. 16²⁵; 3^o. Pls. bezigt Ἰησοῦς en niet *Χριστός*. — Vs. 16 kan worden opgevat als een omschrijving van δ. τ. Ἰ. en de kwestie keert terug II Cor. 4¹⁴, waar sommige Mss. *διὰ* lezen.

2) Of Pls. zich hier beroept op de traditie of op een openbaring (cf. I Cor. 15⁵¹ *μυστήριον* en verder W. Heitmüller *Z. Probl. Pls. u. Jesus*, *Z. N. T. W.* 1912, 321 v.), doet niet ter zake. Hij is zich in elk geval bewust te spreken in den geest van zijn Kyrios. Vgl. nog v. Dobschütz 193 v.

3) Onjuist is de gewone verklaring, dat Pls. overtuigd zou zijn althans met het meerendeel der Thess. de parousie te zullen beleven (vgl. o. m. v. Dobschütz 194; Holtzmann *Nt. Theol. II*² 1911, 216; E. C. Dewick *Primit. Chr. Eschat.* 1912, 263). — Pls. kon niet meenen dat niemand der *περιλειπ.* νόοι de parousie meer zou kunnen sterven, vgl. 5¹⁰ *εἴτε καθέδωμεν* en verder Hoelemann *N. Bibelstud.* 1866, 267; Wohlenberg *D. I. u. 2. Thess. br. (Zahn XII)* 1903, 99. Hij heeft toch ook elders Christenen zien sterven (cf. I Cor. 15⁶) en zelf moet hij reeds in levensgevaar hebben verkeerd, daar de ervaringen II Cor. 11²³ vv.

reeds voor een deel zijn opgedaan vóór of op de tweede zendingsreis (Act. 14¹⁹ 16²³ v.). Verder hebben de praesentia *κοιμώμ.* vs. 13 en *περιλειπ.* vs. 15, 17 duratieve en voorwaardel. beteekenis: voor en na sterven er en zoolang dit proces niet is afgelopen (*κοιμηθ.*, Aor., vs. 14, 15), kan ook Pls. vóór de parousie worden weggenomen. Zie nog over dit onderscheid tusschen Praes. en Aor.: Hoelemann 270 vv. en Prof. v. Veldhuizen *Th. St.* 1911, 101 vv., die ook lexicolog. vaststelt dat *οἱ περιλειπ.* beide malen „niet *οἱ ζῶντες* versterkt, maar verzwakt en dempt.” Had Pls. geloofd dat alle *περιλειπ.* de parousie zouden beleven, dan had hij moeten schrijven *περιλειφθέντες*, Hoelemann 272 n.; v. Veldhuizen 105.

4) Aldus Hoelemann 275. Ook v. Veldhuizen 106 schijnt meer te willen letten op de schaduwzijde van het *περιλείπεσθαι*, doch zie ook pg. 101.

5) Daarmee is niet gezegd dat Pls. te Thess. uitsluitend eschatologisch-ethisch heeft gepredikt. De gekruisigde en opgewekte Christus stond ook toen in het middelpunt; Act. 17³ (cf. 13²⁸⁻³⁰ 17¹⁸) wordt trouwens bevestigd door I Th. 1¹⁰ 4¹⁴ 5¹⁰ en door Gal. 3¹ I Cor. 2² 15^{8, 11}.

6) Het is met deze termen gesteld als met het begrip *ἐκλογή* 14. Ook dit zal mondeling wel uitvoeriger zijn behandeld dan uit den brief blijkt. Vgl. ook II 2¹⁵ *διὰ λόγον ἡμῶν*.

7) Gunkel *D. Wirkung d. hl. Geistes* 1909, 91; vgl. ook Holtzmann II 2 88.

8) Zie daarover: Gunkel 89 vv.; Feine *Theol. d. N. T.* 1912, 412 v.; Deissmann *Pls.* 85 v.; G. Vos *The eschat. aspect of the Pauline concept. of the Spirit*, in: *Bibl. a. Theol. Stud. by the members of the Faculty of Princeton Theol. Semin.* 1912, 228 vv. — *Πίστις* heeft bij Pls. verschillende beteekenis, J. Weiss *D. Urchristent. I* 1914, 322 vv.; v. Veldhuizen *Pls. en zijn Br. a. d. Rom. (Tekst en Uitt.)* 1916, 38 v. Specifiek Paulinisch is de identificeering van *πίστις* met het nieuwe leven van den geloovige: „Glaube heisst die ganze pneumatisch erhöhte Stimmung des Versöhnten, die er als Wirk und Schöpfung des Christus-Geistes kennt”, Holtzmann II 2 134; vgl. nog J. A. Rust *Pls. Mysticus, Th. St.* 1910, 357 vv.

9) Vgl. Gunkel 92 1; Tr. Schmidt *Chr. in uns — wir in Chr.* 1913 (Diss.) 21 v.; Bousset *Kyrios Chr.* 148.

10) Holtzmann II 2 223 spreekt van een „klaffender Widerspruch”. Zie echter 224: „Wohl aber wird das Nebeneinanderbestehen beider psychologisch begreiflich von jener eschat. Grundstimmung des Urchristentums aus, welche die Gegenwart zugleich als Zukunft und die Zukunft schon als Gegenwart empfindet.” Vgl. nog Heinrici *D. 2. Br. a. d. Kor.* (Meyer VI⁸) 1900, 194; Feine 473 v.

11) Zie verder Wetter *D. Vergeltungsgedanke b. Pls.* 1912, 130 vv.

12) Onjuist o. a. B. Weiss *Bibl. Theol. d. N. T.* 1903, 221: „Dennoch fehlt unseren Briefen noch völlig die Lehre von der Lebensgemeinschaft mit Christo, auf welcher in der ausgebildeten paulinischen Lehre das neue Leben des Christen ruht. Wohl tritt schon hier die später dafür ans geprägte Formel (*ἐν Χριστῷ* oder *ἐν κυρίῳ*) auf; aber es lässt sich mit Grund bezweifeln, ob sie bereits ihren spezifischen Sinn hat.” Vgl. ten overvloede daartegen nog I 4⁸. Hier wordt wel niet gesproken van *πν. Χριστοῦ*, zooals in Gal. 4⁶, doch

overigens heerscht ook in I II Th. dezelfde afwisseling van *κύριος* en *πνεῦμα*: beide werken *δύναμις*, *ἀγάπη*, *ἀγιοσύνη* enz., 1⁵ v. 3¹² II 2¹³, 16 v. 3⁵; de vruchten van het *πνεῦμα* worden gezien waar de vermaningen *ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ* worden opgevolgd, vgl. Gal. 5¹⁹ vv. met I Th. 4¹ vv. Zie nog Deissner o.c. 52.

13) Aldus B. Weiss 389, die *κοιμᾶσθαι* op grond van I Cor. 5⁸ opvat als een „Zustand der Seligkeit in der durch das Fleischesleben nicht mehr gehemmten und getrübtten Gemeinschaft mit Christo.” Terecht acht Schmiedel *D. Briefe a. d. Th. u. a. d. Kor. (H.C. z. N. T. II I)* 21893, 239 dit een *petitio principii*. — Om dezelfde reden mag de beteekenis ook niet worden bepaald naar I Cor. 11³⁰ (*κοίμ.* = straf Gods, tuchtmiddel voor het eindgericht) alsof *ἐκ κοιμᾶσθαι* „ein unerfreulicher, nicht wünschenswerter, von der persönlichen Gemeinschaft mit Christo ausgeschlossener Zustand” zou zijn, Deissner 116 v. en Teichmann *D. paulin. Vorstell. v. Aufersteh. u. Gericht.* 1896, 26 v. Beide denken aan een slapen, sluimeren der dooden in hun graven. Vgl. daarentegen v. Dobschütz 187: „Das Wort bezeichnet einfach den Todeszustand, ohne über dessen etwas auszusagen”; de ziel zal na de scheiding van het lichaam een bestaan leiden in de Sjeool, dat den naam van „leven” niet kan dragen.

14) Het toevoegsel *ἐν Χ.* sluit de tijdelijke vernietiging uit, welke Kabisch aanneemt, *Eschat. d. Pls.* 1893, 253. Het wordt evenzeer miskend door Holtzmann II² 219, die overigens toch het bezit van het *πνεῦμα* laat voortduren („latentes Leben”).

15) Aldus o. m. Teichmann 36, onder beroep op 5²³: „Hier ist deutlich gesagt, dass Geist, Seele und Leib, also alles, was den Menschen ausmacht, am Tage der Parusie erhalten sein soll.” Vgl. in het algemeen 35 vv. over „die reine Auferstehungsvorstellung” en 39, 52 v.

16) I Th. 5²³ kan dan ook niet bedoelen, dat het aardsche *σῶμα* behouden blijft (Teichmann, vorige n.). Vgl. ook I Cor. 6¹³ waar *σ.* dezelfde beteekenis draagt; als tempel van het *πνεῦμα* (I Th. 4³⁻⁵ = I Cor. 6¹³⁻²⁰) heeft het stellige waarde voor het hiernamaals, het mag geen schade berokkenen aan wat God in en met Zijn *πνεῦμα* heeft verleend. Staat het *σ.* geheel onder de heerschappij der *σάρξ*, dan dreigt zelfs het *πνεῦμα* verloren te gaan, I Th. 4⁸ cf. I. Cor. 5⁵. Zie verder tegen Teichmann: Kabisch 291 v., Deissner 53 v.

17) Hier schuilt wellicht mede de oorzaak dat Pls., om geen misverstand bij de heidenchrist. te verwekken, zich bij voorkeur bedient van *ἐγείρειν*. Teichmann 36² telt 35maal *ἐ.* tegen *ἀναστῆναι*, *ἀνίστασθαι*, *ἀνάστασις* tezamen slechts 10maal. De ervaring met het gebruik van *ἀνάστασις* te Athene (Act. 17³²) kan hem tot voorzichtigheid gemaand hebben. — Ons resultaat dat „der reine Auferstehungsgedanke” (Teichm.) in I Th. niet te vinden is, komt overeen met dat van Deissner die langs anderen weg, na exegese van alle brieven, pg. 92 v. concludeert, dat er geen scheiding mag worden aangebracht tusschen een „specifisch-eschatologisch (jüdische)” en een „pneumatische Zukunftshoffnung”; een ontwikkeling van een „populaire” tot een „pneumatische” eschatologie (Holtzmann *Theol. N. T. II*) is nitgesloten, vgl. 97 v.

18) Onder de *ἀπάντησις ε. ἃ.* wordt verstaan een voorloopig verblijf in de

lucht (Kabisch 258 v.), een Messiasrijk op aarde (Teichm. 35 v., Deissner 15 v.) of het ingaan in den hemel (B. Weiss *o.c.* 229). Vgl. v. Dobschütz 198 v., die tot de laatste opvatting neigt, doch overigens terecht Pls. den nadruk laat leggen op het πάντ. σ. κυρίῳ εἶναι. I 3¹³ ontsteekt hier geen licht, zelfs wanneer men niet met Dibelius *Geisterwelt u.s.w.* 31 e.a. onder ἅγιοι engelen, doch de ontslapen geloovigen verstaat (G. Wohlenberg *Komm.* 21909, 86; G. Kurze *D. Engels-u. Teufelsglaube d. Ap. Pls.* 1915, 20 v.). — Het woord δόξα (I Th. 2¹², 20 II 1⁹ 6¹⁴ Gal. 1⁵, δοξάζω II Th. 1¹⁰ 1² 3¹ Gal. 1²⁴) kan een symbolische betekenis hebben (I 2²⁰ II 3¹ Gal. 1⁵, 2⁴ = roem, eer) of een equivalent van πνεῦμα, δύναμις, ἐλευθερία zijn (latere brieven). Doch in II 1⁹ v. heeft het concreten zin; hier denkt Pls. aan een goddelijken lichtglans (vgl. de beschrijving der Christophanie bij Damascus Act. 9³ 22⁶ 26¹³ en daarbij II Cor. 4⁶ Fil. 3²¹).

19) Vgl. de betekenis van Christus' dood en opstanding I Cor. 2² 15¹⁻³, 11, 12^a; levensgemeenschap met Christus 6^{15a} 15^{18b}, de gave van het πνεῦμα 3¹⁶ 6¹⁹; het verband tusschen tegenw. en toekomstend leven 6⁹ 11².

20) Meer wordt ons over het standpunt der tegenstanders niet meegedeeld. Zij kunnen echter niet de onsterfelijkheid hebben geloofend, want Pls. heeft met Christenen te doen (vs. 11 v., cf. Bindley *A study in I Cor XV, Expos.* 1914, 174 v.). Met Lietzmann *I II Kor. (Handb. z. N. T. III I)* 1907, 148; J. Weiss *Komm.* XXIX en 345, *Urchrist.* I 414 denke men aan een verwerping der Joodsche leer van de lichamelijke opstanding. In pl. daarvan gelooven de τινές te Cor. slechts aan de onsterfelijkheid der „ziel", de Grieksche zienswijze. — Daaraan kan worden toegevoegd dat Pls.' betoogtrant in vss. 35 sqq. sterk den indruk wekt, dat de bewuste kwestie eerst na zijn vertrek uit Cor. aan de orde is gekomen; nergens valt te bespeuren dat Pls. aanknoopt bij de mondelinge prediking in de gemeente. Vermoedelijk is de ἀνάστασις νεκρ. een punt van wrijving geworden sinds de Apollos- en de Petrus-fractie op het tooneel verschenen en heeft Pls. zelf er geen aanleiding toe gegeven. Hierdoor wordt onze veronderstelling (pg. 9 en n. 17) dat Pls. ἀναστῆναι niet bezigde in den zin, waarin het blijkbaar door de τινές werd opgevat, bevestigd.

21) Vs. 18 οἱ κοιμηθ. ἐν Χριστῷ = „die, welke in Christo (d. h. in der innigen Gemeinschaft mit ihm und in der Hoffnung auch im Tode mit ihm vereenigt zu bleiben) entschlafen sind," J. Weiss *Komm.* 355. Vgl. ook Bachmann en Heinrici bij Deissner 113¹. De uitdrukking is analoog aan die in I Th. 4¹⁶ νεκροὶ ἐν Χ., Deissmann *D. nt. Formel „in Christo Jesu"* 121. — Ook in I Cor. loopt ἐν Χριστῷ parallel met ἐν πνεύματι θεοῦ of Χριστοῦ, vgl. 1²⁴ 3¹⁶ 12⁹ 16²⁴ 6¹¹ resp. met Gal. 3⁵ 2²⁰ 3²⁶ 5²² 2¹⁷ en zie verder I Cor. 6¹⁷ 12³, 4-6, 12 v.

22) In dit tijdperk plaatsen sommigen het συμβασιλεύειν Χριστῷ 4⁸, o. a. Lietzmann 151. Anderen stellen die heerschappij na het gericht, b.v. Holtzmann *II* 212.

23) Zie verder Lietzmann 150 v.; Holtzmann *II* 227 v.; J. Weiss *Komm.* 356 vv., *Urchrist.* 413.

24) Aldus Schmiedel 195, Teichmann 107 v., e. a.

25) Zij ligt niet opgesloten in de woorden τάγμα of τέλος. Het eerste wordt ook gebezigd voor de plaats welke de ἀπαρχή in het geheel inneemt (vgl.

I Clem. 37³ 41¹ gecit. door Weiss *Komm.* 357; Deissner 22 v.), zoodat *ἐκαστος* δὲ ἐν τ. ἰδίῳ τ. niet nog een derde tagma, boven het tweede der Christenen, verlangt. *Τέλος* wordt tweemaal door *ὅταν* verbonden met het eindresultaat van alles, terwijl het in zijn techn. beteekenis („einde aller dingen'") ook aan Pls. bekend is (1⁸ 10¹¹ I Th. 2¹⁶ II Cor. 1¹³).

26) Aldus met B. Weiss *Theol.* 7 401⁵, Deissner 24 vv., J. Weiss *Komm.* 362.

27) Daarop afgaande heeft men in vs. 24 v. een interregnum van Christus gezien (Holtzmann II² 227, Kabisch 265 v., Teichmann 111, Feine 468 v., e. a.). Ten onrechte. Een dubbel gericht vermeldt Pls. nergens. De actie van den Kyrios bij de parousie als een langdurig proces vast te stellen, zou strijden met vss. 52 en 54 (de overwinning op den dood behaald bij de opstanding en de verandering der levenden), terwijl Christus' *βασιλεία* reeds vóór de parousie een aanvang heeft genomen (Act. 2³⁶ Rom. 8³⁴ Col. 1¹³; vgl. ook Dewick *t. a. p.* 280) en er reeds een *καταργεῖν* aan dit tijdstip voorafgaat (I Cor. 2⁶ en de voortekenen II Th. 2). Pls. stelt zich den toestand welke door de parousie wordt geschapen niet voor als een volmaakt-aardsche, doch als een nieuwe schepping waarin het onderscheid tusschen aarde en hemel is opgeheven (I Co. 15⁵⁰ 7³¹ en aant. 18 over *ἀπάντ. ε. ἀ.*). Zie verder tegen het denkbeeld van een tusschenrijk bij Pls. behalve de dóor Holtzmann II² 228² genoemde litt.: G. Hoennicke *D. nt. Weissag. v. Ende (Bibl. Z.- u. Streitfr. III 6)* 1907, 24; Dibelius *Geisterw.* 100; Charles *Doctr. of a Fut. Life* 390.

28) Hetzelfde doet de apostel ten aanzien der nuance van het *κρίνειν*, het *βασιλεύειν* 4⁸.

29) *Οὕτως καὶ ἡ ἀνάστ. τ. νεκρ.* ziet terug op vss. 36–41. Anderen betrekken *οὕτως* alleen op vs. 41, zoodat het zou doelen op een verschil in *δόξα* der opstandingslichamen, onder verwijzing naar vs. 38 *ἐκάστω ἴδιον σῶμα* en 3⁸, 13 vv. (*ἐκαστος δὲ τ. ἴδιον μισθὸν λήμψεταί*). Pls. zal dus aan verschillende graden van zaligheid hebben gedacht. Aldus: Teichmann 81, Feine 467; vgl. ook Holtzmann II² 223. – Echter geldt *ἴδιον σ.* vs. 38 meer van de soort dan van het individueele. Over 3⁸ cf. J. Weiss *Komm.* 77: „In dem doppelten *ἴδιον* liegt weniger eine quantitative als eine qualitative Betrachtungsweise: aber wie sich P. die Belohnung vorstellt, ist nicht zu erkennen. Nur ist lehrreich, dass er nicht an eine unterschiedslose Seligkeit denkt, sondern eine individuelle Art, an der Seligkeit teil zu haben.“

30) Met *σ. ψ.* bedoelt Pls. het lichaam dat tevens *ἐπίγειον, χοϊκόν, φθαρτόν* heet (vss. 40, 47, 50, 52), uit *σὰρξ καὶ αἷμα* gevormd (vs. 50). Zooals echter de laatste uitdrukking meer behelst dan alleen de gedachte aan het stoffelijke en vergankelijke en tevens herinnert aan het zondige der menschelijke natuur, beteekent ook *σ. ψ.* niet dat daarbij de materie op den voorgrond treedt (= *σάρκινον* 3¹). In dit geval had niet het adj. *ψυχικόν* gebruikt kunnen worden, daar het *σ.* immers niet uit *ψυχή* is geformeerd. Daarom moet voorop staan de beteekenis van „orgaan“, „bestaansvorm“ der *ψυχή*, cf. J. Weiss *Komm.* 372: „der von der *ψυχή* des alten Ich beherrschte Leib.“ Stilzwijgend wordt daarbij verondersteld dat zijn substantie uit *σὰρξ* bestaat.

31) Bachmann en J. Weiss in hun comm. t. pl., en W. Olschewski *D. Wur-*

zeln d. paul. Christol. 1909, 58 v. beschouwen het als ontleend aan Gen. (LXX $\pi\nu\omicron\eta\ \zeta\omega\eta\varsigma$). Zie tegen hen Deissner 36 vv., aan wiens betoog moet worden toegevoegd dat vs. 47 β berust op de openbaring van Christus, welke Pls. heeft ontvangen (Gal. 1¹⁶) en die als zoodanig voor hem op één lijn staat met de autoriteit der Schriften.

32) Ἐξ οὐρανοῦ wijst niet op de praeëxistentie of parousie, doch is synoniem met ἐπουράνιος vs. 48 (evenals ἐκ γῆς met χοῖκος) of πνευματικός , en dient als „Qualitätsbezeichnung”, als „Bezeichnung eines Ursprungs, der sein gegenwärtiges Wesen bedingt und gestaltet”, W. Lütgert *D. Mensch a. d. Himmel, Greifsw. Stud.* 1895 VIII 218 v. 221 vv. 227. Vos (titel zie n. 8) 232 v. acht o. m. door vs. 46 de praeëxistente beteekenis van ἐξ οὐρανοῦ uitgesloten, wil men Pls. niet met zichzelf in tegenspraak laten komen. Zie verder Deissner 41 vv., die met Heinrici e. a. concludeert dat het praedicaat ἐξ οὐ. „dem Christus gerade als dem Auferstandenen eignet, eben weil Christus als der Auferstandene das geistliche Auferstehungsleben vermittelt”, en Kennedy *St. Paul a. the concept. of the „Heavenly Man”, Expos.* 1914, 103 vv. — Natuurlijk ontken ik daarmee niet dat Pls. overigens een praeëxistentie van Christus' godheid aanneemt.

33) De parallel $\sigma. \psi.$ — $\sigma. \pi\nu.$ verbiedt bij het laatste uitsluitend te denken aan een $\sigma.$ uit πνεῦμα (-stof) gevormd, aldus E. Zeller *Tüb. theol. Jahrb.* 1858, Kabisch 294, Teichmann 101, Feine 427 en de n. 4 aldaar genoemden. Tegen deze voorstelling verklaarden zich Gunkel *t. a. p.* 99; Godet *I Cor. (Godgel. Bibl.* 1904) 771 v.; Deissmann 34 v. en verder Heinrici e. a. bij Feine 427⁴. — Primair is eveneens bij $\sigma. \pi\nu.$ niet de substantie, maar de bestaansvorm, de verschijning van den ἄνθρ. πνευματικός . Deze opvatting vindt steun in 6¹³ v. 19, waar gezegd wordt dat de stoffelijke samenstelling van het $\sigma. \psi.$ (de κοιλία) vergankelijk is, het $\sigma.$ daarentegen beteekenis heeft voor de komende heerlijkheid ($\sigma. \text{τῷ κυρίῳ, ναὸς τ. ἁγίου πν.}$, cf. I Th. 5²³ en aant. 16). Evenals de πνευματικός in dit leven een individueele verschijningsvorm bezit, zal dit in het toekomende het geval zijn. Aldus blijft de identiteit van zijn persoon (vgl. de vervanging van $\sigma.$ door enkel ἡμᾶς 6¹⁴) gehandhaafd, doch zóó, dat de psychisch-sarkische hoedanigheid plaats moet maken voor ééne, die met de sfeer van het $\pi\nu.$ in overeenstemming is en volkomen geschikt tot zijn dienst. — Zegt nu de term $\sigma. \pi\nu.$ op zichzelf niets over de samenstelling en valt op deze niet de nadruk, dan mag daarom nog niet worden beweerd, dat „der Hinweis auf ein stoffliches Substrat überhaupt fehlt” (Deissner 35). Evenals bij $\sigma. \psi.$ een substantie, onderscheiden van de ψυχή , stilzweigend wordt verondersteld, ligt ook in $\sigma. \pi\nu.$ de paradox besloten, dat het uit een zekere hemelsche „stof” is gevormd. Deze materie is echter niet het $\pi\nu.$ zelf (Schmiedel, Teichmann e. a.); ook gaat het er niet om of zij daarmee „aufs engste verwandt” is (Gunkel 99, die echter 101 toegeeft, dat deze verwantschap voor Pls. een δευτέρα φροντίς is, voor den apostel is $\pi\nu.$ allereerst = „überirdische Kraft”). Zij verschilt van het πνεῦμα , zooals de σάρξ van de ψυχή . — Pls. gaat uit van het contrast tusschen het aardsche en het hemelsche lichaam en uit vs. 49 blijkt, dat hij het $\sigma.$ van Christus als prototype van het opstandingslich. der geloovigen beschouwt. Bij ἐγείρεται ἐν δόξῃ zal hij dus gedacht hebben aan de concrete beteekenis van

δόξα (z. aant. 18 slot); *σ. πν.* beteekent dus een licht-lichaam, van het *πνεῦμα* doorstraald (Holtzmann II² 22: = „Leib aus Lichtäther“). Zoo vat men het dan ook doorgaans op. Intusschen werde niet voorbijgezien dat daarmede slechts één zijde van het wezen van dit *σ.* is geteekend, naast die der *ἀφθαρσία* en *δύναμις* en dat voorzoover *ἐν δόξῃ* staat tegenover *ἐν ἀτιμίᾳ*, *δόξα* meer synoniem is met *τιμὴ* dan met *φῶς*. Vgl. nog vs. 40 *δόξα* der *σ. ἐπίγεια*, waar evenmin aan „glans“ gedacht is.

34) Zie o. a. Grosheide *D. verw. d. toek. v. Jezus Christus* 1907, 141; Deissner 451.

35) J. Weiss acht het waarschijnlijker dat de verwisseling van het *σ. ψ.* met het *σ. πν.* reeds vóór het moment der opstanding heeft plaats gehad. „Viellicht ist das so zu denken, dass der Verwandlungsprozess, der bei den pneumatischen Christen schon hienieden begint (II Kor. 3¹⁸ Röm. 8¹¹), in der Grabesruhe sich vollendet hat, so dass sie im Augenblick der Auferstehung das Letzte von Vergänglichkeit abstreifen“, *Komm.* 379, *Urchr.* I 416; hetzelfde zal dan op grond van Col. 3⁴ (*φανερωθήσεσθε ἐν δ.*) gelden van de levenden, vgl. *Christus, Anfänge d. Dogmas (Riggesch. Volksbb. I 18/19)* 1909, 56: „So dass schliesslich nur die sterbliche Hülle zu fallen braucht, damit die Herrlichkeit der Christen offenbar werde.“ Dezelfde zienswijze bij Schmiedel, Holtzmann, Lietzmann, Reitzenstein e. a. — Bruston *La vie fut. d'après St. P.* 1895, 23 v. denkt zich de transformatie in het oogenblik van het sterven.

Wij komen hierop terug bij de exegese van II Cor. 5. Uit I Cor. laat de genoemde beschouwing zich niet rechtvaardigen. Wel is het niet duidelijk hoe de bekleeding met het *σ. πν.* bij dooden en levenden tot stand komt, doch vss. 52β 53 wijst op gelijktijdigheid en vss. 42–44 (vgl. ook vs. 38 *ὁ θεὸς δίδωσεν*, vs. 53 *δεῖ* = krachtens Gods wil) doelen meer op een transcendent ingrijpen Gods, dan op een immanent ontwikkelingsproces. Trouwens, *Urchr.* 407 erkent W. dat Pls. de „mystische Vorwegnahme der Verklärung“ niet handhaaft, I Cor. 15⁵² Fil. 3²¹. — Uit 15¹⁸ *κοιμηθ. ἐν Χ.* kan niets worden afgeleid. Hier wordt alleen gesproken van de noodzakelijke voorwaarde der opstanding en verkrijging van het *σ. πν.*, de over het sterven heen reikende gemeenschap met Christus (cf. n. 21). Op den tusschenoestand zelf gaat Pls. niet in (over 11³⁰ zie n. 13; in 15⁵⁵ is *ἄδης* onzeker), evenmin als in I II Th.

36) Op al deze plaatsen denkt de apostel aan een aequivalentie van loon en werk, vgl. nog 3⁸, 13 vv. 91, 17 15³¹. Daarnaast geldt dat de *σωτηρία* berust op de *δικαιοσύνη* door Christus en voortvloeit uit de *πίστις* 12¹, 30 15², 4, 17. De samenhang beider voorstellingen wordt blootgelegd in 13¹ 15³¹ *ὁ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω*.

37) Ook in vs. 32 *εἰ ἐδηριομάχησα* (dat in eigenl. zin moet worden genomen omdat anders *τί μοι τὸ ὄφελος* in het vss. 29–32 neergelegde betoog over de opstanding geen beteekenis heeft) moet den apostel het daarmee verbonden doodsgevaar voor oogen hebben gestaan, 't zij dit gevecht al of niet werkelijk heeft plaats gehad. Vgl. nog n. 3 over II Cor. 11²³ vv., en I 13³ waar de lezing *καυθήσομαι* met Deissmann *Pls.* 67² gehandhaafd moet worden tegenover *καυχῶσομαι* (Harnack *S. B. A.* 1911, 139 vv.).

38) Aldus Teichmann 52 v.: „Dagegen liegt der grosse Unterschied darin,

dass I Kor. 15 den Begriff der Verwandlung einführt." „Es lässt sich nicht verkennen, dass Paulus hier schon die ersten Schritte auf der Bahn tut, die zur Annullirung der Auferstehungsvorstellung führt." Deze wijziging is vlg. T. het gevolg der tegenstelling tusschen *σάρξ* en *πνεῦμα*, welke zich eerst tusschen I Th. en I Cor. heeft gevormd, 41 vv.

39) Bovendien behoeft Pls. niet eerst onder den invloed van het dualisme *σάρξ-πνεῦμα* tot de uitspraak *σ. καὶ αἷμα β. θ. κληρονομ. οὐ δύναται* 15⁵⁰ te zijn gekomen. Terecht Deissner 50: „Diese Überzeugung vom Widerstreiten des irdischen, vergänglichen Wesens mit der *β. θ.* hat dem Apostel auch unabhängig von dem *σάρξ - πνεῦμα* Gegensatz festgestanden, weil sie sich nicht erst als Produkt theologischer, begrifflicher Formulierung, sondern als eine spezifisch religiöse Grundforderung darstellt, die sich für den Ap. direkt aus der Anschauung von der *β. θ.* und den Bedingungen für die Zugehörigkeit zu diesem Reiche ergeben musste."

40) Zoo ook H. v. Soden *Th. St. u. Krit.* 1885, 280 vv.; B. Weiss *a. w.* 399; v. Dobschütz *Thess.* 201; Deissner 47 vv. e. a.

41) Aldus in navolging van anderen Kabisch 237 v., 296 v., 303 v.; Holtzmann *II*² 217. Zij nemen een „frühere Auferstehung" resp. onmiddellijke bekleeding met het *σ. πν.* na den dood aan, doch dan als „höchstens nur ein, ihn und wenige Geistes- wie Schicksalsgenossen angehender, Ausnahmefall."

42) Zie nog tegen Kabisch-Holtzmann: Schmiedel *o.c.* 239; Slotem. d. Bruine *D. eschat. voorstell. in I II Cor.* 1894, 79; Heinrici *D. 2 Br. a. d. Kor.* (Meyer *VI*⁸) 1900, 187; E. Kühl *Über II Kor. 5¹⁻¹⁰, e. Beitr. z. Frage n. d. Hellen. b. Pls.* 1904, 5, 35; Grosheide *Enkele opm. over II Kor. 5¹⁻⁴, Th. St.* 1909, 255 v.; Lietzmann *Kommt.* 186; Feine *o.c.* 470.

43) II Cor. 5 geschreven in Macedonië in den nazomer van hetzelfde jaar, waarin I vóór Pinksteren te Efeze is opgesteld, vgl. o. a. Zahn *Einl.* I³ 225, 228. — J. Weiss *I Kor.* XLI sq., 336 veronderstelt dat cap. 15 (met een verder gedeelte van den ersten brief) niet meer te Efeze, maar reeds gedurende de reis in Macedonië na het oproer te E. (Act. 20¹) is geschreven, daar 15³² *ἐν Ἐφέσῳ* op de gevaren bij den opstand aldaar (Act. 19²³ vv.) terugziet. In dit geval wordt de tijdruimte tusschen I 15 en II 5 nog meer beperkt.

44) Met Deissner 57 tegen Teichmann 63.

45) Met Titius *D. nt. Lehre v. d. Seligh.* II 1900, 61 („Es ist völlig undenkbar, dass P. sich eine bewusste Veränderung an einem so grundlegenden Punkte, wie es die Totenauferstehung bei der Parusie ist, auf Grund subjektiver Wünsche oder logischer Konsequenzen erlaubt hätte. Dafür bedürfte es für ihn der Gewissheit, eine besondere Enthüllung des Herrn zu besitzen (Gal. 1¹²), wovon unser Text keine Spur zeigt.") en Deissner 57.

46) Anderen vatten *οἰκία τ. σκήνων* en *οἰκοδ. ἐκ θεοῦ* op als de aardsche en hemelsche levenstoestand (v. Hofmann *D. 2. Br. Pauli a. d. Kor.* 21877, 122 vv.; Grosheide *Th St.* 1909, 257 vv.). — In elk geval handelt echter vs. 2 *ἐπενδύσασθαι* over het opstandingslichaam en wordt vs. 4 *σκήνων* gebezigd voor het aardsche lichaam. Daarom verdient de opvatting dat *οἰκοδ.* vs. 1 = *σῶμα πν.* de voorkeur. Aldus de meeste exegeten, vgl. nog Deissner 55³.

47) Kabisch, Teichmann, Bousset, Lietzmann, J. Weiss (*Urchrft.* I 415) e. a. nemen aan dat Pls. zich dit lich. als reeds bestaende in den hemel dacht. Daarvoor zal men zich echter toch niet kunnen beroepen op de bewuste vs. 1 en 2. *Αἰώνιος* heeft als tegenstelling van het vergankelijke *σκήνος* (= *χειροποίητος*) meer de beteekenis van *ἄφθαρτος* I 15⁵²; *ἐν τ. οὐ.* = *ἐξ οὐρανοῦ* vs. 2 = *ἐκ θεοῦ* vs. 1 beduidt op zichzelf niet dat het *σ.* reeds in den hemel bestaat, vgl. Lütgert *t. a. p.* 213, 216 v. en Heinrici 2 *Kor.* 172, die het met *αἰών.* en *ἀχειροπ.* als een „Charakteristik der Herrlichkeit des Zukunftsleibes“ verklaart. Tegen de directe combinatie van *ἔχομεν* (waarvoor dan ook had moeten gebezigd zijn *ἔξομεν*) met *ἐν τ. οὐ.* voert Heinrici *ibid.* bezwaren aan. Vgl. nog tegen de hypothese der praeëxistentie van het *σ. πν.*: aant. 32, B. Weiss *Theol.* 7 389⁴, Grosheide 262 en Vos *t. a. p.* 233²⁹. In elk geval is deze voorstelling in de betrokken vss. niet duidelijk te kennen gegeven (tegen Bousset *Kyrios* 76²). Of Pls. haar kan hebben gekend zal in het slothoofdstuk worden besproken. — De boven in den tekst gegeven omschrijving van *ἔχομεν* bij Bachmann *Komm.* 220 en Deissner 56 v.; ook volgens hen geeft vs. 1 niet het tijdstip der bekleeding aan.

48) Deze vertaling van *ἐν τούτῳ* verdient de voorkeur, cf. Heinrici 175; Bachmann 220; Grosheide 275; Deissner 58 v. Zakelijk maakt het echter geen verschil of men, analoog aan vs. 4, *ἐν τούτῳ* completeert door *τ. σκήνην* (Kühl 9, e. a.), omdat het accent rust op *σενάζομεν*.

49) Deze term moet niet worden opgevat als het aantrekken van het *σ. πν.* over (*ἐπί*) het tegenwoordige *σ.* (cf. in het bijzonder Deissner 61 v.), terwijl *ἐπειδ.* dan zal zijn = *ἐνδ.* vs. 3. — Pls. zal niet zonder bedoeling *ἐνδ.* met *ἐπειδ.* hebben afgewisseld. De nadruk legge men echter niet op het „daarover aantrekken“, want *ἐπειδ.* = *ἀλλαγῆναι* I 15⁵¹ v. en geldt dus ook van de ontslapenen, de *ἐκδυσάμενοι*, zoodat het voorzetsel *ἐπί* bij hen misplaatst zou zijn. *Ἐπί* doelt in dit verband meer op de volmaaktheid van het *σ. πν.* tegenover het *σ. ψ.* en heeft dezelfde beteekenis als in I 13¹² *γινώσκω* — *ἐπιγνώσομαι*. Gelet op het resultaat der transformatie en ook als tegenstelling van *γυμνοί* (Schmiedel 237) kan Pls. in vs. 3 volstaan met *ἐκδυσάμενοι*, evenals I 15⁵³ v.

50) *Εἰς αὐτὸ τοῦτο* ziet op *καταποθῆναι* etc., Heinrici 183; Bachmann 232. Vs. 5 staat op dezelfde hoogte als 4^β.

51) Deze verhouding van het tegenwoordige *πνεῦμα*-bezit tot het eeuwige leven kennen wij reeds uit Th. Gal. I Cor. In II Cor. wordt het *πνεῦμα* voor het eerst *ἀοραβών* genoemd, doch de gedachte is dezelfde. Evenzoo kent II Cor. als tegenhanger van het *πνεῦμα*-pand de gemeenschap met den verheerlijkten Kyrios 1²¹ 2¹⁴ v. 4¹⁰ v.; in 't bijzonder 5^{15, 17} (= Gal. 2²⁰ 6¹⁵). Vgl. over de laatste passage H. P. Berlage 2 *Cor.* 5¹⁴⁻¹⁷, *Th. T.* 1898, 343 vv., die vaststelt dat Pls. met Christus' dood allen — ten onrechte door Berlage pg. 346 toegepast op de gansche menscheid, cf. de *conditio Pauli* vs. 17a — van den dood als straf der zonde ontheven acht, omdat zij in en met Christus, die voor hen stierf, den dood reeds hebben ondergaan (pg. 351) en nu het toekomstige leven reeds ten deele kennen (pg. 361).

52) Over de lezingen *ἐνδ.* en *ἐκδ.* zie men de uitg. toelichting bij Holtzmann II² 220², die beide laat gelden. Wij kiezen om den samenhang met vs. 2 de

eerste (met Schmiedel, Heinrici, Kühn, Lietzmann, Deissner e. a.). Doch het verschil beheerscht de beteekenis van vs. 3 niet. Hoofdzaak is, dat de periode der *γυμνότης* worde opgeheven, of liever nog geheel achterwege blijve.

53) Zijdelings handelen dus de woorden *οὐ γυμνοὶ εὐρεθησόμεθα* over dien tusschentoestand, in I Th. 4 I Cor. 15 aangeduid als een *κοιμᾶσθαι*. *Γυμνός* = nog niet met het *σ. πν.* bekleed, zooals de *γυμνός κόκκος* zijn *σ. γενησόμεν*. I 15³⁷ v. nog erlangen moet. Anderen vatten *γ.* op in ethischen zin (Cremer *Wörterb.* 9 1902, 278: „der Gerechtigkeit verlustig”; Grosheide *Th. St.* 1909, 270 en 272: „toestand, waarin men Chr. nog niet heeft aangedaan”). Ten onrechte; *ἐνδυσάμενοι* zou dan moeten worden opgevat als *ἐνεδύσασθε Χριστόν* Gal. 3²⁷, waardoor de samenhang met vss. 2 en 4, waar het *σ. πν.* als het object der bekleeding gedacht wordt, wordt verbroken. Bovendien lag voor de Cor. de aanvulling met *σ. πν.* als object meer voor de hand, omdat *ἐνδύσασθαι*, aldus aangewend, hun bekend was (I 15³⁸). — Terwijl nu de uitdrukking *κοιμᾶσθαι* over den tusschentoestand geen licht verspreidt (pg. 8), is dit evenmin met *γυμνός* het geval. Wel bevestigt de laatste term onze bij *νεκροὶ ἐν Χ., κοιμηθ. ἐν Χ.* gemaakte veronderstelling (vgl. n.n. 14 en 21), dat den geloovige bij zijn dood het *πνεῦμα* niet wordt ontnomen en de band met Christus niet verbroken wordt. Subject van *γυμνός* is nl. niet de *ψυχὴ* zonder meer, doch de *ἔσω ἄνθρ.* (3¹⁸ 4¹⁶), die in het bezit is van het *πνεῦμα* (= *ἄνθρωπος πνευματικός* I 2¹⁵), als voorwaarde van de beërving der *ζ. αἰώνιος*. Zoolang het *πνεῦμα* zijn orgaan, *σῶμα πν.*, moet ontberen, is het *γυμνόν*. De ontslapen geloovige heeft al dien tijd het volkomen leven nog niet verkregen, waarin het *πνεῦμα* als de nieuwe levenskracht zich ten volle kan ontplooien. — Dat niet de *ψ.* maar het *πν.* het subject der *γυμνότης* is, wordt ook erkend door Kabisch 291 vv. en Teichmann 72. Lietzmann *Κομμ.* 185 spreekt van „Pneuma-Seele”.

54) Deissner 69 v., e. a. betrekken *πάντοτε* op de beide mogelijkheden van het sterven vóór en het in leven zijn bij de parousie. Met het laatste (*ἐπενδύσ.*) laat *θαρρεῖν* zich echter minder goed vereenigen. Moed, vertrouwen, weerstandsvermogen wordt meer vereischt met het *οὐδ* op alles, wat den apostel vóór Christus' komst zou kunnen wegnemen; men neme dus *πάντοτε* synoniem met *ἐν παντί* en *πάντοτε* 4⁸, 10.

55) Schmiedel 239 identificeert *ἐκδημῆσαι* vs. 8 met *ἐπενδύσ.* vs. 2 en 4 en erkent alleen onderscheid tusschen beide verba, wanneer vss. 2-4 betrekking hebben op de parousie. — Nu is dit laatste inderdaad het geval (pg. 17). Bovendien verlangt de gedachtengang in vss. 6β 8β *ἐκδημ.* *ἐκ τ. σ.* te beschouwen als tegenstelling van *ἐνδημ.* *ἐν τ. σ.* Het ligt dus meer voor de hand bij *ἐκδημ.* te denken aan *ἐκδύσασθαι* (= sterven), dan aan *ἐπενδύσασθαι*. Daarbij komt dat de apostel zijn verlangen naar het *ἐπενδύσ.* in vss. 2-4 reeds zoo krachtig heeft te kennen gegeven, dat het vreemd zou zijn als hij terstond nog eens, en dat wel door een zoo sterke betuiging als *θαρροῦμεν καὶ εὐδοκούμεν μ.,* den wensch naar *ἐκδημῆσαι* in den zin van *ἐπενδύσ.* zou uiten, waar die bekleeding toch voor zijn besef van zelf sprak. — Vgl. nog Heinrici 186; Kühn 21 v.; Deissner 73 v.

56) Zij die *ἐπενδύσ.* vss. 2 en 4 verleggen naar het moment van het sterven, beroepen zich daartoe dan ook vooral op vs. 8, cf. Feine 469.

57) Heinrici 184: „P. hatte wohl im Sinne: *θαροῦντες οὖν πάντοτε καὶ εἰδότες* — — *κύριον, εὐδοκοῦμεν μᾶλλον*, ward aber hiervon durch den Zwischen Gedanken V. 7 abgelenkt.“

58) Zie over deze beteekenis van *εἶδος* Heinrici 185, Deissner 76 v.

59) Ook Heinrici 187 verklaart de verhouding tusschen vss. 1–5 en 6–8 „aus der abweichenden Orientierung der Aussagen. Dort fasst P. den Tod in 's Auge. Die natürliche Scheu vor dem Sterben überwindet er durch Vergegenwärtigung der christl. Endaussicht. . . . Hier betrachtet P. Leben und Sterben in dem Vollgefühl der Gewissheit, allezeit Christo anzugehören (V. 9). Diese Gewissheit erläutert zugleich die vorher ausgesprochene Hoffnung. Betrachtet er sein irdisches Leben, so seufzt er in der gebrechlichen Leibeshütte, die er mit der verklärten Leiblichkeit vertauschen möchte. Im Hinblick auf Christus tritt an die Stelle des *στενάξειν* das *θαροῦν.*“ Evenzoo Kühl 22: Pls. bespeurt, al wikkende en wegende vss. 6–8, „auf die eine Wagschale den Vorteil der Sicherheit vor dem Nacktsein, so lange ihn die irdische Leiblichkeit umgibt, abzüglich des Nachteils der räumlichen Trennung vom Herrn, auf die andere den Nachteil des Nacktseins, das mit dem Tode vor der Parousie eintritt, zuzüglich des Vorteils einer räumlichen Vereinigung mit dem Herrn, die mit demselben Tode eintritt, — und da senkt sich die Wagschale denn doch mit einem bedeutenden Plus nach der zweiten Seite.“ — Alleen het „Plus“ schat K. te hoog. Pls. verlangt wel naar Christus' komst, doch hij ziet niet vurig uit naar den dood. Naast *εὐδοκοῦμεν* blijft staan *θαροῦμεν*, d. i. met een herinnering aan de innerlijke vrees, die tot zwijgen is gebracht.

60) De beide partt. *ἐνδημ.* en *ἐξδημ.* vs. 9 moeten worden aangevuld resp. met *ἐν τ. σώματι* en *ἐκ τ. σ.* Deze aanvulling stemt overeen met den gedachten-gang in vss. 6–8 en het woord *σῶμα* wordt weer opgevat in vs. 10. Vgl. Heinrici 188, Kühl 24, Lietzmann 187, Deissner 78. Tegen de onjuiste aanvulling *πρὸς τ. κύριον* en *ἀπὸ τ. κ.* cf. Heinrici *ibid.*

61) Vgl. Lietzmann 186, Slotem. d. Br. 106. — De partt. *ἐνδημ.* en *ἐξδημ.* heb ik met Heinrici 189 en Deissner 80 v. niet verbonden met *φιλοτιμ.*, doch met *εὐάρ. ἀντὶ εἶναι*. Wel zou het eerste part. met *φιλοτιμ.* kunnen worden verenigd, doch waar beide partt. in één adem worden genoemd, moeten zij beide van *φιλοτιμ.* worden gescheiden. De nadruk valt dan op het doel van den levenswandel (de verwerving van Christus' welbehagen) en dit behoeft niet, zooals *φιλοτιμ.*, tot het aardische bestaan te worden beperkt, maar heeft ook beteekenis voor het gericht (Deissner). Verder zien *ἐνδημ.* en *ἐξδημ.* wegens den praesens-vorm op een toestand en vereischen zij dus de vertaling: „in leven-“ en „gestorven zijn“, en niet die van „levende of stervende“, Heinrici 189, in verband met diens onderstelling, dat het gericht terstond na den dood wordt gehouden. Vgl. tegen H. nog Kühl 26 (die H.'s beroep op Rom. 14^s afwijst, omdat hier, vergeleken met vs. 9, niet van het sterven maar van het gestorven-zijn [*ῥεζροί*] sprake is) en Deissner 79: „Das Interesse des Apostels haftete ja in der ganzen Erörterung nicht an dem Todesvorgang, sondern an dem mit dem Tode anhebenden Zustand.“

62) *Δεῦ* wijst, evenals in I 15^{5b}, op een door God gewilde noodzakelijkheid. Naar den inhoud staat *φανερῶθ. δ. ἐμπρ. τ. β. τ. Χριστοῦ* dus gelijk met I Th. 3¹³ Rom. 2¹⁶ cf. Act. 17³¹, God door Christus oordeelende.

63) *Δὰ τ. σώματος*, niet *σαρκός*. Evenals in I 15⁴⁴ 6¹³ (vgl. n. 33) beteekent *σ.* het orgaan der menschelijke persoonlijkheid, zijn bestaansvorm.

64) Dat het gericht ook over de *ἀπολλ.* gaat, beweert vs. 10 niet uitdrukkelijk, moet echter op grond van I Th. 1¹⁰ I Cor. 6² v. cf. Act. 17³¹ worden aangenomen.

65) Aldus O. Pfeleiderer, Schmiedel, Kabisch, Teichmann, Sokolowski (*D. Begriffe Geist. u. Leb. b. Pls. 1903*) en Titius, bij Deissner 54¹, 5 vv., vgl. ook het litt.-overzicht bij Teichmann 6 v. — Bovendien: E. Grafe *D. Verhältn. d. paulin. Schriften z. Sap. Sal. (Theol. Abhandl. C. Weizsäcker gewidm.)* 1892, 276; Charles *Doctr.* 399 vv.; Volz *Jüd. Eschat.* 145; H. St. Chamberlain *D. Grundlagen d. 19 Jhrh. II¹* 1903, 587; O. Holtzmann *N. T. Zeitgesch.*² 1906, 386; R. Knopf *D. Zukunftshoffn. d. Urchristent. (Rlggesch. Volksbb. I 13)* 1907, 42; v. Dobschütz *Thess.* 194, 201 e. a. — Dat de vroegere voorstelling der parousie met opstanding en gericht onverzwakt daarnaast blijft bestaan wordt erkend door Heinrici *Komm.* 192 v.; Bousset *Rel. d. Jud.*² 340; Holtzmann *II²* 217; Feine 465, 474; Deissmann *Pls.* 128; Dewick *t. a. p.* 271; J. Weiss *Urchr. I* 407. Terecht houdt Slotemaker d. Br. 80 staande, dat Pls. op die wijze van eigen al-of-niet-beleven der parousie feitelijk het lot der medegeloovigen afhanke-lijk zou hebben gemaakt, wat van den apostel niet kan worden verondersteld. Zeker mag ook S.'s klacht worden herhaald dat de comm. ten aanzien van II Cor. 5¹⁻¹⁰ vaak onduidelijk zijn, zooals hij met voorbeelden bij Klöpffer en Schmiedel staat. — Zonderling is bv. wat Teichmann 74 schrijft: „Pls. hat freilich die Vorstellung der Parusie selbst nie aufgegeben; das hat seinen Grund darin, dass der Apostel auch zuletzt noch die Möglichkeit, ohne Tod mit Christus vereinigt zu werden, nicht ganz aufzugeben vermochte“ — en dat terwijl T. tevens uitdrukkelijk spreekt van een „Beseitigung der Auferstehung“ en „Aufhebung der Gerichtsvorstellung“ door de pneumabeschouwing.

66) Daarin stemmen wij overeen met Kühl 35 vv.; Lietzmann 183 vv.; Deissner 86 vv. Vgl. verder: Slotemaker d. Br. 69; B. Weiss *o.c.* 389¹, 390 v.; G. Hoennicke *a. w.* 24; Clemen *Rlggesch. Erklär. N. T.* 1909, 130; Rust *Pls. Mysticus, Th. St.* 1910, 371 v. (*καταλυθῆ* een paraphrase van het *ἀλλάγεσθαι* bij de parousie); Schweitzer *Gesch. paul. Forsch.* 58; v. Veldhuizen *Pls. en zijn Br. a. d. Rom.* 46 v. Ook Kennedy *St. Pauls conceptions of the last things* 1904 en Tillmann *D. Wiederk. Christi n. d. paul. Briefen* 1909, die wij niet hebben kunnen inzien, deelen blijkens Holtzmann *II²* 218¹ 217⁵ dezelfde zienswijze. Zij werd reeds voorgestaan door J. J. Wetstein *N. T. Gr. II* 1752, 190.

67) Niet het in II Cor. 1⁸ genoemde gevaar wijzigt Pls.' verwachting, doch omgekeerd: zijn Christuservaring en de daarmee samenhangende heilsverwachting doet haar troostend licht schijnen over de gevaren aan zijn apostelschap verbonden en verplaatst hem in de stemming van het *ὡς ἀποθνήσκοντες καὶ ἰδοὺ ζῶμεν* 6⁹, maakt hem zelfs bereidwillig zijn leven te offeren 12¹⁵ I 13³.

68) Aldus Schlottmann *Bibl. Theol. A. u. N. T.*³ 1907, 214 v.; Grosheide

Th. St. 1909, 264 v. (op grond van vs. 1: de *οἰκοδ. θεοῦ* = hemelsche bestaansvorm wacht den geloovige terstond na het sterven, bij de *ἀνάστ.* ontvangt hij meerdere *δόξα*); B. Weiss, die overigens deze voorloopige zaligheid reeds besloten acht in I Th. 4 I Cor. 15 *κοιμᾶσθαι* (cf. aant. 13); Deissner 88, 110: „die unmittelbarste, nicht mehr räumlich getrennte Gemeinschaft mit Christus... immerhin noch unvollkommen, weil sie ein Zustand der Leiblosigkeit ist.”

69) Zoals Deissner doet, 118: „In I Thess. und 1 Kor. fasst Pls. den Zustand der Verstorbenen als ein der seligen Gemeinschaft mit Christus entbehrendes Schlafen im Grabe, in 2 Kor. dagegen als eine ungehemmte persönliche Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn.” Vgl. D.'s bewijsvoering 111 vv.; terecht richt hij zich tegen Sokolowski, volgens wien *κοιμᾶσθαι* zou doelen op het oogenblik van het sterven („ontslapen”) en niet op den toestand na den dood, en handhaaft hij tegenover B. Weiss dat de beteekenis van *κοιμᾶσθαι* I Th. 4 I Cor. 15 niet mag worden vastgesteld naar II Cor. 5⁸ *ἐκδημ. ἐκ τ. σ. καὶ ἐνδημ. πρὸς τ. κύριον*. Zelf leidt hij echter, in navolging van Teichmann 26, zijn definitie van *κοιμ.* (= „mit Momenten des Übels und mit zeitweisem, d. i. bis zur Zeit der Parusie dauerndem Mangel an Seligkeit behaftet”, 116; „niedriger als der irdische Lebenszustand zu achten”, 117) eenzijdig af uit I Cor. 11³⁰ (= götliches Strafurteil”, 115). — Pls. kan niet elk *κοιμ.* in dat licht hebben gezien en zeker niet het lot der *κοιμώμενοι* te Thess. Trouwens ook in I Cor. 11³⁰ is niet allereerst sprake van het lot in den tusschentoestand, doch van een, met het oog op de spoedige parousie, ontijdigen dood (vgl. de gradatie *ἀσθενεῖς – ἄρρωστοι – κοιμῶνται*), als straf voor de onwaardige avondmaalsviering.

70) Dit geeft ook Deissner toe, met Bachmann *Komm.* 243 („Der Zustand des *ἐκδημ. ἐκ τ. σ.* eine Zeit des Rustens”) en erkent bovendien, 119 v.: „Dieses Moment der Ruhe stellt nun eine gewisse Verwandtschaft her zwischen der Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit dem Herrn, die (in 2 Kor. 5⁸) nach dem Tode anhebt, und zwischen dem Schlafzustande, den der Apostel (in I Thess. und I Kor.) nach dem Tode eintreten lässt.” Bij alle verschil van inhoud (vgl. vorige n.) stemmen toch beide toestanden „in dem formalen Merkmal der Untätigkeit, der Ruhe miteinander überein.”

71) Voor zulk een immanent ontwikkelingsproces wijst men op II Cor. 3¹⁸ *μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν*. Deze *δόξα*, welke de geloovige reeds voor het heden bezit (*μεταμ.* Praes.) is evenwel niet op te vatten als lichtglans (aldus Schmiedel 233: „geheimnisvolle Vorstufen der eschatologischen Verklärung”; Teichmann 114; Reitzenstein *D. hellenist. Mysterienrelig.* 1910, 179 v.; Holtzmann *II*² 91; J. Weiss *Komm.* 379 en *Urchr.* I 405 vv., 416. — Gunkel *Wirk. d. hl. G.*³ 100 laat de beteekenis „Herrlichkeit” [gloria] of „Strahlenglanz” [splendor] in 't midden). In dien zin wordt zij eerst bij de parousie verleend (I Th. 2¹² I Cor. 15^{43, 49, 51} v. II 4¹⁷ Rom. 8¹⁷ v. 2¹ Col. 3⁴ Fil. 3²¹). In II Cor. 3¹⁸ moet zij geestelijk worden verstaan, als een voortgaan van kracht tot kracht in het nieuwe pneuma-leven, vgl. Heinrici 140 v.: „geistige Umgestaltung zur ebenbildlichen Aehnlichkeit mit dem verherrlichten Christus, wie sie durch die Bethätigung der Geistesfreiheit erwächst, II Pt. 1⁴ Gal. 4¹⁹ 2²⁰, nicht die zukünftige *δόξα*.” Evenzoo Kabisch 208 en Deissner 105 vv., onder beroep op 4⁴ (de *δόξα Χριστοῦ*

aanschouwd door middel van het evangelie, dus in geestelijken zin). M. a. w.: de metamorphose geldt niet van het aardse lichaam.

72) Misverstand moet daarom de voorstelling bij Feine en vele anderen wekken, *Theol.*² 469: „Während ... sonst ... das Geschick des Einzelnen im Rahmen des Weltgerichts entschieden wird ist hier [II Cor. 5¹ sqq.] die Zukunftserwartung individualistisch und im Grunde bereits mit dem Eintreten des Todes erfüllt.“ F. wijst er echter zelf op dat in 4¹⁴ 5¹⁰ de vroegere voorstellingen worden aangetroffen. En wat het tweede lid van zijn bewering betreft: ook reeds vóór II Cor. 5 beschouwt de apostel den dood als een beslissend oogenblik voor den mensch, blijkens de toevoeging *ἐν Χριστῷ* bij *νεκροί* en bij *κοιμηθέντες* I Th. 4¹⁶ I Cor. 15¹⁸.

73) Rom. 2⁸, 5, 16 3⁵ 14¹⁰, 12; *ὁργή θεοῦ* in toekomstigen zin Rom. 2⁵, 8 3⁵ 5⁹ Col. 3⁶ Ef. 5⁶. Ook over de Christenen wordt gericht geoefend Rom. 14¹⁰ Col. 1²² 3²⁴ v. Ef. 5²⁷ 6⁸, 13 Fil. 1⁶, 10 2¹⁵ v. 4³β; vgl. verder II Tim. 1¹², 18 4¹, 8, 14 Act. 24²⁵. Daarbij als maatstaf zoowel de werken: Rom. 2⁶, 12 v. 14¹² Col. 3²⁴ v. Ef. 6⁸, 13 Fil. 1¹⁰ v. 2¹⁵ v. 12 (*κατεργάζεσθε*) 3¹²—14, als het geloof: Rom. 3²¹ v. 4 5¹ 10⁹ vv. Col. 1²³ Ef. 2⁸ v. Voor den innerlijken samenhang tusschen beide normen cf. pg. 8; de werken, vereischt voor de *δικαιοσύνη* kan de mensch uit eigen kracht niet tot stand brengen, deze *δ.* is echter door Christus aangebracht en het *ἔργον* is de vrucht van het door God verleende *πνεῦμα*, voor het bezit waarvan de mensch verantwoordelijk is, doch *ζόό*, dat God hem te midden van verzoeken staande wil houden, Rom. 14⁴β Col. 1²¹—23 Ef. 2¹⁰ Fil. 1¹¹ 2¹² v. 3¹², 15; daarom is alle zelfverheffing uitgesloten, Rom. 3²⁷ 4² 5¹¹ 15¹⁷ Ef. 2⁸ Fil. 1²⁶.

74) Rom. 2⁸ 3⁸ 6²¹, 23α 9²² 11²¹ Col. 3⁵ v. Ef. 5⁵ v. Fil. 1²⁸ 3¹⁸ v.; hun lot wordt enkel gememoreerd. — Veelal meent men daarnaast in Rom. 5¹⁸ 11³² universalisme der zaligheid en apokatastasis te vinden. De tegenstrijdigheid, die daardoor met de gewone voorstelling van het lot der *ἀπολλ.* ontstaat, wijt Lietzmann *Komm. Kor.* 150 aan Pls.' „unsystematische, impulsive Art des Denkens.“ Het mag echter betwijfeld worden of op de genoemde plaatsen duidelijk de eindbekeering aller menschen is uitgesproken, gelijk Teichmann 108 v. beweert. In Rom. 5¹⁸ (cf. I Tim. 2⁴ 4¹⁰ Tit. 2¹¹) wordt evenals in 10¹³ (*πᾶς γὰρ ὅς ἂν ἐπικαλέσθαι τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται* — door Pls. tevens als *conditio sine qua non* bedoeld) gezegd, dat het heil niet uitsluitend tot de geloovigen is gekomen; factisch echter eigenen niet *πάντες* maar *πολλοί* (vs. 15, 19) het zich toe, zoodat dus ook *πάντες* in vs. 8 betrekking moet hebben op het totaal der geloovigen. Evenzoo is het gesteld in 11³²; dat ook hier het tweede *πάντες* (evenals in I Cor. 15²³, cf. ook II 5¹⁵β de overgang van *ὑπὲρ πάντων* in *οἱ ζῶντες*) een reductie is van het eerste, schrijft Pls. niet aan God toe — integendeel van Hem geldt *ἵνα τοὺς πάντας ἐλέησῃ* — maar de verwerping heeft de mensch aan zichzelf te wijten (3⁸). Eer zou 11²⁶ *πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται* een apokatastasis althans van Israël leeren, daarnaast staat echter 10²⁷ *τὸ ὑπόλειμμα σωθήσεται*, zoodat ook met *πᾶς Ἰσραὴλ* het volk als zoodanig zal zijn bedoeld en niet het totaal der individuen. Van een bekeering na den dood spreekt Pls. nergens; in I Cor. 3¹⁵ is de persoon, die *ὡς διὰ πυρός*

zalig wordt, blijkens vs. 12 evangeliedienaar, terwijl in I Cor. 5⁵ 11⁸² ligt opgesloten dat het *πνεῦμα* vóór den dood (resp. de parousie) in 's menschen bezit moet zijn (zie ook het slot van n. 72). Rom. 11⁸⁶ Col. 1²⁰ behelzen dan ook evenmin als I Cor. 15²⁸ (pg. 11) een individueele apokatastasis, doch wel ééne in dien zin, dat alle dualisme ten slotte zal zijn overwonnen en een nieuwe schepping in volkomen harmonie aan den dag zal treden (Rom. 8¹⁹ vv.).

75) *δικαιοσύνη* (*δικαίωσις, δικαίω*) vrijspraak in het gericht, Rom. 1¹⁷ 2¹³ 3²⁰ vv. 4²⁵ 5¹⁷, 19 10⁴, cf. II Tim. 4⁸; *ἀπολύτρωσις* Rom. 8²³ Ef. 1¹⁴ 4³⁰; *σωτηρία* Rom. 5⁹ 8²⁴ 10¹, 9 v., 13 11²⁶ 13¹¹ Fil. 2¹²; *νίθησεσία* Rom. 8²³; *κληρονομία* Col. 1¹² (*κληῖρος*) 3²⁴ Ef. 1¹⁴, 18 5⁵, cf. Act. 20³²; *ζωή* Rom. 2⁷ 5¹⁷ v., 21 6⁸, 22 v., cf. I Tim. 1¹⁶ 6¹², 19 Tit. 1² 3⁷; *δόξα* Rom. 2¹⁰ 3²³ 5² 6⁴ 8¹⁷ (*συνδοξασθῶμεν*) 21 9²³ Ef. 1¹², 14, 18 Fil. 3²¹, cf. II Tim. 2¹⁰ Tit. 2¹³; *ἀφθαρσία* Rom. 2⁷, cf. II Tim. 1¹⁰; *τιμή* Rom. 2⁷, 10; *εἰρήνη* Rom. 2¹⁰; *ἐλευθερία* (bevrijding van de vergankelijkheid) Rom. 8²¹; *βασιλεύειν* Rom. 5¹⁷. — Al deze begrippen kunnen worden beschouwd als synoniemen voor dezelfde zaak.

76) Rom. 1¹⁶ 3²⁴ 9¹⁶ Col. 1¹² v. Ef. 2⁴—6 Fil. 1⁶ 4⁷, 9, waar het heilswerk voor toekomst en heden op God wordt teruggevoerd. Van Hem gaat de *κλήσις* uit Rom. 1⁶ v. 8²⁸ 9²⁴ 11²⁹ Col. 3¹⁵ Ef. 1¹⁸ Fil. 3¹⁴, cf. I Tim. 6¹² II 19; Rom. 8²⁹ Ef. 1⁵ (*προώρισεν*); de genade en barmhartigheid, herhaaldelijk, o. a. Rom. 5²¹ 9¹⁶ 11²⁹ Fil. 1²⁹. God verleent het *πνεῦμα* Rom. 5⁸ 8¹¹ Ef. 1¹³ en de *πίσις* Fil. 1²⁹.

77) Rom. 4²⁴ v. 5²¹ 10⁹ Col. 1²⁷ 3⁴ Ef. 1²⁰. In zijn dood ligt opgesloten *ἀπολύτρωσις, ἰλαστήριον, καταλλαγή, πάρεσις* Rom. 3²⁵ 5¹¹ Col. 1¹⁴, 20 v. Ef. 1⁷ 4³²; zijn opwekking is de overwinning op den dood, Rom. 6⁹, in welke de geloovigen deelen Rom. 6⁴—11 8³⁷ I Cor. 15⁵⁷ II 5¹⁵. Zie nog E. Kühl *D. Heilsbedeutung d. Todes Christi, Th. St. Kr.* 1891, 814 vv.

78) Praesensbeteekenis heeft *δικαιοσύνη* in Rom. 4⁵ 5¹, 9 8^(1 v.) 30 14¹⁷ Ef. 5⁹ 6¹⁴ Fil. 3⁹, cf. II Tim. 2²² Tit. 3⁷; *ἀπολύτρωσις* in Col. 1¹⁴ Ef. 1⁷; *σωτηρία* in Ef. 2⁸ 6¹⁷, cf. II Tim. 1⁹ Tit. 3⁵; *νίθησεσία* in Rom. 8¹⁴—16 Ef. 1⁵ 2¹⁹ (*οἰκεῖν*) 5¹ Fil. 2¹⁵; *κληρονομία* in Rom. 8¹⁷ Ef. 3⁶, cf. Tit. 3⁷; *ζωή* in Rom. 6⁴ 11 8², 6, 10 Col. 3³ Fil. 2¹⁶, cf. I Tim. 4⁸; *δόξα* in Rom. 8³⁰ Col. 1²⁷ Ef. 3¹³, 21, in Rom. 8¹⁸ Col. 3⁴ herinnert de beteekenis van *δ.* aan II Cor. 3¹⁸ (aant. 71); *ἀφθαρσία* in Ef. 6²⁴; *εἰρήνη* in Rom. 1⁷ 5¹ 8⁶ 14¹⁷ 15¹³, 33 Col. 1² 3¹⁵ Ef. 1² 2¹⁴ v. 4³ Fil. 1² 4⁷, cf. II Tim. 2²²; *ἐλευθερία-ἐλευθερώ* in Rom. 6¹⁸, 22 8². Samenvatting van al deze begrippen in Col. 1¹³ 2⁶ Fil. 3²⁰, vgl. ook den term *καινός* (*νέος*) *ἄνθρ.* Col. 3¹⁰ Ef. 4²⁴. Vaak is de speling tusschen heden en toekomst *ζό* gering, dat beide nuanceeringen van *δικαιοσύνη* etc. in elkaar overgaan.

79) Rom. 2⁷, 10 6⁴, 6, 11 vv. 7⁴, 6 8⁵ vv., 13 12 13¹²—14 14¹⁷ v. Col. 1¹⁰ 2⁶ 3 Ef. 2¹⁰ 4¹⁷ vv. 5 6 Fil. 1⁹—11 2¹⁵.

80) Rom. 10⁷ Ef. 4⁹ vindt men voor het eerst de voorstelling van een doodenrijk (I Cor. 15⁵⁵ is *ἄδης* onzeker). Of Pls. hier tevens de verblijfplaats der *νεκροὶ ἐν Χ.* heeft gezocht, is niet duidelijk; Fil. 2¹⁰ spreekt van *καταχθόνιοι*, doch naast *ἐπουράνιοι*, zoodat, ook in verband met vs. 9, hier meer schijnt te zijn gedacht aan de *θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοὶ* I Cor. 8⁵, *ἄγγελοι, ἀρχαί, δυνάμεις* Rom. 8³⁸.

81) Merkwaardig zijn de wijzen waarop de voorstanders der onmiddellijke

zaligheid met opheffing der parousie (zie n. 65) zich redden uit de moeilijkheden, waarin de plaatsen over parousie en opwekking in II Cor. Rom. Fil. hen brengen. Zoo spreekt Holtzmann *II*² 217 van een „Element der Unsicherheit und des Widerspruchs“ in Pls.' denken. Volgens Pfeleiderer (bij Schweitzer *o.c.* 57) is Pls. zich van dezen „Widerspruch“ niet eens bewust geweest. Schmiedel 240 en Weiss *Urchr.* I 407 constateeren eenvoudig, dat de z.g. nieuwe zienswijze „noch nicht völlig durchgeführt“ is. Teichmann 67 troost zich met de gedachte, dat het „interessant [ist] zu sehen, wie fest die althergebrachten Begriffe in dem Apostel Wurzel gefasst haben.“ Anderen spreken bij deze plaatsen over de vroegere voorstelling van accommodatie aan het populaire spraakgebruik (aldus b.v. Bousset *Th. Lz.* 1914, 7) of leggen zich neer bij het onsystematische, impulsieve denken van Pls. (Sokolowski 222; Lietzmann *Kor.* 150). Dat Pls. zijn ervaringen en verwachtingen niet samenperste in een systeem, is juist. Doch bij zulk een innerlijke tegenstrijdigheid en inconsequentie als hem op bovenstaande wijze wordt toegeschreven, schijnt men aan te nemen dat alle klaarheid en logica bij Pls. zoek was. De dialecticus van Gal. en Rom. leert ons andere dingen. Zie verder nog Schweitzer 41: „Kaum wird irgendwo der Versuch gemacht, die zerstreuten Angaben zu ordnen und zu einander in Beziehung zu bringen . . . Das Pls. einen klaren Plan der Endereignisse haben könne, in dem sich alle seine Aussagen einfügen lassen, wird nicht angenommen. Darum ergeht man sich nach Herzenslust im Konstatieren von Widersprüchen und zeichnet ein Bild, das geradezu sinnlos ist,“ en Deissner 91 v.

⁸²⁾ Vgl. J. Weiss *Urchr.* I 151: „Überhaupt kann man sich nicht eindringlich genug vorhalten, dass das eigentliche Werden des Pls. als Christ und als theologischer Denker in dieser für uns dunklen Periode sich vollzogen hat, und dass wir es in der Zeit der Briefe mit dem ausgereiften Man zu tun haben.“ Zie ook S. 301.

⁸³⁾ Vgl. Feine *Pls. als Theologe (Bibl. Z.- u. Streitfr.* II 3/4) 1906, 16 v.: Pls. behandelt „ebenso seine chr. wie vorchr. Lebensperiode durchaus als Einheit.“

⁸⁴⁾ Vgl. pg. 20 en de in n. 65 genoemde litt. Voorstanders der Hellen. hypothese zijn o. a. Pfeleiderer *Urchr.* 1887, 229; in ²1890, 323 wordt de oorzaak der nieuwe opvatting gezocht in Pls'. Christumystiek, evenals in *D. Paulinism.* 1873, 267 terwijl ²1890, 278 van het laatste werk weer op Hellen. invloed wordt gewezen. Verder dan Pfl. gaat Teichmann 59, 69 vv.; gereserveerder is Schmiedel 240, die de kwestie van afhankelijkheid in het midden laat. Aan Gr. invloed denken ook Sokolowski 217, 219; Clemen *Rlggesch. Erkl. N. T.* 51; v. Dobschütz *Thess.* 201. Vgl. nog Schweitzer's overzicht 55 vv. — Terwijl Pfeleiderer c. s. de pneum. heilsverwachting afleiden uit het Hellenisme, oordeelen Titius *o.c.* II 64 vv., Olschewski *o.c.* 77 v. 114 v. 137 v. 160, Feine *Theol*² 471 v., Wetter *o.c.* 155, Deissner 157 e. a., dat Pls. daarmee wel tot de Gr. onsterfelijkheidsleer nadert, doch dat zijn zienswijze zich voldoende laat verklaren uit de Christuservaring.

⁸⁵⁾ Zelfs kan de vraag worden opgeworpen, of het zoeken naar Gr.-Oriëntalist. invloed op Pls. niet moet worden verschoven naar de periode vóór de bekeering, zooals v. Veldhuizen *Rom.* 15 wil. — Daarmee is het probleem geenszins vervallen, omdat ook het Palest. Jodendom voor het toenmalig syncretisme openstond (vgl. b.v. de traditie omtrent Gamaliël's onderwijs in de Gr. wijsheid).

AANTEKENINGEN BIJ HOOFDSTUK II.

1) W. Judeich *Kleinasiat. Stud., Unterss. z. Griech. Gesch. d. 4. Jhrh. v. C.* 1892, toont aan, dat vooral Kl.-Azië groote betekenis heeft bezeten voor de voorbereiding van het Oriëntalisme en dat het syncretisme in zijn verschillende stadiën niet zoozeer het product is geweest van Alexanders politiek, gelijk veelal wordt beweerd, doch langzamerhand, vóór en na hem, is tot stand gekomen. Zie ook P. Corssen *Üb. Begriff u. Wesen d. Hellenismus, Z. N. T. W.* 1908, spec. 83 v.

2) Over de religieuze toestanden in de Gr.-Rom. wereld der eerste eeuwen onzer jaartelling handelen de bekende werken van Boissier, Friedländer, Réville, Seeck e. a. Speciaal zij genoemd: P. Wendland *D. hellenist.-röm. Kultur* ² 1912; Gercke-Norden *Einf. i. d. Altertumswiss. II* ² 1912. Een voortreffelijke schets van het syncretisme in Harnack's *Miss. u. Ausbreit. d. Christent.* ² 1906, I 21-31 (³ kon ik niet inzien); een beknopt overzicht der religieuze Gr.-Rom. cultuur bij W. Staerk *N.T. Zeitgesch.* 1907, I 71-108 (*Samml. Göschen Bnd. 325*).

3) Plinius M. bij Staerk I 73.

4) E. Rohde *Psyche. Seelencult u. Unsterblichkeitsglaube d. Griechen* ⁵, ⁶ 1910, II 398.

5) Vgl. het spreekwoordelijke „*Miscebis sacra profanis*“, Horatius *Ep.* I 16, 54 rec. Schimmelpfeng ³ 1909, 218.

6) Zie spec. Wendland 97 vv., Gercke-Norden II 215.

7) Dat Pls. een religieuze litt. zal hebben gekend, nemen Reitzenstein *Hellenist. Mysterienrelig.* 1910, 59, 209 v. en Bousset *Kyr. Chr.* 1913, XVI aan. Daechsel *Pls. d. Ap. J. Chr., S. Lebenswerk u. s. Briefe* 1913 laat Pls. gedurende de Syr.-Cilic. periode (Gal. 1²¹ cf. Act. 9³⁰) de Gr. litt. en wetenschap beoefenen.

8) Wendland *Kult.* ² 356.

9) Door het gebruik harer formules en techn. termen, Sap. Sal. 27 ⁷¹⁷ sqq., ²²⁻²⁴ 81, 7, 19 sq. 9¹⁵ 11¹⁷ 13¹ 14¹⁵ sqq. en de aantf. van Siegfried in Kautzsch *Apokr. u. Pseudepigr. d. A. T. I.* Vgl. ook Schürer *Gesch. jüd. Volk. III* ⁴ 1909, 507 v. en E. König *Gesch. d. alttest. Relig.* 1912, 562 vv.

10) Vgl. de illustraties zijner prediking, ontleend aan het stads- en volksleven, beelden en termen uit de volksmoraal, sacrale instellingen en drgl. Zie in 't bijzonder Deissmann *Licht v. Osten* ², ³ 1909, 225 vv., 232 vv., 239 vv.

11) V. Wilamowitz-Moellendorff *D. griech. Lit. d. Altert. (Kult. d. Gegenw. I 8)* ² 1907, 159: Pls.' Grieksch is dat van een Jood, dat „mit gar keiner Schule, gar keinem Vorbild etwas zu tun hat, sondern unbeholfen in überstürztem Gesprudel direkt aus dem Herzen strömt und doch eben Griechisch ist, kein übersetztes Aramäisch.“ Ook bij de groote verwantschap in stijl tusschen Pls. en de Kyn.-Stoïsche Diatr. (voorbb. bij Bultmann *D. Stil d. paul. Predigt u. d. kyn.-stoische Diatr.* 1910), luidt toch B.'s eindoordeel, 108: »Der Mantel des griechischen Redners hängt zwar um die Schultern des P., aber P. hat keinen Sinn für kunstgerechten Faltenwurf, und die Linien der fremden Gestalt schauen überall durch.“ Vlg. Deissmann *Pls.* 37 schrijft de apostel „kein literarisches Griechisch“,

toch is zijn Grieksch ook weer „niet eigenlijk vulgär“, zooals dat der papyri. — Over de relatie tusschen Pls. en de LXX is gehandeld door Vollmer en Nägeli; ook worde herinnerd aan de verwantschap met de taal der Apocr. (cf. *σκήνος* II Cor. 5¹, 4 Sap. 9¹⁵). En wil Pls. zijn diepste gevoelens uiten, dan bezigt hij het Arameesch (Gal. 4⁶ Rom. 8¹⁵ Abba), vgl. nog Wendland 355.

12) Vgl. pg. 24 en n. 82 op pg. XIX, en zie ook H. Böhlig *D. Geisteskultur v. Tarsos im august. Zeitalter* 1913, spec. pg. 162.

13) F. Cumont *Relig. orient. dans le pagan. rom. (Ann. d. Mus. Guimet XXIV)* ² 1909, 35 vv., waar gehandeld wordt over de oeconom. en sociale invloeden, naast de degeneratie-theorie van Seeck in diens *Gesch. d. Untergangs d. alten Welt* (Cumont 321⁶), ter verklaring van het syncret. en de verbreiding der Oostersche mysteriën in het Rom. rijk. Zie verder Cumont 68, 89, 156 vv., 166, 220 v. en vgl. ook J. Toutain *Cultes païens dans l'emp. rom. II* 1911, pass. De rol ook door aanzienlijke vrouwen in de toenmalige religieuze bewegingen gespeeld, blijkt mede uit Act. 13⁵⁰; men denke ook aan de meesteres van den held in Apuleius' *Metamorph.* XI.

14) Cf. n. 6 en verder R. Pöhlmann *Gesch. d. antik. Kommunism. u. Sozialism. II* 1901, 575 vv., 609 vv.

15) Cicero *Tusc. Disp.* I 31 ed. Orellius *IV* 1, 235.

16) Deissmann *L. v. O.* 217 vv., 221⁷ en *Pls.* 32. Cursiveering van mij. Zie ook: A. Meyer *D. mod. Forsch. üb. d. Gesch. d. Urchristent.* 1898, 8; Heinrici *Pls. als Seelsorger (Bibl. Z.- u. Streitfr. VII* 1) 1910, 10.

17) Deissmann 292: „Auf den antiken Menschen wirkte zunächst nicht die Fülle des Individuellen, sondern Art und Geist des Allgemeinen.“ Zie E. Norden *Agnostos Theos, Unterss. z. Formengesch. relig. Reden* 1913, spec. 133 en Grosheide *Enkele Opmerk. o. h. Synopt. Vraagst., Geref. Th. T. XVI* 1915, 174 vv., onder verwijzing naar Dieterich *Nekyia* 1893: tabellen van dezelfde woorden en voorstellingen in gelijksoortige, telkens dezelfde reeksen en verbindingsen, leeren, dat wanneer de toestand na den dood volgens het Gr. volksgeloof wordt beschreven, overoude termen worden gebezigd.

18) Zoo kan de spanning te Thess. zijn veroorzaakt door het verschijnen van allerlei prodigia ac portenta, cf. Hausrath bij Riehm-v. Rhijn *Bijb. Woordenb. II* 946, of door de sociale misère eener groote handelsstad, v. Dobschütz *Thess.* 182. — Voor de Synopt. eschat. zijn de gebeurtenissen rondom 70 van belang geweest (vgl. over Lucas' verzwakking der progressief-eschat. verwachting bij Q.-Mt.-Mc.: Streeter in *Oxford Stud. i. the Synopt. Probl.* ed. Sanday 1911, *Append.*). Zoo had de tijd onder Domitianus het binnenstroomen van Joodsch-Apocalypt. materiaal in het Christendom tengevolge, Geffcken *A. d. Werdezeit d. Christent. (Nat. u. Geistesw. 54)* ²1909, 18 vv.; Wendland 381 vv. — Een gesch. der parousieverwachting, voor zoover ik weet nog niet geschreven, zou de waarheid dezer stelling aantoonen: de verwachting wordt acuut in zeer ernstige tijden, bij groote rampen of door een samenloop van ongunstige oeconomische factoren (zie b.v. over den invloed van den oeconom. factor op het Chiliasme in den Hervormingstijd: K. Vos *De Herv. i. verb. m. haar oeconom. omgeving, N. Th. T.* 1916, 54 vv.).

19) Daarmee is niet bedoeld dat deze gegevens materieel evenzoo van elkaar te scheiden zijn; in werkelijkheid gaan de drie groepen meermalen in elkaar over.

20) Dit geldt vooral van de poëtische grafschriften, welke juist de meerderheid vormen, Rohde *II* 380.

21) Deissman *L. v. O.* 221. Dat zij vooral het onsterfelijkheidsgehoof van het volk weergeven, accentueert ook Rohde *II* 379.

22) Ten einde uitvoerigheid te vermijden wordt afgezien van de begrafenisgebruiken, welke mede indirect licht verspreiden over ons vraagstuk, Cicero *Tusc. Disp.* I 27 (Orellius *IV* 1, 233): „[de onsterfelijkheid] *cum multis aliis rebus, tum e . . . caerimoniis sepulcrorum intellegi licet.*”

23) Over de beteekenis der „philosoph. Massenpropaganda” cf. Wendland 75 vv.; het optreden van zulk een rondtrekkenden filosoof-prediker teekent v. Wilamowitz, *Philol. Unterss.* *IV* 1881, 292 v.v.; zie ook v. Dobschütz *Thess.* 3 en n. 2 aldaar. Voor den invloed der dichtkunst op het volk zie Rohde *II* 222 vv. over de Attische tragici. Ook in lateren tijd is de dichter een bondgenoot van den wijsgeer; zoo staan Lucretius en Horatius in dienst van Epicurus, en Lucilius populariseerde de ideeën van den Stoïcijn Panaetius (Schmekel *D. Philos. d. mittl. Stoa* 1892, 445).

24) Macrobius *Saturn* III 14, 2, bij Anrich *D. antike Mysterienwesen* 1894, 352. Zie nog over de stabiliteit der volksreligie Cumont 297 v.; Wissowa *Relig. u. Kultus d. Röm. (Handb. klass. Altert.wiss. V 4)* 2 1912, 100 vv., 326.

25) Vgl. Deissmann 224 (op pag. 99 en 202 parallellen in het volksleven van Palestina en Egypte) en het n. 1 aldaar geciteerde oordeel van Heinrich, dat de Egypt. papyri „als typisch für den vulgären Briefstil der Antike” mogen worden beschouwd, welke generalisatie D. dan ook op de schrijvers zelf toepast. Volgens H. zullen deze getuigenissen zelfs bewijzen „dass der Abstand zwischen dem Empfinden des Volks und den litterarischen Quellen nicht so weit ist, als dies bisweilen behauptet wird,” *Hellenism. u. Christent. (Bibl. Z.- u. Streiffr. V 8)* 1909, 6. — Met deze generalisatie is natuurlijk niet bedoeld, dat het Oriëntali-zeringsproces onder elk volk even sterk zijn beslag zou gekregen hebben. Het onderlinge verschil zal echter, evenals bij 't Hellenist. en 't Palest. Jodendom, meer kwantitatief dan kwalitatief zijn geweest.

26) Cumont *Rel.or.* 2, préf. p. XIII.

27) Bousset *Kyrios*, XIII.

28) Vgl. Cumont 16 vv. Terecht laakt Schweitzer *a.w.* 151 't dan ook in sommigen dat zij „den Mysterienreligionen leicht eine grössere Bestimmtheit und Geschlossenheit der Gedanken leihen, als sie ihnen in Wirklichkeit zukommt, und den Unterschied zwischen ihrer Konstruktion und dem ursprünglichen Aussagenkomplex nicht deutlich genug hervortreten lassen.”

29) Zie over de transformatie der Phryg. mysteriën: H. Hepding *Attis, S. Mythen u. s. Kult (Rlggesch. Verss. u. Vorarb. hrsg. v. Dieterich-Wünsch I)* 1903, 179, 199 v. en Cumont 87, 92 vv. 100 vv., 292. Over den invloed der Gr. filosofie en Chald. astrologie cf. Cumont *Astrol. a. Relig. among the Gr. a. Rom.* 1912, 89 vv. en *Fatalisme astr. et relig. antiq., Rev. d'hist. et d. litt. relig. N. S. III* 1912, 526.

30) Met Schweitzer 150: Pls. kan hoogstens „nur die Kulte als das, was sie

in ihrer Sonderexistenz waren, gekannt haben, aber noch nicht als das, was sie wurden, als sie zich mit griechischer Erlösungssehnsucht vüllten und sich gegenseitig durchdrangen." — Hier zij ook terloops gewezen op het gevaar, schuilende in het boven in den text, op pg. 32, gememoreerde protest van Bousset tegen Cumont. De omschrijving der „geistige Atmosphäre" (B.), komt wat de mysteriën betreft, veelal neer op het zoeken van den grootsten gem. deeler der afzonderlijke eerediensten. Vandaar vlakke redeneeringen, als zou hun verschil zich slechts beperken tot namen en tot enkele uiterlijkheden. Wat dat zelfs voor de mysteriën der 2e eeuw en later beduiden moet, ziet men uit het, aldus vervluchtigen van den Mithrascultus, die in weerwil van het syncretisme een eigen karakter behield (het ritueel daargelaten: een zuiverder tendenz naar monotheïsme dan in de andere myst., een strengere moraal en meer nadruk op de zedelijke activiteit, dan op het contemplatieve en magische).

31) Over het rapport tusschen Philo en de mysteriën o. a. E. Bréhier *L. idées philos. et relig. de Ph. d'Alex.* 1907, 242 vv. — Plutarchus schrijft wel een generatie na Pls., doch is zich niet bewust in zijn *De Iside et Osiride* onbekende dingen aan het licht te brengen.

32) Drexler art. *Isis* in Roscher's *Lex. d. Mythol.* II 373 vv.; Schoemann-Lipsius *Griech. Alterthümer* II⁴ 1902, 416 vv.; Rusch *D. Serap. et Is. in Graecia cultis* 1906; O. Gruppe *Griech. Mythol. u. Religionsgesch.* II 1906, 1579 v.; C. Clemen *Einfl. d. Mysterienrelig. a. d. ält. Christent. (Riggesch. Verss. u. Vorarb. XIII 1)* 1913, 8. — Van de overige Oostersche eerediensten is alleen de Mithrascultus, van Oost-Kl.Azië uit, einde 1e eeuw n. C. direct naar de Lat. wereld overgegaan. Dat Pls. op een of andere wijze ook met dezen dienst in contact zal zijn gekomen is dus onzeker; vgl. tegen Böhlig *o.c.* 77, 91 v., die het hoogstwaarschijnlijk oordeelt dat de Mithrasmyst. ten tijde van Pls. ook te Tarsus bekend waren: Cumont *Textes et monum. figurés relat. aux myst. d. Mithra I* 1899, 240⁷, 241 vv. en *Rel.or.*² pg. XVI, 211 v., 220; Harnack *Miss. II*² 270 vv.; Clemen 10 vv. Trouwens, zelfs hun beteekenis voor het latere Christendom wordt in navolging van Renan vaak overdreven, zie daartegen De Jong *D. antike Mysterienw.* 1909, 59—61.

33) Cumont *Rel. or.*² préf. XIX, cf. ook XXI: „Ces recherches délicates et compliquées de provenance et de filiation appartiennent surtout à l'histoire de la période alexandrine. Le fait essentiel, si l'on considère l'empire romain, c'est que les religions orientales ont répandu, *antérieurement puis parallèlement* au christianisme, des doctrines qui ont acquis avec lui une autorité universelle au déclin du monde antique." Cursiveering van mij. Het geldt nu maar de vraag of de inhoud der geloofsvoorstellingen in beide tijdvakken dezelfde was. Vgl. nog Wendland 128⁵. In zijn beknopt overzicht *D. orient. Relig. in ihrem Einfl. a. d. europ. Kultur d. Altert.* in Hinneberg's *Kult. d. Gegenw. I* III, 1² 1913, 243 uit C. zich stelliger en laat hij reeds in de Hellenist. periode de Oostersche godsdiensten den vorm van mysteriën aannemen. Ook Böhlig 80 meent dat in de 1e eeuw n. C. in Tarsus en Cilicië „die festen Ansätze zu den Mysterien-Religionen vorhanden waren."

34) Tijdens de Ptolemaeën: Cumont 113, 148; Gruppe 1574 v., 1581 v.;

Wendland 129 v. — Vlg. Foucart *L. myst. d'Eleusis* 1914 zal de Isicultus reeds veel vroeger op dien van Demeter hebben ingewerkt. Anderen denken aan Egypt. invloed door bemiddeling der Orphici. Zie over deze hypothesen De Jong *a. w.* 1909, 28 v.

35) Rapp *Beziehgn. d. Dionysoskultus z. Thrak. u. Kleinas.*; Hepding 213 vv. Op de verwantschap tusschen Kl.-Aziat. en Thrac. voorstellingen wijst ook de druif als embleem op grafsteenen der Kl.-Aziat. kust, Schröder *Stud. z. d. Grabdenkm. d. röm. Kaiserz., Bonner Jahrb.* 1902, 58. Ook Cumont 90 veronderstelt, dat de Attismysten dezelfde voorstellingen van de zaligheid bezaten als de vereerders van Sabazius.

36) De priester Timotheüs, die het contact legde tusschen de mysteriën van El. en den Serapiscultus, gaf tevens een eigen redactie van de Attissage, Hepding 103 vv. Daaruit besluit Wendland *Kult.*² 129: „So liegt es nahe, auch diese Behandlung des phrygischen Kultes in einen umfassenden Plan der Religionsmischung einzubeziehen.“ Hoe 't met zulk een ontwerp gesteld zij — Attis treedt tijdens de republiek in Rome naast de Magna Mater op den achtergrond (Hepding 143; Wissowa *t. a. p.* 326 v.; Clemens 7), en wat Hellas betreft is hij „ein dem griechischen Denken und Fühlen so fremd gegenüber stehender Gott, dass er nur schwer Eingang fand,“ terwijl nog Plutarchus spreekt van „barbaarsch bijgeloof“, zie Hepding 134 vv., 139 en Clemens 7 v. — H. Graillot *L. culte d. Cybèle, mère d. dieux à Rome et dans l'emp. rom.* 1914 heb ik niet kunnen raadplegen.

37) Hepding, 110. — Op het voorjaarsfeest daarentegen vierde men, bij de herleving der natuur, A.'s *epiphanie*. Of echter de schildering van Firm. Maternus (Hepding 132) mag worden aangevoerd als een getuigenis voor de 1e eeuw? Zelfs dat de viering van het feest te Rome, waarbij dood en opstanding van den god in het middelpunt van het drama stonden (vgl. Cumont *Rel. or.* 2 85 v.) inderdaad onder den Claudius van 41–54 is ingesteld, is aan bedenking onderhevig. Wissowa, die n.b. van een „Erweiterung und innere Umgestaltung“, van „een tiefgreifende Umgestaltung“ van den cultus te Rome spreekt, verlegt de regeling van dit feest naar het midden der 2e eeuw n. C., *o.c.* 321 v., 325 v. Evenzoo Bloch bij Hepding 145⁴.

38) Hepding 177 vv., 180 v. Cf. ook 199: Hepding is zich wel bewust „dass diese Darstellung der phrygischen Mysterien in ihren Einzelheiten zum grossen Teil Konstruktion ist. Bei den wenigen Nachrichten darüber, die auf uns gekommen sind, ist dies nicht anders möglich.“

39) Hepding 49, 166 v., 194 vv. Ook al voert men het getuigenis van Clem. Al. aan: $\epsilon\pi\delta\ \tau\acute{o}\nu\ \pi\acute{\alpha}\sigma\tau\omicron\nu\ \epsilon\pi\omicron\delta\upsilon\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ (Hepding 31 v.), dan bewijst dit onderdeel der riten; een vereeniging met de godheid in haar cubiculum, nog niet dat het de *onsterfelijkheid* waarborgt en dat reeds voor Pls.' tijd.

Het distichon van Firm. Mat. (*De errore prof. relig.* XXII, 1): $\theta\alpha\upsilon\sigma\epsilon\upsilon\tau\epsilon\ \mu\acute{\upsilon}\sigma\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \sigma\epsilon\sigma\omega\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu,\ \epsilon\zeta\tau\alpha\iota\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \eta\mu\acute{\iota}\nu\ \epsilon\kappa\ \pi\acute{\omicron}\nu\omicron\nu\ \sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha$ kan ook uit een anderen mysteriedienst stammen (Hepding 197¹; Anrich 51³ wijst op Osiris); voor zoover de reiniging en „wedergeboorte“ welke bij deze mystische verbinding wordt verondersteld, door een bloedbad (taurobolium) werd tot stand gebracht, dateert deze practijk pas uit het begin der 4e eeuw, Hepding 199 v.

Ter illustratie eener andere mededeeling van denzelfden schrijver (*De err. prof. relig.* XVIII, 1, Hepding 49): „*In quo templo ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti, dicit: . . .*” citeert Hepding 195 wat Apuleius (2e helft 2e eeuw) *Metam.* XI 23 van de inwijding in de Isismysteriën verhaalt: „*Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi; nocte media vidi solem candido coruscantem lumine; deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo.*” Doch daarom mag nog niet worden geconcludeerd, dat dezelfde ceremonie terzelfder tijd ook in den Attisdienst plaats greep! Hoe voorzichtig men bij de vaststelling van het verloop der riten en ceremoniën — en uit deze moet toch de aard der denkbeelden en voorstellingen worden afgeleid — moet te werk gaan, blijkt mede uit het gebruik, dat Hepding maakt van het fragm. van Themistios, dat de gewaarwordingen van den mystes tijdens de geheime plechtigheden weergeeft: het gevoel, alsof hij uit den dood tot het leven overgaat (eerst *φρίκη και τρόμος και ἰδρώς και θάμβος*, daarna: *φῶς τι θαυμάσιον* en *τόποι καθαροί κτλ.*). Welke inwijding Th. hier op het oog heeft is onzeker; cf. Maass *Orpheus* 1895, 305: het meest pleit voor Dionysosmysteriën of voor die van Eleusis in lateren tijd, Dieterich *Mithrasliturg.* 21910, 164. Is dit fragm. inderdaad van Plutarchus (Rohde *I* 301¹ e. a.; Maass *Orph.* 304 v. en Dieterich 163 handhaven daarentegen het auteurschap van Th.), dan kan het, gegeven diens oordeel over den Attiscultus (n. 36 slot), niet van toepassing zijn op de Phryg. mysteriën. Over de Attiscripties zie men beneden, onder de grafschriften; ook zij kunnen niet worden aangevoerd als getuigenis voor het algemeen bestaan van Attismysteriën in de 1e eeuw n. C.

41) Naast het rouwbedrijf over den gestorven vegetatiegod Tammuz-Adonis treedt, wellicht door aanraking met den Osiris-Serapisdienst (Egypt. invloed op Byblos, de hoofdzetel van den Adoniscultus, is geconstateerd, cf. Lagrange bij E. König *Gesch. d. attest. Relig.* 1912, 278; Erman *D. ägypt. Relig.* 21909, 217 v.), het feest zijner „opstanding”, van zijn terugkeer uit de onderwereld, tengevolge waarvan de natuur herleeft (Lucianus, *de Dea Syria*). Aan het lot van den god hebben dan de ingewijden in zijn dienst een hoopvol vooruitzicht voor hun eigen toekomst vastgeknoopt. Nadere bijzonderheden ontbreken, vgl. *Cumant Rel. or.*² 171; daarenboven zijn deze mysteriën van geringer betekenis voor de Gr.-Rom. wereld geweest dan die van Osiris en Attis, van wege geringere samensmelting met de Helleensche verlossingsbehoefte, Gruppe *II* 1582, Wissowa 359; Anrich heeft dan ook in zijn onderzoek naar den invloed der mysteriën op het Christendom de Syrische eerediensten niet opgenomen.

42) Dat de Attismythe niet van een eigenlijke hertijzenis van den god rept, is op pg. 33 onderaan gememoreerd. Anders staat het met die van Persephone en van Osiris.

43) Vgl. Schweitzer 151: „Eine Persönlichkeit, die diese Bezeichnung [„Erlösergott”] verdient, kommt in keiner Mythos und keiner Mysterienreligion vor, sondern ist durch Verallgemeinerung, Abstraktion und Konstruktion geschaffen. Ehe man das Wort „Erlösergott” ausspricht, sollte man bedenken, dass es einen Gott bezeichnet, der für die Menschen in die Welt kam, starb und auferstand. Man sehe dann, wie weit man mit dieser einzig richtigen Definition in den Mysterienreligionen kommt.”

Eigenaardig is de manier waarop Reitzenstein *t. a. p.* de mythe van den stervenden en herlevenden vegetatiegod vertolkt. Het geloof aan zulk een god wordt aldus getransponeerd: „Osiris, Attis, Adonis sind Menschen gewesen, gestorben und als Götter auferstanden” (6 v.). En op pg. 46 heet het: „die menschgewordenen und gestorbenen Götter Attis, Osiris, Adonis.” Zoo worden de fijne puntjes uitgewischt!

43) M. Brückner *D. sterbende u. auferstehende Gottheiland i. d. oriental. Relig. u. ihr Verhältn. z. Christent. (Religgesch. Volksbb. I 16)* 1908, 5; ik cursiveer. Vgl. S. 36. Ook Wetter *Phös* 1915, 82 neemt aan dat deze Godmensch (!) „ein Zentrum der Religiosität des Hellenismus” is geweest. — Tegen zulk een generalisatie is terecht opgekomen door Schweitzer 151, cf. ook Prof. Pijper *Dogmenhist. Stud. betreff. de oudste Apologeten, Th. T.* 1907, 219⁸, op grond van Just. Mart. *Apol.* I 55.

44) *Gruppe II* 1488.

45) Vergilius *Ecl.* IV, de zg. profetie van den Heiland der Wereld, den verlossenden Godmensch, zie o. a. H. Lietzmann *D. Weltheiland* 1909. Vreemd is, dat zulk een verwachting alleen bij Vergilius zou worden aangetroffen, terwijl de overige dichters van dien tijd, die evenzeer de gouden toekomst bezingen, de bewuste figuur niet schijnen te kennen, doch hun hoop stellen op Augustus zooals overigens ook Vergilius doet (zie de bewijspplaatsen bij Wendland 143). Daarom verdient het meer aanbeveling in den „Messias” der *Ecl.* (hoofdzaak is hier trouwens niet zijn persoon, maar de wederkomst der „Saturnia regna” en de nederdaling eener „nova progenies” uit den hemel) een menschelijke figuur te zien, den zoon van Pollio of Octavianus (cf. Skutsch bij Lietzmann *Welth.* 35), op wien Verg. een Messiaansche profetie (onder Joodschen invloed?) toepast, zooals Josephus dit deed ten-aanzien van Vespasianus. — Anderen verwerpen hulp van den idealen wijze, vgl. het beeld dat Seneca ontwerpt van den rechtvaardige *Ep.* 115 n. 3 sqq.

46) Esseërs; Philo; de enge relatie der Diaspora-Joden met de Grieksche θεός ὑψιστος-kringen, welke onder hun invloed stonden, Schürer *III*⁴ 174 Anm. Zie nog *Gruppe II* 1489, 1608 v. en K. Lake *Earlier Epp. of St. Paul* 1911, 255 vv. (over Joden-πνευματικοί te Cor.).

47) Vgl. nog ten overvloede Reitzenstein *Mysterienrelig.* 12, die op Livius' bericht van een fanatieken, naar Italië overgeplante eredienst wijst „als Lehre für die eigene Zeit” — d. i. ± 50 v. C. — 25 n. C. — en daarnaast pg. 87—89, waar R. spreekt van „die vergeistigten Anschauungen späterer Zeit.” Evenwel acht R. Livius' beschrijving, welke dan toch den Dionysoscultus in zijn meer Thracische dan in zijn latere gematigde gestalte schetst, „geradezu typisch für die späteren hellenistischen Mysterien.”

48) E. Lehmann *Mystik i. Heident. u. Christent. (Nat. u. Geisteswelt Bd. 217)* 1908, 4 vv.

49) Litt.: *C[orpus] I[nscript.] G[raec.]* ed. Böckh (o. a. *II X* Inscr. Macedon. et Thrac., nrs. 1970 sqq. grafschr. uit Thessalon.) of de heruitgave door de Kgl. preuss. Akad.; *C[orp.] I[nscri.] A[ftticarum]* m. supplementen (= *I. G[raecae]*); *Epigramm. Graeca ex lapidibus conl.* ed. G. Kaibel 1878. Het spreekt vanzelf dat zij op de volgende bldzz. niet uitvoerig kunnen worden geciteerd. — Voorts

zijn geraadpleegd behalve het hoofdwerk, Rohde's *Psyche*: W. Menzel *D. vorchr. Unsterbl. lehre II* 1870, 130 vv.; Spiess *t. a p.* 82 vv.; F. Ravaisson *L. monum. funéraires d. Grecs, Rev. d. l'hist. d. relig. I* 1880, 5 vv.; C. M. Kaufmann *D. Jenseitshoffn. n. d. Gr. u. Röm. n. d. Sepulcralinschr.* 1897 en *D. sepulcr. Jenseitshoffn. n. d. Antike u. d. Urchristent.* 1900; B. Schröder *Stud. z. d. röm. Grabdenkm. d. röm. Kaiserz., Bonner Jahrb., H. 108/109* 1902, 46 vv.; E. Pernice in *Gercke-Norden II*² 62 vv. De verdere litt. vindt men bij Kaufmann *Jens.h.* 10¹ en Gruppe *II* 1049²,³, waaraan nog moet worden toegevoegd: M. Collignon *L. statues funéraires dans l'art grec* 1911, dat ik echter niet heb kunnen inzien. Ook C. Pascal *L. credenze d'oltretomba nelle opere lett. dell'antichità class. I II* 1912 (cf. *L. Z. Bl.* 1913 nr. 4 cc. 117 v. rec. van Pfister) viel tengevolge van den oorlogstoestand niet onder mijn bereik.

⁵⁰⁾ C. I. G. 3755 Böckh *II* 968 en 1956 B. *II* 50; Kaibel nn. 22, 184, 218, 237; verdere opgaven bij Rohde *II* 345, 381²,³. R. acht het mogelijk, dat in *χαῖρε* „die Verehrung des Abgeschiedenen als eines *κρείττων*“ ligt opgesloten, omdat ook goden en heroën aldus werden aangesproken. Tegen R.'s bewering dat *χ.* het voortleven der ziel in het graf veronderstelt: Kaufmann *Jens.h.* 19. — Evenwel, de plengoffers op de graven handhaven zich tot in den Chr. tijd; vgl. ook de maatregelen nog in den keizertijd tegen de grafschenders, die de rust van den doode verstoren. Zie nog Rohde *II* 340 vv., Kaufmann 37. 48, 63.

⁵¹⁾ Rohde *II* 346 v., Kaufmann 19.

⁵²⁾ Rohde *II* 358 vv., Kaufmann *Jens.d.* 4. *Ἡρώε χαῖρε, ἥρωε χρηστὲ χ.*, op epigrammen van Thessalië, Boeotië, Attica, Kl.-Azië, cf. Deneken *Heros, Roscher's Lex. d. griech. Myth. I* 2549 vv.

⁵³⁾ Blijkens de polemiek van Plutarchus, Lucianus e. a., Rohde *II* 366, en verschillende begrafenisgebruiken: de *ᾄβολος* in den mond van den doode voor Charon (Vergilius *Aen.* VI 325; Lucianus *De luctu* 10; vgl. ook Gercke-Norden *II* 65 v.) e. a. voorwerpen, meegegeven in 't graf; spijs- en drankoffers; de private en publieke *γενέσια*, het „Allerzielenfeest.“ Zie Spiess 88 vv.; Rohde *I* 228 vv. *II* 337, 344 v.; Cumont *L. idées du pagan. rom. sur l. vie fut., Ann. d. mus. Guimet XXXIV* 1910, 235 v.

⁵⁴⁾ *Μεμνημένοις ἐστί τις προεδρία*, Ps.-Plato *Axioch.* 371 D. Met dat getuigenis stemmen die van de Demeterhymne, van Plato, Pindarus, Sophocles, Isocrates en Cicero overeen. Zie Rohde *I* 294 v. 307 v.; Dieterich *Nekyia* 1893 64 v.; Foucart *o.c.* 362 v.

⁵⁵⁾ Zie Kaufmann *Jens.h.* 24 en Foucart 368. Deze inscriptie dateert echter pas uit de 3e eeuw n. C. (Rohde *II* 389³), dus uit het tijdperk van den vernieuwden bloei dezer mysteriën, cf. Rohde *II* 398 en Gruppe *II* 1670⁴. Van ouderen datum is een ander epigram, Kaufmann *ibid.*: *ἐς γέρας ἀθανάτων ἱστάμεθ' ἀγκίδυροι Ἀηοῦς καὶ Κούρης*: de mystes rekent op zijn belooning.

⁵⁶⁾ Kaufmann 24.

⁵⁷⁾ Kaufmann 33 v., 77. Evenzoo Gruppe *II* 1498.

⁵⁸⁾ Deze voorstelling mag vlgs. Rohde niet uit de mysteriën van E. worden verklaard, doch moet worden afgeleid uit de burgerlijke moraal, al zullen de mysteriën tot haar bevestiging en verdieping hebben meegewerkt en omgekeerd op grond dier toekomstige vergelding vele volgelingen hebben verkregen, cf.

Rohde I 312 v., II 367 v. en Plutarchus' getuigenis, geciteerd II 127⁴. Op de vraag naar de zedelijke eischen der mysteriën komen wij later terug. — Tot den overgang van „Hades" tot „Hel" heeft vooral de Orphiek bijgedragen (zie Rohde II 127 vv., Dieterich 84 vv., 161 v.), zonder dat alle buitensporige fantasieën dezer secte met haar hellestraffen gemeengoed geworden zijn.

59) Rohde II 382; L. Ruhl *De mortuorum iudicio* (*Riggesch. Verss. u. Vorarb. II 2*) 1903, 72.

60) C. I. G. 3019 = Kaibel 228: *ναίω δ' ἠρώων ἑρὸν δόμον, οὐκ Ἀχέρωντος*. Andere voorbb. bij Rohde II 383^{1, 2}.

61) Kaufmann 22 v., 33 v.

62) Kaufmann 44 vv. en *Jens.d.* 30.

63) Hepding *Attis* 77 vv.; zie nrs. 8(?), 25, 27, 43, 44 (Kaufmann *Jens.h.* 64 v. neemt bij deze inscriptie Neo-Platon. en Chr. invloed aan), 46, 51(?). Overigens behelzen de inscripten hoofdzakelijk het oprichten van een altaar of beeld. Een tweetal epitaphia, 25 en 27 (Hepding 86) zijn versierd met de figuur van een jongeling, in wien men Attis meent te herkennen. Zulke afbeeldingen zijn in vele graven gevonden, ook beeldjes van Attis als symbool der onsterfelijkheid, vgl. Cumont *Notice s. un Attis funéraire* (*Extr. d. Bullet. d. l'instit. archéol. liégeoise*) 1901 en *Rel. or.* ² 90; Hepding 202. Hepding twijfelt 202⁵, of bij deze versiering de oorspronkelijke beteekenis (het geloof aan de persoonlijke onsterfelijkheid, gewaarborgd door Attis' „herrijzenis") nog steeds werd beseft; Schröder *o.c.* 75 kondigt een verhandeling aan ten bewijze, dat de genoemde figuren tot Attis in geenerlei betrekking staan; zij zullen hun populariteit slechts te danken hebben aan hun treurend uiterlijk.

64) Rohde II 390¹; Dieterich 95 en 99. Vele voorbb. bij Söderblom *Vie fut. d'apr. l. Mazdéisme à la lumière d. croyances parall. dans l. autres relig.* 1901, 330 vv.

65) Vgl. Rohde II 390 v. De oudere Grieksche formule luidt: *ψυχρὸν ὕδωρ δοίη σοι ἄναξ ἐνέρωων Αἰδωνεύς*, met wien dan Osiris wordt gelijkgesteld. Het water wordt omschreven als *τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης ψυχρὸν ὕδωρ προορέον* en moet, in tegenstelling met dat der Lethe, het denkvermogen der Hadesbewoners in stand houden. De sage van het water uit de Mnemosyne is dan vlg. Rohde II 391¹ „von Griechen selbständig entwickelt worden und erst nachträglich mit analogen ägyptischen Vorstellungen vermischt oder in Parallele gebracht." Zie verder Dieterich 95; Maass *o.c.* 195; Cumont *Rel. or.* ² 152. — Bovendien zijn in Egypte en op Grieksch gebied (Delos) een aantal reliefs gevonden waarop de doode den calathus van Serapis draagt, Cumont 120. Beduidt dit een vereenzelviging van den doode met den god (Cumont met Ravaissou, *Rel.or.* ² 338²⁰; Söderblom in zijn bewerking van Tiele's *Kompend. d. Religionsgesch.* ⁴ 1912, 500), dan blijkt ook daaruit de nawerking der onsterfelijkheidsverwachting van den Isisdienst.

66) C. I. A. I 442 = Kaibel nr. 21. Uitvoerig geciteerd door Kaufmann *Jens.h.* 16; vgl. ook Rohde II 257 v. Onder den „aether" wordt in dit verband verstaan het Elysium: *αἰθήρ οἴκησις Διός*, Euripides bij Rohde 257⁴.

67) Euripides *Hiketides* 533 sq. en elders. Hier wordt de ziel *πνεῦμα*

genoemd, welk spraakgebruik van Xenophanes afkomstig zal zijn en later onder de Grieken nog zeer verbreid was, Rohde *II* 258³, 311 vv., 385³.

⁶⁸) De *χῶρος εὐσεβῶν* in den aether: zie Kaibel nrs. 104, 150, 156 (vlgs. Dieterich 106¹ uit de 1e eeuw, vlgs. Rohde *II* 385³ uit de 3e), 159, 225, 238, 243, 250, 261, 288 etc. Vgl. Rohde *II* 384 v. en voor Lat. epigrammen: Schröder o.c. 56¹. Het grafschrift van Antiochus v. C. († 34 v. C.) bij Cumont *Rel.or.* 2 370: *σῶμα πρὸς οὐρανίου Διὸς Ὀρομάσδου θρόνους θεοφιλῆ ψυχὴν προπέμψαν εἰς τὸν ἄπειρον αἰῶνα κοιμήσεται*. Zoo luidt ook het zg. epigram van Seneca: „*animam caelo reddimus, ossa tibi*” (cf. v. Rhijn *Seneca en zijn tijd*, *Th. St.* 1895, 221). Zie verder nog Kaufmann 46 en voor den lateren tijd pgg. 56, 59, 65, 67 en *Jens.d.* 30 v.; Maass 276; Dieterich 106¹.

⁶⁹) Misschien te verklaren hieruit, dat de leer van de onsterfelijkheid der ziel als zoodanig het eigendom bleef der filosofie en theologie en slechts weinig in het volksgeloof overging, cf. Rohde *II* 378, 385 v.

⁷⁰) Vooral Hermes, Persephone, Venus, Apollo en Zeus zelf, later ook Mithras, vervullen deze functie. Van de schare der zaligen in den aether *εἰς εἰμί, λαχὼν θεὸν ἡγεμονῆα*, Kaibel 650. Meer voorbb. bij Rohde *II* 387₂, 388^{1, 2}. Wanneer de tocht onder zulk geleide niet den *οὐρανός* geldt, maar den Hades of de *νήσοι μακ.* heeft men wsch. meer met volksepigrammen te doen. — Vergoddelijking van den doode in de inscr. Kaibel 641: *Ὀλβιε καὶ μακαριστῆ, θεὸς δ' ἔση ἀντὶ βροτοῦ*. Vgl. nog Deneken in Roscher's *Lex.* I 2587 sqq.; Kaufmann *Jens.h.* 25, 59; Schröder 61 vv.

⁷¹) Cf. Rohde *I* 255 n.

⁷²) Afgebeeld bij Kaufmann *Jens.d.* Taf. 2. Gewoonlijk worden deze scènes opgevat als een beslissende scheiding (aldus o.a. Gruppe *II* 1050; F. Pijper *Oud-Chr. Epigr., Ned. Arct. Kerkgesch.* XI 1914, 315); zie echter Kaibel nr. 35 = Kaufmann *Jens.h.* 22, met het onderschrift: *ψυχὴν δὲ ἀθάνατον κοινὸς ἔχει ταμίας* en verder Ravaisson *t.a.p.* 11 vv., vlgs. wien o.m. de gestalte van den doode, doorgaans grooter afgebeeld dan die der levenden, te kennen geeft dat hij een „*être divin*” is geworden.

⁷³) Vgl. Schröder 66 vv.

⁷⁴) Afbeelding in Kaufmann *Jens.d.* 15.

⁷⁵) Kaufmann *ibid.* 14 en 25.

⁷⁶) Tegenstanders der eschatol. vertolking van de maaltijdreliëts vermeldt Kaufmann *Jens.d.* 13¹; tot hen behoort ook Rohde *I* 241 v., cf. nog Gercken-Norden *II* 2 68. Kaufmann zelf (*Jens.d.* 13) in navolging van Ravaisson 18 e.a., en Schröder 47 vv. 55 vv., beide onder restrictie, alsmede Cumont *Vie. fut.* 244 verklaren zich voor een betrekking tot het hiernamaals. — Vgl. ook de voorstelling der zaligheid vlgs. den Sabazioscultus op de fresco's van Vincentius en Vibia in de catacombe van Praetextatus, afgeb. bij Wendland 426 v. en zie verder Rohde *II* 387² 400¹; Cumont *Rel.or.* 2 97 v.

⁷⁷) Kaufmann *Jens.d.* 24, *Jens.h.* 79; Maass 241.

⁷⁸) Kaufmann *Jens.h.* 72 vv., *Jens.d.* 6 v.

⁷⁹) *C.I.G.* 6745, 6298; Kaibel 646, 1117, 75; *C.I.G.* 9145. Verdere voorbb. bij Rohde *II* 393⁵ 395².

80) Rohde *II* 395². Deze formule vooral op graven van slaven en gladiatoren, de miserabelen der maatschappij, Cumont *Vie fut.* 237 v.

81) Inscr. op het z.g. graf van Sardanapalus te Anchiale bij Tarsus, Maass 211⁸. *Ὁὐ τούτου ἄξια* sc. *τοῦ ἀποκροτεῖν*. Zie verder over dit epigr.: Maass 211 v. 216, Gruppe *II* 1051¹. Het keert in vele variaties terug; bij Cicero o.a. luidt het: *Haec habeo, quae edi, quaeque exsaturata libido | Hausit: at illa iacent multa et praeclara relictā, Tusc. Disp.* V 35 (Orellius *IV* 1 382).

82) Talrijke grafschr. van dat gehalte bij F. Buecheler *Carmina latina epigr.* 1895 sqq., zie o.a. *I* 84, 85, 182, 185–188, 190 etc. Vgl. ook Rohde *II* 395³; Kaufmann *Jens.l.* 36, 43 v.; Cumont *Vie fut.* 238 v. Van de tot ons gekomen grafschr. uit de 1e eeuw v. C. en daarna, vormen de Lat. de meerderheid en deze stammen hoofdzakelijk, behalve uit Rome, uit de steden van Kl. Azië en Afrika. – Ook zij herinnerd aan de reliefs met voorstellingen van een symposion, bacchantische en drgl. tafereelen, waarbij vaak niet kan worden uitgemaakt of zij in eschatol. dan wel in Epicureïschen zin zijn op te vatten.

83) Kaibel 168 en 613; Buecheler 59 en 82. Cf. Rohde *II* 394², Kaufmann *Jens.l.* 30 v. 42 v. 52 v.

84) *C.I.G.* 6442, Kaibel 700, 722; Rohde 393³, Kaufmann 63.

85) Kaibel 48, 61, 215; Kaufmann 29 v., Ruhl. *o.c.* 72 v. Vgl. ook boven pg. 38 en n. 59.

86) Kaibel 560: *γρούς ὡς θνατοῖς οὐδὲν γλυκερώτερον ἀγῶς ζῆθι*, cf. ook Rohde *II* 395³. De Hades is *ζωοῖσιν ἐναντίος, δαίμων ὁ πικρός*, Kaibel 202, 127 e.a. – *C.I.G.* 1966: *Μοῖραι καὶ Ἀθήνη με καθήγαγον εἰς Αἶδας* (= Böckh *II* 52); Kaibel 42: *ἄλλα με δαίμων θῆκεν ἀφορπῆξας ἀκόντατ' εἰς Αἶδα*, Kaufmann 28; Kaibel 146, 204: *ἄκρυτε δαίμων, ἀφορπῆξοις ἡμῖν ἔοβσεος ἥελιον*. Zie nog Kaufmann 34 v., Rohde *II* 394⁴. – Op Lat. grafsteenen: *invida, crudelia fata; dura fortuna*, etc., Kaufmann 42, 49 v. – Veelzeggend is dat, ondanks het Christendom, deze Moiravorstelling in Griekenland nog steeds populair is en dat de hopelooze smart waarvan voorgaande aanhalingen getuigen nog evenzeer wordt aangetroffen, vgl. de *μοιρολόγια* = „chansons où l'on dit la moire, la parque, le sort du trépassé”, H. Pernot *Anthol. populaire d. l. Grèce moderne* 1910, 206 (proeven van zulke klaagzangen op pg. 222 vv.; de gewoonte deze aan te heffen bestaat nog op het Gr. platteland, pg. 209). Zie ook Wide in Gercke-Norden *II* 222.

87) *Domus aeterna* vlg. Kaufmann 41 „das zweite wichtige Characteristicum” der grafschriften uit den vroegsten keizertijd. Op den Egypt. oorsprong dier benaming en haar verbreiding waarschijnlijk van dat land uit door het gebied rondom de Middell. zee wijst Cumont *Rel. or.*² 350.

88) Bij Kaufmann 54 (= *C.I.L.* 10627). – Voor Thessalon. blijkt zulk een moedelooze stemming uit *C.I.G.* 1973 (= Böckh *II* 56), een 6-regelig vers, zonder eenig perspectief (ook geciteerd door Dibelius *Thess.* 43, *Handb. N. T. III* 2, 1911) en uit nr. 1988.

89) Kaufmann 49 v. (*C.I.L.* VI 12652), vgl. ook 40 v.

90) *Ἐὐνήχει, τέκνον, οὐδεις ἀθάνατος*. – *Ἐὐνήχει, ὅσα γεννᾶται τελευτᾷ*, vgl. Rohde *II* 395¹, Kaufmann 61. Op Lat. graven: *Nemo immortalis*. – *Omnis*

exitus unus. — Mors omnibus instar. — Omnes mortales eadem sorte tenemur, Kaufmann 41, 50, 61.

91) Papyrus v. Irene, Grenfell-Hunt *The Oxyrhynchus Pap.* I 115, vgl. Deissmann *L. v. O.* 118 vv, die bovendien een tweetal „Trostbriefformeln” aanhaalt. Eén ervan luidt: . . . ἐννοηθεῖς δὲ ὅτι τὰ τοιαῦτα πᾶσιν ἔστιν ὑποκείμενα . . .

92) Kaibel 560, Rohde *II* 395⁴; Kaufmann 62. Ook het nalaten van kinderen en kindskinderen strekt nog in lateren tijd tot troost voor eigen vergankelijkheid, Rohde *II* 396.

93) Vgl. Cicero's samenvatting, *Tusc. Disp.* I 18 (Orellius *IV* 1, 230): „*Sunt enim, qui discessum animi a corpore putent esse mortem. Sunt, qui nullum censeant fieri discessum, sed una animum et corpus occidere, animumque in corpore exstingui.*”

94) Hypnos tweelingbroeder van Thanatos, cf. Rohde *I* 86¹ en v. Dobschütz *Thess.* 186⁴.

95) Vandaar benamingen als Ἄιδον μάγειρος of τραπεζεύς, Rohde *II* 199³ 249¹. Andere schrikbeelden van Thanatos-Hades bij Dieterich *Nek.* 47 vv. Vooral Horatius e.a. Latijnsche dichters van zijn tijd schilderen den dood met sombere kleuren: „*pallida, lurida mors*”; „*atris circumvolat alis*” en drgl.

96) Cumont *Vie fut.* 241, cf. ook *Rel. or.*² 58: „Les notions sur la vie future étaient imprécises, flottantes, douteuses, contradictoires.” Wat C. hier over Rome en omgeving meedeelt, zal ook wel gelden van de kuststreken in het O. des rijk.

97) Achilles' woorden in den Hades tot Odysseus (*Odys.* XI 488), gevolgd door de bekende regelen dat hij liever daglooner zou willen zijn op aarde dan de eerste in het doodenrijk.

98) Euripides *Phoen.* fr. 813 en *Iphig. Aul.* 1252, cf. ook Spiess 281; v. Dobschütz *Thess.* 189¹.

99) Themistius bij Stobaeus 120, 28, vgl. Spiess 310.

100) Vgl. Epicharmus bij Cicero *Tusc. Disp.* I 15 (Orellius *IV* 1, 230).

101) Rohde *II* 201, die ook (noot 2 aldaar) 't aan Sappho toegeschreven geloof aan onsterfelijkheid sterk betwijfelt.

102) Cicero *Tusc. Disp.* I 9 (Orellius 229). C. zelf zoekt overigens in het eerste boek der *Tusc.* te bewijzen, dat de dood geen kwaad is.

103) Horatius *Carm.* II 14; *Ep.* I 16, 79; *Carm.* I 28.

104) Catullus *Carm.* V, op welke regelen Prof. de Zwaan en Prof. Hartman zoo vriendelijk waren me opmerkzaam te maken.

105) Manilius *Astron.* IV 16 (ed. Prof. v. Wageningen 1915, 100; Nederl. vert. 1914): „*Nascentes morimur finisque ab origine pendet.*” Vgl. ook Cumont *Rel. or.*² 244.

106) Zeer vele aanhalingen bij Spiess 38 v., 281 v., 338; Rohde *II* 199 v. Vooral de παραμύθια, *Consolationes*, bevatten veel gegevens voor de waardeering van het leven en den dood. Vgl. daarbij het motief dat Cicero dreef tot het opstellen van zijn troostschrift, na den dood van zijn vurig beminde Tullia: „. . . . *omnem consolationem vincit dolor. Quin etiam feci, quod profecto ante me nemo, ut ipse me per literas consolaretur*” (*Epp. ad Atticum* XII 14, 3; Orellius *III* 2, 301). Seneca *Ad Marciam de Consolatione* heeft tot op zeker

oogenblik de smart der moeder over 't verlies van haar zoon gerespecteerd; daar zij echter haar droefheid gaat koesteren, meent hij daartegen met kracht te moeten opkomen (c. 1).

107) Xenophon *Cyropaed.* VIII 7, 19 sqq. geciteerd door Spiess 309 v. Bekend is ook het sterven van Socrates. Analoge voorbb. van doodsverachting bij Cicero *Tusc. Disp.* I 96 sq. en 100 sqq. (c.c. 40-42), die vol geestdrift uitroept: „*tales innumerabiles nostra civitas tulit*” (Orellius *IV I*, 260). Zie ook Spiess 338.

108) In sagen als diè van Cleobis en Biton, cf. Rohde *II* 389²; Spiess 280. Vgl. ook de reeds genoemde *Cons. ad Marc.* van Seneca, over den dood van den jeugdigen Metilius.

109) Cleombrotus van Ambracia maakte, gedreven door de lectuur van Plato's Phaedo een eind aan zijn leven, Cicero *Tusc.* I 84 (Orellius *IV I*, 254), cf. Rohde *II* 300¹, die ook wijst op het veelvuldig voorkomen eener soortgelijke stemming onder de tijdgenooten van Epictetus. Van den wijsgeer Hegesias v. Cyrene verhaalt Cicero (*Tusc.* I 83 sq., Orellius *IV I*, 253 sq.), dat diens stelling „*omnino vivere expedire nemini*” met zulk een resultaat ingang vond, dat vele zijner hoorders de hand aan zichzelf sloegen en koning Ptolemaeus het systeem van den „Peisithanatos” moest onderdrukken.

110) Voorbb. uit de Grieksche tragici bij Spiess 281 v.

111) De zelfmoord telt haar aanhangers en verdedigers van den Cynicus Diogenes af tot in den keizertijd. Bekend is die van Cato (Rohde *II* 327²). Zie o.m. Lucretius III 942 sqq.; Seneca, vooral *Ep.* 70 (o.a. n. 15: „*hoc est unum, cur de vita non possimus queri: neminem tenet*”), verder *Ep.* 77 en elders; Horatius *Ep.* II III 469 spreekt van een „*famosae mortis amor*.” Natuurlijk ontbrak het ook niet aan bestrijders, zooals onder de Orphici en de Pythagoraërs, Rohde *II* 121¹. Ook placht men de hand van den zelfmoordenaar af te houwen of hem een eerlijke begrafenis te onthouden, Rohde *I* 217⁵. Zie nog over den zelfmoord onder de Gr. het art. van R. Hirzel *Arch. f. Religionswiss.* 1908.

112) Epictetus *fr.* 95, geciteerd door Spiess 282 noot, cf. ook S. 279.

113) Rohde *II* 300. Dus ook „*Furcht der Unsterblichkeit*”! Natuurlijk behelst dit citaat een generalisatie. Vooral de vrees voor het onbekende heeft zich nooit laten verbannen, vgl. boven pg. 43 v.

114) Zie daarover Rohde *II* 299 v., 396 vv. Vooral sinds het eind der 2e eeuw n. C. laat de religieuze reactie zich steeds krachtiger gevoelen en nemen ook de intellectueelen aan de Oriëntalistische eerediensten deel.

115) Varianten op deze maxime bij Gr.-Rom. schrijvers, cf. Wetstein *N.T. II* 1752, 169 sq. (op I Cor. 15³²). Voor parallellen tusschen het N.T. en de profane litt. is dit werk nog altijd belangrijk.

116) Horatius *Carm.* II 3, 13 sqq., cf. I 4, 13 sqq. en IV 7. Zie ook Sap. Sal. 26^{sqq.} en vgl. nog over deze stemming Maass 207 vv.

117) Cicero *Tusc.* I 5, 10 (Orellius *IV I*, 228).

118) Seneca *Ad Marc. d. Consol.* 19, 4. Een voorb. van zulk een poëtische schildering der hellestraffen bij Vergilius *Aen.* VI 739 sqq. („... *exercentur poenis veterumque malorum | supplicia expendunt: aliae pandunt inanes*

| *suspensae ad ventos, aliis sub gurgite vasto | infectum eluitur scelus aut exurit igni . . .*"), wat wel niet als „ludus” zal zijn bedoeld!

119) Cicero *De nat. deor.* II 2, 5 (Orellius IV 2, 44) en *Or. pro Cluentio* c. 61 (Orellius II 1, 512). Meer plaatsen bij Cicero noemt Spiess 342, waarbij nog te voegen: *Tusc.* I 48 (Orellius IV 1, 241).

120) Zie Rohde II 366² en verder Ruhl 75 sqq.

121) Tacitus *Agric.* c. 46: „*Si quis piorum manibus locus, si ut sapientibus placet, non cum corpore extinguuntur magnae animae, placide quiescas . . .*” (rec. Halm II 1911, 275). Parallele getuigenissen uit Griekenland bij Dieterich 136². — De naam, welken een magna anima achterlaat, is voor Tacitus 't hoogste; daarin deelde hij de Grieksche notie van de *μνήμη ἀθάνατος*. Zij is zeer oud (voorb. bij Spiess 318 v.), doch handhaaft zich tot in lateren tijd, Rohde II 396. Feitelijk wordt aldus de onsterfelijkheid, voorzover nog geaccepteerd, het voorrecht van enkelen.

122) Overigens loopt het denken der betrokken kringen in het O. en W. des rijks in eenerlei richting. Er had een filosofisch verkeer plaats tusschen Griekenland en Rome, en het brandpunt daarvan lag blijkbaar in R., daar de litt. getuigenissen bijna alle uit de hoofdstad en haar omgeving stammen. Wij raadplegen dus mede de contemporaine Lat. litt., omdat het niet gaat om de kwestie of Pls. bepaalde geschriften uit zijn omgeving heeft gekend, doch om den inhoud der verwachtingen etc. van de wereld, waarin Pls. zich bewoog en welke hun exponent hadden óók in de litt.

123) Wanneer er in de Stoa sprake is van Hadesstraffen, doet zij geen concessie aan de Orph. Hadestheologie, zooals Dieterich 140 bij Zeno aanneemt. Dit is door de zielkunde dier school uitgesloten; *ἄδης* heeft de beteekenis = *ἄηρ*, de laagste sfeer rondom de aarde, onderscheiden van de hoogere, waarheen de zielen der gewone stervelingen niet kunnen stijgen, cf. Rohde II 319⁴.

124) Zie Rohde II 310 vv.; W. Voigt *Gesch. d. Unsterblichkeitsidee i. d. Stoa* 1900. De overblijfselen der Stoïcijnsche theorieën in H. v. Arnim *Stoicor. veterum fragmenta* II III 1903, I 1905.

125) Bewijsplaatsen in de verzameling *Epicurea* van H. Usener, 1887. Belangrijk is o.a. het getuigenis van Hippolytus *Refut. omn. haeres.* I 22 (Us. pg. 228), dat Epicurus een gericht na den dood verwierp, *ὡς ὁ τι ἀν δράση τις ἐν τῷ βίῳ τοῦτο καὶ διαλάθη ἀνεύθυνον εἶναι παντελῶς*. — Zie verder in 't bijzonder Lucretius *De rer. nat.*, o.m. I 102 sqq., 830 sqq., III 31 sqq., 417 sqq. en Rohde II 331 vv.

126) Panaetius bij Cicero *Tusc. Disp.* I 79 (Orellius IV 1, 252); A. Schmekel *D. Philos. d. mittl. Stoa* 1892, 197 en 308 v.; Rohde II 322 v. Bij Posidonius vindt men de leer der beperkte onsterfelijkheid van de Oude Stoa terug: de ziel leeft voort tot de eerste *ἐκπτώσις*, Rohde II 324.

127) Seneca *ad Marc.* 24, 5; 25, 1 sqq. Vgl. ook *ad Helv.* 11, 7; *ad Polyb.* 9, 7; *Epp. moral. ad Lucil.* 102, 23 sqq.: de sterfdag = „*aeterni natalis.*”

128) *Ad Marc.* 19, 5 sq.; vgl. *Ep.* 54, 4; 77, 11. „*Aeterna requies*”, *ad Marc.* 24, 5.

129) *Ad Marc.* 22, 3.

130) *Ep.* 117: 6 „*Cum de animarum aeternitate disserimus, non leve monu-*

mentum apud nos habet consensus hominum." Daarentegen 63 : 16 „*Si modo vera sapientium fama est, recipitque nos locus aliquis.*" Ep. 102, 2 spreekt van de opinies „*magnorum virorum rem gratissimam promittentium magis quam probantium.*"

181) Ep. 102, 2.

182) Ep. 65, 24, cf. 24, 18 en 93, 10; *ad Polyb.* 9, 2 sq., vgl. De Zwaan *Ant. Cultuur om en achter het N. T.* 1916, 115.

183) Ep. 70, 15. Deze brief handelt over 't recht van den zelfmoord en verheerlijkt dit ten slotte. — Vgl. nog over S.'s onsterfelijkheidsgeloof Rohde *II* 327 v.

184) Zie Spiess 8 en 343; Rohde *II* 330 v. Over Epictetus: Bonhöffer *Epikt. u. d. Stoa* 1890, 65 v.; Rohde *II* 330.

185) Dergelijke waardeeringen van het lichaam als *σῆμα* (Orphici en Plato *Cratylus* 400 C., cf. Rohde *II* 121 v., 279¹), *σάξ* (Zeller *Tüb. theol. Jahrb.* XI 1852, 293), *σῶμα πῆλινον, inutilis caro ac fluida* (Posidonius bij Seneca Ep. 92, 10), *corpus putre, immunda vestis* komen in de litt. zóo talrijk voor, dat bewijssplaatsen overbodig zijn. Over *σκήνος* cf. nog Wetstein *N.T. II* 188 sq.

186) Over deze verdeling der *ψυχή* Rohde *II* 302 vv., Lietzmann *Kor.* 91. — De scheiding tusschen den „in"- en „uitwendigen" mensch (*ἔξω* en *ἔσω, ἐντός ἄνω*) is Platonisch, *Rep.* IX 589 A en *Phaedr.* 245 A, cf. Charles *o.c.* 412, Heinrici *Hellen. u. Christent.* 30 en de comm. van Heinrici en Bachmann op II Cor. 4¹⁶. Zij keert vooral bij Philo terug, Charles 412.

187) Cicero *Somn. Scip.* cap. 3 (= *De Republ.* IV 14, Orellius *IV* 1, 486).

188) Rohde *II* 378, vgl. ook Spiess 320; Gercke-Norden *II* 282.

189) Wetstein *II* 189: Plato *Gorg.* 356 D en *Cratyl.* 277 C; Maxim. Tyr. XIII, 5; Aelianus XI, 39; Targum in Job 38¹⁴ *Sicut vestimentum. Corpus illorum absque anima sua, sicut vestimentum inane. Opponit vestitos, die Judicii superstites, nudis i. e. ante illum diem mortuis.* Andere bewijsp. bij Lietzmann op II Cor. 5⁸, Weiss *Urchr.* 1914, 415¹ en 2; zie ook W. Kroll *D. Orac. Chaldaicis, Breslauer Philol. Abhandl. VII* 1, 1894, 52. — In Plato's *Gorgias* worden de dooden *γυμνοί* geoordeeld: de ziel moet zich van haar gewaad ontdoen om de litteekenen harer zonden te toonen, cf. Dieterich 116 v. en Ruhl 44; dat deze voorstelling zich handhaafde blijkt uit Lucianus *Dial. mort.* 10, Heinrich 2 *Kor.* 8 180. Verder verkeeren vlg. Plato de zielen, die in den Hades gereinigd moeten worden van de bevlekkingen door het aardsche leven, in den toestand der *γυμνότης*, totdat zij tot een nieuw aardsch leven worden geroepen en daartoe met een nieuw lichaam worden bekleed, Rohde *II* 274 v.

140) „*Animula vagula blandula | hospes comesque corporis | quae nunc abibis in loca | pallidula rigida nudula | nec ut soles dabis iocos!*" geciteerd door Deissman *L. v. O.* 2 219; men lette op „*nudula*" = *γυμνός*. Vgl. ook Maxim. Tyr. XVI, 2 bij J. Weiss *Urchr.* 415⁸: *ἡ δὲ ψυχή ἐκδύσα τοῦ σώματος ἐπλανᾶτο ἐν τῷ αἰθέρι ὄρνιθος δίκην.*"

141) Bij Spies 342, die het op naam van Ovidius stelt. Het is mij echter niet gelukt deze regelen te verifiëren; Prof. v. Wageningen (brief aan Prof. De Zwaan 10 VI 1916) vermoedt, dat ze niet antiek zijn.

142) Lucianus *De luctu* 2; Rohde *II* 366².

143) Zie pg. 37 en n. 53 op XXVII. Het plengen van doodenoffers bleef trouwens ook in de kringen zijner bestrijders nog in zwang: men denke aan dat van Catullus op 't graf van zijn broeder in Troas, Woltjer *Serta Romana* ³1902, 75 sq.

144) Catullus, *Serta Rom.*³ 57. 145) Seneca *De vita beata* I 3.

146) E. Maass a. w. 229: „Zahllose neugriechische Volkslieder beweißen, wie noch heute in hellenischen Gegenden die abschreckende Auffassung des Hades vorherrscht; man ersehnt die Wiederkehr ins irdische Dasein,“ onder verwijzing naar B. Schmidt *D. Volksleben d. neugriech. u. d. hellen. Altert.* 1873. Vgl. ook de in n. 86 genoemde anthologie van H. Pernot. In 't bijzonder speelt Charos nog steeds een voorname rol, al vervult hij niet meer de functie van den Charon der oudheid. Als krijgsman, op een zwart ros gezeten en gehuld in een zwart gewaad, verlaat hij zijn somber paleis, drilt zijn speer of richt zijn pijl op zijn prooi (zie D. C. Hesseling *Charos, e. Beitr. z. Kenntniss d. neugriech. Volksglaubens* en Pernot 204 v., 215 vv.). Ook met de oud-Gr. daemonen en spookgestalten (Gorgona, de *βουκόλας* en drgl.) houdt zich de fantasie der tegenwoordige Grieken nog bezig, cf. Wide in Gercke-Norden II² 223.

147) Zie over dit gericht het reeds aangehaalde werk van Ruhl en Rohde I 308 vv., II 367 v. Beide toonen aan, dat men de gedachte aan zulk een oordeel onder de Gr. en Rom. niet moet overschatten. Een „diesseitige“ vergelding staat op den voorgrond. De Attische redenaars, de getuigen van het volksgeloof van hun tijd, staan zeer gereserveerd tegenover een toekomend oordeel (H. Meuss *Jahrb. f. Philol.* 1889, 449 vv. 801 vv.; Ruhl 70 sq.). De latere litt., vooral de Latijnsche, verwerpt het doorgaans als een fabeltje of maakt er hoogstens gebruik van als dichterlijk ornament. — Zie ook pag. 38 en 41 over ontkenning van en twijfel aan het ultimum iudicium op de grafsteenen.

148) Plutarchus *D. sera num. vindicta* 565 sq., gecit. door Dieterich 79. — Evenzoo andere getuigenissen, vgl. o.m. *Aen.* VI 637 sqq.: krijgslieden, dichters, wijsgeeren en allen, die zich naam verworven hebben, smaken vele zaligheden: worstelspelen, muziek, dans, feestmalen.

149) Plato zal wel niet de eenige geweest zijn die met zulk een materieel voorbestaan den spot dreef, *Rep.* 363 C. D., doch een verheven opvatting der onsterfelijkheid als in den Phaedo zullen zeker weinigen hebben gekoesterd.

150) Verg. *Aen.* VI 262 sqq., 426 sqq., 548 sqq. Dergelijke voorstellingen in den vroegsten keizertijd ook nog onder de hoogere kringen, vgl. E. Norden *Vergilstud.*, *Hermes* 28, 1893, 360 vv.; 29, 1894, 313 vv.; dez. *Vergils Aen. im Lichte ihrer Zeit*, *N. Jahrb.* VII 249 vv., 313 vv. en *Komm. z. Aen.* VI, 1903. — De Tartarusschilderingen bij andere Rom. dichters komen met die van Verg. overeen, evenals die van Plutarchus, Lucianus e. a. Hier bespeurt men overal den invloed van den Oroph.-Pythag. geest. Over de Gr. voorstellingen der hel handelt uitvoerig Dieterich *Nekyia*, *Beitr. z. Erklär. d. neuentdeckt. Petrus-apokal.* 1893, waar de Oroph. invloed op de Hadesstraffen in dit geschrift (vgl. A. Lodz *L'évang. et l'apocal. d. Pierre* 1893, 87 vv.) wordt aangetoond. Zie nog Gercke-Norden II² 203 v.; Dewick *Primit. Chr. Eschat.* 1912, 328.

151) Zie Spiess 305 v., Rohde II 274 vv.

152) Een andere nuance van de leer der zielsverhuizing laten we rusten.

Zie verder Spiess 317 v.; Rohde *II* 121 vv., 133 vv., 161 vv.; Dieterich 88 v. en 143 v.

153) De aether het oord der zaligheid volgens de hoofdrichting onder de Orphici. Dé andere sluit zich meer bij de voorstellingen van den Dionysoscultus aan: het Elysium rechts van den βόσφορος.

154) Analogieën bij Söderblom *o.c.* 325 vv.: Perzen, Semieten, Grieken, Germanen, Ieren, Azteken. Oldenberg (Gruppe *II* 1035¹) wijst op Indië, Maspéro (*ibid.*) en Erman *t. a. p.* 104 vv. op Egypte. — Zie nog Rohde *II* 131²; Dieterich 24¹ en *Mithraslit.* ²1910, 182 vv.; Bousset *Himmelsreise d. Seele*, *Arch. f. Religionswiss.* *IV* 1901, 136 vv., 229 vv.

155) Rohde *II* 257 vv.; Gruppe *II* 1498¹; Cumont *Astrol.* 174 en 70.

156) Vele voorbb. bij Rohde *II* 369 vv., zie ook het register s. v. „Entrückung”; Söderblom 329; Cumont *Astrol.* 117, 175 v.

157) Over deze apotheose of consecratie van vorsten na Alex. d. Gr.: Gruppe *II* 1503 vv.; Wendland 123 vv., 146 vv.; A. Bauer *V. Griechent. z. Christent.* (*Wiss. u. Bild.* 78) 1910, 53 vv.

158) Bouché-Leclercq *L'astrol. grecque* 1899; Fr. Boll *D. Erforsch. d. antik. Astrol., N. Jahrb. f. d. Klass. Altertumswiss.* *XXI* 1908, 103 vv.; F. Cumont *La théol. solaire du paganisme rom., Mém. d. sav. étrang.* *XII* 1909, 447 vv.; *Le mysticisme astral dans l'antiquité, Bullet. d. l'Acad. royale d. Belg.* 1909, 256 vv.; *Fatalisme astral et Relig. antiques, Rev. d'hist. et d. litt. relig.* *N. S. III* 1912, 513 vv.; *Rel. or.*² en *Astrol.*; Gundel „*Heimarmene*” in Pauly-Wissowa-Kroll *R. E. der klass. Altertumswiss.* *VII* 1912, waar tevens de litt. wordt vermeld.

159) Zie over Posidonius speciaal Schmekel *t. a. p.*; verder o.m. E. Schwartz *Charakterköpfe a. d. antik. Lit.* *I* ¹1912, 91 vv.; E. Bevan *Stoics a. Sceptics* 1913, 85 vv., in 't bijzonder 95 v. tegen de Duitsche „Posidonius-Quellenkritik”-manie en 116 v. — Fragmenten van P. zijn verzameld door I. Bake, Leiden 1810.

160) Gruppe *II* 1035 v., 1588 vv., 1624 v.; W. Anz *Z. Frage n. d. Urspr. d. Gnostiz.* 1897, 57.

161) Voor bijzonderheden over de verbreiding der astrologie van het O. naar het W. zie men: Kroll *Aus d. Gesch. d. Astrol., N. Jahrb. VII* 1901, 559 vv.; Cumont *Rev. d'hist. et de litt. relig.* 1912, 515 vv. en *Astrol.* 54 vv., 73 vv.; Maass *Tagesgötter i. Rom. u. i. d. Provinzen* 1902; Reitzenstein *Poimandres* 69 vv.; Gundel in Pauly-Wissowa-Kroll *R. E. VII* 1912, 2628 vv.

162) De hoofdlijnen van dit dualistische wereldstelsel zijn: de aarde het middelpunt, omringd door de sfeer beneden de maan (ἀήρ); daarboven de αἰθήρ, welke men zich verdeeld dacht door een aantal opeenvolgende, elkaar omringende hemelruimten; in de hoogste sfeer troont de opperste godheid. Deze kan met de zichtbare wereld, de onreine en booze materie niet in rechtstreeksche gemeenschap staan. Het contact is slechts mogelijk door een afdalende reeks van tusschenwezens: δυνάμεις, ἄρχαι, astrale geesten; vooral de planeten worden als zoodanig beschouwd. Verder daemonen en engelen tusschen de maan en de aarde. De mensch is een tweevoudig wezen: zijn lichaam behoort tot de materie, is onderworpen aan het ondermaansche met al zijn kwalen en gebreken;

zijn geest stamt uit de wereld van het goddelijke, doch is tijdens de verbinding met het lichaam onderworpen aan de (goede en) booze tusschenwezens. Zie Wendland 170⁴; De Zwaan *Ant. Cult.* 39 vv.

163) Vettius Valens VI 9 *ed. Kroll* 1908, 261: οὐδείς ἐλεύθερος, πάντες δὲ δοῦλοι τῆς εἰμαρμένης, en in dezen trant herhaaldelijk; Seneca *Ep. ad Luc.* 107, 10: „*Volentem fata ducunt, nolentem trahunt*”; Manilius II 113: „*Certum est et inevitabile Fatum.*” Zie ook de voorbb. bij Cumont *Rev. d'hist. etc.* 1912, 533². — Het noodlot verstrikt den mensch in het booze en dat niet alleen: het straft hem ook voor het bedreven kwaad, vgl. de befaamde verontschuldiging: εἰμαρτό μοι κλέψαι, door Zeno aangevuld met: καὶ διαρῆναι (Diog. Laert. VII 1, 23, Gundel 2644). Zie nog Manilius IV 117 sqq.

164) Nergens wellicht valt het syncretistisch gehalte van het Oriëntalisme zóó sterk te bespeuren als bij deze theorie. Over de Babylon., Perz., Egypt. en Gr. herkomst dezer voorstell. handelen Anz, Bousset, Reitzenstein en Dieterich, cf. Cumont *Rel. or.*² 369 v. en zie nog E. Böklen *Verwandsch. d. jud.-chr. m. d. pars. Eschat.* 1902, 35². Door zulk een alliantie gaan de verschillende ontvouwingen der eene grondgedachte in elkaar over; daarbij komen dan nog ontleeningen aan de καταβάσεις εἰς ἕδον, omdat deze reeks van voorstellingen zich naast die van een tocht naar de „eilanden der zaligen” en van de hemelreis blijft handhaven. Zoo plaatst o. a. Vergilius *Aen.* VI 637 sqq. het Elysium in den Hades, *Georg.* IV 219 sqq. (ed. Güthling 1901, 79) daarentegen in den hemel. (Soortgelijke voorbb. bij Rohde II 384¹, 388¹; Maass *Orph.* 276⁶⁵).

165) Ook deze extatische gestalte der reis wordt onder meer dan één volk aangetroffen. Zij is zoo algemeen als de mystiek zelve; zie Lietzmann op II Cor. 12¹, onder verwijzing naar Wundt *Völkerpsychol.* II 2, 94 vv. en het religionsgesch. materiaal bij M. Buber *Extat. Konfessionen* 1909. — Oudere Gr. voorbb. bij Rohde II 91 vv., Joodsche bij Bousset *Arch.* IV 138 vv. — Opmerking verdient nog, dat zoowel de „Mithrasliturgie” als de Hermet. geschriften er den nadruk op leggen dat de (extatische) tocht niet kan geschieden in het aardse lichaam. Dit moet worden „afgelegd”, omdat het stoffelijke het goddelijke niet kan aanschouwen. Daartoe is noodig een hemelsch lichaam, een σ. τέλειον, door de godheid zelf geschapen voor het verblijf in de wereld daarboven (Dieterich *Mithraslit.* ²1910, 4³ en 58; cf. ook Reitzenstein *Hellenist. Mysterienrelig.* 32 v. 110 v.), een „onsterfelijk lichaam” (*Corp. Herm.* I 13; vgl. L. Ménard *Hermès Trismégiste, traduct. compl.* 1910, 89 en 93 vv. en tevens Reitzenstein 33 v.). Zie verder over de voorstelling van hemelsche lichamen Bousset *Arch.* IV 233², die ook wijst op *Ascens. Jes.* en *II Hen.* — Vgl. nog *Od. Sal.* 21³.

166) Bronzen laddertjes in de graven en de κλίμαξ ἐπιτάπιλος in den Mithrascultus, Cumont *Astrol.* 184. Ook denke men aan den adelaar bij den dood van Peregrinus Proteus (Lucianus *Peregr.* 39) en bij de crematie der Rom. keizers, Cumont *L'aigle funéraire d. Syriens et l'apothéose d. empereurs, Rev. de l'hist. d. relig.* 1910, 119 vv.; Gruppe II 1502¹; afbeeld. bij Wendland *Kult.* ², Bilderanh. V.

167) Zie de uitv. beschrijving van Cicero *Tusc. Disp.* I 42 sq. (Orellius IV I, 239 v.).

168) Anderen houden de maan voor het oord der loutering. De theorie der reiniging wordt overigens ook weer verschillend uitgewerkt en het Elysium verlegd naar maan of zon, of ook wel gezocht in de sfeer tusschen beide lichamen, onder de vaste sterren of in den Melkweg: Vgl. nog Rohde *II* 320¹; Cumont *Rel. or.* ² 371⁶⁵ en *Astrol.* 195 v.; Ruhl 43¹.

169) Zie o. a. *Somn. Scip.*, Seneca *ad Marc.* cc. 24⁴ sq. 25–26, Vergilius *Georg.* II 475 sqq. (Güthling 56), en in het algemeen Wetter *Phös, e. Unters. üb. hellenist. Frömmigh.* 1915, 76 vv. — Merkwaardig is een passage bij Plutarchus *D. gen. Soc.* 24: de zalige *δαίμονες* verleenen den zielen, welke nog in het lichaam zijn opgesloten, bijstand in hun strijd om den hemel te winnen. Soortgelijken dienst verrichten ook de *λόγοι θεοῦ* bij Philo *D. Somn.* I 147. Zie Bevan *o.c.* 112 v.

170) Deze opvatting voornamelijk in kringen, waarin een zeker monotheïsme ingang vond, dat den hoofdgod (*Baäl šamîn, Ζεύς οὐράνιος, Jupiter caelestis*), den absoluten souverain van het heelal, laat tronen in de sfeer boven de planeten en vaste sterren, buiten de grenzen van het universum (cf. de benaming *Ἰγυσιος, Jupiter summus exsuperantissimus*). Zie Cumont *Rel.or.* ² 188 v., *Astrol.* 134 v.

171) Met elke planeet werd een bepaalde geestelijke en stoffelijke substantie verbonden, vgl. Bousset *Arch. IV* 237 vv. en Gruppe *II* 1037⁵. Op haar terugtocht geeft de ziel successievelijk terug: „To the moon – its vital and alimentary energy, to Mercury its cupidity, to Venus its amorous desires, to Mars its warlike ardour, to Jupiter its ambitious dreams, to Saturn its slothful tendencies”, Cumont *Astrol.* 198. Dit citaat berust op de karakteristiek der planeten vlg. Macrobius' comm. op *Somn. Scip.* en dien van Servius op *Aen. VI* 714, beide aangehaald door Bousset *Arch. IV* 268. Een andere opsomming der eigenschappen in *Corp. Herm. I*, Ménard 12.

172) Het mag niet overbodig heeten er op te wijzen, dat de waarde van het onsterfelijkheidsgeloof in deze kringen door Rohde *II* 326 zeer gering wordt geschat. Het was „ein Bedürfniss mehr der Phantasie als des Gemüthes und tieferen Sinnes ... Die Vorliebe für solche Unsterblichkeitshoffnungen blieb bei Cicero (und wohl durchweg bei den Gebildeten seiner Zeit und seiner Gesellschaft) nur eine künstlerische.” — In werkelijkheid staat Cicero zelf sceptisch tegenover zijn beweringen in *Tusc. Disp. I* en *Somn. Scip.*; wanneer hij, *De nat. deor.* III 81 sqq. (Orellius *IV* 2 117 vv.), de kwestie behandelt of het kwaad rechtvaardig wordt gestraft en het goede beloond, komt de vraag ener vergelding na den dood niet ter sprake. Als Seneca Marcia wil voorhouden dat haar zoon leeft, doet hij dat in de termen der hemelreistheorie (*Cons. ad Marc.* 24, 5, en 25 1–3; zie voorts c.c. 25–28). Zulke positieve uitspraken zijn echter bij Seneca volstrekt niet gewon, zie pg. 48. Wanneer ook bij Horatius dergelijke verklaringen worden gevonden (cf. *Carm.* III 3 *arces attigit igneas; lucidas inire sedes*; *IV* 8 *caelo Musa beat*), dan valt daaruit alleen te concludeeren, dat de daarin vervatte beschouwingen hem bekend waren. Evenzoo bewijst Catullus' treurdicht aan zijn vriend Calvus op den dood van diens jonge vrouw, met de schoone gedachte dat „liefde sterker is dan de dood” (zie Woltjer *Serta Rom.* 375) nog

niet, dat hetgeen de dichter anderen predikte voor hemzelf een levende, onvervreemdbare waarheid beteekende, wanneer men let op zijn pessimistische ontboezemingen elders. Enz.

De Joodsche Apocalyptiek kent alleen de hemelreistheorie in haar extatische gestalte, Bousset *Rel. d. J.* 2 590 v., vgl. ook *Arch. IV* 138 vv. en Böcklen *o.c.* 33. — Intusschen vinden we bij de syncretistische Esseërs vlgs. Josephus het volgende: ἀθανάτιζουσιν τὰς ψυχὰς περιμάχητον ἠγούμενοι τοῦ δικαίου τὴν πρόσδοον, *Ant.* XVIII 1, 5 ed. Niese § 18, zie Bousset *Arch.* 143 en Böcklen 39, die daarin een zinspeling zien op de door daemonen belemmerde reis der ziel.

Sinds de 2e eeuw n. C. nemen de getuigenissen in de Oriëntalist. litt. toe en wordt de theorie in bijzonderheden uitgewerkt. Niet alleen onder de Gnostici speelt zij een belangrijke rol (Anz. *a. w.* beschouwt haar als „die gnostische Zentrallehre”), maar ook in het Mandeiïsme (Brandt *D. Schicksal d. Seele n. d. Tode n. mand. u. pars. Darstell. Jahrb. f. prot. Theol.* XVIII 1892, 405 v.v., 575 v.v.) en Manicheïsme, in de eerediensten van Mithras en Isis (Apuleius *Metamorph.* XI, zie beneden), in de Hermet. geschr. (Reitzenstein *Poim.* 51 vv.; Kroll *Herm. Trismeg.* in Pauly-Wissowa-Kroll's *R. E. d. klass. Altertumswiss.* VIII 1913, 804 vv.; vgl. ook Ménard, *Introd.* pg. XLVIII, LXXVII v.; pg. 12 v., 27, 32, 56), in de Orac. Chald. (Kroll *Bresl. Philol. Abhandl.* VII 1895, 50 sqq.) en in de „Mithrasliturgie”. Verder ook in litt. van Joodsche of Christ. herkomst: Od. van Sal. (zie Oden 11, 15, 17, 21, 22, 35, 38, 42; vert. van Wensinck *Th. Stud.* 1911, 1 vv. In deze Oden liggen 10 hemelreis en κατάβ. εἰς Ἄιδου naast elkander en is 20 niet steeds duidelijk of er sprake is van den dichter-geloovige zelf dan wel van den Messias, cf. Gunkel *Z. N. T. W.* 1912, 306), Asc. Jes., Testam. Abraham (James *Texts a. Studies II* 2, 1892; vgl. ook Vol. V 1897), Vita Jos. (L. Stern *D. Leben Josephs d. Zimmerm. a. d. Kopt. übers., Z. f. w. Th.* XXVI, 1883). — Vgl. nog in het algemeen: de genoemde verhandeling „*Himmelsreise d. Seele*” van Bousset; Wendland 170 vv.; Dieterich *Mithraslit.* 2 204 vv. Een massa religionsgesch. parallellen, welke echter nog een nauwkeurige schifting vereischen, bij Böcklen *Verwandsch.* 27 vv.

173) Focke *D. Entsthg. d. Weish. Sal., Forsch. z. Relig. u. Lit. d. A. u. N. T., N. F.* 5 1913, Anh. 113 vv.

174) Vgl. Schwally *D. Leben n. d. Tode* 1892, 156. Daarnaast kent de Sap. in haar eerste deel de verwachting van een oordeelsdag 37, 13, 17 v., 46, 20, waaraan de rechtvaardigen deelnemen 416. Hier dus reminiscenties aan de Joodsch-Palestijnsche eschatologie. Focke neemt daarom aan, dat cc. 1—5 van een andere hand zullen zijn, moet dan echter passages als 31 vv. over de zaligheid van den dood betrekken op den tusschentoestand. Toch wekken de schilderijen van de terugkeer der vrome ziel tot God den indruk, dat hier een definitieve beslissing is bedoeld. In hoever de zuiver Joodsche voorstellingen nog werkelijke beteekenis hadden voor den auteur, is natuurlijk niet met zekerheid te zeggen. Dat echter de Helleensche onsterfelijkheidsleer bij hem overwegend is, blijkt zoowel uit de afwezigheid der Mess. verwachting als uit het zwijgen over de opstanding, welke beide met de idee van een wereldgericht verbonden zijn. Vlg. Weber *D. Unsterblichk. d. Weish. Sal., Z. f. w. Th.* 1905, 409 vv. zal de auteur geen onster-

felijkheid zonder opstanding hebben bedoeld. Inderdaad worden er aan het Jenseits zinnelijke trekken verleend, als ware het bevolkt met lichamelijke wezens. Dat er evenwel van een werkelijke bekleeding der ziel met een nieuw lichaam geen sprake kan zijn, vloeit voort uit het dualisme van den schrijver; vgl. nog Gröbler *D. Ansichten üb. Unsterblichk. u. Auferst. i. d. jüd. Lit. d. beiden letzten Jahrh. v. C., Th. Stud. u. Krit.* 1879, 692.

175) Volz *Jüd. Eschat.* 52 v.: het „altationale Zukunftsbild ein Fremdkörper im philonischen Organismus.” Cf. 207 v.

176) Wendland *Philos Schrift üb. d. Vorsehung* 1892, 24 vv.

177) Cf. Söderblom *Vie fut.* 407.

178) *Vita Mos.* III 39, ed. Mangey II 179; Volz 143.

179) Zie over Ph.: E. Bréhier *Les idées philos. et relig. d. Phil.* 1907, 232 vv. en pass.; Windisch *D. Frömmigk. Philos* 1909, e. a.

180) Cicero *Somn. Scip.* c. 3 (*De republ.* VI 13, Orellius IV 1, 486); cf. c. 8: „*Bene meritis de patria quasi limes ad caeli aditum patet,*” en Manilius *Astron.* I 758 sqq.

181) Horatius *Carm.* III 2: „*Virtus, recludens immeritis mori | caelum, negata temptat iter via | coetusque volgares et udam | spernit humum fugiente penna.*” („*negata*” = waarlangs de *coetus volgares* niet mogen gaan, cf. Schimmelpfeng *Komm.* op Horatius 1912, 43).

182) Zie de citaten bij Wendland *Kult.* 2 1354; Cumont *Astrol.* 181 en *Fatal. astral etc., Rev. d'hist. et d. litt. relig.* II 1912, 538 v. — In de Alexandr. litt. nemen de martelaren de eereplaats in, daarop volgen de „vromen” en „rechtvaardigen” in 't algemeen.

183) Wanneer Cicero's dochter Tullia gestorven is blijkt bij den vader de natuur sterker dan de leer. Ook zij zal worden vergoddelijkt: „*Ego . . . profecto illam consecrabo*”, *Ep. d. Att.* XII 18; XII 36: „*Fanum fieri volo . . . ut maxime assequar ἀποθέωσιν*” (Orellius III 2, 302 en 314). — Op Gr. gebied werd zulk een „Heroïsering” op uitgebreider schaal toegepast, zie Rohde II (348 vv.) 358 vv.; daartoe moest aan het oude herosbegrip een ruimere beteekenis worden toegekend, terwijl het doorgaans met den Hades verbonden bleef en niet met den aether.

184) *Στρατιῶται τ. εἰμαρμένης*, Cumont *Rel.or.* 2 préf. XVII.

185) *Corp. Hermet.* I c. 7, Ménard 44 v., e. a. getuigenissen.

186) Vergilius *Aen.* VI 739 sqq. (geciteerd in aant. 118). Zie verder Cicero *Somn. Scip.* 9 (= *De-republ.* VI 28, Orellius IV 1, 493): „*Eorum animi, qui se corporis voluptatibus dederunt . . . impulsuque libidinum voluptatibus obedientium, deorum et hominum iura violaverunt, corporibus elapsi circum terram ipsam volutantur; nec hunc in locum, nisi multis exagitati seculis, revertuntur.*” Zoo denkt ook Henoch Slav. zich de straffen der gevallen engelen in de hemelsferen, zie c.c. 7, 18 en Charles *Enc. Bibl.* I s. v. „*Apocr.*” — Met dergelijke voorstellingen van straffen en louteringen der ziel wordt dan onder Platon.-Orph. invloed gewoonlijk de leer der zielsverhuizing verbonden.

187) Cumont *Rel.or.* 2 156, 244, en *Astrol.* 27, 88 v.; Staerk *N. T. Zeitgesch.* I 88 v.; Gundel in Pauly-Wissowa-Kroll *R. E.* VII 2632.

188) Wendland *Σωτήρ*, *Z. N. T. W.* V 1904, 333 vv. en *Kult.* 2 o. a. *Beilagen* 8 en 9, 409 v.; Lietzmann *Welth.* 13 vv.

189) Seneca *De ira* II 9. Vgl. C. H. v. Rhijn *Seneca en zijn tijd*, *Th. St.* 1895, 1 vv. en over de stemming ten tijde van Augustus o. a. Wendland *Kult.*² 142 vv.

190) Vgl. Aristoteles' getuigenis bij Anrich *D. antike Mysteryenw.* 1894, 32.

191) In de mysteriën van Eleusis wordt de scheiding tusschen het goddelijke en het menselijke strenger gehandhaafd dan in de andere, Rohde *I* 293. Zie echter *II* 422: „Die Weihe als Adoption in das göttliche γένος auf zu fassen, scheint schon den μύσται der Eleusinien nicht ferne gelegen zu haben.“ Het schijnt dat vergoddelijking van den mensch een algemeen Helleensch (Oriëntalist.) verschijnsel is, terwijl de identificatie met de godheid speciaal in Egypte wordt aangetroffen. — Vgl. nog Dieterich *Mithraslit.*² 134 vv. („Gotteskindschaft“).

192) Dat de mysteriën ook gezocht werden louter uit angst voor de Hades-hel ligt voor de hand en wordt door Plutarchus' getuigenis bevestigd, cf. Rohde *II* 127⁴, 366². — Voorts worde de beteekenis dezer eerediensten niet overschat, want 10. zeer velen lieten zich niet inwijden (vgl. de klacht van Philo bij Kaufmann *Jens.denkm.* 35; ook *Corp. Herm.* 11 slot, Ménard 14, ondervindt de geloovige die, zelf door Poimandres onderricht, zijn medemenschen den weg des heils wil wijzen „om de onsterfelijkheid te erlangen“, dat een deel hunner hem bespot en zich overlevert aan den „weg des doods“) en 20. werd den mysteriën, vóór de uitbreiding van het Christendom, een zware concurrentie aangedaan door de actieve propaganda van het Jodendom, Schürer *III*⁴ 162 vv.

193) Bronnen: de z.g. Hom. hymne aan Demeter (L. Speet *Gr. text m. metr. vert. en inl.* 1915); Ovidius *Metam.* V 341 sqq. en *Fasti* IV 393 sqq.; fragm. v. Pindarus, Sophocles e. a. in de litt. over dezen cultus, van welke we noemen: Förster *Raub u. Rückkehr d. Perseph.* 1874; Rohde *I* 279 vv.; Dieterich *Nek.* 63 vv.; Anrich *o.c.*; Holwerda *H. heiligd. en de myst. v. Eleusis, Versl. en Mededeel. d. Kon. Acad. v. Wetensch. afd. Letterk.* 1895, 251 vv.; P. Foucart *L. myst. d'Eleusis* 1914. Over hun verbreiding Gruppe *II* 1182⁴, 1183¹, 1189², 1496³ en Clemen *Einfl. d. Myst.relig. a. d. ält. Christent.* 4 v. — De invloed van Eleusis blijkt ook hieruit, dat later de Oriëntalistische eerediensten in Griekenland minder zijn doorgedrongen dan elders in het Rom. rijk.

194) Zie uitv. Foucart 267 vv.

195) Clem. Al. *Protrept.* II 21: Ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην, Foucart 376¹. (Over den inhoud der cista en de conjectuur ἐγγευσάμενος van Lobeck en lateren: Foucart 378 v., „gâteaux“; Dieterich *Mithraslit.*² 125 v., phallus; A. Körte *Z. d. eleus. Myst., Arch. f. Religionswiss.* XVIII 1915, 116 vv., κτεῖς).

196) Aanschouwelijke voorstelling der Hadesverschrikkingen, o. a. de ontmoeting eener fakkeldraagster met sombere, dreigende blikken, de furie Tisiphone; vgl. Lucianus *Charon* 22 (H. J. Kiewit de Jonge *Drie dial. v. Luc.* 23).

197) Vgl. het fragm. bij Stobaeus (*Floril. IV* p. 107 ed. Meineke), op naam van Themistius (n. 39 op pg. XXV), aangehaald door Foucart 393¹. Een soortgelijk getuigenis van Plutarchus bij Anrich 33². Vgl. nog Dieterich *Nek.* 64 v. en Foucart 394. Over een andere passage bij Them. (*Or.* XX 235, p. 287 ed. Dindorf)

waarop men zich ook vaak beroept, zie Foucart 390 vv.; vlg. F. wordt zij doorgaans misverstaan. De kwestie doet hier echter niet ter zake.

198) Over de betekenis van dezen ritus verschillen de meeningen, Foucart 435 v. Vlg. F. zelf herinnert de korenaar aan den dood en de herleving van Dionysos, wien ook te Eleusis een plaats werd ingeruimd. (Over den ritus van de *ἑρὸς γάμος* Foucart 475 vv.; deze werd echter eerst in lateren tijd in den eeredienst opgenomen, Dieterich *Mithraslit.*² 137, Tiele-Söderblom 428).

199) *Hymn. Dem.* 480 sqq.: "Ὀλβιος ὃς τὰδ' ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων | ὃς δ' ἀτελής ἑρῶν, ὃς τ' ἄμμορος, οὐποθ' ὁμοίην | αἴσαν ἔχει φθιμενός περ ὑπὸ ζόφῳ ἠερόεντι. Desgelijks de getuigenissen van Pindarus, Sophocles en Plato; cf. Rohde *I* 294² en Foucart 362 v. Tegen de meening, dat de mysteriën van E. het onsterfelijkheidsgeloof bedoelden te *wekken* of te *versterken* Rohde *I* 290 vv., zie speciaal pg. 294 en n. 1 aldaar.

200) *Τὶ λέγεις, ἔφη, κρείττονα μοῖραν ἔξει Παιαυίων ὁ κλέπτης ἀποθανὼν ἢ Ἐπαμεινώνδας, ὅτι μεμύηται*; Rohde *I* 295¹, die tevens een gelijkkluidende klacht van Philo aanhaakt. — Ook Ovidius *Fasti* II 45 sq. protesteert tegen deze lichtvaardige reinigingstheorie: „*A, nimium faciles, qui tristia crimina caedis | fluminea tolli posse putatis aqua.*”

201) Rohde *I* 312. — Vgl. ook Foucart 283 v.: het onderricht der neophieten vóór hun inwijding behelsde geen moraal of metaphysiek, doch beperkte zich tot de kennis der legenden, symbolen en formules.

202) Rohde *I* 298 vv.

203) Wat Dieterich *Nek.* 165 aanvoert voor de drie voorschriften van Triptolemos (*γονεῖς τιμᾶν, θεοὺς καρποῖς ἀγάλλειν, ζῶα μὴ σίνεσθαι*) kan door Rohde *I* 299² weerlegd heeten.

204) Rohde zelf neemt trouwens zijn ongunstig oordeel ten deele terug, als hij (*I* 313) schrijft: „Nun schliesst sich freilich die religiöse Moral unter geistig beweglichen Völkern gern und leicht der bürgerlichen Moral und deren selbständiger Entwicklung an; nur so kann sie die Leitung behalten. Und so mag sich in der Vorstellung vieler Griechen an den Begriff der religiösen Rechtfertigung (durch die Weißen) derjenige der bürgerlichen Rechtschaffenheit anlehnt und neben die Schaaeren Unseliger, die mit den heiligen Weißen auch das Heil im Jenseits versäumt hatten, sich die nicht geringe Anzahl solcher Menschen gestellt haben, denen Verletzung des Rechts der Götter, der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft im Hades schlimmen Lohn einbringt.”

205) Kaufmann *Jens.hoffn.* 24.

206) Zie verder Anrich 23 v., 26, 27⁴; Gruppe *I* 231 v., *II* 1497; K. H. E. de Jong *D. antike Mysterienwesen* 1909, 12 v.

207) Anrich 41 v; Gruppe *II* 1497; Clemen *Einfl.* 6.

208) Vgl. Cumont *Vie fut.* 244 v. Over de voorstellingen der zaligheid volgens den Dionysos-Sabaziosdienst op grafsteenen zie pg. 40. Dat deze bacchanaliën in den Hades op spot en hoon stuitten in de litt., toont Dieterich aan, *Nek.* 78. De opvatting der zaligheid als een feestmaal met dronkenschap wordt overigens door verschillende volkeren gedeeld, Dieterich 79⁴.

209) Over de Orph. mystiek o. m.: Rohde *II* 103 vv.; Dieterich *Nekyia* pass.; Maas *Orpheus*; S. Wide in Gercke-Norden *II*² 201 vv.

210) Rohde *II* 124³. Over de mythe van den dood van Dionysos (Zagreus) en diens herleving in den *νέος Δ.*: Rohde *II* 116 vv. Te Delphi en Athene vereerde men D. als den heerscher der zielen in den Hades, waar de god evenals Kore een bepaalden tijd doorbrengt en dan terugkeert naar de bovenwereld (*ἀφανισμός – ἐπιφάνεια*): Rohde *II* 12², 45¹, 53. — Ook neemt de Dionysosage de gestalte aan van die van Adonis, Attis, Osiris: de god, die op de een of andere wijze een gewelddadigen dood sterft, herleeft en wordt vervolgens het prototype zijner aanhangers; zie Gruppe *I* 104, *II* 1418 v.; Rohde *II* 132¹; M. Brückner *D. sterb. u. aufersteh. Gottheit.* 25 v.

211) Zie Dieterich 81 vv.; Wide in Gercke-Norden *II*² 203: *σκότος και βόρβορος*; kwellende dorst; stroomen van bloed, vuur, zwavel enz. enz.; ook denkt men aan straffen als op aarde aan misdadigers werden voltrokken.

212) Rohde *II* 127⁴, 128.

213) *Πολλοί μὲν ναρθηκοφόροι, βάκχοι δὲ τε παῦροι*, Rohde *II* 128.

214) Over de verwante voorstellingen der Neopythagoreÿs: Dieterich 143 v., e. a.

215) Litt.: De verschillende werken over de religieuze cultuur van het Rom. rijk (cf. n. 2), en over de Oostersche mysteriën en hun rapport met het oudste Christendom. Speciaal zij genoemd: G. Lafaye *Hist. d. culte d. divinités d'Alexandrie* 1884; Cumont *Rel. or.*², chap. IV (het beste overzicht; ook in Duitse en Eng. vertaling); Erman *D. ägypt. Relig.* ²1909, 260 v.v.; Gruppe *II* 1562 v.v.; G. Wissowa *Relig. u. Kult. d. Röm.* ²1912, 351 v.v.; J. G. Frazer, *Adonis Attis Osiris (The Golden Bough)* ³1914; K. H. E. de Jong *De Apuleio Isiacorum mysteriorum teste* 1900 en *D. antike Mysterienwesen* 1909. Verder artt. in Roscher's *Lexik. d. griech. u. röm. Mythol.*, in de *Dictionn. d. antiquités* van Daremberg en Saglio en in de *R.E.* van Pauly-Wissowa-Kroll.

216) Cumont 113, 148; Gruppe *II* 1574 v., 1581 v. Over de verspreiding in Griekenland en Kl.-Azië vgl. de aangegeven litt.; zie ook Toutain *Cultes païens dans l'emp. rom., II, cultes orient.* 1911, 5 vv., over de verspreiding dezer eerediensten in de Lat. provincies. — Te Cenchreae b.v. was een heiligdom van Isis (Apuleius *Metam.* XI).

217) Den gang van het feest (zie Wissowa 354) schilderen eerst latere schrijvers, Minuc. Felix e. a. (Wissowa 354²), doch het heeft zeer oude antecedenten, Cumont 146 en Gruppe *II* 1580.

218) Over dezen dagel. eeredienst: Cumont 142 vv.

219) Apul. *Metam.* XI; De Jong *De Apuleio Isiac. mysteriorum teste*; Reitzenstein *Hellenist. Mysterienrelig.*, pass. Een vertaling van *Metam.* XI door Boeken *Herscheping of de gouden Ezel* 1901 en De Jong *D. antike Mysterienw.* 37 vv. — Voor de vraag of A.'s getuigenis kan worden aangevoerd voor Pls.' tijd cf. Cumont 335⁴: „La question de savoir jusqu'à quel point le culte hellénistique avait, dès sa constitution, la forme que lui attribuent Plutarque et Apulée, est encore douteuse... On n'a pas, ce semble, de preuve directe de l'existence de „mystères” d'Isis et de Sérapis avant l'époque impériale, mais toutes les probabilités sont en faveur d'une origine plus ancienne, et ces mystères

se rattachaient sans doute à l'ancien ésoterisme égyptien." — Inderdaad weet reeds Herodotus II 170 sq. van zulk een esoterischen Isis-Osiris-cultus te berichten (Cumont 112; A. Jeremias *Babylon. im N. T.* 1905, 191).

220) Deze afhankelijkheid van den wil der godheid kan verklaard worden door de fatalistische levensbeschouwing dier tijden, omdat de Egypt. mysteriën de ontwikkeling der denkbeelden meer volgden dan daaraan leiding gaven, en altijd accoord gingen met de heerschende filosofie en den geest van het milieu (Cumont *Rel. or.*² 132 vv.). Toch vond zij niet minder voedsel in de bovenvermelde uitsluiting, welke er practisch in Egypte altijd bestaan had.

Aan de derde, hoogste wijding schijnt de opneming in den priesterstand verbonden te zijn geweest. Zoo gaat het althans den held van Apuleius (vgl. Wis-sowa 357). Dat zou liggen op de lijn der astrale onsterfelijkheidsverwachtingen, welke o. m. de priesters tot de hoogste zaligheid geroepen achtten.

221) Apul. XI 23: „*Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi; nocte media vidi solem candido coruscantem lumine; deos inferos et deos superos accessi et adoravi proxumo.*” Een commentaar op deze beschrijving levert K. H. E. de Jong in zijn reeds vermelde verhandeling *D. Ap. Is. myst. teste* 99 vv., en in *D. ant. Mysteriën-wesen u. s. w.* 203 vv.; volgens de hier gegeven verklaring zal men te denken hebben aan extase en visioenen. Cumont *Rel. or.*² 347⁸⁴ houdt vast aan een dramatische voorstelling

222) Vgl. de spreuk bij Firm. Mat.: *θαρραῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένον / ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνου σωτηρία*. Vlg. Anrich 51³ kan zij stammen uit de Osirismysteriën, wat onzeker is (Attis? Adonis?). Vlg. Hepding *Attis* 197¹ doet het niet ter zake welke mysteriën deze woorden op 't oog hebben, aangezien zij „der ganzen Stimmung entsprechen.” Zulk een *algemeene* mysteriereligie mag echter nog niet voor het midden der 1e eeuw n. C. worden verondersteld (vgl. pg. 32 v.).

223) Cumont *Rel. or.*² 149 v., *Vie fut.* 247 v. Over de opwekking van het lichaam: Erman *a. w.* 111–113. Deze opstandingsleer kent Cumont ook aan de Egypt. mysteriën in de Gr.-Rom. wereld toe. — Zie over de grafreliefs, waarop de doode is afgebeeld met den calathus van Serapis, en over de formule *δοῦναι σοὶ ὁ Ὅσιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ* op grafsteenen, pg. 38 en n. 65.

224) Tegen Reitzenstein *Mysterienrelig.* 7 en 66 v., die bovengenoemde uitdrukkingen van Apuleius toepast op de mysten, van wie de deelnemers enkel aan de openbare vereering der godheid (de z.g. proselyten, *advenae*) te onderscheiden zijn: Clemen *D. Isiskult. n. Apul. Metam. XI* (In: *Stud. Heinrici dargebracht* 1914) 33 v. Apul. gebruikt deze termen ook voor de vereerders van Isis in het algemeen. Het verschil in de militia is slechts gradueel (vgl. XI 15 „*te iam nunc obsequio religionis nostrae dedica et ministerii iugum subi voluntarium*” — dus vóór de eigenlijke wijding; het „esoterische” *iugum* en de *militia* der mysteriën verleen den ingewijde het besef *tutior atque munitior* te zijn, Apul. *ibid.*).

225) Cumont *Rel. or.*² 135.

226) Cumont 136: „Dans la ville de plaisirs qu'était alors Alexandrie, elle

AANTEKENINGEN BIJ HOOFDSTUK II EN III.

avait perdu toute sévérité, et à Rome cette bonne déesse resta fort indulgente aux faiblesses humaines."

227) De doode moet ó. a. belijden: gerechtigheid te hebben geoeffend; geen valsch getuigenis te hebben afgelegd; den hongerige brood, den dorstige water te hebben gegeven; den naakte te hebben gekleed; den goden te hebben geoefferd; den dooden grafmaaltijden te hebben aangericht, enz. Zie Tiele-Söderblom 115; Erman 116 vv.

228) Cumont *Rel. or.*² 135; ik cursiveer.

229) Cumont *Vie fut.* 249.

230) Cumont *Rel. or.*² 141.

231) Cumont 138 v., *Vie fut.* 249. Ook in deze vergeldingsleer volgen de Egypt. mysteriën „le progrès général des idées plus qu'ils ne l'ont dirigé."

232) Zie nog over de Syrische mysteriën: Cumont *Rel. or.*² 187 v. en *Vie fut.* 256; over den Mithrascultus: Cumont *Rel. or.*² 235 v. en 371, Rohde *II* 400¹ en Söderblom *Vie fut. d'après le Mazd.* 1901.

233) Litt. o. m.: Artt. van Hubert in de *Dictionn. d. antiq. gr. et rom.* ed. Daremberg c. s. en van Georgii in Pauly-Wissowa-Kroll's *R. E.*; Cumont *Rel. or.*² 269 vv.

234) Vgl. Deissmann *L. v. O.*² 195. Cumont *Rel. or.*² 96 noemt ze „presque les seuls documents littéraires originaux du paganisme que nous possédions." — Een centrum der magie was Ephese; de Ἐφέσια γράμματα, tooverpapyri en amuletten met formules als daar werden aangewend, stonden in hoog aanzien; cf. de aantt. van Wetstein op Act. 19¹⁹ (*II* 582) en Gruppe *II* 884². De rol, welke de Acta bij deze practijken aan het Jodendom toekennen (vs. 18), wordt door andere getuigenissen bevestigd, Schürer *III*⁴ 407 vv.

235) Gruppe *II* 884¹.

236) Leidsche Pap. II; cf. W. Heitmüller *Im Namen Jesu, E. sprach- u. rlgesch. Unters. z. N. T., spez. z. altchristl. Taufe* (*Forsch. z. Relig. u. Litt. d. A. u. N. T.* 2) 1903, 214. In dit werk veel materiaal ter vergelijking. Over het inlassen van ὀνόματα ἁσσηα, *voces mysticae*, in de bezweringsformules: Dieterich *Mithraslit.*² 32 vv.; Clemen *Isiskult* (*Stud.-Heinrici* 1914) 36 v.

237) Rohde *II* 127 v.; Dieterich *Nek.* 82; Anrich 22.

238) Bousset *Himmelsr., Arch.* IV 165; Cumont *Astrol.* 187; Rohde *II* 374³.

239) Gundel art. *Heimarmene* in Pauly-Wissowa-Kroll *R. E.* VII 1912, 2640 v. In het W. wordt het begrip „toovenaar" identiek met „astroloog", vgl. de geschiedenis van den naam „Chaldeeër", Cumont *Astrol.* 27.

240) Cumont *Rel. or.*² 379, Gruppe bij Dieterich *Mithraslit.*² 227 v.

AANTEKENINGEN BIJ HOOFDSTUK III.

1) Men denke aan de roemzucht van Peregr. Proteus in Lucianus' satyre en zie verder Kiewit de Jonge *Drie dial. v. Lucian.* XX-XXII, Wendland *Kult.*² 71 v., 88. Vgl. ook het contrast tusschen Pls.' leefwijze en die van een zende-

ling der Syrische godin, wiens rondreizen hem geen gering profijt opleverde, Deissmann *L. v. O.*² 3 76. — Over Pls.: Heinrici *Pls. als Seelsorger (Bibl. Z. u. Streiffr. VI 1)* 1910. Vigs. E. Weber *D. Beziehungn v. Röm. 1–3 z. Missionsprax. d. Pls. 1905*, 68 vv. zal Rom. 2^{1–3} tegen heidensche moraalpredikers gericht zijn.

2) Vgl. over dit verschil tusschen heidensche en Christelijke grafschriften Pijper *Oud-Chr. Epigr., Ned. Arch. Kerkgesch. N. S. XI* 1914, 309 vv. Ook tusschen de Grieksch-Romeinsche en de Joodsche epigrammen in de Westersche wereld bestaat een groot contrast, Edersheim *The life and times of Jesus the Messiah I* ⁴1887, 69.

3) Het is niet onmogelijk, dat de magische wijze waarop zij hun ingewijden van een zalig lot in 't hiernamaals verzekerden, deze houding van den apostel heeft veroorzaakt. Doch vgl. ook v. Dobschütz *Thess.* 188, speciaal betreffende de Oriëntalistische mysteriën: „Es ist nicht denkbar, dass P. so die Augen verschlossen haben sollte vor den Tatsachen der ihn umgebenden Welt. Vielmehr wird er klarer gesehen haben als wir, wenn er die Bedeutung jener Mysterien für seine Zeit (sie nahm von da an stetig zu) noch so gering einschätzt, dass sie der landläufigen Anschauung des Heidentums gegenüber garnicht in betracht kamen.“

4) Zie Warneck *P. im Lichte d. heut. Heidenmiss.* ²1914, 93 vv. Een doorloopende commentaar op de *φóβος* voor het bovennatuurlijke en voor den dood levert b.v. het boekje van den zendeling R. Fröhlich *Tamulische Volksrelig.* 1915. Op het voortleven van het oude heidendom in het tegenwoordige Griekenland is gewezen in n. 86 op pg. XXX en in n. 146 op pg. XXXV.

5) Vgl. den Sandandienst te Tarsus, de spreekwijze *κορνυθάζεσθαι* en zie ook J. Weiss *Kor. X.* Voorts denke men aan de minderwaardige elementen in de mysteriediensten, pg. XLI n. 195 (Eleusis) en pg. XLIV n. 226 (Isis). Vigs. E. Maass *Orpheus* 56⁶¹ is Ef. 5¹¹ v. 18 een zinspeling op den Kl.-Aziatischen Dionysosdienst, vigs. W. M. Ramsay *Athen.* 25 Jan. 1913 (zie Maas *Th. Lz.* 1913, 125) zal het verachtelijke *ἄ ἐόρακεν ἐμβατεύων* (Col. 2¹⁸) een term. techn. van Kl.-Aziatische mysteriën zijn. Zie verder nog Hepding *Attis* 191 v., Gruppe II 854 (phallosdienst). — Bij een vergelijking tusschen de mysteriën en Pls. worden deze minder verheven zijden der eerste doorgaans weggelaten, welke toch voor den apostel wel negatieve beteekenis gehad moeten hebben.

6) Dat overigens niet enkel de omgangstaal doch ook vooral de LXX (en wellicht mede de Apocryphen) aan het tot stand komen dezer terminologie heeft medegewerkt, spreekt vanzelf. — Zie nog over: *ἀρραβών* Deissmann *Bibelstud. u. s. w.* 1895, 100 v., *N. Bibelstud. u. s. w.* 1897, 56; *ἀναθέμα* Deissmann *L. v. O.*² 3 63, 226 v. Het woord *ἄγιος* is in het profane Grieksch minder gebruikelijk dan *ιερός*, *δοσιος*, *σεμνός*, *ἀγνός*, Cremer *Wörterb.*⁹ 36, 38. Zie verder over: *δικαιος* Deissmann *Bibelstud.* 112 v., Reitzenstein *Myst.* 101 v.; *ἐκδημεῖν* Wetstein *N. T. II* 190 (citeert Plato *Apol. ἀποδημία ὁ θάνατος* en Cicero *Tusc. Disp. I mors emigratio est*); *ἐνδοσασθαι* Heinrici 2 *Kor.* 1887, 246³ en ⁸1900, 176; *κοιμηθῆναι* v. Dobschutz *Thess.* 186⁴, Lietzmann *II Kor.* 186 v.; *μεταμορφοῦσθαι* vigs. Reitzenstein *Myst.* 105, 179 v. en Bousset *Kyr. Chr.* 203³ ontleend

aan de taal der mysteriën, waartegen Clemen *Einfl. d. Myst.* 24; vgl. ook diens *Rigggesch. Erkl. N. T.* 51; *πολίτευμα* De Zwaan *Th. St.* 1913, 298 vv.; *ἔσω ἐξω ἀνθρώπος* pg. 49; *πάντα εἶναι ἐν πᾶσιν* Wetstein *II* 167 sq., waar parallelen uit de Gr. litt. aangehaald zijn. Naar den inhoud is deze laatste uitdrukking = *βασ. θεοῦ*, doch zij stond dichter bij het bewustzijn der Gr. Christenen (vgl. de afwisseling I Cor. 15⁵⁰ *βασ.θ. — ἀφθαρσία*).

7) Het woord was echter ook den Grieken bekend in den zin van „bode” uit Hom. (Ossa is *Διὸς ἄγγελος* *B* 94, *ω* 413) en latere schrijvers, doch ook met daemonologische, chthonische beteekenis, zie Dibelius *Geisterw.* 209 vv.

8) Vgl. Heinrici en Curtius bij Schweitzer *Gesch. d. paulin. Forsch.* 68: het is ondenkbaar dat Pls. vertrouwd zou zijn geweest met de Grieksche taal „ohne dass damit eine Fülle antiker Begriffe und Anschauungen in ihm einströmte.” Daartegenover Schmiedel (Schweitzer 69): „Man muss sich hüten, aus dem überwiegend hellenistischen Charakter der Sprache Pauli zu rasch auf hellenistische Denkweise zu schliessen. Mit einer Sprache, die man fix und fertig im Umgang erlernt, eignet man sich durchaus nicht den ganzen Gedankengehalt an, der sich in ihr versteinert hat.” Daargelaten of 't juist is in dit verband van „Versteinerung” te spreken — het is toch een feit, dat wel de religieuze taal zich niet zoo spoedig wijzigt, maar dat vooral religieuze en philosophische begrippen aan wijziging onderhevig zijn — zie men tegen Schmiedel: De Zwaan *Th. T.* 1914, 467 v. Al zal in abstracto „Gleichheit des Sprachgebrauchs” geen „Gleichheit der Anschauungen” meebrengen, in het door S. gestelde geval mag men „op dezen regel toch geen staat maken. Immers hier vergelijken wij uitingen van personen, die tot éénzelfde geestesfeer, n.l. die van het Oriëntalisme, behoorden.”

9) Reitzenstein wijst ter vergelijking met Pls.' praedestinatieleer op den Isiscultus, zonder haar echter daaruit te willen verklaren, *Myst.* 99 v. (onder verwijzing naar Pausanias X 32, 13: *οὔτε ἔσოდος ἐς τὸ ἄδντον ἄλλοις γε ἢ ἐκείνοις ἐστίν, οὐδὲ ἀν' αὐτῇ προουμήσασα ἢ Ἴσις καλέσῃ σφᾶς δι' ἐνυπνίων*, en naar Apuleius *Metam.* XI 21: men mag *neque vocatus morari nec non iussus festinare*, XI 19: *me iam dudum destinatum*). Inderdaad, Isis' praedestinatatie geldt het al of niet ondergaan der wijding, voor Pls. is de verkiezing de grond van het eeuwige leven zelf en niet haar noemt hij eigenlijk den *ἀρραβόν* van de *ζ. αἰώνιος*, doch de gemeenschap met den Kyrios en de gave van het *πνεῦμα*. Verder: de Paulinische praedestinatatie is absoluut, de mensch oefent daarop geen invloed uit; in den Isisdienst maakt de mystes zich door ascese, zwijgen en ijverig bijwonen van den heiligen dienst de verkiezing door de godin waardig (vgl. Apul. XI 21 slot en 22 begin). Pls. leert ook geen fatalistische verkiezing, want hij heft de menschelijke verantwoordelijkheid niet op (II Th. 1⁸ 2¹⁰ II Cor. 5²⁰ Rom. 11^{8–20} 2² vv. 10 11²⁰ Col. 3⁶ Ef. 2² 5⁶ Fil. 2¹² v.). Of het dus wel zoo zeker is „dass die Grundgedanken verwandt sind” (Reitz.)? Het O. T. en de Joodsche litt. bieden nog altoos den besten sleutel ter verklaring van Pls.' verkiezingsleer. Wat dáár echter op Israël in zijn geheel of op de gezamenlijke vromen doelt, wordt bij den apostel krachtens zijn ervaring tot persoonlijke zekerheid verheven. En bij hem is deze leer geen theorie maar soteriologie (cf. Rom. 8²⁹ v.).

10) Vgl. Schürer *II*⁴ 546: „Die prophetische Idee des Bundes, den Gott mit dem auserwählten Volke geschlossen hatte, wurde im rein juristischen Sinne aufgefasst: der Bund ist ein Rechtsvertrag, durch welchen beide Kontrahenten gegenseitig gebunden sind.“ Zie ook Wetter *Vergelt.ged. b. P.* 76 vv.

11) Kosmologisch bij Plato, de Stoa, Philo. In den zin van afs'aming bij Just. *Apol.* I 22: „alle schrijvers noemen God den Vader zoowel van menschen als van goden“ (Prof. Meyboom *Oud-Chr. geschr. V* 1908, 121); voorbb. uit heidense religies van onzen tijd bij W. Schmidt *Urspr. d. Gottesidee* 1912, 118 vv. In den zin van weldoener o.a. bij Cicero *De nat. deor.* II 25, 64 (*Orellius IV* 2, 60). Vgl. nog Dieterich *Mithraslit.*² 141. — Seneca huldigt een godsbegrip dat oogenschijnlijk dicht bij dat van Pls. staat (*De provid.* c. 2: „*Patrium deos habet adversus bons viros animum et illos fortiter amat*“; c. 4: „*Hos itaque deus quos probat, quos amat*“ e. e.), doch ¹⁰ S. is monotheïseerend polytheïst, ²⁰ niet God is de eigenlijke verlosser van den mensch maar de dood, ³⁰ de liefde waarvan S. spreekt heeft zijn leven niet geheiligd.

12) Zie verder Cremer *Wörterb.*⁹ 1058, Deissmann *L. v. O.*^{2,3} 275¹¹ en Wetter *Charis, e. Beitr. z. Gesch. d. ältest. Christent.* 1913.

13) Plutarchus *Alex.* 27, bij Heinrici *Hellen. u. Christent.* 22.

14) Dankbaarheid klinkt ons tegen uit Lucius' gebed tot Isis, na zijn inwijding (*Apul. Metam.* XI slot). Dit neemt echter het boven in den text beweerde niet weg. Ook Philo spreekt van Gods genade, welke den mensch tegemoet komt (pg. 58). Dat is nog een Joodsche ader in zijn denken. Doch het is genoeg bekend dat het Jodendom bij hem 't gelag moet betalen. De Grieksche filosofie legt geheel beslag op hem, wat ook blijkt uit het agnostische van zijn Godsbegrip en uit zijn metaphysisch dualisme, zoover verwijderd van de Joodsche Godsïdee.

15) Zie nog over deze karakteristieke onzekerheid des heils en angst voor het gericht Gunkel in *Kautzsch II* 338 v. (over IV Esra) en Volz *Eschat.* 118 v. Over het probleem gerechtigheid-barmhartigheid {Gods: Volz 111 vv., 116 vv. en Bousset *Rel.*² 436 vv.

16) Vgl. nog Feine *Theol. N. T.*² 283: het is een „Nachklang von Jesu Gottesglauben, wenn P. Gal. 1¹ I Kor. 8⁶ 15²⁴ Röm. 6⁴ Gott den „Vater“ absolut nennt; hat er doch in dem „Abba“ Gal. 4⁶ Röm. 8¹⁵ sogar den von Jesus gebrachten sprachlichen Laut erhalten.“

17) Wanneer deze formule wordt verbonden met w.w. als hopen, vertrouwen, zich verheugen en drgl. volgt Pls het spraakgebruik van het O. T. (LXX *ἐν θεῷ* of *ἐν κυρίῳ*). Daarmee is niet bedoeld een mystiek „zijn in God“ (aldus Deissmann *D. N. T. Formel „in Chr. J.“* 64 v., *Pls.* 89 v.). ³*Ev* geeft den grond, het voorwerp van zulk een gezindheid te kennen, zie Tr. Schmidt *Chr. in uns-wir in Chr.* 26 en vgl. nog Böhlrig ³*Ev* *κυρίῳ* in *Stud.-Heinrici dargebr.* 1914, 170 vv., die een lokaal-mystieke interpretatie van *ἐν κ.* op vele plaatsen bestrijdt, zooals J. Weiss *Th. St. u. Kr.* 1896, 1 vv. en *Urchristent. I* 359² dit deed ten aanzien van *ἐν Χριστῷ*.

18) Schmidt 28, waar tevens gewezen wordt op de overeenkomst met Sap. 5¹⁵ *ἐν κυρίῳ ὁ μισθὸς αὐτῶν*, de eenige Hellenistische locus waarop het Gr.-

Oriëntalist. mystieke $\epsilon\nu\ \theta\epsilon\omega$ invloed schijnt te hebben uitgeoefend. Doch ook hier is God opgevat als transcendent, „denn gerade, dass der Lohn noch nicht gegenwärtig, auf Erden vorhanden, sondern zukünftig, im Himmel, bei Gott aufbewahrt ist, soll betont werden (vgl. v. 16).” Hetzelfde geldt (Schm. 29) van $\epsilon\iota\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ Rom. 11³⁶ I Cor. 8⁶, welke uitdrukking aan de Stoa herinnert, zoodat Schmidt Pls.' afhankelijkheid in deze voor zeer waarschijnlijk houdt. Daarom valt het echter te meer op, dat Pls. nergens het Stoïsche $\epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\omega$ ($\theta\epsilon\omega$) bezigt. Aan dit $\epsilon\iota\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ ligt dezelfde gedachte ten grondslag als aan Col. 3³ Ef. 3⁹.

19) Holtzmann II² 228: „Der krönende Schlussstein des Gebäudes entspricht dem hebr. Monotheismus mit einer vom Griechentum herkommenden spekulativen Wendung.” (K. Vollers *D. Weltrelig.* 1907, 90 acht het noodig ter verklaring op het Parsisme te wijzen).

20) Daarmee is niet bedoeld, dat eerst Pls.' Godsbegrip en daarna zijn verdere geloofsvoorstellingen hun bepaalde vorm verkregen zouden hebben. De laatste werkten ongetwijfeld op de Godsidee terug. Hierop kan echter niet worden ingegaan, niet slechts omdat dit buiten mijn bestek valt, maar ook omdat ik mij niet berekend acht om deze ontwikkeling in het denken van den apostel na te gaan. Met het kiezen van het Godsbegrip als uitgangspunt der vergelijking heb ik slechts de algemeene waarheid der godsdienstgeschiedenis willen toepassen, volgens welke het Godsgeloof de basis is van dat in een hiernamaals.

21) Heinrich *Paulin. Probl.* 48: „Solche Mannigfaltigkeit der Beziehungen eines und desselben Nomens in prinzipiell bedeutsamen Darlegungen ist ungriechisch, aber sie entspricht dem Sprachgebrauch der Psalmen und Propheten.”

22) Lake *Earl. Epp. of St. P.* 201¹: „ $\varphi\eta\mu\iota$ always implies some degree of assent to a proposition, explicit or implicit, and so often comes to mean „I admit.”

23) Over I Th. 5²³ $\pi\nu. - \psi. - \sigma.$ cf. v. Dobschütz *Thess.* 229 vv., Lietzmann *Röm.* 38. Mogelijk is: $\pi\nu. + \psi$ samen 't hooger deel des menschen. Waarschijnlijk, met het oog op andere passages: $\pi\nu. = \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ $\tau. \theta\epsilon\omega\upsilon\ \epsilon\nu\ \epsilon\upsilon\mu\acute{\iota}\nu$, $\psi. + \sigma. =$ de mensch naar zijn innerlijk wezen en uitwendig voorkomen. Terecht echter Dibelius *Thess.* 24: „für keine dieser Erklärungen haben wir Beweise; zudem will beachtet sein, dass P. die Ausdrücke hier nicht in einer anthropologischen Erörterung, sondern in einem Gebetswunsch verwendet.”

24) $\epsilon\gamma\omega$, $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, $\epsilon\sigma\omega\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho.$, $\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha$, $\kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha$, $\sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\delta\eta\sigma\iota\varsigma$, cf. Lietzmann *Röm.* 37 v., Holtzmann II² 14 v. Pls. volgt hier zoowel het O. T. spraakgebruik ($\kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha$) als dat der Grieksche mystiek ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$, $\epsilon\sigma\omega\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho.$, $\sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\delta\eta\sigma\iota\varsigma$), cf. pg. XXXIV n. 136 en zie nog Reitzenstein *Myst.* 165 ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$ in Poimandres) en 136 ($\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ in de tooverpapyri). $\kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha$ was sedert Hom. evenwel ook in de Grieksche wereld algemeen; vgl. ook Poim. 7², Reitzenstein *Myst.* 124 v.

25) Bousset *Rel.*² 459. Zie ook Mc. 14³⁸ Mt. 26⁴¹ 27⁵⁰ Lc. 1⁴⁷ 8⁵⁵ 23⁴⁶ $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$, Mt. 11²⁹ e. e. $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$.

26) Zie verder Weber *Jüd. Theol.*² 212, 225 vv.; Volz *Eschat.* 167; Fr. Ch. Porter *The Pre-Existence of the Soul in the Book of Wisdom a. in the Rabbinic. Writings, Amer. Journ. Theol.* XII 1908, 53 vv.

27) Dat de *σάρξ*-materie niet de oorzaak van het kwaad is, blijkt nog uit II Cor. 7¹ *καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος*, tenzij *σάρξ* hier weer onsystematisch is gebezigd voor *σῶμα*, zooals in 4¹¹ vgl. met Rom. 8¹¹, zie verder Lietzmann *Kor.* 195. — Verder denke men aan de loci waar *σάρξ* neutrale beteekenis heeft of sprake is van Christus' *σάρξ*, cf. Lietzmann *Röm.* 41, Feine *Theol.*² 427 v. — Naar Fil. 1^{23, 24} is *ζῆν ἐν σαρκί* een zegen, daar het anderen ten nutte kan komen.

Ook I Cor. 5⁵ *παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκὸς, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῆ ἔν τῃ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου* bevat niet het denkbeeld dat het lichaam van den hoereerder de schuld zijner zonde draagt. Pls. zegt niet *εἰς ὄλ. τ. σώματος*. Bovendien: hoe zou enkel de scheiding van het lichaam de sarkische *ψυχὴ* van den zondaar redden? In plaats dat door den dood het *πνεῦμα* behouden bleef, zou deze den hoereerder tot een *ἀπολλύμενος* stempelen (vgl. I Cor. 6¹⁰). Wil men dus aan een „Devotion” vasthouden (Dibelius *Geisterw.* 38 vv., Deissmann *L. v. O.*^{2, 3} 226, e. a.; de afleiding uit het Parsisme, Böklen *Verwandsch. u. s. w.* 15 en Clemen *Rlggesch. Erkl. N. T.* 267, ziet bovendien voorbij, dat er bij Pls. geen sprake is van een cultisch doch van een zedelijk misdrijf), dan moet Pls. voor dit speciale geval een louteringsproces na den dood aangenomen hebben, wat op pg. XVII/XVIII bestreden is. Aannemelijker is de verklaring dat het zondige bestaan, de „oude mensch” van den hoereerder gedood moet worden (vgl. Rom. 8^{13β}). Daartoe moet een excommunicatie hem tot inkeer brengen. Deze verklaring is onlangs weer op goede gronden voorgestaan door G. Kurze *D. Engels- u. Teufelsglaube d. Ap. Pls.* 1915, 55 vv.

28) Zie nog Holtzmann *II*² 17¹, J. Weiss *Urchrt.* I 415². Over *σκήνος*: Wetstein *II* 188 sq.; Grafe *D. Verhältn. d. paul. Schr. z. Sap. Sal.* 274; Reitzenstein *Myst.* 136. — Het beeld ligt voor een tentenmaker nog al voor de hand en kan evenals andere door Pls. aan het leven ontleend zijn.

29) Grafe 274 v., Clemen *Rlggesch. Erkl. N. T.* 51, e. a. Dat Pls. de Sap. kende is onzeker, pg. 56/57.

30) Lietzmann *Kor.* 92 vat dit *οὐκ ἄνθρ. ἐστε*; op als: „*ἄνθρ.* seid ihr statt *υἱοὶ θεοῦ.*” Zulk een aanvulling acht Reitzenstein *Myst.* 168 ongemotiveerd. Wat men echter tegenover „slechts *ἄνθρωποι*” stellen wil doet niet ter zake, als 't maar niet is in den zin van R.'s: „der *ψυχικός* ist Mensch schlechthin, der *πνευματικός* ist überhaupt nicht mehr Mensch.” Wat Pls. den Cor. verwijt is: gij zijt slechts mensen, zooals er zoovele zijn, terwijl gij u als *πνευματικοί, τέλειοι, υἱοὶ θεοῦ* behoort te gedragen (3²⁸).

Wanneer Pls. den term *τέλειος* ontleend heeft aan de mysteriën (Reitzenstein *Poim.* 215, *Myst.* 165 v.: τ. = „welcher die volle *γνώσις* hat”) dan geeft hij dien toch een anderen inhoud, Weiss *Kor.* XIX: „nicht der gilt ihm als τ., der die volle Erkenntnis hat, sondern nur dem τ. kann die höchste σοφία mitgeteilt

werden; und τέλειοι — mag jetzt auch noch die Gemeinde dieses Namens unwürdig sein —, sollten alle Christen sein, in denen der Geist lebt." Vgl. ook S. XVIII¹ en 73 v. (tegen Reitzenstein) en Clemen *Einfl. Myst.* 24 v., Heinrici *Probl.* 44. — Aansluiting bij het Stoïsche spraakgebruik is eerder waarschijnlijk (Weiss). — Mochten Pls.' tegenstanders zichzelf voor τέλειοι gehouden hebben in onderscheiding van anderen, wat met het oog op 46 vv. 6¹² 740β 14³⁷ niet onmogelijk is, dan was Pls.' optreden tegenover hen eerst recht ironisch.

31) Dat de Cor. maar al te zeer den band met hun heidensehe omgeving aanhielden, blijkt uit de zedelijke misstanden in hun midden 5¹ v., 9, 11 6¹, 18 v. 11²⁹ v. 15³³ v. II 12²⁰ v.

32) Weiss *Kor.* XXIX v. vermoedt dat de loochenaars der ἀνάστασις gezocht moeten worden onder de „gnostisch-libertinische" richting. Zie ook vorige aant.

33) Daarbij wil B. „ruhig" toegeven dat Pls. in zijn terminologie voor 'n deel afhankelijk kan zijn van de LXX of van het populair-christelijke spraakgebruik, 14¹². Doch: „das Entscheidende sind hier die grossen sachlichen Zusammenhänge nicht die Terminologie."

34) Wendland *Kult.*² 3 204, cf. 210. Ook P. Krüger *Hellen. u. Judent. im N. T. Zeitalter* 1908, 45 v. en *Th. Lit. bl.* 1916, 228 v. slaat Ph.'s invloed zeer gering aan; vgl. ook het oordeel van Naville bij Bréhier *Philon* 248 en ten slotte dat van Bousset zelf in zijn *Rel. d. Jud.*² 522: „ . . . Frömmigkeit, die er für sich und einen kleinen Kreis von Freunden schuf."

35) Bousset stelt, 139¹, met Reitzenstein het ontstaan van het oudste bestanddeel van het Corpus „etwa" (!) in de eerste eeuw n. C., verder 't geheel „in der Frühzeit der grossen gnostischen Bewegung." Cetera desunt. Vlg. anderen dateeren deze geschriften uit lateren tijd; Kroll *Orac. Chald.* 71: in den bloeitijd van het Gnosticisme, art. *Herm. Trism.* in Pauly-Wissowa-Kroll's *R.E.* VIII 820 v.: in de derde eeuw. Zeller *Grundr.*⁸ 281 v. beschouwt ze als een getuigenis van den strijd om het bestaan der Egyptische goden tegen de groeiende macht van het Christendom, dus uit den tijd toen 't heidendom reeds stervende was. — Over de beteekenis der Hermet. litt. voor de antieke wereld: Cumont *Rel. or.*² 340⁴¹, „purement littéraire en Occident", van een Hermetische secte geen spoor; verder onder verwijzing naar Otto *Priester u. Tempel II.* 1908: „même à l'époque hellénistique il n'y eut pas dans le clergé égyptien d'activité théologique capable d'influer fortement sur la religion du temps." Zie verder nog Kroll *Berl. Philol. Wochenschr.* 1906, 484, 485³ en in Pauly-Wissowa-Kroll's *R. E.* VIII 1913, 820; Feine *Theol. N. T.*² 557.

36) M. Apelt *De rationibus quibusdam quae Philoni Alexandrino cum Posidonio intercedunt* 1907 (diss.); Bréhier 186; Windisch *Frömmigk. Philos.* 86, 88. Over Corp. Herm. zie Kroll in Pauly-Wissowa-Kroll's *R. E.* VIII 804 vv., 815 v.; diens werk *D. Lehren d. Herm. Trismeg. (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. XII 2/4)* 1914 heb ik niet kunnen raadplegen.

37) Z66 „gross" is intusschen deze „Zusammenhang" niet, of B. zou wel willen dat hij de Hermet. litt. „in einen grösseren geistigen Zusammenhang einordnen" kon, vgl. S. 139.

38) Zie verder H. Schultz *A. T. Theol.* 51896, 492 vv., 554 vv. en B. Stade *Bibl. Theol. d. A. T. I* 1905, 179 vv., 183 v.

39) Bousset *Rel.*² 452 vv. wijst op sporen van „pneumatische Begabungen und Erfahrungen“ in het latere Jodendom, moet echter erkennen, 458: „freilich bleiben die Erscheinungen doch in letzter Hinsicht vereinzelte und zufällige. Ihr Gepräge erhält die jüdische Frömmigkeit nicht von dieser Seite. Den wunderbaren pneumatischen Erfahrungen fehlte, auch wenn sie vorhanden waren, der begeisterte Glaube; es herrschte das Dogma, dass man in einer Zeit ohne Wunder und ohne Wunderträger und Propheten lebe.“ – Daarom spreekt de Joodsche litteratuur zooveel van de uitstorting van den Geest in den komende olam, Volz 354 v., Vos *t. a. p.* 220 v.; wat men in dit leven niet bezit verwacht men van het komende. Vgl. daarentegen voor het Christendom Act. 2¹⁷ v. met vs. 16 en 33.

40) Het is natuurlijk niet uitgesloten, dat de inwijding ook nawerkte in het dagelijksch leven der mysten (vgl. pg. 65). Doch wij kunnen slechts rekening houden met wat de instellingen zelve leerden. Tiele-Söderblom *Kompend. d. Riggesch.*⁴ 503 merkt op: „gegen Ende des Heidentums wurden in den Gottesdienst moralische Betrachtungen und Ermahnungen zu einem sittlichen Lebenswandel eingeführt.“ Vgl. ook boven pg. 71 over den Isisdienst. Of daarbij wellicht ook concurrentie met het Christendom in het spel geweest is?

41) Zie nog over het fiasco der Stoïcijnse moraal: Wendland *Kult.*², 3 231 v.

42) Vgl. nog Dibelius op Fil. 3⁸, 10 *γνώσις Χριστοῦ* (*Handb. N. T. III* 2, 59 v.) en *Ἐπίγνωσις ἀληθείας* in *Stud.-Heinrici dargebr.* 1914, 176 vv. D. wijst op parallellen tusschen Pls. en het Oriëntalisme (rationeele en mystieke gnosis), doch 1⁰: vlg. P. heeft de mensch deze kennis niet van zichzelf, zij wordt eerst mogelijk door de gemeenschap met Christus (181 v.) en 2⁰ deze *γνώσις* bewijst haar kracht in het dagelijksch leven, in de liefde tot den naaste en in het strijden en lijden voor de zaak van Christus (179 v., 185, 187 v.)

43) Vgl. reeds het woord „religio“, dat ook wel doelt op den innerlijken band met de godheid, doch daarbij andere beteekenissen in zich vereenigt (vereering, cultus, voorwerp van vereering, gemoedsbezwaar, en zelfs bijgeloof).

44) Deissmann *L. v. O.*², 3 253: *διαθήκη* = „einseitige Verfügung“, „Testament“, niet „Bund“; het gaat hier ten slotte om „die Riesenfrage aller Religionsgeschichte: Religion der Gnade oder Religion der Leistung?“ Ook volgens E. Riggensbach *D. Brief a. d. Hebr., e. Ermunterungsschr. an zagende Christen* (*Bibl. Z.- u. Streitfr. X II/12*) 1916, (vgl. ook zijn commentaar op Hebr. in de serie van Zahn) beteekende *διαθ.* oudtijds in de Gr.-Rom. wereld: verbond tusschen twee personen, later: testament, wilsbeschikking.

45) Opmerkelijk is, dat deze echt populair-philosophische term slechts éénmaal bij Pls. voorkomt, Fil. 4⁸.

46) *Πίστις* neemt ook een belangrijke plaats in bij Philo (Bousset *Kyr.* 174 vv.), doch is bij hem ondergeschikt aan de extase (boven pg. 58). – Wanneer Bousset Pls.' accentueering der *πίστις* voor het eeuwige leven wil verklaren uit de „geistige Atmosphäre“ van Philo en de Hermet. litt., wordt weer voorbijgezien, dat wanneer in Rom. 4²⁰ de *πίστις* „einseitig auf die Erfüllung der

göttlichen Verheissung bezogen wird", dit juist een trek is, eigen aan het Paulinische „geloof", waarmee hij aan den kant van het Jodendom staat, vgl. Bousset *Rel.*² 223 vv. en Staerk *N. T. Zeitgesch.* II 60 v., 115. Hier wordt echter π . in de schaduw gesteld door de werken, terwijl zij bij Pls. omgekeerd steunt op de *vervulling* der beloften. Verder krijgt het woord bij hem een bijzondere betekenis, welke met J. Weiss *Urchristent.* I 324 uit zijn religieuze ervaring kan afgeleid worden, nl. ter kenschetsing van den nieuwen levensstaat van den geloovige (pg. V n. 8).

47) Vlg. Harnack *S. B. A.* 1911 (over *I Kor. 13*) 143¹: 55maal. Vgl. ook Feine *Theol.*² 387: afgezien van Jac. en Hebr. komt deze woordengroep in het N. T. alleen bij Pls. voor. „Das ist offenbar eine Vorstellungsreihe, die er aus seiner pharisäischen Vergangenheit herübergenommen hat." — Als het Grieksche pendant kan beschouwd worden: *θαροειν* II Cor. 5. (Stoa, cf. Heinrici *2 Kor.*⁸ 184).

48) Zie verder Weber² Kap. XIX (D. Gerechtigheit vor Gott. u. d. Verdienst), Bousset *Rel.*² 470 vv., spec. 475, 478, 486.

49) Vgl. nog in 't bizonder I Cor. 13 met Mt 5²³ v., 44 6¹² 18²³ vv. en vs. 2 met Mt. 7²² Lc. 10²⁰, Mt. 13¹¹ 17²⁰ Lc. 8¹⁰; vs. 3 met Mt. 6² Lc. 12²³. — Zelfs al zou de trias geloof-hoop-liefde in vs. 13 geen origineele schepping van Pls. zijn (Weiss *Kor.* 320 v. en Reitzenstein *Hist. Monachorum u. Hist. Lausiaca, Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N. T., N. F.* 7, 1916, 100 vv.; vgl. echter daartegen Harnack *Preuss. Jahrb.* 164 Bd. 1916, 1 vv. en Wohlenberg *Th. Lit.bl.* 1916, 323), dan blijft toch de diepere inhoud welke *ἀγάπη* bij Pls. heeft en waardoor hij aan de zijde van Jezus staat. Zie nog Harnack *D. hohe Lied d. Ap. P. v. d. Liebe (I Kor. 13) u. s. vlggesch. Bedeutung, S. B. A.* 1911, 162: „inmitten einer Kulturwelt, die in ihrem besten Streben intellektualistisch gerichtet war und zugleich mit Mysterien und Sakramenten umging, hat P. den Grundgedanken Jesu von der Nächstenliebe in hinreissender Weise und in einer Sprache, die jedermann verstand, zum Ausdruck gebracht." Verder: Söderblom *Vie fut.* 430—432 („les liens naturels et l'amour du prochain").

50) Dat Pls. al zijn hoop bouwt op de gemeenschap met Christus, strijdt niet met wat hij in zake de ζ . *αἰώνιος* aan God toeschrijft (sub A.), vgl. nog I Cor. 8⁶ 15²⁸. De werking van Christus en die van den Geest worden in één adem genoemd (pg. 7), de verhouding tusschen Christus en God is als die van twee concentrische cirkels, Col. 1¹⁹ 2⁹.

51) Deissmann L. v. O. ², ³ 240 vv., Weiss *Urchristent.* I 352 v., De Zwaan *Ant. Cult.* 120.

52) Wendland *Kult.*², ³ 185. Ook Clemen *Einfl.* 29 v. spreekt van aanknooping bij het spraakgebruik der mysteriën. — Zie verder over de boven aangehaalde uitdrukkingen: Reitzenstein *Hellenist. Myst. pass.*, Clemen 24 vv., Holtzmann *II*² 208², Gardner *Relig. exper. of St. P.*² 1913, 89 vv., e. a. — De term *σφραγίζεσθαι* zou vlg. Clemen 27 ook verklaard kunnen worden uit het Jodendom. W. Heitmüller in *Stud.-Heinrici dargebr.* 1914, 40 vv. wil hem afleiden uit het „vulgäre und kultische Leben der Antike", de mysteriën en de besnijdenis leveren alleen een parallel (S. 53).

53) Zie Schmidt *Chr. in uns-wir in Chr.* 30, 27 v., Weiss *Urchr.* 357 v., Bousset *Kyr. Chr.* 157, Heinrici *Probl.* 80 v. — Vgl. nog de uitdrukking *γνώσις Χριστοῦ* Fil. 3⁸ vv. *Γνώσις* ontmoet men ook als term. techn. der Oriënt. mystiek (schouwen der godheid), cf. Reitzenstein *Myst.* 38 v., 113 vv. en Dibelius comm. t. pl. (*Handb. z. N. T. III* 2, 59 v.). Moet daarom deze zegswijze aan haar ontleend zijn, zelfs al laat Pls. haar afwisselen met *κερδήσω, ἐδρεθῶ, καταλάβω-κατελήμφθην*, zooals in de Oden v. Sal. 74^{vv.} de mystieke uitdrukkingen „kennen”, „aannemen”, „aantrekken” promiscue gebezigd worden? Eigenaardig is in dit verband, vs. 9, het gebruik van *δικαιοσύνη*, dat toch van Palestijnschen bodem stamt. Dibelius ziet hierin terecht een bewijs, dat men „die 'juristische' en die 'mystische' Gedankenreihe bei Pls. nicht auseinander reissen darf.” — Toch krijgt men ook weer niet den indruk, dat Pls. hier streeft naar een compromis tusschen twee voorstellingswerelden, dat hij zich bewust is twee zielen in zijn borst te dragen. Zou dan dit *γνώσις* niet eerder te verklaren zijn als een uitdrukking zijner Christuservaring, welke hij met de moedergemeente uit het O. T. kon overnemen („God kennen”, toch ook in „mystieken” zin, b.v. Jer. 31³⁴), of die zich wellicht vanzelf aan hem heeft opgedrongen?

54) Zie nog Foucart *Les associat. relig. chez l. Grecs* 1873, cap. IX—XI; Anrich *Mysterienw.* 20 vv.; Maas *Orph.* 3 vv. en boven, pg. 68, over de Egypt. mysteriën, pg. XXIV n. 36 over den Attiscultus.

55) Clemen *Einfl.* 23: „Genauer mögen in den paulinischen Gemeinden manche Leute vorhanden gewesen sein, die früher in eine oder auch in mehrere Mysterienreligionen eingeweiht worden waren.” Evenzoo Dieterich *Nek.* 229: „wo die orphischen Kulte blühten, werden die meisten Christen vorher Orphiker gewesen sein.”

56) Het is een kras woord dat Bousset neerschrijft, *Kyr. Chr.* 143: „es lässt sich bestimmt behaupten dass das, was wir das sittliche religiöse Personenbild Jesu nennen, von keinerlei Einfluss und Bedeutung für die Frömmigkeit des Paulus gewesen sei. Es nützt nichts, demgegenüber allerlei Daten aus dem Leben Jesu anzuführen, die Paulus bekannt gewesen seien.” — Reeds het gebruik van den naam „Jezus” en dat bv. in een locus als II Cor. 4¹⁰ v. 14 (hier zelfs voorafgegaan door het lidwoord!) is m. i. daartegen een protest. Men zie verder Rom. 5¹⁵, 18 v. τ. ἐνὸς ἀνθρώπου Ἰ. X., terwijl die drie vss. feitelijk het gansche leven van Jezus samenvatten. Voorts de plaatsen, welke naar *Lōgia* heenwijzen of aan bijzonderheden uit Jezus' leven herinneren. Waarover moet toch volgens de Bousset's het onderhoud Gal. 1¹⁸ wel geloopt hebben? De bekende passage in II Cor. 5¹⁶ kan noch vóór noch tegen een persoonlijke kennis aan Jezus worden aangevoerd; κ. *σάρκα* moet niet verbonden worden met *Χριστόν*, doch met *ἐγγώκαμεν*: Pls. heeft zijn Joodsch Messias-ideaal laten varen (met Brückner *Entstg. d. paulin. Christol.* 1903, 25 vv., en Feine *Pls. als Theol., Bibl. Z.- u. Streitfr.* II 3/4 1906, 38 v., e. a.). De plaatsen welke reminiscenties aan Jezus' rondwandeling op aarde behelzen, vindt men o.a. bij Drescher *D. Leb. Jesu b. Pls.* 1900, 14 vv. en Holtzmann II² 231 vv. Zie verder nog Prof. Daubanton in *Th. St.* 1915, 207 vv. en Wieringa *ibid.* 263 v.

57) Rohde *Psyche II*^{5, 6} 46, menschenoffers in den Dionysosdienst; 78 v. op de Thargelia. Vgl. ook Pfeleiderer *Christusbild d. urchr. Glaubens* 1903, 59 v., H. Vollmer *Jesus u. d. Sacraenopfer* 1905, 20 v. (22 v. onder de Rom.), Lietzmann op I Cor. 4¹³ en in 't algemeen F. Schwenn *D. Menschenopf. b. d. Gr. u. Röm., Rlggesch. Vers. u. Vorarb. hrsrg. v. Wiensch-Deubner*, 1916.

58) Dat Pls.' verlossingsleer met de verwachting van een Seneca, nl. hulp van den kant van den idealen wijze (*Ep. Moral.* 115, 3 sqq.), niets gemeen heeft, is duidelijk.

59) Gardner *Relig. exper.* 91: dergelijke uitdrukkingen van Pls. „would not seem a strange language to the Gentile converts, many of whom must have been familiar with the Mysteries.”

60) Dit verschil accentueert ook Weiss *Urchr. I* 345: „man zeige in ihren Mythen diesen Zug der selbstverleugnenden Hingabe, des Opfers dienender Liebe. Es fehlt dort ebenso, wie im Judentum.” Ook Bousset *Kyr.* 171 erkent dat Pls.' Soter zich door „Erlöser-Barmherzigkeit” van de Oriëntalist. heilsgoden onderscheidt en noemt nog enkele „eigentümliche Nüancen der paulinischen Auffassung.” Toch is aan beide zijden „der Hauptgedanke derselbe.” — Alsof dit van zoo groote beteekenis is voor de verklaring van Pls.' „Auffassung”! Trouwens op pg. 172 erkent B. op 't punt der gemeenschap „die ungleich grössere sittlich-religiöse Kraft und die geistige Originalität des Apostels” (bevrijding van zonde en schuld).

61) Augustinus *Sermo* 299, 6 en 293, 11, bij Lietzmann *D. Weltheiland* 1909, 59; vgl. ook het in de voorgaande n. geciteerde oordeel van Bousset en het op pg. 85 vermelde van Reitzenstein. — Opmerkelijk is dat Pls. het woord *σωτήρ* slechts een hoogst enkele maal bezigt, terwijl hij het toch als equivalent van den Jezus-naam had kunnen gebruiken. Is dit opzettelijk geschied? Hij had toch den titel kunnen vindiceeren bij wijze van protest (Soter-inscripties in Kl.-Azië), evenals dat het geval kan zijn met den titel *κύριος*. Of heeft hij zich willen houden aan 't spraakgebruik der oude gemeente (*σ.* eerst bij Lucas, 2¹¹ Act. 5³¹ 13²³ en lateren)?

62) Vlg. Josephus *Bell. Iud.* II 8, 14, Hippol. IX 4 en Epiph. I 16, 2 (bij Reitzenstein *Poim.* 75) heerschte het geloof aan de Heimarmene ook onder de Farizeeën. Vgl. nog Cumont *Fatal. astr. et relig. ant., Rev. d'hist. et de litt. relig.* 1912, 523 en Bousset *Rel.*² 533. — Wellicht wijzen de termen *ὑνωμαβάδος* Rom. 8³⁹ op deze astrologische praedestinatie, aldus Reitzenstein *Poim.* 80, Lietzmann *Röm.* 46 (in II Cor. 10⁵ I Cor. 2¹⁰ Rom. 11³³ Ef. 3¹⁸ hebben zij deze beteekenis niet). Zie verder de vele discussies over *στοιχεῖα* Gal. 4⁸, 9 v. (ten onzent Prof. v. Wageningen *Th. St.* 1917, 1—6).

63) Deze trek behoort dus aan het door Reitzenstein *Poim.* 180¹ opgemerkte onderscheid, zie boven pg. 85, te worden toegevoegd. De verwachting toch van de wederkomst der gouden eeuw, pg. 35, heeft met Pls.' wereldverlossing door het lijden en sterven van den *σωτήρ* ter verzoening van de schuld der menschheid niets gemeen. — De verlossing van de *κοσμοκράτορες* in de lucht is niet meer zoo levendig in ons bewustzijn. Evenwel, deze kosmische speculaties

nemen in Pls.' toekomstverwachtingen op verre na niet zulk een plaats in als in de Gnostische stelsels. Hoe realistisch ook zijn daemonologie is (Everling, Dibelius), de figuur van den Satan treedt toch in de brieven op den achtergrond (hij is niet meer dan Gods instrument I Cor. 10¹⁰ II 127); het monotheïsme van den apostel blijft ongerept. En de naaste aanleiding tot het belichten van de kosmische zijde der soteriologie ligt, als in zoovele andere gevallen, in de houding der gemeenten. Juist in het gebied waarheen Col. Ef. gericht werden, moeten de Oriëntalistisch-dualistische ideeën veel instemming gevonden hebben (vgl. de Johann. geschriften). Bij Pls. overweegt evenwel het soteriologische motief. „De geesten schaden nog” (Ef. 6¹³) wordt overstemd door: „zij schaden de Christenen niet meer” (Rom. 8³⁸ v. e. e.).

64) Daargelaten nog dat Deissmann de mystieke beteekenis van *ἐν Χριστῶ* eenzijdig heeft geaccentueerd. Zie daartegen J. Weiss *Urchr.* I 359 vv., v. Veldhuizen *Rom.* 39. Terecht Weiss: „In dieser rastlosen, tatkräftigen, immer in ethischer Spannung begriffener Natur ist für seliges Ausruhen im Herrn kein Raum.”

65) Bousset *Kyr.* 151³ wijst op een enkele overeenkomst tusschen Pls.' Christumystiek en de Oriëntalistische mysteriereligieuziteit. In *Corp. Herm.* I 21 v. X 21 is n.l. de god Nous-Hermes „das höhere Lebenselement des Frommen und Gläubigen.” Dit zegt weinig tegenover de andere plaatsen waar vergoddelijking het einddoel van den mystes blijft. Bovendien kan men de gemeenschap met den Nous, „eine völlig blutleere Abstraktion” (B.), toch niet vergelijken met Pls.' *ἐν κυρίῳ!*

66) Het is de tegenstelling tusschen de Israëlietische en de Grieksche opvatting omtrent *πνεῦμα*, welke hier aan den dag treedt. Vgl. Stade *Theol. A. T.* I 182³: beide concepties vertoonen veel overeenkomst, „doch liegt in *קַיָּוָה* im Gegensatz zu *πνεῦμα* mehr der Begriff der stürmisch bewegten als der sanft ruhenden Luft, was für die Details beider Vorstellungsbereichen von Einfluss gewesen ist.” Zie nog Schmidt *Chr. in uns* 15 v. (tevens tegen Deissmann, die op de actieve zijde van Pls.' *ἐν πνεύματι εἶναι* niet voldoende nadruk gelegd heeft) en Vos *The eschatolog. aspect etc.* 245/246.

67) Heinrici *Probl.* 84: „Dass *λογική* hier nicht in Beziehung auf mystische Erhebungen steht, folgt aus dem Zusammenhange und aus dem Sprachgebrauch. Ich kenne kein Wort des Apostels, dass so knapp und schlicht den sittlichen Charakter des christlichen Lebens kennzeichnet.” — Vgl. nog Rom. 12⁶⁻⁸, waar Pls. onder de charismata *niet* de buitengewone Geestesgaven rangschikt.

68) Weinle *D. Wirkungen d. Geistes u. d. Geister im nachapost. Zeitalter* 1899; Dieterich *Mithraslit.*² (95 vv.) 117 v.; J. Weiss *Kor.* 328, 336 vv.; Lake *Earl. Epp.* 202 vv., 243 v.

69) *Δειπνήσαι εἰς κλήνην τ. κυρίου Σαράπιδος* Oxyrh. Pap. Nr. 110 en 532 (2^e eeuw n. C.), Deissmann *L. v. O.*² 3 2647. De verschillende heidensehe analogieën vindt men in de verhandelingen over doop en avondmaal bij Pls. van A. Eichhorn (1898) en lateren, waarvan we noemen: W. Heitmüller *Taufe u. Abendmahl b. Pls.* 1903; Dieterich *Mithraslit.*² 95 vv., 157 vv.; H. A. Kennedy *St. Paul a. the Mysterie-Religions* 1913 (vgl. *Expos.* 1912—1913). — Ten

onzent: Lake *Th. T.* 1909, Oort *Th. T.* 1912, Plooi *Th. St.* 1912, H. A. v. Bakel *De oorspr. v. d. Chr. Doop* 1913, v. Veldhuizen *Rom.* 44 v. — Tegen de religionsgeschichtliche zienswijze vooral Schweitzer *Forsch.* 152 vv.

70) Vgl. pg. 67 en 73 en zie nog G. Hollmann *Urchr. i. Kor.* 1903, 22 vv. en Heinrici *Pls. als Seelsorger* 22¹.

71) Schweitzer *a. w.* 165. Vgl. ook Bousset *Kyr. Chr.* 147¹, die echter uit I Cor. 15²⁹ te veel concludeert voor de overige Paulinische gemeenten. Wel handhaafde de bewuste zede zich nog lang onder de volgelingen van Cerinthus en Marcion, Lietzmann *Kor.* 152, wanneer althans het woord *νεκροί* in de getuigenissen van Epiphanius en Chrysostomus op gestorven Christenen doelt; Anrich *Mysterienw.* 119³ betwijfelt dit. — Schweitzer verwerpt de gangbare afleiding uit de praktijk der Orphische secte. Bij hem sluit zich aan Reitzenstein' *Religionsgesch. u. Eschatol., Z. N. T. W.* 1912, 9¹; vgl. ook Clemen *Einfl.* 47. Eveneens verzet Schweitzer zich tegen Reitzenstein *Myst.* 84, die op Pap. Rhind I col. 6 wijst (doop van den doode, waardoor diens leven hernieuwd wordt); *Z. N. T. W.* 1912, 9 v. vindt Reitzenstein een zwak spoor eener voorstelling van den doop als dood en opstanding in Egypte in den Pap. Parisin. 47 (uit den tijd vóór C.) Schweitzer heeft echter gelijk met zijn bewering, dat hier geen sprake is van een plaatsvervangenden doop. Ook de taurobolia, waarop wel gewezen wordt, werden niet voor dooden gebracht en komen bovendien chronologisch niet in aanmerking (pg. XXIV n. 39).

Moet het bewuste gebruik aan den invloed van een mysteriegodsdienst worden toegeschreven (Dieterich, Gardner 110, Clemen *Rlggesch. Erkl.* 178 v. en *Einfl.* 47) dan ligt het het meest voor de hand te denken aan den aan Hellas bekenden Isisdienst. *Ἄσειδος ψυχρὸν ὕδωρ* verlost van den Hades en schenkt het eeuwige leven (pg. 38/39), vgl. nog Gruppe *Griech. Mythol. u. Religionsgesch.* II 1617 en 1580: „Eine verwandte eleusinische Zeremonie ist nicht bezeugt; vielleicht hatten die wenig bekannten Plemochoai den Zweck, den Toten Wasser zu spenden.“ Vlg. Diod. I 25 vond Isis *τὸ τ. ἀθανασίας φάρμακον* en verleende zij daarmee den gedooden Horus onsterfelijkheid, Gruppe *ibid.* 1569⁹; zie ook Reitzenstein *Z. N. T. W.* 1912, 8.

72) Hetgeen bij Schweitzer 149, 169/170 niet tot zijn recht komt. Pls. spreekt van de *καινή κτίσις* en deze uitdrukking wijst op „die schöpferische Einwirkung einer übernatürlichen Macht“, op „eine Neubegründung des inneren Lebens“, Heinrici *Probl.* 79.

73) Terecht Rust *Pls. Mysticus, Th. St.* 1910, 367: „Wel het merkwaardigste bewijs van den realistisch-mystischen eigenaard van Pls.' geest is de praegnantie waarmee hij hier het tweede inzettingswoord weergeeft: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἢ καινή διαθήκη ἐστίν*. Men kan zoo heterogene dingen zoo onmiddellijk slechts verbinden (met uitlating van heel de tusschenliggende reeks: *ποτήριον* — wijn, bloed, dood, opstanding, geloof door opstanding in beteekenis van den dood, rechtvaardigmaking, *ἰσθμεία* — *καινή διαθήκη*) wanneer men tusschen al deze dingen eenen levens-nexus, en niet slechts een ideëel, symbolisch verband schouwt.“

Welke bedoeling ook bij het genieten van het „lichaam“ en het „bloed“ des Heeren bij Pls. mag hebben voorgezeten (vgl. Schweitzer 156; Pfeleiderer *Chris-*

tusbild u. s. w. 89 verklaart de *communio* met het bloed van Christus uit het gebruik van wijn bij het avondmaal in de Cor. gemeente, 11²¹), onjuist is in elk geval Dieterich's interpretatie, *Mithraslit.*² 106: „Christus wird gegessen und getrunken von den Gläubigen und ist dadurch in ihnen“, omdat zij „Leib und Blut auf jeden Fall faktisch gegessen“ hebben, want juist de instellingswoorden sluiten zulk een letterlijke opvatting uit. Christus noemde brood en beker zijn lichaam en bloed (I Cor. 11²⁴v.), doch Hij zat zelf mede aan bij het eerste avondmaal. Zie ook tegen Dieterich: Schweitzer 155 v.

74) Vlgs. J. Weiss *Kor.* 290 e. a. oordeelt Pls. hier weer „ganz antik: ein heiliger, mit göttlichen Kräften gleichsam „geladener“ Gegenstand kann auf profane Benutzer nur vernichtend wirken.“ Evenwel op bldz. 292 leest W. den apostel de les, omdat deze met de bewuste opvatting „der jüdischen Vergeltungslehre und heidnischem Aberglauben näher steht als dem Geist der Worte Jesu Lk. 13²⁻⁵ Joh. 9⁵; die grosse Lehre, die das Kreuz Christi predigt, dass Leid und Tod nicht Strafe Gottes zu sein braucht, hat hier noch nicht ihre Frucht getragen.“ De verbinding der magische zienswijze met de Joodsche vergeldingsleer is wel een wonderlijke en tegenstrijdige. Of behoort zij ook al tot de „Widersprüche“ waarvan Pls. zich niet bewust geweest is? Bedenklijker is de tegenstrijdigheid welke Weiss door zijn exegese den apostel aanwrijft: bij den waren geloovige werkt het avondmaal niet als een toovermiddel, voor den gene die *ἀναξίως* brood en wijn geniet zijn deze vergif! M. i. vindt *κολύμα* vs. 29 zijn verklaring in I Cor. 10⁵ vv., Israël door God gestraft. En God straft niet bij wijze van „jüdische Vergeltung“, maar tot loutering vs 32, vgl. ook de diepe betekenis welke Pls. aan het lijdën toekent II Th. 1⁵ Fil. 1²⁸ e. e.

75) Zulk een bewijsvoering welke slechts op 't standpunt van den tegenstander geldt, is den apostel niet vreemd. Clemen *Einfl.* 33 wijst op I Th. 5⁷, waar Pls. toch niet wil beweren, dat men zich 's nachts moet bedrinken. — Ook kan worden verwezen naar I Cor. 8¹⁰, waar het aanzitten in een heidenschen tempel slechts gememoreerd wordt, terwijl het pas in 10¹⁴ vv. wordt veroordeeld.

76) Zie ook II Macc. 12³⁸ vv., Judas' zoenoffer voor de gesneuvelde landgenooten, en vgl. nog Heinrici *Probl.* 78: Pls. „würde auch wohl der Deutung, welche die Konstitutionen der „Darbringung für die Toten“ geben, nicht widersprechen: 'wer an Gott glaubt nach dem Evangelium, der ist nicht tot, auch wenn er gestorben ist'. Diese Darbringung ist ein Liebeserweis.“

77) Dit eschatologisch karakter komt ook duidelijk uit bij den aan de mysteriën herinnerenden term *σφραγίζεσθαι*, bij Pls. overigens geen term. techn. voor den doop. *Σφρ.* = redding uit het gericht, evenals in de Joodsche apocalyptiek. Ook vlgs. A. v. Stromberg *Stud. z. Theor. u. Prax. d. Taufe i. d. chr. Kirche d. ersten 2 Jhr.* 1914, 192 hoort *σφράγισ* in de eschatologische gedachtenfeer thuis. Zie nog over den samenhang tusschen eschatologie en sacramenten: Schweitzer 188 v.

78) Zie verder H. Windisch *D. göttl. Weish. d. Juden u. d. paul. Christol.* in *Stud.-Heinrici dargebr.* 1914, 220 vv. De parallellen door W. aangevoerd hebben voornamelijk betrekking op de praëxistentie van Christus, S. 225. Op de combinatie Messias-„wijsheid“ heeft de Sap. Sal. veel minder invloed uitge-

oefend dan de LXX, S. 229, 233 v. — Eer zou men de leer der „wijsheid" in de Sap. kunnen vergelijken met Pls.' opvatting van het *πνεῦμα* (tegen directe ontleening der laatste: Grafe *Verhältn. u. s. w.* 277 v.): de σοφία (*πνεῦμα σοφίας* 14 v. 77 9¹⁷) en het *πνεῦμα* bij Pls. zijn beide het pand van het eeuwig leven (Sap. 6¹⁸ 8^{13,17}). Teichmann *D. paul. Vorstell. v. Auferst. u. Gericht* 69 v. wijst dan ook op verschillende trekken van overeenkomst, ziet echter voorbij: 1^o Sap. Sal. 12¹ τὸ γὰρ ἄφραστον σου πνεῦμα ἐστὶν ἐν πᾶσιν — Pls. leert dat alleen de Christen Gods *πνεῦμα* bezit; 2^o vlgs. Sap. Sal. verbindt de σοφία of *πνεῦμα* σ. zich met de ψυχὴ 7²⁷ 10¹⁶ — vlgs. Pls. staat Gods *πνεῦμα* tegenover de ψυχὴ (zie boven sub B); 3^o de σοφία-πνεῦμα-leer der Sap. herinnert aan de Stoa en is meer „quiëtistisch", Pls.' pneumaleer is „voluntaristisch" (n. 66 op pg. LVI), zoodat in verband daarmee de religieuziteit der Sap. intellectualistisch en die van Pls. ethisch is. Vgl. nog Gunkel *Wirk. d. hl. G.* 3 79: „P. glaubt an den göttlichen Geist, weil er ihn erfahren hat; das apokryphische Buch spekuliert über die Weisheit und kombiniert dieselbe mit der ganz abgeblassten, aus der Tradition entnommenen, Vorstellung vom Geiste Gottes. Für jenen ist der Geist die Gotteskraft, die ihn im innersten Wesen umwandelt; für dieses ist die Weisheit die Lehrerin, die über Gottes Wege unterweist. Weisheit lernt der Mensch; der Geist ergreift ihn. — Alle Aussagen beider, so ähnlich sie scheinen mögen, haben also einen ganz verschiedenen Sinn." Zie ook S. 80.

79) De desbetreffende loci bij Philo in de comm. van Lietzmann en J. Weiss op I Cor. 15⁴⁵ vv., vgl. ook Bréhier *Philon* 121 vv. — Olschewski *D. Wurzeln d. paul. Christol.* 55 v. herinnert aan de volgende tegenstellingen: Ph. denkt zich den typischen ἄνθρ. ὄνθρ. asomatisch, Pls. leidt uit het σῶμα van dezen het opstandingslichaam van den geloovige af; Ph. poneert een absolute tegenstelling tusschen geest en stof en kan dus den ἄ. ὄνθρ. niet noemen den ἔσχ. ἄνθρ., zooals Pls., als doelwit der menscheid. — Op de kwesties rondom dit Alexandrijnsche filosofieem gaan wij niet in, want 1^o de ἄνθρ. ὄνθρ. staat bij den apostel niet op den voorgrond en 2^o bezigt hij deze notie zóó, dat, welke ook haar achtergrond mag zijn, het woord „ontleening" in deze nog niets opheldert.

80) Zie voornamelijk O. Pfeleiderer *Urchrft. II* 25 vv.; E. Krebs *D. Logos als Heiland in 1 Jhrh. E. relig.- u. dogmengesch. Beitr. z. Erlösungslehre* 1910; De Zwaan *Ant. Cult.* 126 v.

81) Zie de uiteenzetting van het onderscheid tusschen Pls. en Philo door Windisch *D. Frömmigk. Philos* 104 vv.; pg. 111 v: „Für P. ist dauernder Besitz jedes Christen, was Philo wohl kennt, aber nur in beschränktem Masse oder in vorübergehenden Momenten genießt, was er in vollem Masse nur wenigen Auserlesenen zuschreibt, der Verkehr mit Gott . . . Die geschichtlichen Tatsachen der unerwarteten Messiaserscheinung, die dem Philo völlig unbekannt geblieben sind, haben ihn dagegen weit von Philo abgerückt." Ook Reitzenstein *Myst.* 59 oordeelt dat men Ph. met Pls. „vergleichen, aber nie zur genetischen Erklärung heranziehen darf." Een reeks contrasten w.o. minder belangrijke vindt men nog bij Deissmann *Pls.* 76 v.

82) M. Brückner *D. Entsthg. d. paulin. Christol.* 1903; W. Wrede *Paulus* 1904. Tegen hen speciaal W. Olschewski *D. Wurzeln d. paulin. Christol.* 1909. — Verschijnselen van wat parallelomanie kan heeten bij Lueken *Michael* 1898, die vele trekken van overeenkomst tusschen Christus en den aartsengel aanwijst.

83) G. H. Dalman *D. leid. u. sterb. Messias d. Synag.* 1888 en *Jes. 53, d. Prophetenwort v. Sühneleiden d. Gottesknechten* 1914; F. Weber *Jüd. Theol.* 21897, 360 vv.; Schürer *Gesch. d. jüd. Volkes II*⁴ 648 vv.; J. Klausner *D. messian. Vorstell. d. jüd. Volkes im Zeitalter d. Tannaiten* 1904, 14 vv.

84) Olschewski 78 vv., 126 vv., 137 v., 160 vv., 168 v. Ook Holtzmann *N. T. Theol. II*² 62 noemt de Christophanie „den mächtigsten Faktor unter allen mitwirkenden” (d. i. de door de religionsgeschichtliche verklaring aangevoerde); vgl. nog 59⁴ en 88 en verder: Heinrici *Probl.* 60, v. Veldhuizen *Rom. 6 v., e. a.* — Gunkel, die *Wirk. d. hl. G.*³ 75 en 91 Pls.' Christologie en Pneumatologie uit zijn bekeering afleidt, is in *D. rlggesch. Verständn. d. N. T.* 1910, 90 v. gezwenkt: „Diese himmlische Figur war dem Apostel schon im Bewusstsein gegeben, ehe sie sich seinen Augen im Gesicht darbot.” — Pls. zal voor die verschijning zeker wel niet onontvankelijk geweest zijn, doch een positieve voorbereiding kent hij niet (I Cor. 15⁸ *ἐκπαύματα*).

85) Ook W. Heitmüller *Z. Probl. Pls. u. Jesus, Z. N. T. W.* 1912, 327 vv. wil de stelling van Jülicher *Pls. u. Jesus* 1907, dat Pls. niet naast Jezus maar naast de oudste gemeente geplaatst moet worden, corrigeren in dien zin, dat men de Urgemeinde moet nemen in een „bereits weiter ontwikkelte Form”, en wel in dien van het „hellenistische Christentum”. Dit zou bezeten hebben: 1^o de overtuiging, dat Christus gestorven is voor onze zonden, begraven en opgestaan; 2^o den titel *κύριος*; 3^o een waardeering der sacramenten, welke Pls. in I Cor. 10 en Rom. 6 overneemt; 4^o „Anfänge der Christumystik.” — Gesteld dat dit alles tot het kerugma van de „Hellenistische” gemeenten heeft behoord — terecht zegt Prof. v. Leeuwen *Troffel en Zwaard* 1915, 196: „Lucas stelt ons in Hand. de gemeente van Ant. niet als productief, maar als receptief voor” — waarom kan de apostel niet even goed als „Hellenistische” Christenen zelfstandig tot dezelfde beschouwingen gekomen zijn? Er zullen, ook op het standpunt van Heitm. en B., toch zeker één of meer origineele geesten geweest moeten zijn, die den z.g. van de Jeruzalemsche moedergemeente afwijkenden Christuscultus geschapen hebben. Waarom moet zoo iets per se aan Pls. ontzegd worden? — Aan B.'s *Kyr. Chr.* herinnert in menig opzicht het jongste boek van Prof. Lake, *The stewardship of Faith* 1916. Beider standpunt ten opzichte van Pls. is afgevoerd door Wernle in *Z. f. Th. u. K.* 1915 e. a. (tegen B.) en door M. Jones in *Expos.* 1916, 123 vv. (tegen L.).

86) Herinnerd zij aan Pls.' transcendent Godsbegrip, zondebesef, angelo- en daemonologie, eschatologie, inspiratie der Schriften, rabbijnsche reminiscenties. Zie over de Joodsche bestanddeelen in de brieven: Deissmann *Pls.* 67 vv. (69: „P. ist bis zuletzt frommer Bibel-Jude gewesen, Septuaginta-Jude”, overdreven); Harnack *N. Unterss. z. Apostelgesch. u. z. Abfassungsz. d. Synopt. Evv.* 1911,

28 vv. (cf. speciaal 32³ en 42¹ tegen Reitzenstein); Kühl *D. Verhältn. d. Ap. P. z. Judent. u. Judenchrt. (d. jüd. Schranken d. P.)* 1913; v. Veldhuizen *Rom.* 13, e. a. — Weber's *Jüd. Theol.* 21897 moet even goed in het onderzoek betrokken worden om Pls. te verstaan als de Oriëntalistische geestesfeer.

87) Gal. 2² I Cor. 14¹⁸ v. II 121—4 Rom. 8²⁶ Ef. 3³, cf. Act. 16⁹ 18⁹ 27²³ v. Als voorbb. van contemplatie wijst Deissmann *Pls.* 75 op Rom. 9—11 Col. Ef. — Hoe de Paulinische „mystiek” moet worden verstaan is boven reeds opgemerkt. Ook gaat zij gepaard met groote wilskracht en energie en met een practischen aard.

88) J. Weiss *Th. St. u. Kr.* 1896, 32: II Sam. 20¹ 22³⁰ Ps. 17³⁰ Zach. 12⁵. Zie ook Deissmann *In Christo Jesu* 36 vv. en *Pls.* 89 v.; Olschewski *o. c.* 152; Schmidt *Chr. in uns* 26 v. 30. Deissmann wijst op LXX Habak. 3¹⁸ (*ἐγὼ δὲ ἐν τῷ κριῶ ἀγαλλιάσομαι*) en op de Psalmen. — H. H. Wendt *D. Begriffe Fleisch u. Geist. im bibl. Sprachgebr.* 1878, 152 v. leidt Pls.' pneumabeschoouwing zelfs geheel uit het O. T. af; Gunkel *Wirk. d. hl. G.* 78 v. legt daartegenover terecht den nadruk op het element der ervaring. — Natuurlijk heeft Pls. vóór zijn bekeering een voorstelling gehad van den Geest en zijn werkingen, doch door de Christophanie heeft hij dien Geest ervaren, en daaruit ontstond wel de samensmelting zijner Christologie en Pneumatologie, zoodat beide onafscheidelijk verbonden zijn met zijn geloof in het eeuwige leven.

89) Althans het Farizeesche Jodendom kende aan de reinigingen slechts ritueele beteekenis toe, wat ook geldt van den doop der proselyten, Bousset *Rel. d. J.* 230 v.; de sacramentele beschouwingen der Esseeërs en in II Hen. zijn „vereinzelde Ausnahmen”, 231 v.

90) Bousset, *Jesus d. Herr u. s. w.* 24 vv., zal in een herdruk van zijn *Kyr. Chr.* de kwestie der verhouding van den verhoogden Kyrios tot de geloovigen reeds in de oudste gemeente ter sprake brengen.

91) Zie nog Weiss *Urchrt.* 346: de vroegere Farizeeër moet toch wel geweten hebben, waarom zijn partij dezen Jezus, dien hij vervolgte, had gehaat, en pg. 345: Ananias of een andere discipel te Damascus kunnen Pls. na de gebeurtenis bij D. hebben getroost op grond hunner kennis van Jezus' persoonlijkheid, of Pls. zelf moet reeds te voren een zekere voorstelling van Jezus hebben bezeten, „in irgend einer Weise muss das „Bild Jesu, wie es die Gemeinde-Überlieferung bot, hier mitgewirkt haben.” — Opmerkelijk is het, dat Lc. Act. 9¹⁷ Ananias den naam Jezus op de lippen legt; Lc. heeft zich dus den „Kyrioscultus” (Bousset) *niet* kunnen denken losgemaakt van haar historischen achtergrond.

92) Zie verder over den titel *κύριος* in de eerste gemeente: Seeberg *Urspr. d. Christusbglaub.* 14 vv.; Wernle *Jesus u. Pls.*, *Z. f. Th. u. K.* 1915, 1/2 H. P. Althaus *Unser Herr Jesus*, *N. K. Z.* 1915, 439 vv., 513 vv.; H. Windisch *Christuskult u. Paulinism.*, *Th. T.* 1916, 216 vv.; M. Jones *Expos.* 1916, 128 v.

93) Zie uitvoeriger A. Meyer *D. moderne Forsch. üb. d. Gesch. d. Urchrt.* 1898, 38 v.; Holtzmann *I* 423 vv.; Harnack *Preuss. Jahrb.* 1908, 433 Anm.; Olschewski *a.w.* 114 v.; Machen *Jesus a. Paul, Bibl. a. Theol. Stud. Princeton Theol. Semin.* 1912, 557 vv.

94) Voor het Joodsche bewustzijn droeg de proselytendoop geen sacramenteel karakter (n. 90), doch of hij dat niet kan hebben bezeten voor de proselyten zelf, voor wie hij a. h. w. het keerpunt in hun leven vertegenwoordigde? Omdat Johs. feitelijk den proselytendoop ging toepassen op zijn eigen volk, waardoor zijn doop zulk een diepen indruk maakte (Mt. 37^a) en omdat hij verband legde tusschen zijn doop en het gericht door den Messias (*βάπτισμα μεταβολας* Mc. 14 e. e.), kan deze niet slechts als een lustratie bedoeld zijn (vgl. ook: onderdompeling in den Jordaan, niet afwassching).

95) Over den samenhang tusschen den oud-Christelijken en Johanneïschen doop handelt O. Procksch *Johs. d. Täufer* (*Bibl. Z.- u. Streitfr.* III 5) 1907, 40 vv., die terecht laat uitkomen: „nicht der taufende, sondern der getaufte Christus hat die Johannaufgabe zu einer christlichen umgewandelt“. Dat ook de laatste het karakter van „Gerichtstaufe“ behoudt en tevens de redding van den geloovige predikt, leidt P. af uit I Petr. 3²¹ (niet Joodsche wasschingen, maar de zondvloed het type van den doop, *συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν*) Rom. 6³ vv. Col. 2¹¹ vv. — Zie bovendien Act. 2³⁷ v., 40 v. — Ook J. Weiss *Urchrt.* I 125 houdt het voor „nicht unwahrscheinlich, dass man schon früh die Taufe feierte als ein Symbol oder geradezu als ein mystisches Mittel neuen Lebens.“ W. wijst op Mc. 10³⁸ Lc. 12⁵⁰ waar de dood een doop genoemd wordt, zoodat men reeds toen in den doop een „sterven“ en het begin van een nieuw leven gezien zal hebben. „Diese Gedanken hat dann Pls. weitergesponnen.“ Op blz. 129 schrijft hij echter: „Insbesondere ist es der Gedanke einer Wiedergeburt oder eines Mitsterbens und Mitaufstehens mit dem gestorbenen und auferstandenen Christus, der in der Urgemeinde, wie es scheint, noch fehlt, aber in dem hellenistischen Kreise mit einmal auftaucht.“ Alsof de Geest alleen in dien kring werkte! — Vgl. ten slotte nog wat Schweitzer *Forsch* 188 v. schrijft over het samengaan van eschatologische mystiek en eschatologische sacramenten, met de conclusie: „Es ist also überaus wahrscheinlich, dass der Täufer und das Urchristentum eschatologische Sakramente geschaffen haben, die Pls. als bestehend und beglaubigt nur zu übernehmen hatte.“

96) Over de cultuur van Tarsus en omgeving handelt uitvoerig het reeds vermelde werk van H. Böhlig. Voor ons punt in kwestie zie men spec. S. 76 vv. over de mysteriën (vgl. pg. XXIII n. 32 en 33).

97) IV Esra 7¹¹ sq.: toen Adam Mijne geboden overtrad werd de schepping geoordeeld. Zie ook Weber *Jüd. Theol.*² 223 v., 248 en Bousset *Rel. d. Jud.*² 467 v. Dat de dood de straf is voor Adams val, is de heerschende zienswijze in het Jodendom. Daarnaast komt ook de gedachte voor, dat hij tengevolge eener goddelijke voorbeschikking in de wereld gekomen is, Weber 247.

98) Vgl. over het Jodendom: Bousset *Rel.*² 290², 341; over Griekenland: Rohde *Psyche* II⁵, 6 2491, Dieterich *Nek.* 46 en Gruppe *Griech. Mythol. u. Religionsgesch.* reg. s. v. Thanatos. Zie ook pg. XXXI aant. 95. Nog in de hedendaagsche Grieksche Charonliederen (Pernot *Anthol. populaire d. l. Grèce moderne* 1910, 215 vv.) is de personificatie van den dood zeer sterk. — Andere uitspraken in Pls.' brieven over *θάνατος* schijnen dien meer onpersoonlijk te hebben bedoeld. J. Weiss in zijn comm. op I Cor. 15²⁶ betwijfelt de personifi-

catie ook op deze plaats (S. 360); Dibelius *Geisterwelt* 114 vv. oordeelt, dat zij met zekerheid alleen in I Cor. 15 kan worden aangewezen.

⁹⁹⁾ Gen. 2, 3. Wat de Joodsche litt. betreft: J. Sir. 25²⁴ (daarentegen 14¹⁷ 17¹ v.: Adam sterfelijk geschapen) Hen. 69¹¹ Jub. 2²⁵ 3 IV Esra 37 7¹¹⁸ v. Bar. 17³ 19⁸ 23⁴ 48⁴² 54¹⁵ Sap. Sal. 1¹³ v. 2²³ v. (*φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσηλθὲν εἰς τὸν κόσμον, πειράζουσι δὲ αὐτὸν οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες*). Vgl. Bousset *Rel.*² 467 en voor de Talmudplaatsen Wetstein *N. T. II* op Rom. 5¹² en Weber 246 vv.

¹⁰⁰⁾ Tegen overdreven rouwbetoon (cf. Mc. 5³⁸ II. pp.) reeds Dt. 14¹ v., verder J. Sir. 38¹⁶ vv. Apc. Mos. 43 en Vita Ad. 51 (Kautzsch *Apokr. II* 528); Wetstein *N. T. II* op I Th. 4¹³ wijst op Ikkarim IV 40. Over de Grieksche rouwbedrijven Rohde *I* 221 v., vgl. ook de in n. 86 op pg. XXX genoemde *μοιρολόγια*.

¹⁰¹⁾ Zie in 't bijzonder Hen. 22 en IV Esra 7⁷⁵ vv., Josephus Ant. XVIII 14 sq. over de Farizeeën, en verder Volz 133 vv., Schürer *II*⁴ 640 v.; voor den Talmud: Weber 341 vv. — De definitieve beslissing onmiddellijk na den dood is karakteristiek voor de Hellenist. onsterfelijksheidsverwachtingen, Sap. Sal., IV Macc., Philo (pg. 57 v.), Asc. Jes. 97 vv., Josephus Bell. Jud. II 153 sqq. (Esseërs). De parabelen van Henoch schommelen tusschen voorloopige en definitieve zaligheid, vgl. Volz 137 v., doch zie ook Charles *The book of Enoch* 1912 op c. 39⁴, pg. 74 v., die er aan herinnert dat men *visionaire* onthullingen niet te zeer naar de letter mag nemen.

¹⁰²⁾ In de Joodsche litt. komt de uitdrukking niet voor, Teichmann *Auferst. u. Gericht* 71; dat dit eveneens het geval is met de Hellenistische is volgens T. toevallig.

¹⁰³⁾ *Γυνὼς* heeft dus bij den apostel bepaald de beteekenis: *nog niet* bekleed met het nieuwe σ. Vgl. ook I Cor. 15³⁷, het beeld van den γ. κόκκος; hier heeft γ. eveneens slechts zin, wanneer men het opvat als: zonder opstandingslichaam, de κ. op zichzelf kan niet γ. genoemd worden. — Dat Pls. met dit beeld zou zinspelen op de korenaar in den cultus van Demeter (pg. 64, aldus Schmiedel in zijn *Hand-Comm.*² 200, e. a.), kan op grond van Rohde *I* 290 vv. niet worden aangenomen (de graankorrel in de mysteriën van Eleusis is geen symbool van de lotgevallen van Persephone als beeld van die der menschelijke ziel; ook bestaat er geen analogie tusschen de korrel en de ziel daar er van een palingenesie der laatste geen sprake is). Vgl. J. Weiss *Kor.* 368²: het beeld van den κόκκος past slechts bij de hoop op de opstanding der begravenen. Daarom stamt het vlgs. W. uit Pls.' Joodsch verleden, vgl. S. 370; Sanhedr. 90b (Weiss: 91a) neemt de tarwekorrel tot voorbeeld, dat de vromen bekleed zullen opstaan, zie Wetstein *N. T. II* 171 en Weber² 370. — Waarom het beeld òf Grieksche òf Joodsche herkomst moet dragen, ontgaat mij; met de bedoelde Talmudplaats (volgens Volz 255 bovendien van lateren tijd) heeft het niet uit te staan, Pls. bezigt het tot een geheel ander doel. Zouden we hier niet te doen hebben met een beeldspraak, die zich onwillekeurig voordeed? Pls. zal toch op zijn reizen wel eens een tarweveld gezien hebben en kon toch aannemen, dat den Cor. de vergelijking duidelijk was, ook al dachten zij niet aan de ceremonie in den cultus van Demeter!

104) Wel vindt men in II Cor. 12 de „extatische hemelreis” (*ἡρόαγη εἰς τὸν παράδεισον*). Vgl. hierbij pg. XXXIX n. 172 en XXXVII n. 165. In de kringen der rabbijnen was zulk een tocht naar het paradijs geen onbekend verschijnsel (Bousset *Himmelreise d. Seele, Arch. IV* 145 vv.). Daaraan kan dus de apostel den vorm hebben ontleend om er zijn mystieke ervaring in uit te drukken. Ook de apocalyptische geschriften weten van zulke ascensionen te berichten (Mozes, Henoch, Levi, Jesaja). Eigenaardig is de wijze waarop Pls. van zijn vervoering spreekt (II Cor. 12^a, tegen zijn wil; vgl. ook vs. 7). Hoe hij overigens de extase beoordeelt, is boven reeds gememoreerd.

105) Vgl. o. m. de speculaties over het lot der ziel gedurende de drie dagen na den dood en over den strijd om de ziel, Böklen *Verwandsch.* 27 vv., 51 v., die op Perzische parallellen wijst. De meeningen der rabbijnen bij Weber² 336 vv.. Over de engelen als geleiders der ziel (in 't bijzonder Michael en Gabriel): Lueken *Michael* 43 vv., 117 vv.; in IV Esra 7⁹⁵ zijn zij de bewaarders der promptuaria met de zielen der vromen.

106) Teichmann *Auferst.* 93 v. wijst op Test. Abr. *Texts a. Stud. II* 2, 93¹⁰ sqq.: de engel Pyruel *δοκιμάζει τὰ τ. ἀνθρώπων ἔργα διὰ πυρός* en dit onderzoek beslist over het lot van den mensch zelf, òf hij komt in de *τόπος τ. ἀμαρτωλῶν*, òf hij krijgt deel aan de *κλήρος τ. δικαίων*. Directe afhankelijkheid neemt T. niet aan, Lietzmann *Kor.* 194 wijst ze echter niet af. Verder herinnert T. aan Bar. 48⁸⁹: *in flamma examinabuntur curae renum eorum*. Anrich in *Theol. Abhandl. f. H. J. Holtzmann* 1902, 109 bespeurt verwantschap met de Orphische katharsis. — Intusschen bedenke men dat Pls. aan de werken niet die waarde voor het gericht toekent als het Jodendom, en dat het oordeel in I Cor. 3¹⁵ Gods *χάρις* predikt (*αὐτὸς δὲ σωθήσεται*). Of Pls. Zach. 3² *ὡς δαλὸς ἐξεσπασμένος ἐκ πυρός* voor den geest heeft gestaan? — Op het beeld van het vuur in de eschatologie komen we terug.

107) De voorstelling eener loutering ook onder de rabbijnen, vooral in de school van Hillel, Weber² 341 vv. en Volz 287 v., en wel ten aanzien der onvolmaakte Israelieten; men kon zich niet verzoenen met de gedachte, dat deze voor altijd in de Gehenna zouden moeten verblijven. In de apocalyptiek is over 't algemeen het lot van den mensch bij den dood beslist en draagt de pijniging van den goddelooze een voorloopig karakter; bij het oordeel wordt zij verzwaaard. Zie o. m. Hen. 22¹¹ v. II Hen. 40¹² rec. B [gevallen engelen zooals in 7¹, 18[?] goddeloozen?] IV Esr. 7⁸⁰ vv. Bar. 30⁸⁻⁵. Evenwel, de verschillende beschouwingen over den toestand der gestorvenen stemmen niet overeen, wat van apocalyptische beschrijvingen ook wel niet anders te verwachten is. Omdat Pls. over dit onderwerp zwijgt, behoeven we daarop niet in te gaan.

108) Zie de voorbb. bij Volz 162 vv., Weber² 349 v., Schürer *II*⁴ 619 v., en speciaal IV Esr. 4²⁶, 44 sqq. Bar. 85¹. Natuurlijk is er ook sprake van onbekendheid met het einde en klinken er vermaningen tot geduld. Doch Volz 171: „in der Apokalyptik überwiegt freilich die andere Anschauung, dass Gott das Geheimnis dem Seher mitteilt und einer Kette von Lieblingen die Tradition des Geheimnisses anvertraut hat.”

109) Slechts de Mithrascultus kende ook de voorstelling eener opstanding bij de komst van Mithra aan het einde der wereld (pg. 72). Deze komt echter voor Pls.' tijd en arbeidsveld niet in aanmerking. Volgens de Egyptische mysteriën ontvangt de mystes ook zijn oorspronkelijk lichaam terug, pg. XLIV n. 223. Of de Grieken zich in deze voorstelling hebben kunnen vinden?

110) Vgl. ook Weber 340, waar deze er op wijst dat „der Zusammenhang der Seele mit dem Leibe, also diese irdische Existenzweise, in dem Bewusstsein des Judentums höher geschätzt und darum fester gehalten wird, als die Hoffnung auf eine Vereinigung der Seele mit Gott. Selbst die Seelen der Gerechten scheiden nur allmählich ganz vom Leibe; die Seelen der Anderen suchen ihn immer wieder. Es spiegelt sich darin die Ungewissheit des Heils nach dem Tode ab: an der Erde hält fest, wer des Himmels nicht gewiss ist.”

111) Hetzelfde verschijnsel b.v. bij Clemens Rom. in zijn brief aan de Cor., c. 50. Hier vindt men de Paulinische opstandingsvoorstelling: οἱ ἐν ἀγάπῃ τελειωθέντες ἔχουσιν χῶρον εὐσεβῶν· οἱ φανερωθήσονται ἐν τῇ ἐπισκοπῇ τῆς βασιλείας τοῦ Χριστοῦ. En daarnaast citeert Clem. blijkbaar met instemming Ezech. 37¹² v. ἀναστήσω ὑμᾶς ἐκ τῶν θηκῶν ὑμῶν.

112) Vgl. ook IV Esra 7²⁸: *Revelabitur enim filius meus Messias cum his, qui cum eo sunt, et iocundabuntur, qui relictī sunt.* Doch deze vreugde is van beperkten duur, vierhonderd jaar. Dan sterven zij *met den Messias* en verschijnen vervolgens voor het gericht. Het uitzicht op vreugde, dat de apocalypticus hier een enkele maal opent, is niet het blijde verlangen waarmee Pls. de *ἡμέρα* tegemoet ziet (vgl. bovendien den angst voor het gericht in IV Esra 7¹¹⁹ 8^{1, 3} e. e.). Voor de curiositeit zij vermeld, dat Teichmann *Auferst.* 39 in *qui relictī sunt* een parallel ziet van Pls.' *ἡμεῖς οἱ περιλειπόμενοι* I Th. 4¹⁵. — Of met *qui cum eo sunt* I Th. 3¹³ *μετὰ πάντων τ. ἀγίων αὐτοῦ* kan worden vergeleken? Vgl. pg. VII n. 18; waarschijnlijk is *ἄγιοι* = *ἄγγελοι* II Th. 17.

113) Zie de getuigenissen bij Ruhl *De mortuorum iudicio* 1903. Minos, Rhadamanthus (zonen van Zeus en Europa) en Aeacus (zoon van Zeus en Aegina) vellen het oordeel, „denn das ist eine Forderung des menschlichen Gefühls, vor ein Pairsgericht gestellt zu werden und Urtheil und Gericht von Einem zu empfangen, der unser Fleisch und Blut getragen hat (cf. Ebr. 4¹⁵)”, Spiess *Entwicklungsgesch. u. s. w.* 288. — Vgl. daarnaast Act. 17³¹ *ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὤρισεν.* Indien hier werkelijk aan beide zijden de behoefte zich zou uitspreken om door een idealen *mensch* te worden geoordeeld, dan legt Pls. toch een anderen maatstaf aan dan de Grieken: M., R. en A. zijn wijzen, vromen, „rechtvaardigen”, Pls.' Rechter is de zondeloze, heilige.

114) Over herinneringen aan het O. T. in Rom. 2^{5–11} vgl. v. Leeuwen *De Joodsche achtergr. v. d. Br. a. d. Rom.* 1894, 113.

115) Aldus M. Pohlenz *V. Zorne Gottes. E. Stud. üb. d. Einfl. d. griech. Philos. a. d. alte Christent.* (*Forsch. z. Relig. u. Lit. d. A. u. N. T.* 12) 1909, 14 en Wetter *Vergeltungsged.* 16 vv., speciaal 22–24. — Iemand als Philo komt met zijn abstract en agnostisch godsbegrip met deze *δργή* spoedig in het reine, vgl. Pohlenz 7–9. Ook P. wijst Griekschen invloed op Pls.' *δργή*-voorstelling af, S. 14. Vlg. Wetter 34 v. heeft de apostel *δργή* opgevat als een „persönliche

Macht, die neben Gott besteht"; echter, S. 35 en 47: „Es ist doch in letzter Linie stets Gott, der hinter ihr steht" Het personifieeren van Pls.' voorstellingen schijnt tegenwoordig in trek te zijn.

116) Ook vlg. den Dooper is de Messias rechter, Mt. 3¹¹ v. De Joodsche eschatologie neemt als regel aan, dat God het wereldgericht zal voltrekken; vgl. ook IV Esra 5⁵⁶ 6¹ vv., waar Gunkel bij *Kautzsch II* 337 en Bousset *Relig.*² 297 polemiek tegen de Christelijke voorstelling van een oordeel door den Messias aannemen. Toch zijn er ook apocalyptische passages, welke den Messias als rechter laten optreden: III Sib. 286 sq. 652 sqq. (God door den Messias), Henoch 41⁹ 45⁸ 48⁵ 55⁴ 61⁸ 69²⁷ e. e., vgl. Volz 225 v. en Bousset 302. Zie ook Ps. Sal. 17²⁴ IV Esra 12³² v. 13³⁷ v. Bar. 72². Chr. invloed op zulke plaatsen aan te nemen komt mij niet noodzakelijk voor; bij een hemelsche, praëxistente Messiasgestalte als Henoch's „Zoon des menschen", die meer is dan een heerscher over een aardsch Messiasrijk, lag het voor de hand, dat men den Messias het oordeel toekende. Zie verder over de kwestie van den persoon des rechters: Geisendorf *L'avènement du roi mess.* 1900, 97 v. en Hoffmann *D. mess. Gericht im N. T., Progr. d. kön. Friedr.-Kolleg. z. Königsberg Pr.* 1902, 21 vv. Over den rechter in de oud-Christ. litteratuur o. a. Winstanley *Did Jesus speak of himself as judge? Expos.* 1913, 225 vv.: met name Mt. en Pls. kennen Christus deze taak toe. Vlg. Weiffenbach *D. Wiederkunftsgedanke Jesu* 1873, 333 vv. is de idee van Jezus' rechterschap afkomstig uit heiden-Christelijke kringen, wellicht van Pls.! — Pls. kan het denkbeeld van zijn vroegere Messiasgestalte op Jezus hebben overgedragen, doch het kan ook genoegzaam verklaard worden uit zijn Christuserfaring. Vgl. nog met II Th. 2⁸: Jes. 11⁴f.

117) Het beeld van het „vuur" komt in de eschatologische taal veel voor, in het O. T. o. a. Dt. 32²² Am. 1, 2 Jes. 34⁹ Mi. 1⁴ Zeph. 1¹⁸ 3⁸ Ez. 20⁴⁷ v. Dan. 7⁹ v. Mal. 3¹⁹, bij Johs. den Dooper, in de apocalyptiek (o. a. Sibyll. litt., Hen. 52⁶ 91¹ 102¹ Ps. Sal. 15⁴ v. Jub. 9¹⁵ IV Esra 8²³ 13¹⁰ vv. [stroom vuurs uit den mond van den Messias] Bar. 37¹), in den Talmud (Weber² 392), in de oud-Christ. litt. (II Petr. 3⁷, 10 Apc. Joh. 19²⁰ 20¹⁰, 1⁴ v. 21⁸ Asc. Jes. 4¹⁸ e. e.). De leer van den wereldbrand is een karakteristiek Indo-Germaansche voorstelling, Söderblom *Vie fut.* 204; zij wordt speciaal in Perzië gevonden (cf. Eichhorn bij Gressmann *Urspr. d. israelit.-jüd. Eschat.* 291²), vgl. ook de vuurproef op den jongsten dag Yasna 31⁸, 19 32⁷ 34⁴ 47⁶ 51⁹ (Bartholomae *D. Gatha's d. Avesta übers.* 1905, 18 etc.), Bundah. 30 (de stroom van gesmolten metaal, waar allen doorheen moeten; de rechtvaardige heeft daarbij een gevoel als ging hij door lauwe melk, de goddelooze als ging hij door gloeiend metaal, Bertholet *Rlggesch. Leseb.* 1908, 357). Het is mogelijk dat Perzië in deze het Jodendom beïnvloed heeft, zooals Böklen, Bousset, Gressmann e. a. beweren (over den Talmud: Kohut *Was hat d. talmud. Eschat. a. d. Pars. aufgenommen? Z. D. M. G.* XXI 1867, 582). — Pls. spreekt echter niet bepaald van een wereldbrand. II Th. 1⁸ herinnert aan Jes. 66¹⁵ LXX κύριος ὡς πῦρ ἤξει . . . ἐν φλογὶ πυρός; zie spec. over den O. T. achtergrond van vs. 8–10 Dibelius *Handbuch z. N. T. III* 2, 27. Zou het beeld van het vuur als een louterende en vernietigende macht, I Cor. 3^{13–15}, niet te zeer voor de hand liggen om aan ontleening aan de litt. te denken?

Ook de gedachte dat de namen en daden des menschen opgeteekend worden in een boek, dat bij het gericht geopend wordt, kan in de verschillende milieus wel autochthoon zijn. Het beeld is zeer gewoon in het Jodendom: Volz 93 v., Weber² 242, 282 v., 289 v.; klassieke parallellen bij Dieterich *Nekyia* 126¹ en Ruhl *De mort. iud.* 101 vv. Voor het O. T. zie men: Ex. 32³² Ps. 69²⁹ Mal. 3¹⁶ Dan. 7¹⁰ 12¹. — Moet hier nu bepaald aan Babylonischen oorsprong (Nebo) worden gedacht? (aldus Vollers *D. Weltrelig* 73). Pls. werkt het beeld overigens niet uit zooals de Joodsche geschriften met voorliefde deden. Vlg. Deissmann *L. v. O.*², ³ 84 v. is ὄν τὰ ὀνόματα een „Ausdruck des Rechtlebens”, een „merkwürdiger Anklang an die Urkundensprache.” Dat allereerst de ὀνόματα opgeteekend worden spreekt toch wel vanzelf!

Ten slotte nog het deelnemen der geloovigen aan het oordeel, I Cor. 6² v. Blijkens οὐκ οἴδατε was deze voorstelling den Cor. bekend. Zij moet algemeen-Christelijk geweest zijn (cf. Mt. 19²⁸ 25⁴¹ II Petr. 2⁴ Jud. 6, 14 v. Apc. Joh. 3²¹ 20⁴). Over den O. T. achtergrond en Joodsche parallellen: Dibelius *Geisterw.* 9 vv., Volz 278, Teichmann 78 v. (Ook Minos, Radamanthus en Aeacus worden door anderen bijgestaan, Ruhl 41 v.). Een strijd tegen of gericht over de booze geestenwereld, waarvan de bewuste voorstelling een residu kan zijn, kenden ook Perzië en Griekenland: Beer op Hen. 10⁴ bij Kautzsch *II* 242, Stave *Einfl.* 198 vv., Böklen 125 vv. (men denke ook aan de godenschemering in de Germ. mythologie). — Dat Pls. intusschen het accent verlegt, is reeds op pg. 11 gememoreerd; bovendien wil de apostel met dit gericht te kennen geven, dat de Christenen boven de engelen staan.

118) Men zie de uiteenzettingen over de beteekenis der goede werken voor 't hiernamaals bij Volz §§ 24 en 25, Bousset *Rel.*² 228 v., 445 vv., 472 vv., Weber² §§ 59 vv., 71: gehoorzaamheid aan de wet, werken der liefde en barmhartigheid, boete, vasten en kastijsdingen; daarmee hangt dan samen de voorstelling van de hemelsche boeken en van de weegschaal: er wordt een zuiver oordeel uitgesproken. — Gaandeweg komt in het Jodendom, evenals in het latere Parsisme (Böklen 58 v.), ook de leer op van den thesaurus operum, waaruit de niet volkomen rechtvaardige zijn tekort mag aanvullen. Ook in de Perzische voorstelling van het gericht nemen de werken een belangrijke plaats in, zie de analogieën bij Böklen 54 vv.; men dient echter eerst het karakter en de motieven der verschillende werken aan beide zijden te onderzoeken, vóór men besluit tot overeenkomst in deze. — Op het verschil tusschen de Joodsche en de Paulin. ethiek (men denke o. m. aan de kwestie der naasten- en vijandsliefde) hebben we niet in te gaan.

Volz 152 v. en Bousset 477 v. vermelden een paar protesten tegen het systeem van prestatie en belooning. Doch het zijn excepties. — Zie nog Mt. 25³⁷⁻³⁹ met den markanten trek: de rechtvaardigen weten niet dat zij goede werken gedaan hebben en hebben niet op loon gerekend! Dat is ook de ootmoed van Pls.: ὁ καυχόμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω, I Cor. 1³¹. Vgl. nog Wetter *Vergeltungsged.* 85 vv., waar uitvoerig gehandeld wordt over Pls.' voorstelling van het „loon”.

119) Zie nog over het begrip „geloof” in het Jodendom: Bousset² 223 vv. en Volz 317 v. Beiden wijzen er op dat de inhoud van het begrip moeilijk bepaald kan worden. Zoo spreekt IV Esr. 9⁷ van *opera vel fides*; 13²³ van *opera et fides*, waardoor de vromen in den boozen tijd bewaard worden, cf. ook Bar. 54¹⁶, ²¹ (monotheïstisch of eschatologisch geloof? gehoorzaamheid en trouw aan de wet? overgave des harten?) In elk geval, het probleem geloof en werken mocht dan niet nieuw zijn toen Pls. het behandelde, nieuw was toch zijn absolute tegenstelling tusschen geloof en werken, Bousset 226.

120) Dit contrast tusschen het ultimum iudicium bij Pls. en in de Joodsche eschatologie zou vervallen wanneer Messel *D. Einheitlichk. d. jüd. Eschat.* 1915 gelijk heeft. Volgens hem zou „entschieden ein Kollektivgericht” over de *partijen* Joden-Heidenen of vromen-goddeloozen in Israël verwacht zijn en dit oordeel zou slechts „eine recht beschränkte Ausdehnung” gehad hebben. „Den erhabenen Charakter eines Weltabschlusses erreicht es bei weitem nicht. In der Weltgeschichte leitet es nur eine neue Epoche ein, der Strom der Geschichte fliesst weiter, nur die Richtung ihres Laufes hat sich geändert. Das eschatologische Gericht wird sich den früheren grossen Gerichten Gottes als neues Glied der Kette anschliessen.” Zie S. 185 v. Wij kunnen bij het betoog van dit boek, dat verschillende nieuwe gezichtspunten opent, niet stilstaan, doch het komt me voor dat M.'s oordeel te absoluut is. Het is toepasselijk op de kringen waarin de eschatologie verbleekt was, omdat zij vervangen werd door het onsterfelijheidsgeloof, dat meer zijn aandacht richtte op 's menschen levenseinde dan op dat der wereld. Dat was het geval in het Hellenist. Jodendom. Doch zelfs een geschrift als de Sap. Sal. laat de gedachte aan een wereldgericht niet varen (pg. XXXIX n. 174). Verder maken de beschrijvingen van den oordeelsdag in de apocalyptische en talmudische litteratuur (vgl. b.v. de rampen in de schepping, de voorstelling van de boeken en de weegschaal, de ondergang van de tegenwoordige wereld in IV Esra en Bar.) toch wel den indruk, dat het denkbeeld van een algemeen oordeel ook over de individuen nog een belangrijke plaats in de eschatologie innam.

121) Het latere Jodendom leert eveneens dat deze wereld niet voor reiniging of verandering ontvankelijk is, dat zij geheel moet ten onder gaan, zie Volz 103–105. Afgezien van de kwestie van vreemden invloed lette men op het kernverschil: aan Pls.' verwachting van den ondergang der wereld en aan deze Joodsch-Christelijke leer in 't algemeen, ligt een religieus, soteriologisch motief ten grondslag. In Perzië en in de Stoa draagt de ondergang een kosmisch karakter en is de mythologie het uitgangspunt. Zie Söderblom *Vie fut.* 280 vv.

122) Zie de verhandeling *Protestant. Christent. u. Kirche i. d. Neuzeit* van E. Troeltsch in Hinneberg's *Kult. d. Gegenw. I IV, 1*, ²1909. Tot het wezen van het hedendaagsch Protestantisme behoort volgens T. het elimineeren van alle eschatologische beschouwingen. Ook Gardner *The relig. experience of St. Paul* ²1913, 138, acht het verbleeken der parousieverwachting waarvan z. i. Pls.' latere brieven getuigen „an adumbration of the later, the higher Christian teaching”.

123) F. W. Robertson *The illusiveness of life in Sermons on Religion and Life*, Everyman's Library Vol. 37, pg. 45.

124) Vgl. de beschrijvingen bij Volz §§ 38 en 39, talmudische uitspraken bij Weber 341 vv., 392 v. Het latere Jodendom is op den ingeslagen weg voortgegaan, Wünsche *Aus Israels Lehrhallen III*; Smit *De hel en haar bewoners vlg. jongere Midraschim, Th. T.* 1914, 94 vv. — „Bemerkenswert ist, das von einer seelischen Qual der Gottlosen, ihrer Gottesverlassenheit, von vergeblicher Reue oder Schmerz fast nie die Rede ist“, Bousset² 319. Doch IV Esra 7⁸⁴ zegt: *animae corripientur in supplicio* (ook Bousset zelf wijst op vss. 81—87) en de Joodsche geschriften spreken ook van zelfverwijt, berouw, onrust, vgl. Volz 283. En of men bij de lichamelijke straffen de beelden steeds letterlijk moet opvatten?

125) Volgens Söderblom *Vie fut.* 243 wellicht ook reeds voor de Gâtha's aan te nemen: „Pourtant il ne me semble pas qu'il soit prouvé que la résurrection et la purification de tous ne fussent pas déjà connues du temps des Gâthas.“

126) Zie ook Söderblom *Vie fut.* 291 vv. over het contrast tusschen de Perzische en de Joodsch-Christelijke beschouwing omtrent een zaligheid voor allen. S. verklaart dit uit het verschillende uitgangspunt, pg. 280 vv.: Perzië gaat uit van de mythe van den ondergang der wereld door vuur; zij wordt vernieuwd, dualisme kan dus niet het eindresultaat zijn van het wereldproces. Israël gaat uit van het geloof in Gods gerechtigheid en zijn bestraffing van het kwaad, en de natuur moet de beelden leveren om de tooneelen van den dag des Heeren te beschrijven. (Ook Gressmann *Urspr. u. s. w.* 154 houdt de beschrijvingen der catastrophen in de natuur ten deele voor dichtelijke inkleeding). — Het bewuste verschil ook geaccentueerd door Stave *Einfl.* en König *Gesch. d. A. T. Relig.* 1912, 453 v.

127) Wel is er in den Talmud sprake van een herstel van Israël: de besnedenen kunnen niet eeuwig van het verbond uitgesloten blijven, Weber² 342. Bousset² 584 vindt de apokatastasis ook in II Sibyll. 331—339, hoewel in Grieksche inkleeding; vlg. Volz 288 stamt de passage van een Christen. In Rom. 11²⁶ *πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται* schijnt het alsof Pls. de zoeven genoemde rabbijnsche opvatting deelt. Zie echter pg. XVII onderaan; ook kan Pls. nimmer zulk een waarde gehecht hebben aan een uitwendig teeken, Rom. 2²⁸ v.

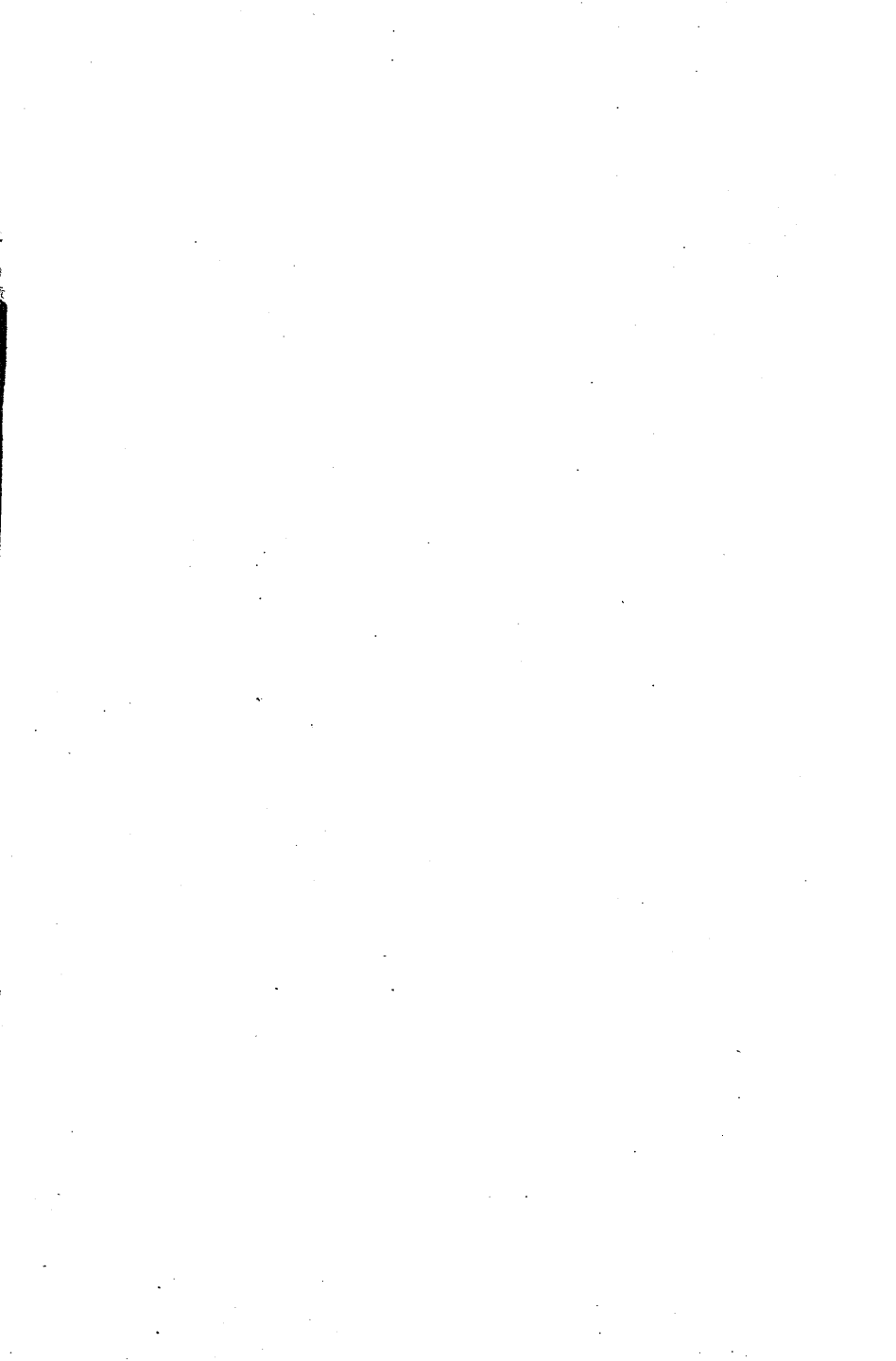
128) Zie het uitvoerig overzicht bij A. Edersheim *Life a. Times of Jesus the Mess.* II 41887 *Append. XIX*, 791 vv. en verder Weber 392 vv., Volz 270 vv., 286—288, Bousset 320.

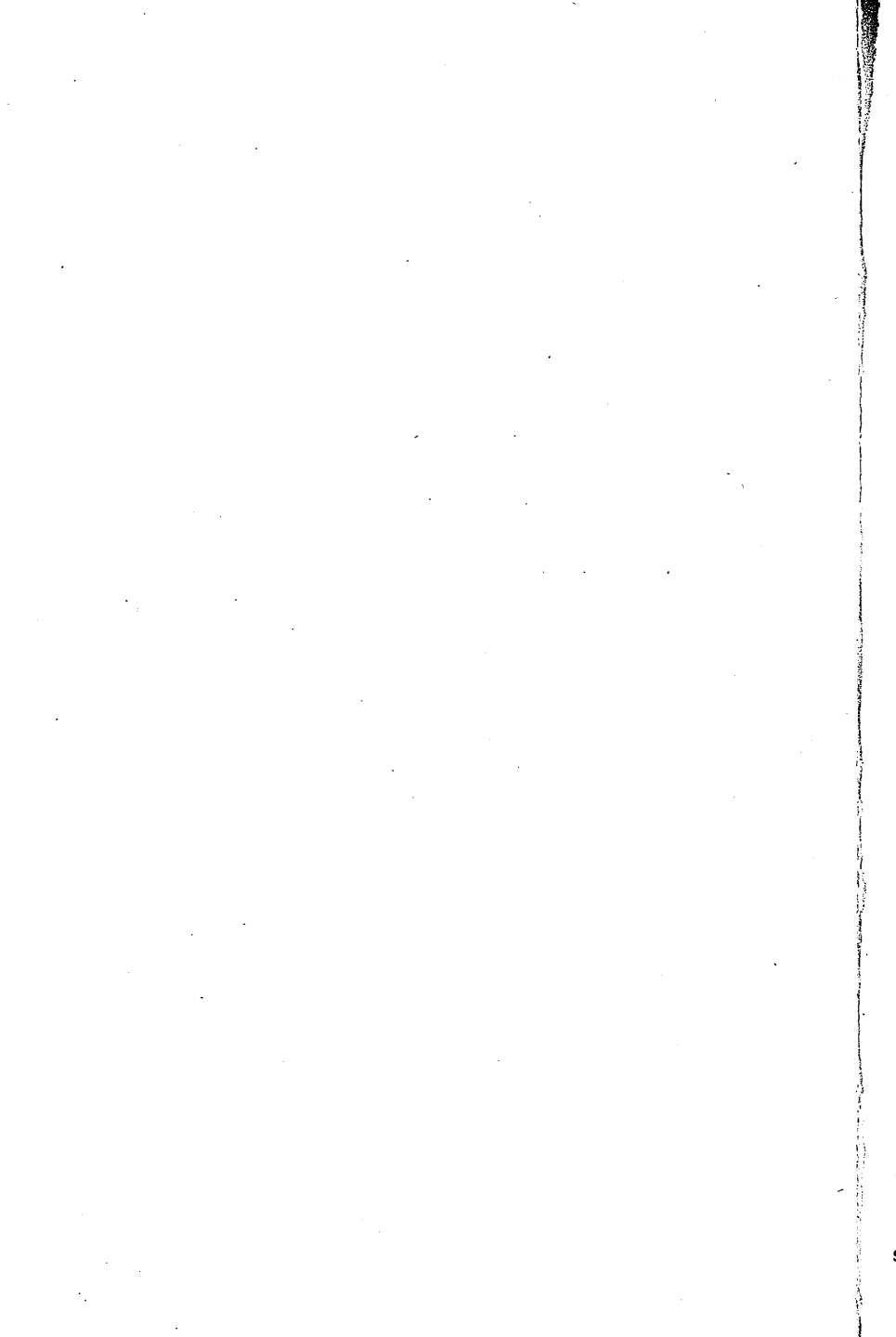
129) Een overzicht vindt men in de werken van Charles, Volz, Schürer (II⁴ 628 vv.), Weber, Bousset. Zie ook J. Klausner *D. messian. Vorstell. d. jüd. Volkes im Zeitalter der Tannaiten* 1904, 104 vv. en Wünsche *Aus Israels Lehrhallen III* 1909.

130) Zie de rabbijnsche uitlatingen bij Weber² 400, 402 vv. (o.a. *Berach.* 17a: in de nieuwe wereld eten noch drinken, voortplanting noch handel, geen haat en nijd, de vromen genieten van den glans der heerlijkheid Gods). Karakteristieke plaatsen zijn verder o. m. Hen. 10²⁹ (zondeloosheid) 45⁴ v. (hemel en aarde worden tot zegen en licht voor de heilige uitverkorenen) 58⁴ (licht, gerechtigheid, vrede), 92⁴ v. (rechtschapenheid, goedheid, wandel in het eeuwige licht, de zonde vernietigd); Hen. *parab.* legt vooral den nadruk op de gemeenschap met den Messias 39⁶ 45⁴ e. e.; Tob. 13¹³ (de rechtvaardigen zullen God prijzen);

Ps. Sal. 17²⁶ vv. 18⁹ v. (religieus-zedelijke hoedanigheden der onderdanen van den Messias, doch zie vs. 30: de heidenen deelen niet in de zaligheid); Jub. 1¹⁶ 4²⁵ v. 50⁵ (de vrome een plant der gerechtigheid, geen zonde en onreinheid meer) 23²⁹ (vrede en vreugde, de Satan verdelgd, vs. 30 de rechtvaardigen zien den ondergang hunner vijanden!); Test. Levi 18, Juda 24 (uitstorting van Gods Geest); IV Esra 6²⁸ 7³⁴ (geloof en waarheid triomfeeren) 8⁵³ (de radix mali verzegeld, de dood verborgen, de Hades gevloten, de vergankelijkheid vergeten, ziekte en smart voorbij); Ass. Mos. 10¹ (de booze vindt zijn einde en de tristitia wordt met hem weggenomen); *Bios Ad.* 13 (een nieuw hart), etc. Zie nog Volz 329 vv., 346 vv., 352 vv. en Bousset *Rel.*² 276 v., 317 v. — In vele passages is sprake van de uitroeiing der goddeloozen, doch dit geschiedt vaak op een wijze, welke de „Parteileidenschaft der Frommen” verraaft, Bousset 277.

131) Vgl. nog de denkbeelden over het lot der heidenen. Uitspraken, welke dezen een plaats inruimen in het rijk der zaligheid zijn schaarsch, zie Volz 322–325 en Couard *Apokr. u. Pseudepigr.* 218 v. Zij verschillen naar gelang van het standpunt van den auteur. De „nationale Beobachter giebt den freundlicher beurteilten Völkern nur soviel, dass sie am Leben bleiben dürfen, falls sie sich dem Gottesvolk unterwerfen; der ethische setzt konsequenterweise die Gerechten unter den Völkern den gerechten Israeliten gleich; der kultisch-dogmatische ordnet die Proselyten als würdige Anhängsel in die Judenschaft ein.” Doch het tweede standpunt, dat van zuiver religieus universalisme, wordt zeer zelden gedeeld, Volz 322 v. Vgl. nog Schürer *II*⁴ 648 en Bousset *D. jüd. Apokalyptik, ihre Riggesch. Herk. u. ihre Bedeut. f. d. N. T.* 1903, o. a. pg. 34 en 65.





STELLINGEN.

I.

REITZENSTEIN's interpretatie van de tegenstelling *ψυχικός—πνευματικός* (I Cor. 2¹⁴ v. 15⁴⁴) is onjuist. (Vgl. zijn: *Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen* 1910, 42 vv.).

II.

Er bestaat geen analogie tusschen de opvatting van het avondmaal, welke Paulus eigen is en de offermaaltijden zijner dagen.

III.

I Cor. 15³² *ἐθνηρομάχησα* vatte men op in eigenlijken zin.

IV.

II Cor. 11³² v. is geen interpolatie.

V.

In I Petr. 4⁶ worden met *νεκροί* bedoeld: Christenen, die reeds gestorven zijn.

STELLINGEN.

VI.

Het polytheïsme kan niet als de oorspronkelijke vorm van den godsdienst worden beschouwd.

VII.

Het recht van het vergelijkend („religionsgeschichtlich") onderzoek worde toegegeven, doch tegen een onzuivere methode behoort te worden gewaakt.

VIII.

Hosea 1—3 is een zinnebeeldig uitgewerkte levenservaring.

IX.

Ps. 73²³ vv. getuigt van geloof aan eeuwig leven.

X.

Ten onrechte beweert CORNILL *Der israelitische Prophetismus* 1909, 31, dat Elia geen principieel bestrijder van den baälsdienst geweest is.

XI.

De beteekenis der Babylonische ballingschap voor den godsdienst van Israëel is voornamelijk hierin gelegen, dat zij leidde tot wegneming der bestaande tegenstelling tusschen den godsdienst van het volk en dien der profeten.

XII.

Onder den term „psychici" in Tertullianus' laatste geschriften versta men: leden der Kerk te Rome.

XIII.

De getuigenissen der oud-Christelijke literatuur over den kerkvader Tertullianus geven geen recht tot de voorstelling, dat deze zich van de Kerk heeft afgescheiden.

XV.

Niet onbillijk is DOUMERGUE's oordeel over de Doopsgezinde beweging, neergelegd in de woorden: „Quel ne dut pas être le frémissement de CALVIN, lorsqu'il vit accourir à Genève les Anabaptistes, ces adversaires les plus dangereux de la Réformation naissante, ces protestants qui justifiaient contre les protestants tant d'accusations, et même tant de calomnies" (*Jean Calvin II* 1902, 242).

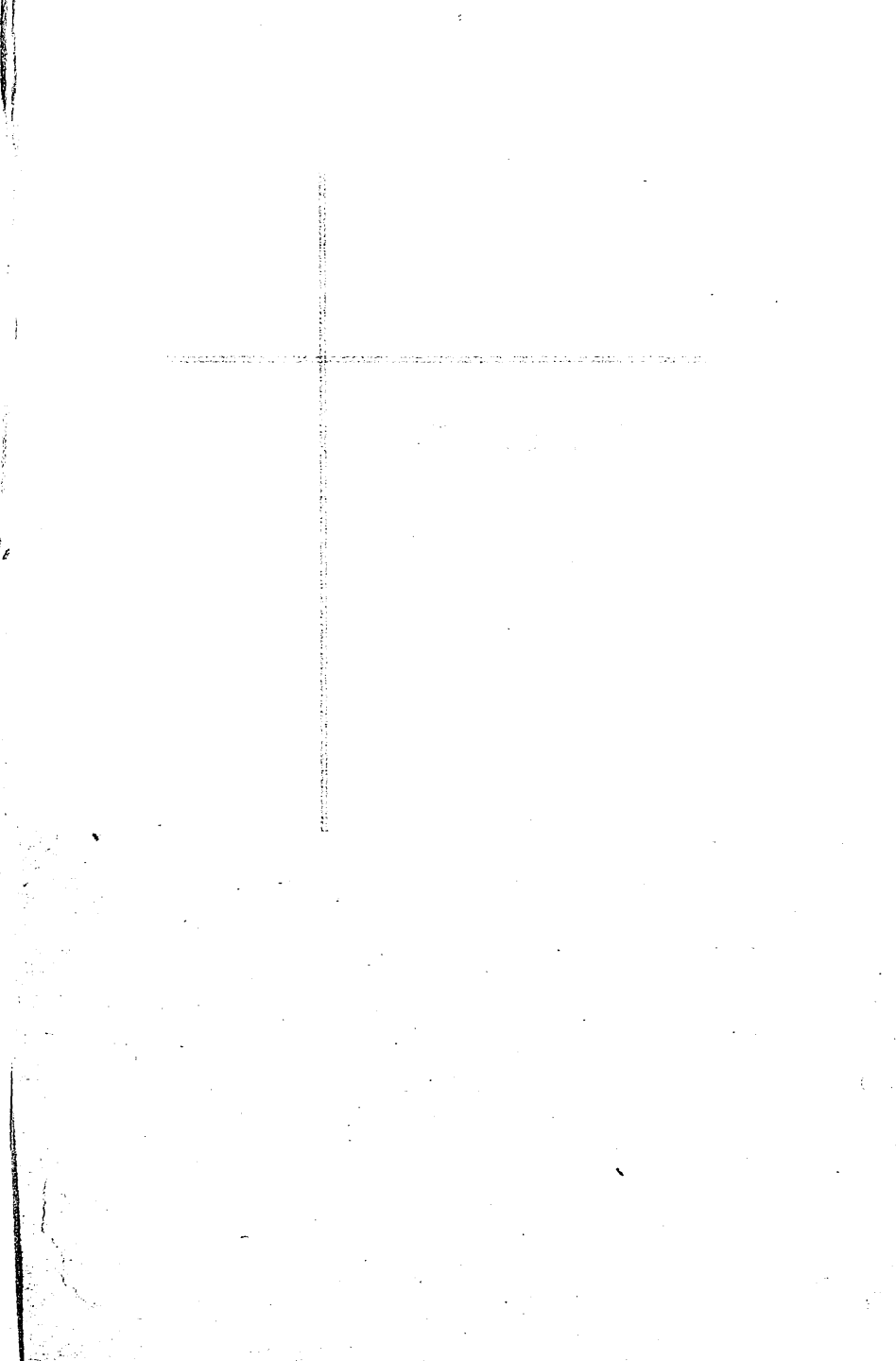
(Contra A. HULSHOF *Geschiedenis van de Doopsgezinden te Straatsburg van 1525—1557*, 1905, blz. 241 en 243).

XV.

In het licht van Rom. 14^{23b} is de noodleugen te beschouwen als zonde.

XVI.

Wanneer de overheid den onderdaan oproept tot den krijgsdienst, heeft hij, in geval van conflict, de gevolgen daarvan te dragen.



UNIVERSITY OF CHICAGO



56 505 329

