

Identiteit en alteriteit

Richtlijnen voor de omgang met verschillen voor
pinkstergemeenten in Amsterdam

Rick Slotboom

12 september 2013

Christelijke hogeschool Windesheim (Azusa-traject)

Identiteit en alteriteit

Richtlijnen uit Galaten voor de omgang met verschillen voor pinkstergemeenten in Amsterdam

*Rick Slotboom
Studentnummer: 1039709*

*Christelijke hogeschool Windesheim (Azusa-traject)
GodsdienstPastoraal Werk- Gemeente
Eindscriptie
Begeleider: John Karsten MA
Tweede lezer: Drs. Huib Zegwaart
Amsterdam, 12 september 2013*

Voorwoord

De belangstelling voor het onderwerp van deze eindscriptie dateert van ver voordat ik student theologie was. Reeds als 'gewone' gelovige hield het onderwerp 'wet en genade' mij veel bezig. Paulus was een bijzondere held voor mij, die diep theologisch nadacht en leefde wat hij leerde. Hij was een intellectueel die een discipel van Jezus was.

Nu heeft het onderwerp een bijzondere praktische relevantie voor mij gekregen, omdat ik getrouwd ben met een vrouw uit Latijns-Amerika en deel uitmaak van een Latijns-Amerikaanse migrantenkerk in Amsterdam. (Het onderwerp 'wet en genade' gaat (goeddeels) over de relatie tussen Joden (wier identiteit door de wet van Mozes wordt gemarkeerd) en niet-Joden, dus over de omgang met etnische en culturele verschillen).

De titel heeft betekenis op meerdere niveaus: niet alleen betreft deze het in onze multiculturele samenleving actuele onderwerp van interculturele gemeenschap, maar ook is het bedoeld als een zinspeling op hedendaagse postmoderne filosofen die alteriteit ('andersheid') in het bijzonder gethematiseerd hebben. Het weerspiegelt mijn persoonlijke overtuiging dat een pentecostale theologie postmodern georiënteerd zou moeten zijn.

Ik wil vooral John Karsten bedanken voor zijn begeleiding bij het maken van deze eindscriptie. Zijn flexibele opstelling en ter zake kritiek hebben mij geholpen om dit onderzoek tot een goed einde te brengen. Daarnaast wil ik Huib Zegwaart (de tweede corrector), Cees van der Laan en de overige leden van de examencommissie bedanken, omdat ook zij het mogelijk hebben gemaakt om deze scriptie te schrijven. In het bijzonder gaat mijn dank uit naar mijn vrouw Minerva, wiens steun en liefde een grote hulp zijn geweest om deze eindscriptie te kunnen realiseren.

Amsterdam, 12 augustus 2013

Inhoud

<i>Inleiding</i>	<i>4</i>
1 Aanleiding/ motivering	4
2 Globale omschrijving van het onderwerp	5
3 Probleemstelling	5
4 Doelstelling	5
5 Optiek en methode	5
6 Welke beperkingen gelden voor het onderzoek, voortvloeiend uit wat de student niet kent of kan, dan wel uit wat niet voor handen is vanuit de omgeving	6
7 Hoofdstukindeling	6
 <i>Hoofdstuk 1: Inleidingsvragen</i>	 <i>7</i>
1.1 Auteur	7
1.2 Datum, geadresseerden en plaats van schrijven	7
1.3 De aanleiding voor het schrijven van Galaten en de afloop	7
1.4 Genre en structuur	10
Conclusie	11
 <i>Hoofdstuk 2: De relatie tussen genade en wet in Galaten in het licht van het Oude Testament en het jodendom in de tijd van Paulus</i>	 <i>12</i>
2.1 De relatie tussen genade en wet in het Oude Testament	12
2.2 De relatie tussen genade en wet in het vroege jodendom	15
2.3 De relatie tussen wet en genade in Galaten	18
Conclusie	25
 <i>Hoofdstuk 3: De relatie tussen Joodse en niet-Joodse christenen in Galaten</i>	 <i>27</i>
3.1 De wet van Christus	27
3.2 De vrijheid van een christen	28
3.3 Ethiek en ecclesiologie	30
3.4 Sociale en maatschappelijke transformatie	30
Conclusie	31
 <i>Hoofdstuk 4: Richtlijnen voor de omgang met culturele en etnische verschillen</i>	 <i>33</i>
4.1 Volfs pleidooi voor de omhelzing van de ander als ander	33
4.2 Toepassing	37
Conclusie	39
 <i>Conclusie</i>	 <i>41</i>
 <i>Samenvatting</i>	 <i>43</i>
 <i>Literatuurlijst</i>	 <i>45</i>

Inleiding

Onze wereld is in toenemende mate een geglobaliseerde wereld en onze samenleving steeds meer een multiculturele. Dit speelt heel specifiek in een grote stad als Amsterdam, waar groepen mensen met zeer uiteenlopende nationaliteiten wonen en waar men mensen met een andere culturele of etnische identiteit niet kan ontlopen.

Interculturaliteit of, zo u wilt, het thema van identiteit en alteriteit ('andersheid'), is ook een kwestie die de kerk vanaf haar ontstaan intens heeft beziggehouden. Was het heil in het Oude Testament primair op het volk Israël gericht, in het Nieuwe Testament lezen we dat het evangelie uitgaat naar alle volkeren (Mattheüs 28:19; Handelingen 1:8; Openbaring 7:9).

Ook de apostel Paulus heeft vanuit zijn missie om het evangelie te brengen aan de heidenen diepgaand theologisch nagedacht over de relatie tussen Jood en heiden, zoals zijn brieven getuigen, in het bijzonder Romeinen en Galaten.

Deze bachelorscriptie voor de opleiding godsdienst-pastoraal werk aan Azusa/Windesheim gaat over de richtlijnen voor de omgang met culturele en etnische verschillen die aan Paulus' theologie kunnen worden ontleend. Daarbij richt het onderzoek specifiek op Paulus' brief aan de Galaten (hierna: Galaten), waarin Paulus voor het eerst en buitengewoon hartstochtelijk schrijft over deze thematiek, vanwege een acute crisissituatie met betrekking tot de relatie tussen Joden en heidenen. Op grond van een beschrijving van de theologie van Galaten op het gebied van interculturele gemeenschap hoop ik tot richtlijnen voor de omgang met verschillen voor hedendaagse pinkstergemeenten in Amsterdam te komen.

1. Aanleiding/ motivering

Reeds vele jaren heb ik een bijzondere interesse in de theologie van Paulus in het algemeen en het onderwerp 'wet en genade' in het bijzonder. Daarom had ik bij het kiezen voor een scriptieonderwerp dit als mogelijkheid voor ogen.

Toch is het onderwerp niet slechts theoretisch interessant. De kwestie van wet en genade hangt namelijk nauw samen met de relatie tussen Joden en heidenen in de gemeente en dus met de relatie tussen mensen met verschillende culturele en etnische achtergronden.

Juist dit thema is in vandaag de dag in Amsterdam, een stad met mensen met zeer veel verschillende nationaliteiten, bijzonder actueel. Het raakt mij verder heel direct omdat ik getrouwd ben met een Latijns-Amerikaanse vrouw en als Nederlander deel uitmaak van een Latijns-Amerikaanse migrantenkerk (in Amsterdam).

Verder is het interculturele aspect wezenlijk voor de pentecostale theologie¹, hetgeen onder meer zichtbaar werd in de Azusa Street-opwekking waaruit de pinksterbeweging is voortgekomen, waarin blanken en zwarten door de kracht van Gods Geest in staat waren om samen één multiculturele kerk te vormen².

Het is dan ook van bijzonder belang om als aspirant-pinkstertheoloog theologisch na te denken over de omgang met verschillen in de kerk.

De keuze voor om dit thema vanuit de Galatenbrief te bestuderen ligt voor de hand, omdat binnen Paulus' brieven hier dit thema op de meest geprononceerde wijze aan de orde komt.

¹ Cees van der Laan en Paul van der Laan, *Toen de kracht Gods op mij viel. 100 jaar pinksterbeweging in Nederland 1907-2007* (Kampen: Kok, 2007), 170.

² *Ibidem*, 20-25.

2. Globale omschrijving van het onderwerp

Dit onderzoek beperkt zich (voornamelijk) tot Galaten en specifiek tot het onderwerp van de *omgang met culturele en etnische verschillen* binnen de (kerkelijke) gemeente. Daarbij gaat het vooral om de *theologie* van Galaten aangaande dit specifieke onderwerp. Historische achtergronden komen ter sprake voorzover relevant met het oog op de theologie, maar niet als onderzoeksdoel op zich. Op basis van een beschrijving van de aanleiding van de Galaten en van de relatie tussen genade en wet in Galaten, gezien vanuit de bredere context van het Oude Testament en het vroege jodendom, hoop ik vervolgens te kunnen komen tot richtlijnen voor de omgang met verschillen in de gemeente welke aan Galaten kunnen worden ontleend. Tenslotte hoop ik deze inzichten te kunnen contextualiseren naar de gemeentepraktijk van hedendaagse pinkstergemeenten in Amsterdam.

3. Probleemstelling

De volgende hoofdvraag en daarbij horende subvragen zullen in de scriptie door middel van onderzoek beantwoord worden:

HOOFDVRAAG: WELKE RICHTLIJNEN KUNNEN ER OP BASIS VAN GALATEN WORDEN GEGEVEN VOOR DE ONGANG MET ETNISCHE EN CULTURELE VERSCHILLEN IN PINKSTERGEMEENTEN IN AMSTERDAM?

Subvragen:

1. Wat is de context waarin de Galatenbrief is geschreven? (behandeling inleidingsvragen)
2. Wat is de relatie tussen genade en wet in Galaten in het licht van het Oude Testament en het jodendom in de tijd van Paulus?
3. Wat zou volgens Galaten de relatie tussen jodenchristenen en niet-joodse christenen moeten zijn?
4. Welke richtlijnen voor de omgang met culturele en etnische verschillen in pinkstergemeenten in Amsterdam kunnen er op basis van Galaten worden gegeven? (praktische toepassing)

4. Doelstelling

Het doel van het onderzoek is om te onderzoeken welke richtlijnen Galaten geeft voor de omgang met culturele en etnische verschillen binnen de gemeente om op basis hiervan te komen tot richtlijnen voor de omgang met verschillen binnen pinkstergemeenten in Amsterdam.

5. Optiek en methode

Het onderzoek is primair gericht op de *theologie* van Galaten. Deze zal vooral exegetisch en bijbels-theologisch worden bestudeerd. Historische kwesties, geloofservaringen en andere aangelegenheden achter de tekst zijn van ondergeschikt belang. Het gaat primair om het verstaan van Galaten zelf. Bij het onderzoek zal, naast de tekst van Galaten zelf, wetenschappelijke secundaire literatuur over ons onderwerp worden geraadpleegd.

Om het onderwerp relevant en praktisch toepasbaar te maken zal in het laatste hoofdstuk gebruik worden gemaakt van bijbels-, systematisch- en praktisch-

theologisch werk. Zo kunnen de bevindingen op basis van Galaten naar de hermeneutische horizon van nu worden getransponeerd. Bij dit alles zal steeds het specifieke gezichtspunt van onze vraagstelling in het oog worden gehouden.

6. Welke beperkingen gelden voor het onderzoek, voortvloeiend uit wat de student niet kent of kan, dan wel uit wat niet voor handen is vanuit de omgeving

Er is geen empirisch onderzoek gedaan in relevante gemeenten. Dit zou de beschikbare tijd en bladzijdeaantallen verre te boven zijn gegaan en was ook geen onderdeel van de goedgekeurde scriptieopzet.

7. Hoofdstukindeling

De hoofdstukindeling van dit onderzoek loopt parallel met de subvragen:

1. De context van de Galatenbrief: inleidingsvragen
2. De relatie tussen genade en wet in Galaten in het licht van het Oude Testament en het jodendom in de tijd van Paulus
3. De relatie tussen joodse christenen en niet-joodse christenen in Galaten
4. Richtlijnen voor de omgang met verschillen in pinkstergemeenten in Amsterdam: praktische toepassing

Hoofdstuk 1: Inleidingsvragen

In dit hoofdstuk zal ik kort de achtergrond en aanleiding van de Galatenbrief schetsen. Dit hoofdstuk geeft samen met het volgende hoofdstuk een achtergrond voor de behandeling van de theologie van Galaten welke ik daarna zal analyseren. Daarmee geef ik antwoord op de eerste subvraag van dit onderzoek:

Subvraag 1: Wat is de context waarin de Galatenbrief is geschreven? (behandeling inleidingsvragen)

1.1 Auteur

Over het auteurschap van Galaten is iedereen het eens: Paulus is de auteur³.

1.2 Datum, geadresseerden en plaats van schrijven

Het is niet zeker wie de Galaten waren⁴. Het kan zijn dat het verwijst naar etnische Galaten (Galliërs in Noord- Centraal- Klein- Azië⁵), de zogenaamde 'Noord-Galatische hypothese', of naar de Romeinse provincie Galatië, die behalve de etnische Galaten ook Lycaoniërs en Pisidiërs omvatte, de 'Zuid- Galatische hypothese'. Welke oplossing we kiezen heeft vrijwel geen invloed op de uitleg van Galaten⁶.

Welke van de twee hypothesen correct is is onbewijsbaar⁷. Volgens Brown⁸ heeft de Noordelijke hypothese nog altijd de voorkeur van de meeste uitleggers.

De Zuidelijke hypothese gaat doorgaans samen met een vroege datering (eind veertiger of begin vijftiger jarer⁹) en de Noordelijke met een late datering (midden vijftiger jaren)¹⁰.

Veel uitleggers komen met een *relatieve* datering (volgorde van Paulus' brieven onderling). Waarschijnlijk was Paulus' denken al lang voor het schrijven van zijn eerste brief uitgekristalliseerd, zodat dergelijke reconstructies speculatief blijven¹¹. Als mogelijke plaats van schrijven zijn onder anderen Efeze (meerderheidsopvatting), Macedonië, Rome en Korinthe genoemd¹².

1.3 De aanleiding voor het schrijven van Galaten

Om een beeld te krijgen van de opposanten die Paulus bestrijdt in Galaten hebben we geen andere bronnen dan Galaten zelf en daarom moeten we 'spiegellezen' om

³ Gordon D. Fee, *Galatians*, Pentecostal Commentary (Blanford Forum: Deo Publishing, 2007), 1-2.

⁴ *Ibidem*, 3.

⁵ Volgens Brown betrof het Indo-Ariërs, verwant aan de Kelten en de Galliërs. Zie: Raymond E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, Anchor Bible Reference Library (New York: Doubleday, 1997), 475.

⁶ Fee, *Galatians*, 3-4. Vgl. Galaten 1:2; 3:1.

⁷ Hans Dieter Betz, *Galatians*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress Press, 1988 (4e dr.; 1e dr. 1979)), 3-5; James D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, Black's New Testament Commentary (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2006 (herdr.)), 5-7.

⁸ Brown, *An Introduction to the New Testament*, 476.

⁹ Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 8, 17-18.

¹⁰ Brown, *Introduction*, pp. 475-477; F.F. Bruce, *The Epistle to the Galatians*, The New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1982), 43-56; Richard N. Longenecker, *Galatians*, Word Biblical Commentary 41 (Nashville/ Dallas/ Mexico City/ Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 1990), lxxiii.

¹¹ Bruce, *The Epistle to the Galatians*, 43-55.

¹² Betz, *Galatians*, 12. Vergelijk: Brown, *Introduction*, 468.

te weten wie zij waren. Van de door Barclay¹³ beschreven hiermee verbonden methodische valkuilen ben ik vooral het 'overinterpreteren' van beweringen in Galaten als zou daar altijd een aanklacht van de zijde van Paulus' opposenten tegenover staan herhaaldelijk tegengekomen bij commentatoren. Volgens Thurén¹⁴ is de voornaamste valkuil het zich niet bewust zijn van Paulus' gebruik van de *vituperatio*-techniek: Paulus stelt zijn opposenten als schurken voor; ze waren dus niet zo slecht als ze lijken in Galaten. Dit impliceert niet dat Paulus onoprecht was, maar slechts dat hij een in de oudheid gangbaar retorisch middel inzette. Paulus *dramatiseerde de situatie* om zo de geestelijke werkelijkheid erachter te tonen. Hoewel er vele opvattingen zijn over wie Paulus' opposenten waren¹⁵, zijn de meeste geleerden het in grote lijnen eens over hen en over aanleiding en doel van Galaten¹⁶: er waren mannen onder de Galatische gelovigen, in door Paulus gestichte kerken, gekomen, die vonden dat heidenen zich ook aan enkele basale elementen van de mozaïsche wet moesten houden, namelijk die welke joden van heidenen onderscheidde: besnijdenis, sabbat (en andere heilige dagen) en voedselwetten. Het gaat in Galaten niet om de toelatingseisen, maar om voorwaarden om te kunnen *blijven* binnen Gods volk (*volledig* lidmaatschap). Het gaat erom¹⁷ of de Galaten, die *begonnen* waren in de Geest, nu zouden *eindigen* in het vlees (woordspeling op de besnijdenis; Galaten 3:3).

Volgens Dunn¹⁸ draait het in Galaten om twee zaken:

1. *Zoonschap van Abraham (Galaten 3 en 4) en volledig delen in zijn erfenis en de beloften aan hem.* Voor de traditionele jood vereiste dit zeker besnijdenis.

2. *Hoe moest het werk van God in hen (door geloof in Christus) worden voltooid?*

Volgens Paulus' tegenstanders door werken der wet, volgens Paulus door geloof alleen.

Volgens Thielman¹⁹ benadrukt Galaten drie dimensies van het evangelie die botsen met de boodschap van Paulus' opposenten:

1. *De chronologische dimensie.* Door zich tot de mozaïsche wet te wenden draaiden de Galaten de klok terug van de heilshistorische periode waarin God begonnen was zijn beloften in de Schrift te vervullen naar een tijd overheerst door 'zwakke en armelijke elementen' (Galaten 4:9) en slavernij onder (de vloek van) de wet. Dit staat gelijk aan een terugkeer naar het heidendom (4:8-10), God verlaten (1:6) en afgesneden zijn van Christus (5:4). Paulus tracht dit verder uit te werken door de relatie tussen Gods belofte aan Abraham en de wet van Mozes te beschrijven.

¹³ John M.G. Barclay, 'Mirror-Reading a Polemical Letter: Galatians as a Test Case'. In: Mark D. Nanos (red.), *The Galatians Debate. Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2002), 365-382.

¹⁴ Lauri Thurén, *Derhetorizing Paul. A Dynamic Perspective on Pauline Theology and the Law*, Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament 124 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 64-72.

¹⁵ Voor een overzicht, zie: Richard N. Longenecker, *Galatians*, xlii-lvii, lxxxviii-c en: Bruce, *Epistle*, 19-32. Volgens Longenecker wordt de 'tweefrontentheorie' van Lütgert en Ropes (Paulus zou in Galaten schrijven tegen twee groepen, een judaïzerende en een pneumatische groep 'vrije geesten' die de vrijheid van het evangelie overdreven) vrijwel algemeen afgewezen, evenals Schmithals' uitleg dat het joods-christelijke gnostici betreft en Muncks opvatting dat het om judaïzerende heidenen gaat.

¹⁶ Fee, *Galatians*, 5-6. Vergelijk: Bruce W. Longenecker, *The Triumph of Abraham's God. The Transformation of Identity in Galatians* (Edinburgh: T & T Clark, 1998), 25-34.

¹⁷ Fee, *Galatians*, pp. 1-2. Vergelijk: Timo Laato, *Paulus und das Judentum. Anthropologische Erwägungen* (Åbo: Åbo Akademis Förlag, 1991), 216-228.

¹⁸ Dunn, *Epistle*, 15-17.

¹⁹ Frank Thielman, *Theology of the New Testament. A Canonical and Synthetic Approach* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2005), 266-272.

Paulus stelt dat de wet slechts een *tijdelijke rol* speelde. Christus' dood betekent verlossing van de huidige boze tijd (Galaten 1:4) en het begin van de eschatologische tijd voor Gods volk.

2. *De antropologische dimensie.* Volgens Paulus heeft niet slechts de natie Israël gezondigd tegen God en heeft ze Gods eschatologische herstel nodig, maar zijn alle individuen, zowel joden als heidenen, niet in staat om Gods geboden te houden, zodat ze beiden onder Gods vloek zijn en Christus' dood nodig hebben. Een wending tot de wet van Mozes betekent het afwijzen van Gods genade.

3. *De ethische dimensie.* Thielman vermoedt dat de opposanten van Paulus de Galaten hadden gedreigd zich terug te trekken uit de tafelgemeenschap met hen als ze zich niet aan de joodse wet hielden. Waarschijnlijk voelden de Galaten zich ook aangetrokken tot de ethische zekerheid die de opposanten boden en tot de gemeenschap met de joden, die een alternatief bood voor hun familie waarvan ze vermoedelijk na hun bekering afgesneden waren. Wetsobservantie door heidenen botst echter met het ethische onderwijs van het evangelie en met de leiding van Gods Geest.

Volgens Longenecker²⁰ is men het er vrijwel algemeen over eens dat de opposanten niet uit Galatië zelf kwamen²¹ en dat de opposanten weliswaar uit de kerk van Jeruzalem kwamen, maar hun boodschap predikten zonder steun van de apostelen. De duidelijkste beschrijving van de opposanten krijgen we volgens Longenecker in Galaten 1:6-9 (de opposanten perverteerden het evangelie en beriepen zich op hoge autoriteiten) en 6:11-18 (zij predikten besnijdenis van heidense christenen en Paulus dacht dat zij daarmee vervolging wilden vermijden²²). Elders in de brief blijkt, dat zij Paulus' apostolische gezag aanvielen²³ en het belang van de (cultische) wet benadrukten, zowel om volledig door God aanvaard te worden als als passende christelijke levensstijl. Daarnaast presenteerden zij hun boodschap als gebaseerd op theologische gronden, en alsof zij alleen geïnteresseerd waren in volledige integratie van de heidenen in het Abrahamitische verbondsvolk²⁴. Ook beweerden zij vermoedelijk niet Paulus' boodschap tegen te spreken, maar te complementeren. De Galatische gelovigen begonnen zich, toen Paulus schreef, af te wenden van 'de waarheid van het evangelie' en begonnen te doen wat de opposanten hun voorhielden, maar hadden zich vermoedelijk nog niet laten besnijden. Verder was er al voor de komst van de opposanten de dreiging van libertinisme²⁵.

²⁰ Richard N. Longenecker, *Galatians*, xciv-c. Vergelijk: Fee, *Galatians*, pp. 5-6; Brown, *Introduction*, 478-479; Bruce, *Epistle*, 19-32; Dunn, *Epistle*, 9-19.

²¹ Vergelijk Bruce, *Epistle*, 20-23; Mark D. Nanos, (red.), *The Galatians Debate. Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2002), xxxii.

²² Longenecker volgt de suggestie van Jewett dat de opposanten de besnijdenis predikten om vervolging van Judese joodse christenen door de Zeloten te vermijden. Zie: Robert Jewett, 'The Agitators and the Galatian Congregation.' In: Nanos, *The Galatians Debate*, 334-347. Thielman houdt het erop dat het een poging betrof om vervolging door de Romeinse overheid te voorkomen door te delen in haar tolerantie jegens de joden. Zie: Thielman, *Theology of the New Testament*, 263.

²³ Thielman, *Theology*, 265.

²⁴ Volgens Beker was de intentie van Paulus' opposanten niet dat de Galaten alle geboden van de wet gingen houden, maar dat ze joods zouden worden. De wet had *heilshistorische betekenis* en garandeerde volgens de opposanten incorporatie in Christus door iemand in de juiste heilshistorische lijn (die van het Joodse volk) te plaatsen. Het ging om de *kosmisch-cultische betekenis van de wet*. Daarom waren besnijdenis en joodse kalenderobservantie essentieel om iemands status als volwaardige christen en deelgenoot in de zegen als zoon van Abraham veilig te stellen. Zie: J. Christiaan Beker, *Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought* (Minneapolis: Fortress, 1984), 41-44.

²⁵ Volgens Betz hadden Paulus' tegenstanders de oplossing voor het probleem van de Galaten van het 'vlees' en zonden: besnijdenis en wets-observantie. Dit gaf niet slechts ethische leiding, maar

1.4 Genre en structuur

Hans Dieter Betz²⁶ bestudeerde voor het eerst in het hedendaagse debat Galaten door vergelijking met de klassieke retorica²⁷. Galaten is qua genre een 'apologetische' brief en kan volgens de conventies van de toespraken van de 'forensische' of 'juridische retorica' (en volgens de klassieke epistolografie) worden geanalyseerd. De apologetische brief vooronderstelt een echte of fictieve rechtbank. Paulus is de aangeklaagde, de Galaten de jury en zijn opponenten de aanklagers. De brief is een zelfapologie van Paulus' evangelie en apostelschap.

Andere voorgestelde retorische typen voor Galaten zijn²⁸: het deliberatieve type²⁹ (dit wordt gebruikt bij publieke of politieke vergaderingen om het publiek te overtuigen van een bepaalde in de toekomst te volgen handelwijze, in Galaten het afwijzen van het besnijdenis-evangelie van Paulus' opponenten) en het epideictische type (gebruikt bij toespraken bij publieke vieringen om mensen te behagen of inspireren, om gemeenschappelijke geloofsovertuigingen en waarden te bevestigen en steun te krijgen voor huidige ondernemingen). Volgens veel geleerden is het de vraag of retorische en structurele analyse veel toevoegen aan ons begrip van de boodschap van Galaten³⁰.

De meeste exegeten lijken tegenwoordig op enigerlei wijze te erkennen, dat Galaten primair als *brief* moet worden gelezen en niet (alleen) als een toespraak (retorische analyse)³¹. Volgens Martyn³² zijn er grenzen aan de retorische analyse, want "[d]e orale communicatie waarvoor de brief een substituut is zou een argumentatieve (en situationele) *preek* [...] zijn."³³

Paulus tracht het evangelie opnieuw te prediken met het oog op de vervalsing ervan door zijn opponenten. De nadruk ligt op twee vragen: Hoe laat is het?³⁴ En: In welke kosmos leven we nu eigenlijk? Ikzelf prefereer een apocalyptische boven een heilshistorische lezing van Galaten³⁵.

beschermde ook tegen 'Beliar', de macht van het kwaad. Paulus' ethiek biedt een heel andere oplossing: laat de vrucht van de Geest gebeuren. Samengevat: "Besnijdenis is niets, onbesnijdenis is niets, het enige wat telt is nieuwe schepping!" (Galaten 6:15-16) Zie: Betz, *Galatians*, 5-9; 32-33. Vergelijk: Bruce, *Epistle*, 40-42.

²⁶ Hans Dieter Betz, 'The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians'. In: Nanos, *Galatians Debate*, 3-28; Betz, *Galatians*.

²⁷ Nanos, *Galatians Debate*, xv.

²⁸ Brown, *Introduction*, 412, 471 (voetnoot 14).

²⁹ Zo bijvoorbeeld: Robert G. Hall, 'The Rhetorical Outline for Galatians: A Reconsideration.' In: Nanos, *Galatians Debate*, 29-38; Joop Smit, 'The Letter of Paul to the Galatians: A Deliberative Speech.' In: Nanos, *Galatians Debate*, 39-59.

³⁰ Brown, *Introduction*, 471 (voetnoot 14); Dunn, *Epistle*, 20; Fee, *Galatians*, 6-7; C. Joachim Classen, 'St. Paul's Epistles and Ancient Greek and Roman Rhetoric.' In: Nanos, *Galatians Debate*, 95-113.

³¹ Fee, *Galatians*, 6-7; Dunn, *Epistle*, 20.

³² J. Louis Martyn, *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 33A (New Haven/ London: Doubleday, 2004), 10-27.

³³ Martyn, *Galatians*, 21; vergelijk 13-15 en: Thurén, *Derhetorizing Paul*, 59, 72.

³⁴ Zie boven.

³⁵ Volgens Bruce Longenecker heeft Galaten een duidelijk eschatologisch kader (1:1-5; 6:11-18), dat vooral te maken heeft met Gods overwinning, welke wordt geëffectueerd door het vestigen van een nieuwe wereld. Het is een wereld waarin besneden of onbesneden zijn irrelevant is. In het middendeel van de brief wordt dit eschatologische perspectief uitgewerkt. Zie: Bruce W. Longenecker, *The Triumph of Abraham's God*, 5-23; 36-46. Zie voor een heilshistorische benadering bijvoorbeeld: N.T. Wright, *The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology* (Edinburgh: T & T Clark, 1999).

Op grond van het bovenstaande kies ik ervoor om de structuur van Fee, Dunn en Martyn (die ongeveer dezelfde is) aan te houden. Een eclectische verwerking van deze drie structuurschetsen³⁶ leidt tot mijn eigen schema:

A. Inleiding	1:1-10
B. Paulus verdedigt zichzelf en zijn evangelie	1:11-2:21
C. Het hoofdbetoog- het getuigenis van ervaring en Schrift	3:1-5:12
D. De eschatologische Geest vervangt de Wet	5:13-6:10
E. Postscriptum	6:11-18

Conclusie

Galaten is door Paulus geschreven. Plaats en datum van schrijven en de precieze geadresseerden zijn onzeker.

De predikers die Paulus in Galaten bestrijdt waren waarschijnlijk joods-christelijke predikers die zowel Paulus' apostelschap als zijn evangelie aanvielen. Zij hadden de Galaten verkondigd dat het noodzakelijk was voor hun behoud en om bij Gods volk te horen dat zij de joodse wet gingen gehoorzamen door besnijdenis, sabbatsobservantie (en observantie van andere joodse heilige dagen), en het houden van de joodse voedselwetten. Zo werden zij joods en werden zij in de juiste heilshistorische lijn geplaatst. De opposanten betoogden dat hun geloof door wetsobservantie moest worden voltooid. De Galaten begonnen de leer van de predikers te volgen en Paulus geloofde dat zij daardoor het evangelie verloochenden.

De twee hoofdkwesties in Galaten zijn:

1. *Zoonschap van Abraham en volledig delen in zijn erfenis en de beloften.*
2. *Hoe moest het werk van God in de Galaten (door geloof in Christus) worden voltooid, door wetsobservantie of alleen door geloof?*

Galaten benadrukt drie dimensies van het evangelie die botsen met de boodschap van Paulus' opposanten:

1. *De chronologische dimensie:* sinds de komst van Christus is de tijd van de wet voorbij. Alleen door Christus kan men ontkomen aan de huidige boze eeuw.
2. *De antropologische dimensie:* zowel Israël als collectief als Joodse en heidense individuen hebben Gods wet overtreden en daarom is er alleen verlossing mogelijk door Christus.
3. *De ethische dimensie:* Voor christenen is de wet niet heilsnoodzakelijk noch noodzakelijk voor ethische leiding (de Galaten hadden een probleem met zonde). Galaten moet primair als *brief* en als geschreven preek die het evangelie herproclameert worden gelezen en niet zozeer vanuit retorische categorieën.

³⁶ Fee, *Galatians*, FCG, 6-7, 9-10; Martyn, *Galatians*, 24-27; Dunn, *Epistle*, 20-22.

Hoofdstuk 2: De relatie tussen genade en wet in Galaten in het licht van het Oude Testament en het jodendom in de tijd van Paulus

In dit hoofdstuk zal ik de relatie tussen genade en wet in de Galatenbrief schetsen. Dat zal ik doen tegen de achtergrond van de opvattingen daarover in het Oude Testament en in het jodendom tot in de tijd van Paulus. Samen met het eerste hoofdstuk is daarmee het fundament gelegd voor de behandeling van ons eigenlijke onderwerp dat in de twee volgende hoofdstukken zal worden opgenomen.

Daarmee geef ik antwoord op de tweede subvraag van dit onderzoek:

Subvraag 2: Wat is de relatie tussen genade en wet in Galaten in het licht van het Oude Testament en het jodendom in de tijd van Paulus?

De publicatie van *Paul and Palestinian Judaism* van E.P. Sanders in 1977 leidde tot een 'Copernicaanse revolutie' in de paulinische studies³⁷ en gaf aanleiding tot 'The New Perspective on Paul'³⁸. Deze had voornamelijk te maken met de aard van het eerste eeuwse jodendom, dat volgens Sanders niet, zoals tot dan toe werd gedacht, een religie was waarin aanvaarding door God door het doen van goede werken kon worden verdiend, maar kwam door genade.

Volgens Sanders kan er in het Palestijnse jodendom één religie-patroon worden getraceerd, namelijk 'verbondsnomisme'³⁹. Dit impliceert: "*Verlossing is door genade maar het oordeel is naar werken; werken zijn de voorwaarde om 'binnen' te blijven, maar zij verdienen geen verlossing.*"⁴⁰ Men treedt binnen in het verbond door genade, men blijft binnen door werken.

We kijken nu in hoeverre het verbondsnomisme voorkomt in het Oude Testament en het na-oudtestamentische jodendom.

2.1 De relatie tussen genade en wet in het Oude Testament

Sanders brengt het thema 'wet' in verband met het verbond, volgens Brueggemann terecht⁴¹. We zullen daarom een korte blik werpen op het *historisch-kritische debat over het verbond*. Traditioneel ging men ervan uit dat de kern van Israëls wet terugging tot de sluiting van een verbond met Israël op de Sinai⁴². Volgens Wellhausen daarentegen was het verhaal van het geven van de wet op de Sinai een veel latere ontwikkeling die werd teruggeprojecteerd in het verleden op basis van een nieuw wetsconcept, voornamelijk geïnspireerd door het 'ethische monotheïsme' van de achtste eeuwse profeten. De term 'verbond' (Hebreeuws: 'berit') werd gangbaar in Deuteronomistische kringen in de zevende eeuw om te

³⁷ Donald A. Hagner, 'Paul and Judaism. Testing the New Perspective.' In: Stuhlmacher, Peter, *Revisiting Paul's Doctrine of Justification. A Challenge to the New Perspective* (Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2001), 75-105.

³⁸ De term is van James Dunn. Zie: James D.G. Dunn, 'The New Perspective on Paul.' In: James D.G. Dunn, *The New Perspective on Paul. Revised Edition* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2008, 99-120).

³⁹ E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion* (Minneapolis: Fortress, 1977), 1-24, 419-428.

⁴⁰ Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, p. 543 (cursivering Sanders).

⁴¹ Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis: Fortress, 2005), 419.

⁴² Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible* (Minneapolis: Fortress, 1993), 134-135; Ernest W. Nicholson, *God and His People. Covenant and Theology in the Old Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1986), 4-6; vergelijk: Walther Zimmerli, *Das Gesetz und die Propheten. Zum Verständnis des Alten Testaments* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969 (2^e dr.; 1^e dr. 1963)), 19-43, 78-93.

benadrukken dat het verbond afhing van *voorwaarden* en kon worden opgeheven door ongehoorzaamheid.

Recentelijk zijn verschillende geleerden grotendeels tot Wellhausens positie teruggekeerd⁴³.

Desondanks is het onaannemelijk dat het verbond met Yahweh pas laat belangrijk werd⁴⁴. Het verbond kan het beste als een *vroeg* concept worden gezien⁴⁵.

Belangrijker dan speculatieve historische-kritische reconstructies is echter het *theologische getuigenis* (synchrone lezing) dat Israël Yahwehs verbondsvolk is⁴⁶.

De bijbel noemt verschillende *verbonden tussen God en mensen*, waaronder met Noach, Abraham, het mozaïsch/ Sinaïtisch verbond en het davidisch verbond⁴⁷. In sommige gevallen wordt het belofte-element benadrukt, in andere het plichts-element, maar vaak ook beide. McConville concludeert dat de *wezenlijke aard van het 'verbond'* bestaat in een wederzijds commitment, dat paradoxaal genoeg zowel het initiatief van God als de werkelijkheid en noodzaak van menselijke keuze benadrukt⁴⁸.

Een *synchrone lezing* van het thema 'verbond' toont aan dat in het oudtestamentische getuigenis, vanwege de aard van de relatie tussen Yahweh en zijn volk, het voorwaardelijke ('wet') en het onvoorwaardelijke ('genade') beide van belang zijn en niet van elkaar kunnen worden gescheiden⁴⁹.

Volgens Walter Brueggemann is *Sanders' term 'verbondsnomisme'* 'ongeveer juist', omdat deze 'wet' (nomos) subsumeert onder de rubriek van het verbond⁵⁰ ('genade' moet eveneens onder 'verbond' worden gesubsumeerd)⁵¹.

Er is in het Oude Testament een wezenlijk onopgeloste spanning tussen Gods genadige belofte en het voorwaardelijke karakter van de erfenis. Ook is er in *Yahweh zelf* een diepgaande disjunctie, spanning, tussen soevereiniteit, zelfachting en solidariteit, toewijding aan zijn partners⁵² - in de eerste plaats Israël, maar ook de individuele mens, de natiën en de schepping⁵³.

Hieruit volgt dat Sanders' verbondsnomisme-these voor wat betreft het Oude Testament *onjuist* is. Deze maakt immers ten onrechte onderscheid tussen binnengeraken in het verbond door genade en binnenblijven door wetsobservantie.

⁴³ Nicholson, *God and His People*, 3-117. Voor een overzicht van het oudtestamentische onderzoek naar het verbond, zie aldaar.

⁴⁴ James Barr, 'Some Semantic Notes on the Covenant.' In: Herbert Donner, Robert Hanhart en Rudolf Smend (red.), *Beiträge zur Alttestamentliche Theologie. Festschrift für Walther Zimmerli* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977), pp. 23-58. Zo ook: Brueggemann, *Theology of the Old Testament*, 418 (noot 12).

⁴⁵ Zo ook: Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, pp. 136-137; vergelijk: Nicholson, *God*, 191-217.

⁴⁶ Brueggemann, *Theology*, 418.

⁴⁷ Gordon J. McConville, 'Berit'. In: VanGemeren, Willem A. (gen. ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis. Volume 1* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1997), 747-755.

⁴⁸ Voor een overzicht van het debat over de betekenis van 'berit' (verbond) zie: Nicholson, *God*, 87-109; vgl. Barr, 'Some Semantic Notes on the Covenant', 23-38 (m.n. p. 37). Nicholson en Barr concluderen net als McConville tot de bilaterale betekenis van 'berit' (contra Kutsch).

⁴⁹ Brueggemann, *Theology*, 418-421.

⁵⁰ Brueggemann, *Theology*, 419-421; vergelijk 198-201.

⁵¹ Merk op dat dit afwijkt van Sanders' verbondsnomisme: daarbinnen worden verbond en genade aan elkaar gelijk gesteld.

⁵² Brueggemann, *Theology*, 268-272; vergelijk 283-313; e.g. Exodus 34:6-7.

⁵³ Brueggemann, *Theology*, 283-296.

Vanuit deze bredere context van de rol van de wet als bemiddeling van Yahweh kunnen we nu specifiek naar de *geschiedenis van het wetsbegrip in het Oude Testament* kijken. Het Oude Testament ziet consistent het begin van Israël's wet bij de openbaring op de Sinai⁵⁴. De traditiehistorische kern van het Oude Testament is wezenlijk gestempeld door het Thorabegrip⁵⁵. Deze kern is de zelf-openbaring van God aan Israël, waarbij hij zichzelf ontsluit in een exclusieve en persoonlijke God-Israël-relatie die een shalom-toestand grondvest⁵⁶. De Thora is de traditie die terugblikt op het door de openbaring geschapen nieuwe zijn.

De contextualiteit van de wet-genaderrelatie wordt ook ondersteund door een *diachrone analyse van de ontwikkeling van de oudtestamentische wetscorpora*. Het oudste en vroegste stadium van het oudtestamentische wetsverstaan vinden we in de *Dekaloog* (Exodus 20:2-17; Deuteronomium 5:6-21) en zijn voorvormen⁵⁷. Daarin zijn de religieuze en politieke aspecten van Israël nog ongedifferentieerd. In het *Verbondsboek* (Exodus 20:21-23:33; datering: rond de vestiging in het beloofde land) worden geen duidelijke uitspraken over een mogelijke voorwaardelijkheid van het verbond gedaan⁵⁸.

Deuteronomium (zevende eeuw)⁵⁹ is nu de geopenbaarde levensordening die Israël in staat stelt om 'leven en heil' te kennen en Israël aanspoort om in overeenstemming met deze kennis voor Yahweh te leven en zich zo van alle andere volkeren te onderscheiden. De voorwaardelijkheid van het verbond wordt in *Deuteronomium* expliciet⁶⁰.

Toen Juda in de 6^e eeuw zijn eigenstatelijkheid verloor en de leidende bevolkingsgroepen in ballingschap gingen ontstond de *Priesterlijke wet*, die het volk in staat stelde tot de ontmoeting met Yahwehs heiligheid in de *cultus*⁶¹.

In de *wijsheidstraditie* van de postexilische periode werd de Thora geüniversaliseerd en tegelijkertijd ontologisch verstaan. Israël herkende in de Thora de scheppingsordening van de kosmos⁶² die een middenpositie tussen God en schepping ging innemen en het principe van al het geschapene was (Spreuken

⁵⁴ Childs, *Biblical*, 533.

⁵⁵ Hartmut Gese, 'Das Gesetz'. In: Hartmut Gese, *Zur Biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, Beiträge zur evangelischen Theologie 78 (München: Chr. Kaiser, 1977), 55-84. Zie 62-63.

⁵⁶ Volgens Von Rad wordt de door een verbondssluiting gegarandeerde verhouding wordt *gekenmerkt door 'shalom'* ('vrede'), heelheid, onaangetastheid, een toestand van harmonieus evenwicht van alle aanspraken en behoeften tussen twee partners. Tsedaqah' [*gerechtigheid*] schijnt in het Oude Testament 'merkwaardig ruimtelijk begrepen te zijn, ongeveer zoals een bereik, een krachtveld, waarin mensen betrokken worden en daardoor tot bijzondere daden in staat gesteld worden.' "*Tsedaqah*' is dus een ruimtelijk-dinglijk iets met een heilzame uitwerking." (citaat 388; cursivering RGJS). Zie: Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments. Band I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels* (München; Chr. Kaiser, 1966 (5^e herz.. dr.; 1^e dr. 1957)), 143-149; 382-395.

⁵⁷ Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005 (3^e herz. en verm. dr.; 1^e dr. 1992)), 254.

⁵⁸ Zimmerli, *Das Gesetz und die Propheten*, 82-85.

⁵⁹ Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 254-255.

⁶⁰ Zimmerli, *Gesetz*, 85-93.

⁶¹ Stuhlmacher, *Biblische*, 255-256.

⁶² Ook Philo van Alexandrië identificeert de Thora en de wet van de natuur met elkaar. Zie: David M. Hay, 'Philo of Alexandria'. In: D.A. Carson, Peter T. O' Brien en Mark A. Seifrid, (red.), *Justification and Variegated Nomism. Volume 1: The Complexities of Second Temple Judaism* (Tübingen/ Grand Rapids, Michigan: Mohr Siebeck/ Baker Academic, 2001), 357-379; Vergelijk: A. Andrew Das, *Paul, the Law and the Covenant* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2001), 23-31.

8:22v.), en meende in overeenstemming hiermee te kunnen leven. De preëxistente wijsheid ('chokma') van de Schepper werd geïdentificeerd met de Thora⁶³.

Vervolgens worden het Priesterlijke Thorabegrip en de Sionstraditie (de leer van Gods inwoning op de Sion als openbaringsdoel) met elkaar verbonden en chokma en Thora met elkaar geïdentificeerd: de wijsheid als goddelijke scheppingslogos bestuurt niet slechts de wereld van buitenaf, maar wil ook in haar binnenste woning maken.

Gese onderscheidt tussen een Sinaï- en een *Sions-Thora*⁶⁴. Bij een Sionsthora gaat het om vier zaken:

1. Het inzicht dat Israël alleen door een persoonsverandering en nieuwe schepping door Gods Geest in staat is tot ware gehoorzaamheid aan Gods wet (*eschatologisering*)⁶⁵.

2. De hoop dat Gods volk eens in vrede kan wonen en in gerechtigheid naar Gods inzettingen wandelen⁶⁶.

3. Men hoopt dat de Sinaï-openbaring van de Thora wordt overboden door een *nieuwe openbaring van de wet* welke in de harten van mensen geschreven zal worden⁶⁷.

4. De verwachting dat de vredesexistentie van Israël onder de messiaanse heerser te Jeruzalem haar centrum zal hebben en dat de nieuwe openbaring van de Thora met *de Sion* te Jeruzalem verbonden zal zijn. Deze Thora zal niet alleen Israël maar ook de volkeren tot vrede brengen (*internationalisering*). De Sionsthora komt inhoudelijk overeen met die van Sinaï, maar de openbaringswijze verandert en daarmee ook de levenssituatie van Israël onder de Thora.

Er is veel kritiek gekomen op het idee van een Sionsthora⁶⁸.

Het idee van een veranderde wetsopvatting past goed bij de richting die de hele oudtestamentische geschiedenis uitgaat. Deze ziet de geschiedenis van Gods volk grotendeels als een geschiedenis van falen om Gods wil te doen, en de mensheid wordt soms als onontkoombaar zondig beschreven⁶⁹. Veel van de passages waarin Israëls falen wordt beschreven, spreken echter ook de hoop uit dat God ergens in de toekomst God zal ingrijpen om de cyclus van zonde en rebellie teniet te doen en een volk te scheppen dat hem vanuit zijn hart zal gehoorzamen.

2.2 De relatie tussen genade en wet in het vroege jodendom

Er zijn globaal genomen drie opvattingen over het post-oudtestamentische jodendom⁷⁰:

⁶³ Gese, 'Das Gesetz', 68-78.

⁶⁴ Stuhlmacher, *Biblische*, 255-256.

⁶⁵ Gese, 'Gesetz', 68-78.

⁶⁶ Stuhlmacher, *Biblische*, 256.

⁶⁷ Vergelijk Jeremia 31:31-34.

⁶⁸ Heikki Räisänen, 'Zion Torah and Biblical Theology: Thoughts on a Tübingen Theory' In: Heikki Räisänen, *Jesus, Paulus and Torah. Collected Essays*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 43 (Sheffield: Sheffield Academic, 1992), pp. 225-251; Childs, *Biblical*, 534.

Vergelijk: Stuhlmacher, *Biblische*, 256.

⁶⁹ Frank Thielman, *From Plight to Solution. A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans*, Supplements to Novum Testamentum 61 (Leiden: E.J. Brill, 1989), 28-45, vooral 29-36.

⁷⁰ Philip S. Alexander, 'Torah and Salvation in Tannaitic Literature'. In: Carson e.a., *Justification 1*, 261-301.271-273. Vergelijk: Friedrich Avemarie, 'Erwählung und Vergeltung. Zur optionalen Struktur rabbinischer Soteriologie.' In: *New Testament Studies*, volume 45 (1999), 108-126 (Cambridge University Press).

1. Het jodendom is wettisch (Weber; Billerbeck)
2. Verbondsnomisme (Sanders).
3. Inconsistentie/ gekwalificeerde optionaliteit: genade kan door de wet of door genade zijn (Avemarie; Alexander; Das; Snodgrass⁷¹; Stuhlmacher⁷²). Volgens Alexander⁷³ kunnen er in de rabbijnse literatuur wederzijds tegenstrijdige standpunten over wet en genade worden gevonden. Je kunt hieruit, afhankelijk van welke elementen je benadrukt, een theologie van genade of van werkrechtvaardigheid afleiden. Er is een spanning tussen deze twee elementen en er is geen reden om deze te harmoniseren.

In de *rabbijnse literatuur*, (uit de tannaïtische periode (tot 200 n. Chr.; Mishna, Tosefta, Midrashim)) zien we de oudtestamentische spanning binnen God zelf terug⁷⁴, met een tendens om barmhartigheid sterker te benadrukken dan strikte gerechtigheid⁷⁵.

Sanders⁷⁶ denkt dat de rabbi's genade en verdienste niet als contradictoir zagen⁷⁷. Toch heb ik de indruk dat hij de spanning teveel probeert te bagatelliseren⁷⁸. Volgens hem hebben genade/ uitverkiezing/ verbond voorrang op vergelding (oordeel en beloning)⁷⁹ en hoewel er uitzonderingen zijn, heeft genade over het algemeen inderdaad voorrang op strikte vergelding⁸⁰. Niet volmaaktheid maar een *meerderheid* van goede daden (ten opzichte van de slechte daden) was voldoende voor een rechtvaardige status bij God⁸¹. Dit sluit echter niet uit, dat men moest *streven* naar volmaaktheid.

Verder laten genade en wet zich onderling niet zo systematisch ordenen als Sanders doet voorkomen. Er zijn namelijk verschillende passages die genade en wet welbewust naast elkaar plaatsen zonder de spanning op te heffen⁸².

Het heil is naar rabbijnse opvatting binnen het bereik van de mens, want deze heeft een vrije wil. De mens is onderworpen aan twee krachten, (yetser raa/ yetser tob) waarvan de ene aanzet tot het kwade en de andere tot het goede⁸³.

De relatie tussen het Oude Testament en het jodendom er dan ook niet één van ongebroken continuïteit. Het radicale oudtestamentische profetische oordeel dat het bestaan van het verbond met Israël in twijfel trok (Amos, Jesaja), is grotendeels

Voor een overzicht van het debat over het de aard van het jodendom zie: Timo Laato, *Paulus und das Judentum. Anthropologische Erwägungen* (Åbo: Åbo Akademis Förlag, 1991), 6-37; Childs, *Biblical*, 537-540; Sanders, *Paul*, 33-59.

⁷¹ Das, *Paul, the Law and the Covenant*, 12-13.

⁷² Peter Stuhlmacher, *Revisiting Paul's Doctrine of Justification. A Challenge to the New Perspective* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2001) 40-42. Vergelijk Stephen Westerholm, *Perspectives Old and New on Paul. The "Lutheran" Paul and His Critics* (Grand Rapids, Michigan/ Cambridge (U.K.): Eerdmans, 2004), 343 (noot 7).

⁷³ Alexander, 'Torah and Salvation in Tannaitic Literature', 267-273; vergelijk: Avemarie, 'Erwählung und Vergeltung', 108-126.

⁷⁴ Alexander, 'Torah and Salvation', 286-288; Betreffende Sifre Deuteronomium, zie: Alexander, 'Torah', 294-295. Vergelijk: Philo, *De cherubim* §§ 29-30; 129-130..

⁷⁵ M. Abot 1:7; vgl. m. Sanhedrin 1:6 en 5:5.

⁷⁶ Bespreking rabbijnse literatuur: Sanders, *Paul*, 33-238; vergelijk: Alexander, 'Torah', 261-301; Das, *Paul*, 12-43.

⁷⁷ Sanders, *Paul*, 100-101. Vergelijk: Das, *Paul*, 42-43.

⁷⁸ Das, *Paul*, 12-13, 32-43; M. Abot 2:15-16.

⁷⁹ Sanders, *Paul*, 233-238.

⁸⁰ Vgl. Philo. Zie: Das, *Paul*, 27-31. Vergelijk: Hay, 'Philo', 376-378.

⁸¹ Alexander, 'Torah', 283-286.

⁸² M. Abot 3:15 [16]; vergelijk Sanders, *Paul*, p. 139; Das, *Paul*, 32-36.

⁸³ Childs, *Biblical*, 578-579, 537-540.

verloren gegaan en alleen de ene bijbelse notie van een eeuwig verbond is bewaard gebleven. Ook is er een zekere selectiviteit in de omgang met bijbelteksten: men benadrukt teksten over Israëls vermogen om de wetsbepalingen te vervullen⁸⁴ en de neiging tot kwaad te overwinnen, terwijl het oudtestamentische getuigenis aangaande het demonische besef van zonde en schuld dat zelfs de wet omver werpt en daardoor het eschatologische oordeel van God oproept⁸⁵ grotendeels op de achtergrond blijft.

Het lijkt aannemelijk dat er enige overlapping is tussen de rabbi's en de opvattingen van de eerste eeuwse farizeeën (Paulus' tijd)⁸⁶. De farizeeën streefden naar een priesterlijke mate van cultische reinheid en benadrukten die elementen van de wet die Joden en heidenen scheidden van elkaar (besnijdenis, sabbat, reinheidswetten⁸⁷). De wet was van fundamenteel belang voor de Joodse identiteit. De Joden in de eerste eeuw meenden volgens Wright te leven in een voortgezette (Babylonische) ballingschap en hadden de eschatologische verwachting dat God hen in hun tijd zou verlossen van de Romeinse onderdrukking⁸⁸.

In sommige van de *Dode Zeerollen* deelde men het pessimistische beeld van het menselijke onvermogen om God te behagen evenals het vertrouwen dat God in het eschaton zijn volk van zonde zou reinigen⁸⁹. De eschatologische verlossing werd geacht deels (niet volledig) gerealiseerd te zijn in de eigen gemeenschap (Qumran). Sanders vindt in de *Dode Zeerollen* globaal genomen hetzelfde verbondsnomistische religiepatroon als in het rabbijnse jodendom terug⁹⁰. Bockmuehl kan zich grotendeels vinden in Sanders' conclusies, maar vindt het onderscheid tussen 'getting in' en 'staying in' ongelukkig⁹¹. Wel is de religie van Qumran minder coherent en eigenaardiger dan Sanders dacht in 1977.

Bockmuehl's conclusie is dat de gemeenschap van Qumran het heil sterk verbondsmatig verstond: het heil van Israël was geconcentreerd in de eigen verbondsgemeenschap.

Volgens Stuhlmacher is er ook in de *Dode Zeerollen* een spanning tussen uitverkiezing en vergelding⁹².

⁸⁴ Dit optimisme is ook evident in Wijsheid van Jezus Sirach. Zie: Donald E. Gowan, 'Wisdom.' In: Carson e.a., *Justification 1*, 215-239; Sanders, *Paul*, 329-346.

⁸⁵ Dit is nu juist een fundamenteel verschil in religiepatroon tussen het rabbijnse jodendom en de (apocalyptische) henochitische literatuur. Zie: Richard Bauckham, 'Apocalypses'. In: Carson e.a., *Justification 1*, 135-187; zie: 147-149; vergelijk: Sanders, *Paul*, 361-362.

⁸⁶ Sanders, *Paul*, 60-62; vergelijk: N.T. Wright, *The New Testament and the People of God. Christian Origins and the Question of God. Volume 1*. (Londen: SPCK 1997 (4^e herz. dr.; 1^e dr. 1992)), 152-157, 167-203, 209-213, 227-232.

⁸⁷ Wright, *The New Testament and the People of God*, 237-241. 'Cultische' afzondering van heidenen speelt ook sterk in Jubileeën. Zie: O.S. Wintermute, 'Jubilees. A New Translation and Introduction.' In: James H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha. Volume Two* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2011 (2^e dr.; 1^e dr. 1983)), 35-142 (inleiding 35-50), zie 44-45; Sanders, *Paul*, 364-366, 283-385; Das, *Paul*, 13-17.

⁸⁸ Zie: Tom Wright, *Justification. God's Plan and Paul's Vision* (Londen: SPCK, 2009), 37-58.

⁸⁹ Thielman, *From Plight to Solution*, 36-41.

⁹⁰ Sanders, *Paul*, 316-321; vergelijk 270-272; 284-298.

⁹¹ Markus Bockmuehl, '1QS and Salvation at Qumran.' In: Carson e.a., *Justification and Variegated Nomism 1*, 412-414; voorts 381-386.

⁹² Stuhlmacher, *Revisiting Paul's Doctrine of Justification*, 40-42. Zo ook: Das, *Paul*, 17-23. Enns betoogt (terecht) dat het boek *Jubileeën* (ook) een spanning en ambiguïteit kent met betrekking tot de rol van gehoorzaamheid in de uitverkiezing. Sanders vindt hier verbondsnomisme. Zie: Peter, Enns, 'Expansions of Scripture' In: Carson e.a., *Justification 1*, 94-97. Vergelijk: Sanders, *Paul*, 367, 378, 380-383; Das, *Paul*, 13-17.

Men kan betogen dat er een eenzijdige nadruk op de wet ('wetticisme') kan worden gevonden in de *apocalyptische geschriften* 2 Henoch⁹³, 4 Ezra⁹⁴, 2 Baruch, 3 Baruch en het Testament van Abraham⁹⁵. Het jodendom kon dus ook wettische vormen aannemen⁹⁶.

2.3 De relatie tussen wet en genade in Galaten

Men kan de gevonden resultaten over genade en wet verschillend *duiden*. Vanuit zijn *zelfverstaan* beschrijven lijkt het jodendom, uitzonderingen daargelaten, een vrij genadige, niet-wettische religie, waarin genade en wet steeds samengaan. Vanuit een *christelijk* perspectief daarentegen⁹⁷ (onderdeel van *Paulus'* theologie⁹⁸) is dit nog steeds een 'wettische religie' en moet men dit afwijzen als een te *optimistische antropologie* (de mens kan het goede doen) en een te *synergistische soteriologie* (God en mens werken samen tot verlossing)⁹⁹. Paulus heeft daarentegen een *pessimistische antropologie* (de mens kan niet het goede doen) en een *monergistische soteriologie* (God bewerkt het heil alleen).

Volgens Sanders is er in Paulus' denken eigenlijk maar één ding mis met het jodendom: "Het is geen christendom."¹⁰⁰ Het religiepatroon van het jodendom is 'verbondsnomisme', dat van Paulus 'participationistische eschatologie': men wordt verlost door 'in Christus' te zijn¹⁰¹.

Veel geleerden zijn het oneens met dit motief voor Paulus' afwijzing van het jodendom. Een alternatieve verklaring (naast het reeds gesignaleerde

⁹³ Das, *Paul*, 61-64. Vergelijk 2 Henoch 44:4-5; F.I. Andersen, '2 (Slavonic Apocalyp of) ENOCH. A New Translation and Introduction. In: James H. Charlesworth (red.), *The Old Testament Pseudepigrapha. Volume 1* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2011(2^e dr.; 1^e dr. 1983)), 91-221 zie: 91-100. Maar vergelijk: Bauckham, 'Apocalypses', 135-187.

⁹⁴ Zie: Sanders, *Paul*, 409-418; Das, *Paul*, 45-53; Stuhlmacher, *Revisiting*, 40-41.

⁹⁵ Das, *Paul*, 53-69.

⁹⁶ Das, *Paul*, 45, 69.

⁹⁷ Zo ook: Bruce W. Longenecker, *The Triumph of Abraham's God. The Transformation of Identity in Galatians* (Edinburgh: T & T Clark, 1998), 134-142; 179-183; Das, *Paul*, 268-273.

⁹⁸ Voor een overzicht van de verschillende opvattingen van vroegere theologen en recente nieuwtestamentici over wet en genade bij Paulus, zie: Westerholm, *Perspectives*, 3-258; Thielman, *Plight*, 1-27.

⁹⁹ Laato, *Paulus und das Judentum*, 195-204; 210-212; Thielman, *Plight*, 272-275; Westerholm, *Perspectives*, 341-351, 366-384; Lauri Thurén, *Derhetorizing Paul. A Dynamic Perspective on Pauline Theology and the Law*, Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament 124 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 64-72, 176-178.

¹⁰⁰ Sanders, *Paul*, 552.

¹⁰¹ Sanders, *Paul*, 440-552. Vergelijk Barth, die religie (menselijke cultuur) als ongeloof (trachten met menselijke middelen God te kennen en zich tegenover hem te rechtvaardigen en heiligen) tegenover Gods openbaring (in Christus) stelt. Het enige wat het christendom van (andere) religies onderscheidt is de naam van Jezus Christus. Zie: Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik. I/2* (Zürich: Evangelischer Verlag Zollikon, 1945 (3^e dr.)), 304-397. Ik zou Sanders willen pareren onder inspiratie van Barth: Wat het christendom van iedere religie onderscheidt is Gods zelfopenbaring in Christus (en de Heilige Geest). Daarbij is de persoon van Jezus Christus niet, zoals Sanders lijkt te suggereren een inhoudelijk leeg en dus willekeurig verschil met het jodendom, maar de werkelijke zelfopenbaring van de levende God die in geen enkele leer of religie kan worden gevangen.

Radicaler gesteld (in aansluiting bij Wright): een christen vindt zijn *identiteit* niet in zijn etnische, culturele of religieuze bestaan, maar uitsluitend in Christus. Vergelijk: Wright, *Justification*, 91-101 (exegese Galaten).

antropologische optimisme) is de opvatting, dat het jodendom *etnocentrisch* was¹⁰²; Paulus wees de 'nationalistische aanmatiging' dat alleen Joden gered zouden worden af (Dunn¹⁰³, Wright¹⁰⁴). 'Werken der wet', waartegen Paulus fulmineert in onder meer Galaten, betreft niet alle geboden van de Thora, maar alleen of voornamelijk die, welke Joden en heidenen van elkaar scheiden¹⁰⁵ en zo de Joodse etnische en religieuze identiteit markeren, de 'grensmarkeerders' (boundary markers) of 'identiteitsbadges' van besnijdenis, sabbat en voedselwetten. De wet (en dus verbondsnomisme) heeft een plaats in de kerk en aldus is er continuïteit met het etnische Israël¹⁰⁶.

Ik wil er in dit verband nadrukkelijk op wijzen dat de afzondering van Joden als volk van heidenen door de 'ceremoniële' wetten ook een sterk *cultisch* of priesterlijk aspect heeft. Volgens Gese voltrok zich in het leven van Jezus de messiaanse oprichting van het Godsrijk en kwam er een shalom die geen grenzen en scheidingen meer kende, zelfs niet ten opzichte van zondaars en vijanden¹⁰⁷. Gese vindt deze theologie ook bij Paulus. In het hierbij horende zelfoffer, waarbij de wereld dienend tegemoetgetreden wordt, doordringt het heilige het profane en bestaat het niet meer in afzondering. Ik trek hieruit de conclusie dat Gods heiligheid zich hierin opent voor datgene wat *anders* is dan hijzelf.

In Galaten (1:4) wordt de (cultische) joods-christelijke verzoeningsformule betreffende Christus' zelfoffer voor onze zonden in een *apocalyptisch* kader geplaatst¹⁰⁸.

De wet en joods worden hebben in Galaten een *kosmisch-cultische betekenis*¹⁰⁹. Paulus beschouwde de kerk als Gods (cultische) tempel, in wie God tegenwoordig was door zijn Geest, zoals hij in het Oude Testament tegenwoordig was in de tabernakel en de tempel¹¹⁰. Verder gebruikt Paulus soms *offertaal* voor de heiliging, het ethische leven van de christen (Romeinen 12:2).

Ik heb de indruk dat er een (terechte) tendens is bij veel recente uitleggers om op enigerlei wijze de traditionele 'lutherse' leer van rechtvaardiging door geloof en de

¹⁰² Hagner, 'Paul and Judaism', 77-83; Sanders, *Paul*, 434-442, 475-481, 485-486, 543-552; Stuhlmacher, *Revisiting*, 44.

¹⁰³ James D.G. Dunn, 'The Theology of Galatians. The Issue of Covenantal Nomism'. In: James D.G. Dunn, *The New Perspective on Paul. Revised Edition*. (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2008), 173-192.

Dunn heeft mijns inziens gelijk door te stellen dat in Galaten het met de wet verbonden etnocentrisme geen plaats heeft binnen de kerk. Toch bekritiseert Martyn hem mijns inziens terecht: Galaten bepleit niet slechts een minder restrictieve vorm van verbondsnomisme (waarbij heidenen niet de geboden die de Joodse identiteit markeren hoeven waar te nemen), maar poneert hiertegenover het *singuliere evangelie* waarin God in Christus en zijn Geest de kosmos is binnengekomen. Paulus ziet de verlossing als iets wat *alleen* van God afhangt en niet van menselijk handelen. Het gaat dus om het onderscheid tussen religie en 'apocalypsis' (openbaring). Zie: J. Louis Martyn, *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 33A (New Haven/ London: Doubleday, 2004), 160-179.

¹⁰⁴ N.T. Wright, *The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology* (Edinburgh: T & T Clark, 1999), 1-17, 258-267.

¹⁰⁵ Vergelijk Westerholm, *Perspectives*, 366-384.

¹⁰⁶ Dunn, 'The Theology of Galatians', 173-192.

¹⁰⁷ Gese, 'Gesetz', 76-84.

¹⁰⁸ Martyn, *Galatians*, 308. Vergelijk over Christus op de plaats der verzoening (hilasterion/ kapporet) in Romeinen 3:26: Stuhlmacher, *Revisiting*, 40-52.

¹⁰⁹ J. Christiaan Beker, *Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought* (Minneapolis: Fortress, 1984), 42-44. Vergelijk: Das, *Paul*, 70-94.

¹¹⁰ Gordon Fee, *Paulus, de Geest en het volk van God* (Apeldoorn: Novapres, 1999), 25-39.

nieuwe Paulus-uitleg, die vooral de afwijzing van Joods ethnocentrisme betreft, te *combineren*.

Paulus bestrijdt zowel ethnocentrisme als synergistische soteriologie, want alle mensen zijn, individueel en collectief, gevangen in zonde¹¹¹.

Gordon Fee poneert hieromtrent dat de verlossing wel individuele vergeving omvat, maar primair concreet-sociologisch een Geestvervulde inclusieve kerkgemeenschap van Joden en heidenen beoogt¹¹².

Vanuit het voorgaande is de rol van *apocalyptische theologie* in Galaten en de hiermee verbonden *heilshistorische discontinuïteit* van het evangelie met Gods verbondsvolk Israël van fundamenteel belang¹¹³.

Recentelijk is de apocalyptische aard van Paulus' theologie (terecht) verdedigd door Beker en die van Galaten door Martyn¹¹⁴ en Longenecker. Volgens Beker is Paulus' denken verankerd in het joods-apocalyptische wereldbeeld en bepaalt dit de betekenis van het coherente centrum ervan, de opstanding van Christus als de proleptische vervulling van Gods triomf, namelijk de bevrijding van de geschapen orde¹¹⁵.

In de context van *Galaten* daarentegen is de toekomstige eschatologische overwinning van God vrijwel afwezig en valt alle nadruk op het heden. Dit komt omdat Paulus het standpunt van zijn opponenten radicaliseert en daardoor ook zijn eigen theologie (slavernij onder de wet versus vrijheid door Christus' kruisdood)¹¹⁶. De wet heeft hier nog slechts een negatieve rol in de heilsgeschiedenis (namelijk tonen dat er geen verlossing kan komen door de wet), om te voorkomen dat de Galaten zich daaraan onderwerpen.

Bruce Longeneckers apocalyptische interpretatie volgt grotendeels die van Beker. Gods soevereiniteit heeft een kwade eeuw doordrongen (Gods invasie van de kosmos in Christus), hetgeen concrete gevolgen heeft¹¹⁷. De heilshistorische continuïteit ontbreekt in Galaten, behalve daarin dat de God van Jezus Christus de God van Abraham is.

Paulus' apocalyptische denkkader is verbonden met het volgende.

Volgens Beker bestaat de *coherentie*¹¹⁸ van Paulus' wetsopvatting¹¹⁹ in zijn radicalisering van de joodse opvatting over de 'yetser raa' (kwaadaardige aandrang)

¹¹¹ Frank Thielman, *Theology of the New Testament. A Canonical and Synthetic Approach* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2005), 272-275; Bruce W. Longenecker, *The Triumph of Abraham's God*, 179-183; vergelijk 13-17; Westerholm, *Perspectives*, 440-445; Stuhlmacher, *Revisiting*, 55, 71-73, 60-63.

¹¹² Gordon D. Fee, *God's Empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul*. (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1994), 811-813; Fee, *Paulus, de Geest en het volk van God*, 113-115 (en vv.). Vergelijk: Gordon D. Fee, *Galatians*, Pentecostal Commentary (Blanford Forum: Deo Publishing, 2007), 1, 7-9.

¹¹³ Bruce W. Longenecker, *Triumph*, 5-23, vergelijk 35-67. Vergelijk Beker, *Paul*, 328-347; Stuhlmacher, *Revisiting*, 69-71; Wright, *The Climax of the Covenant*, 252-257.

¹¹⁴ J. Louis Martyn, 'Events in Galatia. Modified Covenantal Nomism versus God's Invasion of the Cosmos in the Singular Gospel: A Response to J.D.G. Dunn and B.R. Gaventa.' In: J. M. Bassler (red.), *Pauline Theology. Volume 1: Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon* (Minneapolis/Augsburg: Fortress, 1991), 160-179. Martyns interpretatie is radicaler dan die van Beker: er is helemaal geen relatie tussen Israël en Christus.

¹¹⁵ Beker, *Paul*, 135-181, 37-108; vergelijk 262-263, 328-247, 351-367.

¹¹⁶ Zo ook: Thurén, *Derhetorizing Paul*, 73-94.

¹¹⁷ Bruce W. Longenecker, *Triumph*, 173-179; vergelijk 89-115.

¹¹⁸ Beker, *Paul*, 243. Vergelijk: Sanders, *Paul*, 488-497, 508-51; Laato, *Paulus*, 83-97, 183-184, 210-211.

en de zonde¹²⁰. Anders dan vaak wordt betoogd is de wet niet de pegagoog of tutor die ons tot Christus leidt, maar de gevangenbewaarder die ons gevangen houdt (Galaten 3:23, 24). Vanuit *heilshistorisch* perspectief was de wet nodig als negatief instrument om de overtreding te doen toenemen (Galaten 3:19; Romeinen 5:20). Paulus is tegen werken der wet omdat het systeem van het jodendom ten einde is gekomen met de komst van Christus. In de nieuwe dispensatie van Christus blijkt dat de joden de werken der wet niet vervuld hebben¹²¹; daarom zijn deze verkeerd. De wet maakt dat men van de zonde verantwoording moet afleggen aan God en houdt het geheel van de heilsgeschiedenis bijeen. Het kwaad wordt dus niet vergeten in de verlossing.

De twee opvattingen van een apocalyptisch, singulier evangelie en het uitsluiten van ethnocentrisme worden gecombineerd in de Galateninterpretatie van Dunns leerling Bruce Longenecker, en ik zou in dezen bij hem willen aansluiten¹²². Longenecker benadrukt dat Galaten binnen een eschatologische context staat, waarin de oude wereld voor de gelovige is gekruisigd en een nieuwe wereld is ingeluid¹²³.

De term 'nieuwe schepping' is nauw verbonden met 'in Christus' zijn, zoals blijkt uit een vergelijking tussen Galaten 6:15 en 5:6. Achter het 'in Christus' zijn ligt het motief van eenheid met Christus, de identificatie van de gelovige met Christus op zo'n allesomvattende wijze dat de eigen identiteit van de christen nauw verbonden en verweven raakt met die van Christus, hetgeen alle andere identiteiten uitsluit¹²⁴.

¹¹⁹ Volgens Thurén zijn er globaal genomen vier benaderingen van Paulus' wetsopvatting:

1. Een *tweedeling* in het wetsconcept:
 - a. Paulus verwerpt alleen de sociale functie van de wet die Joden en heidenen van elkaar onderscheidt (Dunn).
 - b. Er is een verschil tussen de Mozaïsche en de Messiaanse wet (Richard Longenecker, Frank Thielman [vgl. Gese, Stuhlmacher ('Sionsthora')]) tussen de ceremoniële en de morele wet (Kaiser, Schreiner) of tussen een wettisch gebruik van de wet en de wet als uitdrukking van Gods wil (Hong [Vergelijk Thielman, *Plight*, 46-86])).
2. De verschillen moeten worden verklaard door *verschillende aanleidingen om te schrijven*.
 - a. Drane, Hübner, en Wilckens zien een ontwikkeling in Paulus' denken veroorzaakt door verschillende factoren. De volledig negatieve wetsopvatting in Galaten maakt plaats voor de genuanceerdere opvatting in Romeinen.
 - b. Beker ziet geen ontwikkeling in Paulus' denken, maar verklaart de verschillen door te wijzen op de verschillende noden in de kerken waarvoor Paulus schreef.
3. Er is *helemaal geen oplossing* voor de verschillen (Sanders, Räisänen). Paulus was inconsistent.
4. Westerholm vindt een duidelijke basisstructuur: de wet is *totaal verouderd* en overbodig gemaakt door de komst van Christus en de Geest (opzettelijke paradox).

Zie: Thurén, *Derhetorizing*, 53-57.

¹²⁰ Beker, *Paul*, 243-245, vgl. pp. 235-254. Volgens Bruce Longenecker kan men de betekenis van de wet in Galaten (3:19-25; 4:1-2) op drie manieren interpreteren: causatief (de wet veroorzaakt/vermeerdert zonden), cognitief (de wet doet zonde kennen) en correctief (de wet zorgt ervoor dat het zondigen beperkt wordt). Zie: Bruce W. Longenecker, *Triumph*, 122-128.

¹²¹ Op basis van Paulus' spreken over Christus' dragen van de vloek van de wet in Galaten 3:10 meenden geleerden voor het verschijnen van Sanders' *Paul and Palestinian Judaism* dat het jodendom volmaakte wetsobservantie eist, zodat ieder die niet alle geboden hield vervloekt was. Na Sanders kwamen geleerden met alternatieve interpretaties van Galaten 3:10. Das weet deze mijns inziens alle succesvol te weerleggen. Zie: Das, *Paul*, 145-170; vergelijk: Thielman, *Plight*, pp. 65-72.

¹²² Bruce W. Longenecker, *Triumph*, vooral 69-88.

¹²³ Dit aspect van apocalyptische transformatie wordt verwaarloosd door Wright die Christus' dragen van de 'vloek van de wet' (Galaten 3) ziet als *verbondsherstel*, zodat hij de heilshistorische continuïteit kan benadrukken. Zie: Wright, *Climax*, 137-156.

¹²⁴ Merk op dat dit veel radicaler is dan dat God de gelovige kracht geeft om het goede te doen: niet slechts wat men *doet*, maar wat men *is* komt door genade.

Hierbij wordt de christen geïncorporeerd in Christus en de ervaringen van zijn bediening (Galaten 2:19; 6:5, 17), terwijl tegelijkertijd het leven van de christen het vehikel wordt waardoor de christen hem 'belichaamt' (Galaten 2:20).

Het is vaak vanuit dit theologische raamwerk van de eenheid tussen Christus en zijn volk dat Paulus spreekt over 'in Christus' zijn. Daarvan is vooral de locatieve betekenis, welke verwijst naar de 'locatie' of 'sfeer' waarin christenen bestaan, belangrijk¹²⁵. Het betreft een eschatologische nieuwe schepping (2 Korintheërs 5:17; vgl. Galaten 5:6; 6:15).

De gemeenschappelijke implicaties van het 'in Christus' zijn blijken het duidelijkst in Galaten 3:26-28. Op basis daarvan kan Paulus in 4:4-7 claimen dat de christen een aandeel heeft in Jezus' eigen, intieme, gehoorzame zoonschap en geen slaaf meer is onder bovenmenselijke machten¹²⁶. Deze eenheid met Christus komt 'door geloof' (3:26v.).

De christen 'in Christus' is echter niet alleen verenigd met Christus en daardoor een zoon van God en een nakomeling van Abraham, maar ook met andere christenen. 'In Christus' zijn de voornaamste sociale onderscheidingen uit Paulus' tijd (Jood/ Griek, slaaf/vrije, man/vrouw) niet van betekenis (Galaten 3:28), hoewel dit niet leidt tot een ongedifferentieerde eenheid.

Dit betekent dat Gods eschatologische transformerende kracht leidt tot een gemeenschappelijk lichaam waarin de pluraliteit wordt verenigd (er geldt dus geen logica van 'het gelijke trekt het gelijke aan', zoals gebruikelijk in het Griekse denken destijds), wat getuigt van Gods soevereiniteit in het overwinnen van de chaoskrachten die zijn werk bedreigen.

Deze kerkelijke eenheid ontstaat niet uit het niets, maar is het resultaat van een transformatie binnen de morele identiteit van wie in Christus zijn. De gezamenlijke identiteit die volgt uit Gods triomf is het product van een liefdevol levenspatroon dat volledig wordt geanimeerd door Gods eschatologische Geest. Deze transformatie staat op gespannen voet met de patronen die het leven buiten de grenzen van de nieuwe schepping karakteriseren (etnocentrisme en egocentrisme).

Paulus ziet ondanks alles wat hij schrijft over de wet een plaats voor christelijke vervulling daarvan. Dit gaat echter niet meer door het gehoorzamen van geboden, maar, sinds de komst van Christus, door de Geest¹²⁷. Dit stemt overeen met het verschil tussen het 'doen' en het 'vervullen' van de wet. Paulus gelooft dat christenen de mozaïsche wet door de Geest in overeenstemming met het (cruciforme) karakter van Christus¹²⁸ vervullen. Dit is de 'wet van Christus'.

¹²⁵ Vgl. Sanders, *Paul*, 453-461; Bruce W. Longenecker, *Triumph*, 153. Merk op dat Longeneckers uitleg hier erg goed samengaat met de interpretatie van Von Rad van gerechtigheid als 'krachtveld'.

¹²⁶ Dunn merkt terecht op dat de betekenissen van 'stoicheia [tou kosmou]' (elementen [van de wereld]) van de vier elementen, de elementaire vormen van religie die opgevolgd zijn geworden met de komst van het geloof in Christus en de hemellichamen als goddelijke krachten die het menselijke lot regeren hier alledrie van toepassing zijn. Zie: James D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, Black's New Testament Commentary (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2006 (herdr.)), 212-213.

De geestelijke krachten die de 'stoicheia' zijn kunnen volgens Bruce Longenecker worden geïdentificeerd als de tribale godheden die namens God het opzicht over de volkeren hebben. Zowel deze als de Thora neigden ertoe zichzelf ten koste van God te verabsoluteren. Zie: Bruce W. Longenecker, *Triumph*, 46-67; vergelijk Thielman, *Plight*, 80-83.

¹²⁷ Volgens Gordon Fee heeft de Geest de Thora vervangen, zowel als middel om een relatie met God te krijgen als om Gods volk te identificeren. Christenen zijn volledig vrij van de wet en leren Gods wil gewoonlijk kennen door zichzelf aan God te presenteren waarbij hun liefde groeit in kennis en onderscheiding (Romeinen 12:2). Zie: Fee, *God's Empowering Presence*, 831-833.

¹²⁸ Bruce W. Longenecker, *Triumph*, 86. Vergelijk: Beker, *Paul*, 245-248.

Bij Joodse verbondstheologen uit Paulus' tijd definiëren de wet en Gods volk elkaar wederzijds. Paulus past deze denkwijze aan: Gods volk (nu Joden *en heidenen*) vervult per definitie de wet. Paulus' evangelie is de enige wijze waarop de wet wordt vervuld door hen die in Christus zijn en zij dus als Gods volk kunnen worden geïdentificeerd.

Longeneckers interpretatie lijkt op die van Fee, volgens wie christenen de wet 'vervullen' doordat de eschatologische Geest hen naar Gods wil laat leven om in gedrag een God-gelijkend volk voor Gods naam te scheppen¹²⁹. De Thora wordt nu op zodanige wijze vervuld dat ze voor alle praktische doelen achterhaald is¹³⁰.

De indicatief van *Gods verlossend handelen in Christus* (soteriologie) is verbonden met het 'daarom' van de ethische imperatief¹³¹. Judaïzeerders en Joodse christenen moeten de indicatief van het eschatologische 'nu' van Gods interventie in Christus horen, dat de 'werken der wet' en ieder angstig streven om bij het laatste oordeel te worden aanvaard alsof de Messias nog niet gekomen is wegneemt. Zo speelt de apocalyptische toekomst nauwelijks een rol in Romeinen 1-4 en in Galaten 1-6.

Gerd Theissen heeft een structurele analyse gemaakt van de overdrachtsbeeldspraak waarmee Paulus het Christus-gebeuren interpreteert¹³². Hij wijst op de onderlinge interacties en de verscheidenheid van de diverse metaforen en symbolen. Theissen vindt globaal genomen twee symbolische structuren in Paulus' soteriologie:

1. Een sociomorfische interactie-symboliek (ontleend aan het menselijke sociale leven)
2. Een fysiomorfische transformatie-symboliek (ontleend aan het organische leven; betreft geen persoonlijke relaties maar biologische en ontologische structuren).

De sociomorfische interactie-symboliek ontvouwt zich in drie basismetaforen:

1. De symboliek van bevrijding
2. De symboliek van rechtvaardiging
3. De symboliek van verzoening (reconciliation)

De organische transformatie-symboliek kent ook drie basismetaforen:

1. De symboliek van fysieke transformatie
2. De symboliek van leven en dood
3. De symboliek van vereniging (unification)¹³³

Belangrijk is vooral dat er niet één metafoor is die de andere overheerst; we hebben te maken met een hermeneutisch *veld*.

Het symbool van de *rechtvaardigheid* lijkt een uitzondering op deze regel te zijn¹³⁴.

De reden dat Paulus, anders dan andere vroege Joodse christenen, zo'n radicale tegenstelling zag tussen de Thora en Christus was dat hij als farizeeër had geloofd dat eenieder die aan het hout hangt vervloekt is en daarom de volgelingen van de gekruisigde Christus vervolgde¹³⁵. Door de Christusverschijning aan hem was hij er

¹²⁹ Fee, *Gods Empowering*, 813-816. Vergelijk: Westerholm, *Perspectives*, 433-439.

¹³⁰ Een vergelijkbare wetsinterpretatie huldigen: Bruce W. Longenecker, *Triumph*, 69-88; Thurén, *Derhetorizing*, 73-94; Westerholm, *Perspectives*, 429-431.

¹³¹ Beker, *Paul*, 255-271.

¹³² Geciteerd uit: Beker, *Paul*, 256-260.

¹³³ Sanders benadrukt in *Paul and Palestinian Judaism* steeds dat deze symboliek de voornaamste is voor Paulus' soteriologie. Zie verder: Sanders, *Paul*, 453-463. Sanders scheidt overigens onterecht forensische en participatie-aspecten van elkaar in Paulus' soteriologie. Zie: Stuhlmacher, *Revisiting*, pp. 57-60. Vergelijk Beker, *Paul*, 272-275.

¹³⁴ Beker, *Paul*, 260-271.

¹³⁵ Zo ook: Bruce W. Longenecker, *Triumph*, 142-146.

echter van overtuigd geraakt dat God een messias had bevestigd die vervloekt en gekruisigd was door de wet, hetgeen het einde van de universeel-ontologische status van de wet impliceerde. Bij zijn bekering merkte Paulus ook dat de macht van de zonde niet botst met de wet maar er juist mee samen gaat. Paulus had immers Gods messias op basis van de wet vervolgd.

Er waren bij Jezus' kruisiging geestelijke machten van het kwaad werkzaam in degenen die hem kruisigden, zodat de wet in zijn ontische functie kan worden gekenmerkt als zo'n geestelijke macht, als dienstknecht van de macht van de zonde. Zo kan Paulus Christus' dood aan Gods verlossende bedoeling en Christus' 'zelfontledigende' liefde als noodzakelijk middel voor onze bevrijding van de machten van zonde, dood en wet (Galaten 3:13; 4:4-5) toeschrijven.

Bekers opvatting over 'Gods gerechtigheid' volgt primair Käsemann¹³⁶. De 'rechtvaardigheid van God' overstijgt bij Paulus de rabbijnse opvatting ervan (het houden van de Thora) en gaat terug op en radicaliseert profetische en apocalyptische formuleringen ervan (Deuteriojesaja, Qumran)¹³⁷. 'Gods rechtvaardigheid/ gerechtigheid' verwijst naar Gods overwinning en zijn kosmische bevrijdingsdaad. Deze spreekt de zondaar vrij en doet de zondemacht teniet door ons over te brengen naar het gebied van Christus' heerschappij en dat 'buiten de wet om' (Romeinen 3:21).

Gods apocalyptische rechtvaardigheid is zowel Gods heilsgave als zijn macht die zijn hele schepping zal omvatten. Deze overstijgt loutere vrijspraak en persoonlijke relatie omdat het tevens verwijst naar die orde van kosmische vrede (shalom) en heil (soteria) die proleptisch gemanifesteerd is in Christus en zichzelf manifesteert in onze gehoorzaamheid aan zijn heerschappij (Romeinen 6:16-23).

Het symbool van 'genade' (charis) benadrukt het karakter van het Christus-gebeuren als een radicaal nieuwe gave die de oude orde ontkent. Het benadrukt het unilaterale karakter van Gods rechtvaardigheid en beschermt zo de -wezenlijk bilaterale- verbondstaal van Gods rechtvaardigheid voor het idee van een wederzijdsheid tussen God en zijn volk.

'Genade' verwijst naar iets kosmisch-apocalyptisch, is een nieuwe *aeon*, een nieuw(e) tijdperk en heerschappij die door Christus is ingeluid, een gebeuren van Gods kracht dat zich ontvouwt middels verschillende 'genadegaven' (charismata). Het genadegebeuren doet de heerschappij van de oude machten teniet en brengt ons over naar Christus' heerschappij.

Het is een veel voorkomend misverstand dat Paulus *geloof* en werken in het algemeen tegenover elkaar stelt. De jood gelooft door de wet na te leven; Thora en genade zijn dus met elkaar verweven in het jodendom. Paulus' antithese tussen geloof en werken is een radicale polemie met deze opvatting. De aard van het geloof is hier radicaal veranderd, omdat Christus de enige focus en inhoud ervan geworden is (Galaten 3:25). Jezus Christus is de plechtige belofte van Gods nabije kosmische triomf en stelt ons in staat om de spanning tussen onze belijdenis van Gods rechtvaardigheid en onze empirische realiteit in de wereld uit te houden.

¹³⁶ Volgens Käsemann verwijst 'dikaiošune theou' vooral naar een 'heilbewerkende macht'. Zie: Ernst Käsemann, 'Gottesgerechtigkeit bei Paulus'. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* nr. 58 (1961), 367-378.

Voor een overzicht van het wetenschappelijke debat, zie: Manfred T. Brauch, 'Appendix. Perspectives on 'God's Righteousness' in Recent German Discussion'. In: Sanders, *Paul*, 523-542.

¹³⁷ Vergelijk het onderscheid tussen 'gewone' rechtvaardiging en rechtvaardigheid (van rechtvaardigen) en 'buitengewone rechtvaardiging' (van zondaren) bij Paulus volgens: Westerholm, *Perspectives*, 261-296.

Onze huidige *vrijheid* (Galaten 5:1, 5) wordt gekenmerkt door onze vrije toegang tot God en onze nieuwe status als zijn kinderen. We vrezen God niet langer, maar leven en spreken met alle vrijmoedigheid in de vreugde van de Geest (Galaten 5:22). Paradoxaal genoeg is leven in vrijheid leven in een nieuwe 'slavernij', van liefde (Galaten 5:13-15).

'Vrijheid' vat Paulus' interpretatie van het Christus-gebeuren samen: de nederlaag van de machten door de interventie van Gods daad in Christus (negatief aspect; verleden) en onze huidige status in Christus die ons bevrijdt om onze naaste te dienen in liefde (heden) en te verlangen naar de vrijheid van de schepping van de dood in Gods komende heerlijkheid (positief aspect; toekomst).

Conclusie

Ik *concludeer* dat in het Oude Testament en het na-oudtestamentische jodendom tot aan de periode van de tannaim genade en wet samengaan, in steeds wisselende verhoudingen. De onderlinge verhouding tussen die twee elementen verschilt ook tussen de diverse geschriften uit deze periode. Soms werd vooral de genade benadrukt, soms de wet (hetgeen tot wetticisme leidde). Toch heeft meestal de genade de overhand.

'Verbondsnomisme' is noch voor het Oude Testament, noch voor de joodse literatuur uit de periode daarna een volledig passende omschrijving, omdat de relatie tussen wet en genade daarin veel dynamischer is dan deze term doet voorkomen; ze kan niet worden gesystematiseerd tot één enkel religiepatroon.

Toch is er niet uitsluitend continuïteit tussen het Oude Testament en het jodendom. Zo benadrukt het jodendom eenzijdig het idee van een 'eeuwig verbond' en negeert het de oudtestamentische passages die het voortbestaan van het verbond tussen God en Israël in twijfel trekken. Ook is het antropologisch optimistischer: waar het Oude Testament uitloopt op de onverbeterlijke zondigheid van Israël is het jodendom overwegend optimistisch over het vermogen om de wet te houden.

Dit gaat in het jodendom samen met *cultische afzondering* en leidt daar tot etnocentrisme: alleen Joden worden gered.

Hoewel het jodendom zichzelf niet als 'wettisch' verstaat, kan men die omschrijving in een gekwalificeerde zin wel toepassen vanuit een *christelijk* perspectief. Voor Paulus is met de komst van Christus de rol van het jodendom en de wet gerelativeerd, want dit kon geen verlossing van de zonde brengen; men wordt niet verlost door tot Israël te behoren maar door Christus.

Doordat God in Christus onze wereld is binnengekomen heeft de heilige God, zichzelf gevend, zich verenigd met diegenen die volledig anders zijn dan hij: zondige mensen, vijanden. Het heilige bestaat nu niet meer in afzondering, maar *in* het profane, hetgeen uitgaat boven de ('gewone') oudtestamentische gerechtigheid als *buitengewone* gerechtigheid. Christus is daarbij zowel het (cultische) offer dat ons met de Heilige God verzoent als degene in wie wij een nieuwe, getransformeerde identiteit hebben gekregen.

Gods gerechtigheid (een soort heilbewerkende 'krachtsfeer' of 'krachtveld') alleen bewerkt een apocalyptische transformatie ('nieuwe schepping') en schenkt de gelovigen in de christelijke kerk samen een nieuwe identiteit welke in geen enkel opzicht meer afhangt van wat zij zelf zijn of doen, maar alleen van Gods handelen in Christus en in de Geest (het evangelie is singulier). Hierdoor worden gelovigen verlost van de kwade machten die de wereld beheersen (de 'stoicheia tou kosmou') en van de zonde (vooral egocentrisme en etnocentrisme) en vormen een kerk die

een zelfgevend, Christocentrisch-cruciform bestaan leidt in de kracht van de Geest en zo de 'wet van Christus' (de wet van de liefde) vervult. Omdat de identiteit van de gelovige volledig buiten hemzelf ligt ('in Christus') ontstaat er een multiculturele en multi-etnische gemeente in de kracht van de Heilige Geest die niet wordt gedomineerd door de logica van 'het gelijke trekt het gelijke aan', maar die etnische en culturele verschillen en eenheid combineert. Zo wordt Gods (toekomstige) heerschappij heel concreet belichaamd in de kerk.

De wet heeft geen positieve rol in de gemeente. De Geest heeft de rol van de wet vervangen om een relatie met God te krijgen en om de identiteit van Gods volk te bepalen en brengt christenen tot 'vervulling' van de wet.

We moeten bij deze beschrijving van de rol van de wet de context van Galaten goed in het oog houden. Het betreft een brief aan *heiden-christenen* die op het punt staan Joods te worden. Dit is het wat Paulus afwijst: van heidenen eisen dat ze Joods worden. Juist omdat onze verlossing en onze identiteit alleen in Christus liggen, moeten etnische en culturele verschillen in de gemeente worden gerespecteerd. Galaten leert ons daarmee, dat *het verabsoluteren van een cultuur ontoelaatbaar is*. Deze radicale ruimte voor verschil in de gemeente kan worden gerealiseerd door de liefde die Gods Geest in onze harten legt. Leven door de Geest is het antwoord op culturele en etnische segregatie.

Hoofdstuk 3: De relatie tussen Joodse en niet-Joodse christenen in Galaten

In het vorige hoofdstuk heb ik de relatie tussen genade en wet in de Galatenbrief geschetst. Daar zijn reeds de soteriologische aspecten van de relatie tussen Joden en heidenen, evenals Paulus' wetsopvatting aan de orde gekomen. In dit hoofdstuk zullen we heel concreet kijken naar de *praktische kanten* van de relatie tussen Jodenchristenen en niet-Joodse christenen, vooral vanuit de *ethiek* en de *ecclesiologie* van Galaten.

Daarmee geef ik antwoord op de derde subvraag van dit onderzoek:

Subvraag 3: Wat zou volgens Galaten de relatie tussen Jodenchristenen en niet-Joodse christenen moeten zijn?

3.1 De wet van Christus

In onze samenleving domineren volgens Bruce Longenecker destructieve *zelf-referentiële patronen* (ego-centrisme en etno-centrisme)¹³⁸. Paulus stelt hier in Galaten de getransformeerde cruciforme identiteit (zowel op persoonlijk als gemeenschapsniveau) van christenen die door God door de Geest naar Christus' beeld zijn veranderd tegenover¹³⁹.

Het is in dit verband logisch dat Paulus moreel redeneert op grond van christelijke principes, niet de oudtestamentische wet, en niet zozeer voorschriften geeft, als wel een beschrijving van het gedrag van door de Geest vernieuwde christenen¹⁴⁰. De christelijke principes kunnen worden samengevat als 'de wet van Christus' (Galaten 6:2) die bestaat in het 'dragen van elkaars lasten' door christenen, hetgeen vermoedelijk gelijk te stellen is aan Jezus' samenvatting van de mozaïsche geboden in het liefdegebod: "Heb uw naaste lief als uzelf" (vergelijk Galaten 5:14; Mattheüs 22:39; Leviticus 19:18)¹⁴¹.

De pogingen van Paulus' opposenten om heidenen de joodse wet te laten houden schenden deze wet van de liefde. De christen hoeft zijn verlossing niet te verdienen door de 'werken der wet' te doen, maar vervult de wet wel 'door geloof' door deel te zijn van Gods verlossing¹⁴². Strikt genomen vervult de Geest de wet en deelt de christen in de vervulling door 'de Geest te volgen' (5:25).

De Geest is Gods tegenwoordigheid in de christen en volgt de wet op¹⁴³. Hij is nu de identiteitsmarkeerder van Gods volk. De Geest en de liefde in de gemeente (5:13-6:10) die hij bewerkt staan tegenover zowel de wet als het vlees. Het christelijke

¹³⁸ Bruce W. Longenecker, *The Triumph of Abraham's God. The Transformation of Identity in Galatians* (Edinburgh: T & T Clark, 1998), 183-188.

¹³⁹ Vergelijk: Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* (Nashville: Abingdon, 1996), 69-71. Volf spreekt met het oog op Galaten 2:19-20 van een (aan het kruis) gedecentreerd zelf, dat Christus centraal stelt en leeft vanuit zelf-gevende liefde. Deze zelf-gevende liefde sluit hegemonische centraliteit uit die alles wat anders is dan het zelf uitsluit.

¹⁴⁰ Stephen Westerholm, *Perspectives Old and New on Paul. The "Lutheran" Paul and His Critics* (Grand Rapids, Michigan/ Cambridge (U.K.): Eerdmans, 2004), 408-439.

¹⁴¹ Frank Thielman, *Theology of the New Testament. A Canonical and Synthetic Approach* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2005), 270-272. Vergelijk: Gordon D. Fee, *Galatians*, Pentecostal Commentary (Blanford Forum: Deo Publishing, 2007), 232-233.

¹⁴² Hans Dieter Betz, *Galatians*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress Press, 1988 (4e dr.; 1e dr. 1979)), 298-301. Vergelijk: James D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, Black's New Testament Commentary (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2006 (herdr.)), 321-324; J. Louis Martyn, *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 33A (New Haven/ London: Doubleday, 2004), 547-548, 554-558.

¹⁴³ Fee, *Galatians*, 7-9, 200-202.

leven wordt niet alleen begonnen in (Christus en) de Geest, maar ook *voltooid* in de Geest (en niet door de wet; vgl. 3:3). De Geest, niet de wet is het tegengif voor het vlees.

Volgens Longenecker is de eschatologische strijd tussen vlees en Geest een strijd tussen zelfreferentiële patronen en liefde, die ruimte laat voor oneindige diversiteit in de gemeente¹⁴⁴.

'Werken der wet' noodzakelijk achten is gecontroleerd worden door het vlees in plaats van de Geest. Het definiëren van de abrahamitische identiteit in termen van etnische identiteit betekent het erven van identiteit naar het vlees in plaats van naar de Geest. Zo wordt het evangelie vervormd tot een werktuig dat getuigt van hen die hun eigen zelfgerichte belangen najagen door anderen te transformeren naar hun eigen beeld.

Paulus' *ecclesiocentrisme* dat het etnocentrisme vervangt is van een heel andere, niet-zelfgerichte aard, omdat de kerk haar identiteit niet vindt in iets wat ze zelf heeft gedaan, noch in een wederzijdse interesse, een gemeenschappelijk(e) kenmerk of preoccupatie; de eenheid van deze sociaal diverse groep komt door Gods kracht. Zij is daarom anders dan alle andere sociale groepen in staat tot diversiteit én eenheid.

3.2 De vrijheid van een christen

Ik zou op dit punt willen betogen dat de soteriologie, spiritualiteit en ethiek van Galaten bijbels-theologisch globaal genomen kunnen worden uitgelegd zoals Martin Luther doet in *De vrijheid van een christen*¹⁴⁵. De these hiervan luidt: "*Een christenmens is de meest vrije heer van allen en aan niemand onderworpen; een christenmens is de meest plichtsgetrouwe dienaar van allen en onderworpen aan een ieder.*" Hierbij gaat het er globaal genomen om dat een christen niets hoeft te doen om behouden te worden, maar Gods vergeving en verlossing in Christus slechts eenvoudigweg in geloof hoeft aan te nemen; in deze zin is de christen volledig vrij (van uitwendige (religieuze) werken). Aan de andere kant bewerkt het aannemen van deze verlossing een spontane liefde¹⁴⁶ voor God en de naaste. Omdat mensen hier op aarde echter vleeselijk blijven is er altijd een deel van onszelf dat niet vrij is en niet wil wat God van ons vraagt¹⁴⁷ (vergelijk Galaten 5). Dit is verbonden met ons lichaam. We moeten het deel van ons dat onvrij is door geestelijke discipline onderwerpen aan de liefde die God in ons hart heeft bewerkt en we moeten ervoor zorgen dat de liefde die het geloof in ons hart heeft bewerkt door ons wordt omgezet in daden van liefde jegens onze medemens. Daarin zijn wij dienstbaar. We doen dit alles echter niet om daardoor verlost te worden, maar juist op basis van het besef reeds verlost te zijn¹⁴⁸.

¹⁴⁴ Bruce W. Longenecker, *The Triumph of Abraham's God*, pp. 69-88.

¹⁴⁵ Martin Luther, *The Ninety-Five Theses and Three Primary Works of Dr. Martin Luther* (Grand Rapids, Michigan: Christian Classics Ethereal Library, z.j. (oorspr. 1520); www.ccel.org), 137-170. Merk op dat dit werk sterk leunt op de brieven van Paulus en dat Galaten direct al bij de hoofdthese (waarvan de twee samenstellende beweringen expliciet voorkomen in Galaten) wordt geciteerd. Zie voor een overzicht van Luthers soteriologie: Veli-Matti Kärkkäinen, *One With God. Salvation as Deification and Justification*, (Unitas Books. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2004), 37-66.

¹⁴⁶ Vergelijk Kärkkäinen, *One With God*, 125-126.

¹⁴⁷ Volgens Beker heeft de imperatief bij Paulus vooral te maken met het eschatologische 'nog niet' en is in zoverre noodzakelijk. Zie: J. Christiaan Beker, *Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought* (Minneapolis: Fortress, 1984), 255-302, vgl. 347.

¹⁴⁸ Merk op dat de vrijheid die we in het vorige hoofdstuk in Galaten hebben gevonden nog radicaler is dan die genoemd door Luther: niet slechts vrijheid van werken, maar een excentrische *identiteit* in Christus.

Deze these wil ik me graag bijbels-theologisch toeëigenen vanuit de pentecostale traditie. Die ziet de verlossing van het individu¹⁴⁹ vanuit de metafoor van de *doop met de Heilige Geest*. Het gaat hier specifiek om een door de Heilige Geest ontvangen van *goddelijke liefde*. Dit idee komt ook voor in Galaten 4:6-7: het betreft het ontvangen door gelovigen, door de Heilige Geest, van Gods liefde als de liefde¹⁵⁰ van de Vader voor zijn zonen, die ons van slaaf tot vrije maakt. De dienstbaarheid van de liefde komt voor in Galaten 5:13.

Vrijheid is het *leitmotiv* van Galaten¹⁵¹. De oproep om standvastig te zijn in vrijheid in Galaten 5:1 is waar de hele brief om draait. Hoewel Galaten vaak wordt beschouwd te gaan over rechtvaardiging door geloof gaat het eigenlijk over een Christus-gecentreerde levensstijl die zowel wetticisme als libertinisme uitsluit. De vrijheid in Galaten 5:1 betreft vrijheid van het dubbele juk van de wet en de zonde¹⁵².

Vrijheid is gelijk aan de gave van de Geest¹⁵³. Het christelijke bestaan is een 'nieuwe schepping' (6:15), hetgeen de herschepping van de primordiale vrijheid van de mens is, maar ook meer: de vrijheid die het gevolg is van Christus' daad van bevrijding en het delen in deze daad. Voor Paulus betekent 'vrij zijn' participeren in Christus' kruisiging en opstanding. Dit geschiedt door de Geest. Daarom zijn 'Geest' en 'vrijheid' de voornaamste concepten uit Paulus' ethiek.

De vrijheid in 5:1 is een ruimte, een gebied, die het gevolg is van Gods daad in Christus¹⁵⁴. God heeft dit gebied geschapen door mensen te bevrijden van slavernij onder de macht van specifieke slavenmeesters: de vloek van de wet, de zonde, de wet zelf, de elementen van de kosmos, en, zoals blijkt in 5:13-24, de begeerte van het vlees.

De Galaten moeten standhouden in hun vrijheid¹⁵⁵. Voor de apostel is er niet langer enige wet, en daarom zijn er geen overtredingen: Christus is het einde van de wet. Ook moet de mens niets bereiken wat niet reeds aan hem gegeven is in Christus. In die zin is er geen ethiek bij Paulus. De ethische taak ligt slechts in het voorkomen dat men de verlossing die men reeds heeft verliest. Verlies van vrijheid betekent een terugkeer onder het juk van de slavernij.

Men mag zich dus niet de Joodse (of een andere) levenswijze (wet) laten opleggen (zie hoofdstuk 2).

¹⁴⁹ De pinkstertheoloog Kärkkäinen pleit krachtig voor de nieuwe Luther-interpretatie van Mannermaa en zijn leerlingen, waarvan de essentie is dat Christus werkelijk aanwezig is in de gelovige door de Geest en deze daardoor wordt verlost en in God participeert. Zie: Kärkkäinen, *One*, 37-66.

De soteriologie van de pinkstertheoloog Frank Macchia combineert de protestantse leer van forensische rechtvaardiging en de katholieke uitleg van rechtvaardiging als heiliging, morele transformatie, omvattend. Macchia weet deze twee opvattingen van rechtvaardiging te integreren vanuit de pentecostale metafoor van doop in de Heilige Geest, zodat rechtvaardiging iets is wat *in de Geest* geschiedt. Macchia ziet verlossing als het *omhelsd* worden door de Drie-ene God in het kruis en de gave van de Geest. Zie: Frank D. Macchia, *Justified in the Spirit. Creation, Redemption and the Triune God*, Pentecostal Manifestos (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2010), 3-99.

¹⁵⁰ Vergelijk Galaten 5:6.

¹⁵¹ Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 260-263. Vergelijk: F.F. Bruce, *The Epistle to the Galatians*, The New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1982), 226-227; Richard N. Longenecker, *Galatians*, Word Biblical Commentary 41 (Nashville/ Dallas/ Mexico City/ Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 1990), 220-225.

¹⁵² Fee, *Galatians*, 186-187.

¹⁵³ Betz, *Galatians*, 255-258.

¹⁵⁴ Martyn, *Galatians*, 447; vergelijk: Beker, *Paul the Apostle*, 278-283.

¹⁵⁵ Betz, *Galatians*, 255-258.

3.3 Ethiek en ecclesiologie

Tegen deze achtergrond zullen we nader ingaan op enkele aspecten van Paulus' *ethiek en ecclesiologie*, vooral in Galaten. Beker constateert in zijn analyse van Paulus' *ethiek* dat de relatie tussen indicatief en imperatief een apocalyptische oriëntatie heeft¹⁵⁶. De imperatief beantwoordt niet zozeer de vraag: "Hoe zal ik gered worden?" maar "Hoe worden de antigoddelijke machten van de wereld tegemoetgetreden in mijn verlossende activiteit in Christus voor de wereld?" Paulus interpreteert de Geest als de kracht van de messiaanse tijd in het heden, maar de integrale verbinding ervan met het Christus-gebeuren kwalificeert de kracht ervan als:

1. Preliminair ten opzichte van Gods uiteindelijke triomf
2. Als werkzaam in een bevochten ethische situatie van gelovigen in de wereld
3. Als cruciform, want gedefinieerd als de opstandingskracht van een gekruisigde messias.

De kwaliteit van 'leven in Christus' en 'leven in de Geest' openbaart zichzelf concreet in Paulus' eigen apostolische gedrag (2 Korinthiërs). Wij zijn geroepen tot een verlossend lijden omwille van de wereld (2 Korinthiërs 4:12), tot een cruciforme levensstijl (Galaten 2:20).

We zullen nu nader ingaan op Paulus' *ecclesiologie*¹⁵⁷. De missie van de kerk kan alleen slagen als zij eenheid kent in de waarheid van het evangelie. Paulus' primaire doel is de levensstijl en eenheid van de kerk.

De eenheid van de kerk is haar eens en voor altijd gegeven door Gods rechtvaardigende daad van genade in Christus. Deze eenheid wordt voortdurend bedreigd door de wereld buiten en binnen (immoraliteit) de kerk.

Er kan een conflict optreden tussen iemands standpunt in de waarheid van het evangelie en zijn streven naar de eenheid van de kerk (zie de spanning tussen vrijheid en liefde in Galaten 5).

Paulus gaat niet over tot een bespreken van de ethische grenzen van een compromis of de grenzen aan liefde. De pastorale gerichtheid op de eenheid van de kerk die gegrondvest is op de liefde van Christus brengt Paulus ertoe liefde boven kennis te benadrukken (1 Korinthiërs), maar in Galaten benadrukt hij de waarheid van het evangelie. Paulus gebruikt zowel een redeneertrant op basis van theologische beginselen als een situatie-ethiek en zet ze op contingente wijze in, want de situatie moet bepalen wat telt als afvalligheid dan wel als louter onvolwassen geloof. Daarbij zijn Paulus' aansporingen tot groei in geloof gericht op het zichtbare getuigenis van de kerk in de eenheid van de liefde.

De kerk is het bruggenhoofd van de nieuwe schepping, de prolepse van Gods koninkrijk en het teken van het nieuwe tijdperk in de oude wereld die bezig is te vergaan. De roeping van de kerk is niet zelfbehoud tot eeuwig leven maar dienst aan de schepping in de zekere hoop op de toekomstige transformatie van de wereld ten tijde van Gods definitieve triomf.

3.4 Sociale en maatschappelijke transformatie

Hoe historisch concreet moet de kerk in de sociologische sfeer zijn?¹⁵⁸ Paulus' hoge ecclesiologie omvat niet alleen een messiaanse levensstijl binnen de kerk maar ook

¹⁵⁶ Beker, *Paul*, 275-302; vgl. 272-275, 363-367.

¹⁵⁷ Beker, *Paul*, 303-327.

¹⁵⁸ Beker, *Paulus*, 318-327.

een revolutionaire impact op de waarden van de wereld, waarnaar de kerk wordt uitgezonden, tot transformatie en als bruggenhoofd van Gods dagende koninkrijk. Anderszijds benadrukt Paulus vooral het interne sociaal-religieuze leven van de kerk. Paulus werkt wel de gelijkwaardigheid van Jood en heiden uit, maar niet die van man en vrouw, slaaf en vrije.

De aanbiddingsdiensten van de kerk worden gekenmerkt door hun gemeenschapskarakter in plaats van uniformiteit of passief afhankelijk zijn van een ambtsdrager. Men zoekt de wil van God voor specifieke omstandigheden en problemen. Er is geen casuïstiek, maar flexibele interpretatie van situaties en hoe daarin te handelen door gemeenschappelijke discussie en consensus. Ieder doet hieraan mee met zijn of haar eigen gaven.

Er kan geen twijfel over bestaan dat in het leven van de vroege kerk raciale, sociale en seksuele verschillen werden afgeschaft (Galaten 3:28). Toch blijft de vraag open in welke mate de gelijkheid in Christus binnen de kerk de sociale structuren van de samenleving in die tijd moest hervormen (man-vrouw, slaaf-vrije). De revolutionaire impact van het gelijkheidsprincipe werd niet volledig uitgevoerd binnen de kerk (sociaal conservatisme¹⁵⁹).

Men verwachtte binnen de vroege kerk de spoedige komst van het heil en veranderde daarom niet de maatschappij. Wel draagt de transformatie binnen de kerk het zaad in zich voor de verandering van de maatschappij.

Toch zou men, als Gods komende regering een orde van rechtvaardigheid zal vestigen die de hele geschapen orde omvat en Paulus' hoop niet gelijk is aan gnostische discontinuïteit tussen het materiële en het geestelijke, verwachten dat de kerk als blauwdruk en bruggenhoofd van Gods koninkrijk zich tot het uiterste zou inzetten om de wereld voor te bereiden op haar bestemming in Gods koninkrijk.

Beker bepleit hier een actief maatschappelijk en politiek handelen door christenen op basis van Paulus' beginselen, in tegenspraak met diens eigen sociaal conservatieve uitlatingen¹⁶⁰.

Men zou zich dit kunnen toeëigenen met behulp van Samuel Solivans pentecostaal en bevrijdingstheologisch geïnspireerde notie van '*orthopathos*', een door de Heilige Geest bekrachtigd lijden dat mensen in staat stelt tot maatschappijtransformerend handelen, onder meer tegen racisme, nationalisme, klassendenken en ethnocentrisme¹⁶¹.

Conclusie

In de ethiek en spiritualiteit van Galaten staat vrijheid centraal. Gods vaderlijke liefde blijkt uit Christus' kruis. Wij moeten die liefde ontvangen en deze doorgeven aan anderen. Het betreft hier cruciforme liefde, dienen. In deze liefde vallen vrijheid en dienstbaarheid samen (vergelijk Luther).

Deze liefde geven en ontvangen wij door de Geest en in Christus en behelst zowel vrijheid (van zonde en vlees, van de 'elementen van de kosmos') als dienstbaarheid aan de ander, die concreet wordt door het dragen van elkaars lasten, het vervullen van de liefdewet van Christus, het voortbrengen van de vrucht van de Geest.

¹⁵⁹ Vergelijk 1 Korinthiërs 7.

¹⁶⁰ De mogelijkheden voor de *vroege kerk* om de maatschappij te veranderen (gelijkheid voor vrouwen en slaven) waren zeer beperkt en zouden tot de vernietiging daarvan hebben geleid. Voor *onze tijd* kan men echter een dergelijke inzet als consistent met Paulus' theologische principes zien dan zijn sociaal conservatisme en deze is bovendien nu wel realiseerbaar.

¹⁶¹ Amos Yong, *The Spirit of Love. A Trinitarian Theology of Grace* (Waco, Texas: Baylor University Press, 2012), 80-85.

Er is in de gemeente een spanning tussen waarheid en liefde. Hoewel Paulus met het oog daarop gebruik maakt van programmatische principes, moet de concrete situatie bepalen over er sprake is van onvolwassenheid of zwakte (die vooral met liefde en geduld tegemoetgetreden dient te worden) of dat de waarheid van het evangelie op het spel staat en men dus weerstand aan de ander moet bieden. In Galaten is er overduidelijk van het laatste sprake. Wanneer er zich mensen aandienen in de gemeente die beter zouden moeten weten, moet men 'standhouden' in zijn christelijke vrijheid (Galaten 5:1). Men mag niet worden gedwongen tot de Joodse levenswijze noch een bepaalde cultuur verplichtend opgelegd krijgen, maar moet weerstand bieden aan etnocentrisme.

Men kan zich dit alles pentecostaal toeëigenen door Geestvervulde *orthopathos* (Samuel Solivan), waardoor wij ons die cruciforme identiteit eigen maken welke Galaten bepleit en de 'stoicheia tou kosmou' tegemoet treden met de gezindheid van Christus en zo de wereld transformeren. Men kan daarbij op basis van Paulus' beginselen in Galaten maatschappelijke en politieke inzet door christenen (ook tegen etnocentrisme) bepleiten (ook al wijst Paulus dit zelf af).

De relatie tussen Joodse en niet-Joodse christenen zou er volgens Galaten één moeten zijn waarbij men in de kracht van de Geest, naar het voorbeeld van Christus, op cruciforme wijze de ander dient in liefde, na eerst zelf door Gods liefde te zijn bevrijd. De liefde van God vereist dat wij ruimte maken voor culturele en etnische verschillen in de gemeente en bereid zijn daarvoor lijden en moeiten te verdragen.

Hoofdstuk 4: Richtlijnen voor de omgang met culturele en etnische verschillen

In de voorgaande drie hoofdstukken hebben we gekeken naar de omgang met culturele en etnische verschillen in Galaten. Waar daarbij vooral de hermeneutische horizon van Paulus en zijn geadresseerden in beeld was, zullen we in dit hoofdstuk trachten de historische kloof met het heden te overbruggen en vooral naar de horizon van nu kijken, om onze onderzoeksresultaten te vertalen naar praktische richtlijnen voor pinkstergemeenten in de huidige multicurele context van Amsterdam. Daarmee geef ik antwoord op de vierde subvraag van dit onderzoek:

Subvraag 4: Welke richtlijnen voor de omgang met culturele en etnische verschillen in pinkstergemeenten in Amsterdam kunnen er op basis van Galaten worden gegeven? (praktische toepassing)

4.1 Vofs pleidooi voor de omhelzing van de ander als ander

Vofs reflectie richt zich vooral op *sociale individuen* als handelende instanties ('agents')¹⁶². Deze zouden volgens Volf moeten worden gevormd door het *kruis*. Op basis van Galaten 2:19-20 stelt Volf dat ons verkeerd gecentreerde zelf gede-centreerd moet worden door aan het kruis genageld te worden. In het centrum van het gedecentraliseerde zelf ligt zelf-gevende liefde, niet hegemonische centraliteit, die het zelf afsluit voor het andere, dat zijn puurheid bedreigt.

We zagen in een vorig hoofdstuk reeds, dat Paulus in Galaten een zelf-gevende cruciforme liefde in de kracht van de Geest centraal stelt in zijn ethiek en spiritualiteit¹⁶³. Zoals we eerder constateerden hoort hierbij het aanvaarden van Joden en niet-Joden in de gemeente, dus (in de taal van Volf) het ruimte maken voor de (culturele en etnische) ander in zichzelf.

De zelfgevende liefde getoond in en geëist door het kruis is volgens Volf van fundamenteel belang in het christelijk geloof en is geworteld in de zelf-gevende liefde van de Drie-ene God. Volf onderzoekt het belang van deze twee zaken voor identiteitsconstructie en de relatie met de ander¹⁶⁴.

De centrale metafoor van Vofs uiteenzetting is '*omhelzing*' (Romeinen 15:7). Het gaat hierbij erom dat de wil om onszelf te geven en anderen te verwelkomen, om onze identiteiten aan te passen om ruimte voor hen te maken, voorafgaat aan enig oordeel over anderen, behalve die van het identificeren van hen in hun mensheid. Deze omhelzing is feitelijk gelijk aan de cruciforme liefde waartoe Galaten oproept. Een omhelzing vereist een *kenosis* (zelfontlediging), waarbij we ruimte maken in onszelf voor datgene wat radicaal anders is. Deze zelfontlediging komt, zoals we in het vorige hoofdstuk zagen, door dienende liefde die paradoxaal genoeg radicaal *vrij* maakt. De Heilige Geest bewerkt deze liefde die verbonden is met interculturele en interetnische eenheid.

Deze ruimte voor verschillen wordt nadrukkelijk ook bepleit door Paulus in Galaten¹⁶⁵, zoals we reeds hebben gezien. Behalve in het Nieuwe Testament¹⁶⁶ is een dergelijke multiculturele gemeenschap ook geboren in Azusa Street-opwekking

¹⁶² Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* (Nashville: Abingdon, 1996), 16-25, 57-98.

¹⁶³ Vergelijk: Bruce W. Longenecker, *The Triumph of Abraham's God. The Transformation of Identity in Galatians* (Edinburgh: T & T Clark, 1998), 69-88.

¹⁶⁴ Volf, *Exclusion and Embrace*, 22-25, 28-31; vgl. 99-166.

¹⁶⁵ Vergelijk Galaten 3:26-28.

¹⁶⁶ In Handelingen 2 wordt de kerk als een multiculturele gemeenschap (er waren bij Pinksteren 'Joden uit ieder volk onder de hemel' (2:5) aanwezig waarvan er zich velen bekeerden (2:41-47)) geboren, na de uitstorting van de Heilige Geest.

waaruit de pinksterbeweging is ontstaan¹⁶⁷. De doop met de Heilige Geest leidde er hier toe dat blanken en zwarten samen één multiculturele kerk vormden¹⁶⁸.

We zullen nu verder reflecteren op *culturele en etnische afstand en toebehoren aan een bepaalde sociale groep*. Paulus schrijft in Galaten uitvoerig over Abraham. Volgens Volf moeten wij net als Abraham weggaan uit ons land, weg van onze familiebindingen en onze culturele bindingen¹⁶⁹. Dit volgt uit de universaliteit van het monotheïsme, waarin de loyaliteit jegens God uitgaat boven familiale, culturele of lands- bindingen met hun lokale godheden¹⁷⁰.

Wij moeten vreemdelingen worden, maar wel op de juiste wijze. Verkeerd is het postmoderne vreemdelingschap van Deleuze, die wel als een nomade wil vertrekken, maar nooit (en altijd) aankomen, altijd onderweg wil zijn.

Abraham daarentegen vertrok in antwoord op Gods roeping, met een duidelijk vertrek- en aankomstpunt (het beloofde land), en hij geloofde, anders dan Deleuze, dat een mens een handelend persoon is die kwade dingen kan doen of weerstaan en dus niet altijd maar 'Ja!' op alles moet zeggen, zoals we uit diens positie volgt.

Vervolgens onderzoekt Volf de transformatie van Abrahams vertrek in het christendom. Abraham wijst op de religieuze irrelevantie van genealogische banden en de algenoegzaamheid van geloof (Galaten 3:8).

Abrahams God is één en niet verborgen achter de concrete religieuze uitingen van vele afgoden (vergelijk Galaten 4:8). Omdat echter Israël zijn identiteit ontleent aan genealogische banden en aan de Thora, relativeert Paulus in naam van de ene God de Thora, doet hij afstand van de genealogie in naam van gelijkwaardigheid en omhelst hij Christus omwille van alle families van de aardbodem (vergelijk Galaten 3:28).

Geloof in Christus vervangt zo het geboren worden in het Joodse volk. Zo hebben alle volkeren gelijkelijk toegang tot God door het geloof net als de gelovige Abraham. Volf benoemt de implicaties van Paulus' universalisme. Ten eerste kan iedere cultuur nu zijn culturele eigenheid behouden. Christenen hoeven niet hun identiteit als Jood of heiden te verliezen. Men blijft met één been in en één been buiten de eigen cultuur.

Zowel toebehoren aan een cultuur als afstand daarvan is cruciaal. Christenen nemen afstand van hun eigen cultuur om hun ultieme loyaliteit te geven aan God en de nieuwe (multiculturele; zie Openbaring 21:3) wereld die hij aan het scheppen is.

Deze afstand levert twee positieve zaken op:

1. Het schept ruimte in ons om de ander te ontvangen.
2. Het brengt een oordeel over het kwaad in iedere cultuur met zich mee.

¹⁶⁷ Vergelijk Macchia's pentecostale soteriologie, welke alteriteit en eenheid binnen de gemeente en tussen de personen van de Drie-eenheid beide als absoluut opvat en welke rechtvaardiging binnen de gemeenschap omschrijft als de gave van de ander.

Zie: Frank D. Macchia, *Justified in the Spirit. Creation, Redemption and the Triune God*, Pentecostal Manifestos (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2010), 258-312.

¹⁶⁸ Cees van der Laan en Paul van der Laan, *Toen de kracht Gods op mij viel. 100 jaar pinksterbeweging in Nederland 1907-2007* (Kampen: Kok, 2007. 20-25); C. Van der Laan, *De spade regen. Geboorte en groei van de pinksterbeweging in Nederland 1907-1930* (Kampen: Kok, 1989), 42-45; Allen Anderson, *An Introduction to Pentecostalism* (Cambridge; Cambridge University Press, 2011, (6^e dr.; 1^e dr. 2004)), 39-62.

¹⁶⁹ Volf, *Exclusion*, 35-55.

¹⁷⁰ Vergelijk de rol van de 'stoicheia tou kosmou' in Galaten.

Door de ander in zichzelf te ontvangen wordt men een 'katholiek' (algemeen¹⁷¹) persoon, hetgeen een katholieke gemeenschap tussen kerken uit alle culturen vereist. Dit leidt tot een 'katholieke' culturele identiteit. De Geest van de nieuwe schepping maakt ons los van de greep van onze cultuur op ons, zodat we met de fluiditeit van die nieuwe schepping kunnen leven en de hybriditeit ervan kunnen bevestigen¹⁷².

Tegen deze achtergrond volgt de kern van Volfs pleidooi, dat *omhelzing* (embrace) centraal stelt. Deze kan worden gelijkgesteld aan de vrijwillig de ander dienende liefde die God in ons hart legt zoals door Luther beschreven in *De vrijheid van een christen*.

Volf onderzoekt hoe vrede te scheppen en bewaren tussen het zelf en de ander in een wereld die wordt bedreigd door vijandigheid¹⁷³. Zijn hoofdthese is dat Gods receptie ('omhelzing') van de vijandige mensheid in de goddelijke gemeenschap een model is voor hoe mensen met elkaar zouden moeten omgaan.

Volgens Lyotard is de universaliteit van modernistische Grote Verhalen problematisch; culturen zijn 'taalspelen' welke intrinsiek pluraal, heterogeen en incommensurabel zijn. De 'grote verhalen' onderdrukken deze plurale rijkdom, 'totaliseren' hen in een eenheid, wat leidt tot terreur. We moeten de pluraliteit behouden en iedere consensus fluïde, temporeel en lokaal houden.

Het gevaar hiervan is echter, dat er geen regels zijn om oordelen *tussen* de verschillende culturele 'taalspelen' te vellen, hetgeen dreigt te eindigen in een 'polytheïsme', met gevechten tussen de 'goden'. Volgens Volf eindigt dit in de 'emancipatie' van de machtigen over de zwakkeren die zij zullen onderdrukken.

Lyotard verzet zich volgens Volf wel terecht tegen pogingen tot uiteindelijke verzoening gebaseerd op systematische totalisatie.

De twee dimensies van de passie van Christus, zelf-gevende liefde die de menselijke vijandigheid overwint, en het scheppen van ruimte in hemzelf om de ander te ontvangen zijn de twee essentiële momenten in het leven van de Drie-eenheid.

Een succesvolle omhelzing heeft vier kenmerken: 1. De fluiditeit van de identiteiten (individueel en van de hele groep) 2. De niet-symmetrie van de relatie ('ik heb altijd één stap meer gezet naar de naaste toe' - Levinas) 3. De ondergedetermineerdheid van de uitkomst (deze ligt niet bij voorbaat vast) 4. Het risico van de omhelzing.

Aansluitend behandelt Volf de *relatie tussen onderdrukking en gerechtigheid*¹⁷⁴.

Verschiedende culturen hebben verschillende opvattingen over rechtvaardigheid, hetgeen aanleiding geeft tot de vraag of vrede *tussen* culturen altijd een kwestie is van onderdrukking van één cultuur door een andere, waarbij de waarden van de overheersende partij voor rechtvaardig doorgaan.

¹⁷¹ Vergelijk de geloofsbelijdenis van Nicea-Constantinopel.

¹⁷² We zagen in hoofdstuk 2 dat volgens Barth iedere religie moet worden onderscheiden van Gods openbaring en dat men hieruit kan concluderen dat een christen zijn *identiteit* niet vindt in zijn etnische herkomst of in zijn culturele en religieuze identiteit welke wordt geïdentificeerd door de wet, maar uitsluitend in Christus en de Geest. God blijft de Ander voor menselijke culturen. Anders dan Barth ga ik er echter vanuit dat een cultuur ook een voertuig voor Gods werken en spreken kan zijn. Omdat culturen altijd samengestelde ('hybride') en veranderende (fluïde) gehelen zijn, kan de alteriteit die Barth aan God toeschrijft (de 'Gans Andere') (deels) onderdeel zijn van de cultuur (Barth zelf lijkt deze echter erg monolithisch tegenover menselijke cultuur te stellen). Een cultuur als geheel kan medium voor Gods spreken zijn, maar vooral waar deze niet volledig met zichzelf samenvalt.

¹⁷³ Volf, *Exclusion*, 99-165.

¹⁷⁴ Volf, *Exclusion*, 193-231.

Traditioneel hebben christenen het geloof in één universele gerechtigheid gebaseerd op aannames over de ene God. Volf wijst er echter op dat de opvattingen van christenen onderling over gerechtigheid sterk uiteen lopen. We moeten ervan uitgaan, dat Gods gerechtigheid pas duidelijk zal worden bij het Laatste Oordeel en christenen tot die tijd feilbaar oordelen.

Een alternatief voor de christelijke onenigheid over gerechtigheid en de daaruit voortvloeiende godsdienstoorlogen is het zoeken van consensus over gerechtigheid gebaseerd op de rede (Kant, Rawls). Volf meent dat Kants en Rawls' benaderingen en hun consensus echter niet universeel zijn, maar typisch Westers.

Het postmodernisme opponeert tegen iedere vorm van gerechtigheid, omdat mensen de neiging hebben om gerechtigheid te gebruiken om te onderdrukken, dus voor ongerechtigheid. Postmodernen komen uiteindelijk uit bij het liberale principe van gerechtigheid en dus bij een pleidooi voor *universele* vrijheid.

Een derde alternatief is het conservatieve communitarisme dat gerechtigheid ziet als traditie-afhankelijk. Volgens MacIntyre komen sociale groepen niet via rationele weg tot overeenstemming over wat gerechtigheid is en dus zijn we weer terug bij de strijd tussen generaals, alleen in een democratie wordt deze op vreedzame wijze beslecht (politiek).

Volgens MacIntyre kan het plaatsen van je opvattingen over gerechtigheid binnen een traditie helpen om de conflicten op te lossen, door rationeel debat met mensen uit je eigen en uit andere tradities. Het verschil met het liberale verlichtingsdenken is dat men niet uitgaat van 'mensen die nergens staan' en ook niet de moderne opvattingen voor vanzelfsprekend acht, maar uitgaat van de eigen gesitueerdheid. Bij MacIntyre is echter de kans dat conflicten werkelijk worden beslecht zeer klein, ten gevolge van de hoge ambities van MacIntyre: hij wil conflicten tussen grotere tradities oplossen, welke het kader voor bepaalde kwesties bieden en wel op zo'n manier dat de welonderscheiden concepties van gerechtigheid en praktische rationaliteit worden verstaan als delen van het geheel. Volf stelt hiertegenover dat we beter kunnen streven naar kleinere, gedeeltelijke convergenties en overeenkomsten. Volf betoogt met MacIntyre en tegen de meeste moderne denkers dat niemand 'nergens' staat en verder stelt hij dat de meesten van ons op meerdere plaatsen tegelijkertijd staan (dat onze tradities *hybride* zijn; vergelijk de bijbel). Tegen MacIntyre betoogt Volf, dat een christelijke theoloog niet noodzakelijkerwijze af wil van hybriditeit, maar veeleer geïnteresseerd zal zijn om basale christelijke overtuigingen te bevestigen op cultureel gesitueerde wijzen.

Volf doet een voorstel voor hoe dit proces dient plaats te vinden. Hij stelt met Hannah Arendt dat conflicterende partijen een '*verruimde denkwijze*' moeten praktiseren, waarbij ze ook bereid zijn om de dingen vanuit het perspectief van de ander te bekijken.

'Verruimd denken' kan onze notie van gerechtigheid corrigeren en verrijken en onze perceptie van wat rechtvaardig of onrechtvaardig is. Dit kunnen we bereiken door het beoefenen van '*dubbel zien*': luisteren naar de stem en het perspectief van de ander. Zo kunnen we van de ander leren en met nieuwe ogen naar onze eigen tradities leren kijken.

Volf stelt dat een bijbelse gerechtigheid moet worden gedefinieerd in termen van de *wil tot omhelzen*. Dit omvat een gerechtigheid die in die zin 'onrechtvaardig' is dat men rekening houdt met de particuliere persoon in zijn omstandigheden en dus niet onpartijdig oordeelt, blind de regels toepast die voor een bepaalde situatie gelden.

4.2 Toepassing

We wenden ons nu tot de praktische theologie.

Ruard Ganzevoort vergelijkt de praktijk van pentecostale migrantenkerken met die van traditionele Nederlandse protestantse kerken en analyseert wat deze twee groepen van elkaar kunnen leren¹⁷⁵.

In de traditionele Nederlandse kerken wordt het goddelijke meer een podium geboden als de transcendente en daarom verborgen God wiens presentie alleen wordt ontsloten door de woorden van de bijbel. In de migrantenkerken daarentegen omvat de 'dramaturgie' van het geloof rijke rituelen waarin God wordt opgeroepen om te handelen en waarin we op een directe wijze ons kunnen verhouden tot deze 'werkelijke tegenwoordigheid' door gebed, ecstatische dans en dergelijke. Belangrijk met het oog op cultuurverschillen en de wijze waarop religie functioneert in specifieke culturele contexten is dat individuen en groepen niet leven binnen één cultuur, maar in een wereld vol dominante en meer ondergeschikte culturele systemen en elementen, zodat een individu zijn identiteit(en) steeds moet onderhandelen in het licht van een bepaalde steeds veranderende constellatie van culturele systemen. Religie is één van de culturele systemen die voortdurend verandert en uitwisselt met andere culturele systemen.

Met betrekking tot culturele wijzen om het goddelijke ten tonele te voeren en de polarisatie daarvan bouwt Ganzevoort voort op het werk van Robert Schreiter, over de manier waarop lokale en wereldwijde niveaus elkaar kruisen. Omgaan met cultuurverschillen is kenmerkend voor de kerk en wordt gesymboliseerd door haar katholiciteit. Evangelische, charismatische en pentecostale vormen van christendom (zoals veel migrantenkerken) zijn zelf een wereldwijd fenomeen, vooral in hun kritiek op de Westerse verlichtingsrationaliteit, waartegenover ze meer de expressieve en affectieve dimensies van de relatie met God benadrukken, evenals het werk van de Heilige Geest¹⁷⁶. Het geestelijke wordt in een meer gepolariseerde vorm ten tonele gevoerd (God tegenover de duivel, goed vs. kwaad), waar veel liberale Westerse vormen van christendom meer harmoniserend en universaliserend zijn. De pinkstertraditie bekritiseert de in het Westerse liberale christendom prominente cognitieve rationaliteit en biedt een nieuwe wereldwijde eenheid die de klaarblijkelijke lokale grenzen van de migratie-ervaring overstijgt.

Verder kan de polarisatie worden geïnterpreteerd als een symbolisering van het leven in een gepolariseerde wereld; het drukt de ervaringen, verlangens en worstelingen van gemarginaliseerde mensen in zo'n gepolariseerde wereld uit (marginalisatie wordt opgevat als overheersing door verdrukkende machten). Identiteitsvraagstukken spelen vooral een rol bij jongeren, die leven in een spanningsveld tussen de cultuur van hun ouders en die van de Nederlandse samenleving.

Dit fenomeen kan worden verstaan vanuit de sociale identiteitstheorie (Tajfel). Daarin worden individuen niet zozeer gedefinieerd door één kern- 'persoonlijk zelf', maar door de vele sociale groepen waartoe ze behoren. Sociale identiteit is dan het zelf-

¹⁷⁵ R. Ruard Ganzevoort, 'Staging the Divine: A Theological Challenge for the Churches in Europe'. In: Mechteld Jansen en Hijme Stoffels (red.), *A Moving God. Immigrant Churches in the Netherlands*, International Practical Theology. Volume 8 (Zürich/ Berlijn: Lit, 2008), 219-235.

¹⁷⁶ De pinkstertheoloog James Smith beschouwt het pentecostalisme, vanwege de afwijzing van het Westerse rationalisme van de moderniteit, dat zichzelf als absoluut en niet-particulier beschouwt, als een vorm van tegen- of post-modernisme. Zie: James K.A. Smith, *Thinking in Tongues. Pentecostal Contributions to Christian Philosophy*, Pentecostal Manifestos (Grand Rapids, Michigan/ Cambridge: Eerdmans, 2010), 50-62.

concept van de persoon, gebaseerd op de categorisering van het zelf en anderen als behorend tot dezelfde of verschillende groepen.

De term '*hybride identiteit*' verwijst gewoonlijk naar een migratiesituatie waarin een persoon moet onderhandelen tussen de grotere, dominante cultuur en de oorspronkelijke cultuur van de voorouders. Een hybride identiteit biedt (twee of) meer bronnen om positief te functioneren.

Ganzevoort betreft vervolgens *diversiteit en het ten tonele voeren van het goddelijke* op elkaar.

Ganzevoort zoekt voor een positieve notie van diversiteit inspiratie in het verhaal van de toren van Babel en het pinksternarratief (vergelijk Volf, die met een vergelijkbare interpretatie komt¹⁷⁷): het wonder van Pinksteren is niet dat de menselijke taal wordt geüniformeerd, maar dat ieder het evangelie in zijn eigen taal hoort. Pinksteren is dan de viering van de diversiteit.

Volgens Lee is *marginaliteit* de sleutelnotie om om te gaan met diversiteit.

Marginaliteit wordt ervaren door mensen die leven in een cultuur die anders is dan die waaruit zij afkomstig zijn en wordt gedefinieerd door de centraliteit van de dominante cultuur. Merk op dat er altijd meerdere lagen van centraliteit en marginaliteit zijn (iemand kan bijvoorbeeld als blanke tot het centrum behoren, maar als vrouw relatief gemarginaliseerd zijn (ten opzichte van mannen)). Volgens Lee is marginaliteit niet slechts een attribuut van mensen die aan twee culturen toebehoren en dus aan geen van beide (er-tussen-in), maar ook een bijzondere kwaliteit van mensen die thuis zijn in beide werelden, maar door geen van beide geclaimd worden (in-beide). Lee noemt de combinatie van beide 'in-voorbij' en interpreteert dit als een *transcendente betekenis* hebbend. Gefixeerde en rigide identiteiten verhinderen deze mogelijkheid van ervaringen van het transcenderen van culturele grenzen.

De presentie van een transcendente God is alleen mogelijk in het soort interactie dat ruimte schept voor verschil. De migrantenkerken krijgen zo een profetische stem en Gods koninkrijk kan op symbolische wijze verwijzen naar Gods ultieme differentie, transcendentie.

Volgens Ganzevoort eindigen we nu met een paradox (welke we moeten behouden): het ten tonele voeren van het goddelijke is nodig om het te kunnen ervaren en om daarvan een boodschap te ontvangen, maar tegelijkertijd kan een expliciet ten tonele voeren gefixeerd en autoritair worden, hetgeen verdere ervaringen van transcendentie verhindert.

Ganzevoort trekt tenslotte de volgende conclusies over *religie als performance*. De in dit artikel beschreven notie van het 'ten tonele voeren' van het goddelijke impliceert dat de 'waarheid' van onze religieuze communicatie niet primair draait om de kwestie of God wel of niet 'echt' bestaat (Ganzevoort bestrijdt dit ook niet; mij lijkt dit aspect cruciaal, maar voor de onderhevige kwestie niet relevant), maar meer om de religieuze *ervaring* die echt wordt door de communicatie (sociaal constructionisme). Door religieuze '*performances*' plaatst de gelovige zichzelf in een relatie met God die hierdoor kan worden ervaren.

De eisen van de verschillende publieken in onze levenssettings trachten wij tegemoet te komen door meerdere verhalen, *performances* en zelden. We moeten deze eisen en verhalen zorgvuldig onderhandelen om pathologische fragmentatie te voorkomen.

¹⁷⁷ Volf, *Exclusion*, 226-231.

Dit zou als volgt kunnen worden gedaan. Het idee van (flexibele en) 'hybride identiteiten' wordt gedeeld door Volf en Ganzevoort. We kunnen dit verder praktisch toepassen met behulp van het idee van een *meerstemmig zelf* van Hermans en Hermans-Jansen¹⁷⁸. Zij beschouwen de mens als een gemotiveerde verhalenverteller¹⁷⁹. Wat hij vertelt laat zien wat hij waardevol vindt. In het vertellen tonen en ontwikkelen mensen hun identiteit. De identiteitsontwikkeling of liever identiteitsconstructie is een nooit ophoudend verhaal, en wordt verkregen in een levenslang proces van de- en re-constructie en (h)erkenning.

In het verhaal nemen indrukwekkende gebeurtenissen een speciale plaats in en spelen bepaalde personen (*significant others*) een belangrijke rol, zowel als personages, alsook als gesprekspartners. De dialoog betreft zowel verhalen van levende personen als verhalen uit de religieuze traditie.

Diversiteit is kenmerkend voor deze narratieve benadering, waarin de nadruk ligt op de uniciteit van elk verhaal, op elk moment dat het verteld wordt. Elke persoon vertelt meerdere verhalen, die elk een ander aspect benadrukken, en ook klinken in de persoon zelf verhalen van diverse belangrijke anderen mee. Mensen ontwikkelen zich in het flexibel bewegen in en tussen al die verhalen. Elk verhaal is uniek en veranderbaar. De narratieve identiteit is nooit af, maar blijft altijd werk in uitvoering.

Conclusie

We kunnen nu vaststellen welke richtlijnen voor de omgang met culturele en etnische verschillen in pinkstergemeenten in Amsterdam er op basis van Galaten kunnen worden gegeven. Kort geformuleerd is de conclusie welke volgt uit Galaten dat *geen enkele cultuur of etniciteit mag worden verabsoluteerd*, maar dat er ruimte moet zijn voor de ander in zijn of haar alteriteit.

De in een eerder hoofdstuk aangehaalde religieparagraaf uit het eerste deel van Barths *Kirchliche Dogmatik* met zijn negatieve opvatting over religie en menselijke cultuur (het is ongeloof omdat en voorzover het mensenwerk is) kan vanuit Galaten zo worden ge(her)duid: waar een cultuur wordt verabsoluteerd als expressie van God is sprake van iets wat niet samengaat met het evangelie. Christus heeft ons vrijgemaakt en we mogen ons niet opnieuw een slavenjuk laten opleggen. In Galaten betreft dit het Jodendom en de wet, terwijl bij ons de zelfverabsolutering van het Westerse modernistische denken een geschikte kandidaat is voor 'religie'. De pinksterbeweging met haar visie van multiculturele eenheid is (idealiter) een wereldwijde en postmoderne tegenhanger van zulke religie en zulk ethnocentrisme. Daarbinnen is ruimte voor iedere cultuur en alle etnische verschillen, mits men ruimte laat voor de ander als ander.

De positieve kant van deze afwijzing van religieus ethnocentrisme is dat we *ruimte moeten maken in onszelf voor de ander* (zoals God en Christus ook voor ons hebben gedaan), voor verschillen; wanneer die openheid, alteriteit, ruimte voor transcendentie (en de daarmee verbonden fluïde en hybride identiteiten) wel worden bewaard kan God wel werken door een cultuur. We moeten *de wil hebben om de*

¹⁷⁸ E.T. Alii, *Godsdienstpiedagogiek. Dimensies en spanningsvelden* (Zoetermeer: Meinema, 2009), 153-156. Deze toepassing betreft verhalen, maar men we kunnen ook zoeken naar flexibele en hybride *praktijken, performances* waarin we God een podium bieden. In Galaten ging het onder meer om interetnisch samen eten en dit zou voor ons ook zo'n praktijk kunnen zijn.

¹⁷⁹ Volgens Smith is een affectieve, *narratieve* epistemologie een wezenlijk kenmerk van het pentecostale wereldbeeld (evenals van dat van Paulus). Zie: Smith, *Thinking in Tongues*, 12, 48-85.

ander als ander te omhelzen, hetgeen mogelijk is als we een *in Christus en zijn kruis gecentreerd ik* hebben, gekenmerkt door vrije en tegelijkertijd dienende liefde. Ik vervolg nu met enkele conclusies die niet letterlijk te vinden zijn in Galaten, maar wel daaruit volgen wanneer men de theologie van Galaten vanuit een hedendaags systematisch- en praktisch-theologisch perspectief tracht te concretiseren. Volgens Ganzevoort is het ten tonele voeren van het goddelijke (met menselijke cultureel bepaalde middelen; religie kan niet worden gescheiden van cultuur) paradoxaal genoeg nodig om het te kunnen ervaren en om daarvan een boodschap te ontvangen, maar kan tegelijkertijd een expliciet ten tonele voeren gefixeerd en autoritair worden, hetgeen verdere ervaringen van transcendentie verhindert. Daarom moeten we *hybride* en steeds *fluïde identiteiten* ontwikkelen, verbonden met de verschillende sociale groepen waartoe we behoren. We gaan weg uit onze cultuur zonder weg te gaan (*marginaliteit*). Dit verhindert een religieus verabsoluteren van één cultuur en zorgt voor een *transcendentie*, een vrij staan ten opzichte van de culturen waartoe we behoren, zodat God kan spreken. Dit is een theologische gevolgtrekking uit het in Christus en zijn kruis gehercentreerde zelf; 'in Christus' zijn gaat niet zonder open staan voor Gods transcendentie. Dit kan praktisch toepasbaar worden gemaakt door dit in Christus gecentreerde zelf te verbinden met *de verhalen van het meerstemmig zelf*, dat bovendien deel is van het grotere verhaal van het evangelie en door het praktiseren van '*dubbel zien*': iedere situatie ook bekijken vanuit het perspectief van de ander. Daarnaast kunnen we zoeken naar cultureel flexibele en hybride *praktijken, performances* om God 'ten tonele te voeren'. Een voorbeeld daarvan uit Galaten is samen eten met mensen uit andere culturen.

Conclusie

We kunnen nu antwoord geven op de hoofdvraag van dit onderzoek:

HOOFDVRAAG: WELKE RICHTLIJNEN KUNNEN ER OP BASIS VAN GALATEN WORDEN GEGEVEN VOOR DE OMGANG MET ETNISCHE EN CULTURELE VERSCHILLEN IN PINKSTERGEMEENTEN IN AMSTERDAM?

Ik beantwoord deze uitgebreid, waarbij ik de deelconclusies verwerk.

In Galaten (geschreven tussen 48 en 58 na Christus aan heidenen in Galatië; het is echter onzeker of het de provincie Galatië (Zuid-Galatische hypothese) of etnische Galaten (Noord-Galatische hypothese) betreft) bestrijdt Paulus waarschijnlijk joods-christelijke predikers die zowel Paulus' apostelschap als zijn evangelie aanvielen. Zij hadden de Galaten verkondigd dat het noodzakelijk was voor hun behoud en om bij Gods volk te horen dat zij de joodse wet gingen gehoorzamen door besnijdenis, sabbatsobservantie (en observantie van andere joodse heilige dagen), en het houden van de joodse voedselwetten. Zo werden zij joods en werden zij in de juiste heilshistorische lijn geplaatst. De Galaten begonnen de leer van de predikers te volgen en Paulus geloofde dat zij daardoor het evangelie verloochenden.

In het Oude Testament en in het jodendom tot in de rabbijnse periode gaan wet en genade steeds samen, in steeds wisselende verhoudingen. Daarom is verbondsnomisme een te systematiserende en dus onjuiste beschrijving hiervan. Het jodendom is antropologisch optimistisch en benadrukt eenzijdig de oudtestamentische notie van een eeuwig verbond tussen God en Israël. Daarnaast benadrukt het cultische afzondering door Joden, wat samengaat met ethnocentrisme: alleen Joden worden gered.

Hoewel het jodendom qua zelfverstaan niet 'wettisch' is, kan men die omschrijving in een gekwalificeerde zin wel toepassen vanuit een *christelijk* perspectief. Voor Paulus is met de komst van Christus de rol van het jodendom en de wet gerelativeerd, want men wordt niet verlost door tot Israël te behoren maar door Christus.

Doordat God in Christus onze wereld is binnengekomen heeft de heilige God, zichzelf gevend, zich verenigd met diegenen die volledig anders zijn dan hij: zondige mensen, vijanden. Het heilige bestaat nu niet meer in afzondering, maar *in* het profane, hetgeen uitgaat boven de ('gewone') oudtestamentische gerechtigheid als *buitengewone* gerechtigheid. Christus is daarbij zowel het (cultische) offer dat ons met de Heilige God verzoent als degene in wie wij een nieuwe, getransformeerde identiteit hebben gekregen.

Gods gerechtigheid alleen bewerkt een apocalyptische transformatie en schenkt de gelovigen in de kerk samen een nieuwe identiteit welke in geen enkel opzicht meer afhangt van wat zij zelf zijn of doen, maar alleen van Gods handelen in Christus en in de Geest; het evangelie is singulier. Hierdoor worden gelovigen verlost van de kwade machten die de wereld beheersen (de 'stoicheia tou kosmou') en van de zonde (vooral egocentrisme en ethnocentrisme). Omdat de identiteit van de gelovige volledig buiten hemzelf ligt ('in Christus') ontstaat er een multiculturele en multi-etnische gemeente die niet wordt gedomineerd door de logica van 'het gelijke trekt het gelijke aan', maar etnische en culturele verschillen en eenheid combineert. Zo wordt Gods (toekomstige) heerschappij heel concreet belichaamd in de kerk.

In de ethiek en spiritualiteit van Galaten staat vrijheid centraal. De relatie tussen Joodse en niet-Joodse christenen zou er volgens Galaten één moeten zijn waarbij

men in de kracht van de Geest, naar het voorbeeld van Christus, op cruciforme wijze de ander dient in liefde, na eerst zelf door Gods liefde te zijn bevrijd. De liefde van God vereist dat wij ruimte maken voor culturele en etnische verschillen in de gemeente (we moeten tevens standhouden tegen afwijzing daarvan!) en bereid zijn daarvoor lijden en moeiten te verdragen.

Kernachtig geformuleerd kunnen we concluderen: Galaten leert dat *geen enkele cultuur of etniciteit mag worden verabsoluteerd*, wat kan worden toegepast door *ruimte te (moeten) maken in onszelf voor de ander*, voor verschillen. We moeten *de wil hebben om de ander als ander te omhelzen*, hetgeen mogelijk is als we *een in Christus en zijn kruis gecentreerd ik* hebben, gekenmerkt door vrije en tegelijkertijd dienende liefde. Deze radicale ruimte voor verschil in de gemeente kan worden gerealiseerd door de liefde die Gods Geest in onze harten legt.

De religieopvatting uit het eerste deel van Barths *Kirchliche Dogmatik* met zijn negatieve opvatting over religie en menselijke cultuur (het is ongeloof omdat en voorzover het mensenwerk is) kan vanuit Galaten als volgt worden ge(her)duid: waar een cultuur wordt verabsoluteerd als expressie van God is sprake van iets wat niet samengaat met het evangelie. Christus heeft ons vrijgemaakt en we mogen ons niet opnieuw een slavenjuk laten opleggen. In Galaten betreft dit het Jodendom en de wet, terwijl bij ons de zelfverabsolutering van het Westerse modernistische denken een geschikte kandidaat is voor 'religie'. De pinksterbeweging met haar visie van multiculturele eenheid is (idealiter) een wereldwijde en postmoderne tegenhanger van zulke religie en zulk ethnocentrisme. Daarbinnen is ruimte voor iedere cultuur en alle etnische verschillen, mits men ruimte laat voor de ander als ander.

Men kan op basis van systematisch- theologische en praktisch- theologische reflectie op Galaten de volgende richtlijnen geven (deze zijn daar niet letterlijk te vinden, maar liggen wel in het verlengde daarvan, zijn een vertolking van de theologie van Galaten in een hedendaags begrippenapparaat).

Om de ander in zijn of haar alteriteit ('anders-heid') te omhelzen moeten we *hybride* en steeds *fluïde identiteiten* ontwikkelen, verbonden met de verschillende sociale groepen waartoe we behoren. We gaan weg uit onze cultuur zonder weg te gaan (*marginaliteit*). Onze hoogste loyaliteit komt namelijk aan God en zijn multiculturele nieuwe schepping toe, niet aan ons eigen volk. Dit verhindert een religieus verabsoluteren van één cultuur en zorgt voor een *transcendentie*, een vrij staan ten opzichte van de culturen waartoe we behoren, zodat God kan spreken.

Dit kan praktisch toepasbaar worden gemaakt door dit in Christus gecentreerde zelf te verbinden met *de verhalen van het meerstemmig zelf* (ons leven in verhalen, waarin de stemmen van voor ons belangrijke anderen doorklinken), dat bovendien deel is van het grotere verhaal van het evangelie; en door het praktiseren van '*dubbel zien*': iedere situatie ook bekijken vanuit het perspectief van de ander.

Daarnaast kunnen we zoeken naar *praktijken, performances* om God 'ten tonele te voeren' (een podium te bieden, ervaarbaar te maken), zoals samen eten.

Samenvatting

In Galaten bestrijdt Paulus waarschijnlijk joods-christelijke predikers die zowel Paulus' apostelschap als zijn evangelie aanvielen. Zij hadden de Galaten verkondigd dat het noodzakelijk was voor hun behoud en om bij Gods volk te horen dat zij de joodse wet gingen gehoorzamen door besnijdenis, sabbatsobservantie (en observantie van andere joodse heilige dagen), en het houden van de joodse voedselwetten.

In het Oude Testament en in het jodendom tot in de rabbijnse periode gaan wet en genade steeds samen, in steeds wisselende verhoudingen. Daarom is verbondsnomisme een te systematiserende en dus onjuiste beschrijving hiervan. Het jodendom is antropologisch optimistisch en benadrukt eenzijdig de oudtestamentische notie van een eeuwig verbond tussen God en Israël. Daarnaast benadrukt het cultische afzondering door Joden, wat samengaat met ethnocentrisme: alleen Joden worden gered.

Hoewel het jodendom qua zelfverstaan niet 'wettisch' is, kan men die omschrijving in een gekwalificeerde zin wel toepassen vanuit een *christelijk* perspectief. Voor Paulus is met de komst van Christus de rol van het jodendom en de wet gerelativeerd, want men wordt niet verlost door tot Israël te behoren maar door Christus.

Doordat God in Christus onze wereld is binnengekomen heeft de heilige God, zichzelf gevend, zich verenigd met diegenen die volledig anders zijn dan hij: zondige mensen, vijanden. Het heilige bestaat nu niet meer in afzondering, maar *in* het profane, hetgeen uitgaat boven de ('gewone') oudtestamentische gerechtigheid als *buitengewone* gerechtigheid.

Gods gerechtigheid alleen bewerkt een apocalyptische transformatie en schenkt de gelovigen in de kerk samen een nieuwe identiteit welke in geen enkel opzicht meer afhangt van wat zij zelf zijn of doen, maar alleen van Gods handelen in Christus en in de Geest. Zo ontstaat er een multiculturele en multi-etnische gemeente die etnische en culturele verschillen en eenheid combineert.

In de ethiek en spiritualiteit van Galaten staat vrijheid centraal. De relatie tussen Joodse en niet-Joodse christenen zou er volgens Galaten één moeten zijn waarbij men in de kracht van de Geest, naar het voorbeeld van Christus, op cruciforme wijze de ander dient in liefde, na eerst zelf door Gods liefde te zijn bevrijd. De liefde van God vereist dat wij ruimte maken voor culturele en etnische verschillen in de gemeente (we moeten tevens standhouden tegen afwijzing daarvan!) en bereid zijn daarvoor lijden en moeite te verdragen.

Galaten leert dat *geen enkele cultuur of etniciteit mag worden verabsoluteerd*, wat kan worden toegepast door *ruimte te (moeten) maken in onszelf voor de ander*, voor verschillen. We moeten *de wil hebben om de ander als ander te omhelzen*, hetgeen mogelijk is als we *een in Christus en zijn kruis gecentreerd ik* hebben, gekenmerkt door vrije en tegelijkertijd dienende liefde.

Daarom moeten we *hybride* en steeds *fluïde identiteiten* ontwikkelen, verbonden met de verschillende sociale groepen waartoe we behoren. We gaan weg uit onze cultuur zonder weg te gaan (*marginaliteit*). Onze hoogste loyaliteit komt namelijk aan God en zijn multiculturele nieuwe schepping toe. Dit verhindert een religieus verabsoluteren van één cultuur en zorgt voor een *transcendentie*, een vrij staan ten opzichte van de culturen waartoe we behoren, zodat God kan spreken.

Dit kan praktisch toepasbaar worden gemaakt door dit in Christus gecentreerde zelf te verbinden met *de verhalen van het meerstemmig zelf* (ons leven in verhalen, waarin de stemmen van de voor ons belangrijke anderen doorklinken), dat bovendien

deel is van het grotere verhaal van het evangelie; en door het praktiseren van *'dubbel zien'*: iedere situatie ook bekijken vanuit het perspectief van de ander. Daarnaast kunnen we zoeken naar *praktijken*, *performances* om God 'ten tonele te voeren' (ervaarbaar te maken), zoals samen eten.

Literatuurlijst

Commentaren

Betz, Hans Dieter, *Galatians*, Hermeneia. Philadelphia: Fortress Press, 1988 (4e dr.; 1e dr. 1979).

Bruce, F.F., *The Epistle to the Galatians*, The New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1982.

Dunn, James D.G., *The Epistle to the Galatians*, Black's New Testament Commentary. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2006 (herdr.).

Fee, Gordon D., *Galatians*, Pentecostal Commentary. Blanford Forum: Deo Publishing, 2007.

Longenecker, Richard N., *Galatians*, Word Biblical Commentary 41. Nashville/ Dallas/ Mexico City/ Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 1990.

Martyn, J. Louis, *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 33A. New Haven/ London: Doubleday, 2004.

Monografieën en andere boeken (bijbelwetenschap, bijbelse theologie en aanverwante literatuur)

Beker, J. Christiaan, *Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought*. Minneapolis: Fortress, 1984.

Brown, Raymond E., *An Introduction to the New Testament*, Anchor Bible Reference Library. New York: Doubleday, 1997.

Brueggemann, Walter, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*. Minneapolis: Fortress, 2005.

Childs, Brevard S., *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*. Minneapolis: Fortress, 1993.

Das, A. Andrew, *Paul, the Law and the Covenant*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2001.

Dunn, James D.G., *The New Perspective on Paul. Revised Edition*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2009 (2^e herz. dr.; 1^e dr. 2005).

Fee, Gordon D., *God's Empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1994.

Fee, Gordon, *Paulus, de Geest en het volk van God*. Apeldoorn: Novapres, 1999.

Laato, Timo, *Paulus und das Judentum. Anthropologische Erwägungen*. Åbo: Åbo Akademis Förlag, 1991.

Longenecker, Bruce W., *The Triumph of Abraham's God. The Transformation of Identity in Galatians*. Edinburgh: T & T Clark, 1998.

Nanos, Mark D. (red.), *The Galatians Debate. Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2002.

Nicholson, Ernest W., *God and His People. Covenant and Theology in the Old Testament*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

Rad, Gerhard Von, *Theologie des Alten Testaments. Band I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*. München; Chr. Kaiser, 1966 (5^e herz.. dr.; 1^e dr. 1957).

Sanders, E.P., *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*. Minneapolis: Fortress, 1977.

Stuhlmacher, Peter, *Revisiting Paul's Doctrine of Justification. A Challenge to the New Perspective*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2001.

Stuhlmacher, Peter, *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005 (3^e herz. en verm. dr.; 1^e dr. 1992).

Thielman, Frank, *From Plight to Solution. A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans*, Supplements to Novum Testamentum 61. Leiden: E.J. Brill, 1989.

Thielman, Frank, *Theology of the New Testament. A Canonical and Synthetic Approach*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2005.

Thurén, Lauri, *Derhetorizing Paul. A Dynamic Perspective on Pauline Theology and the Law*, Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament 124. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

Westerholm, Stephen, *Perspectives Old and New on Paul. The "Lutheran" Paul and His Critics*. Grand Rapids, Michigan/ Cambridge (U.K.): Eerdmans, 2004.

Wright, N.T., *The New Testament and the People of God. Christian Origins and the Question of God. Volume 1*. Londen: SPCK 1997 (4^e herz. dr.; 1^e dr. 1992).

Wright, N.T., *The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology*. Edinburgh: T & T Clark, 1999.

Wright, Tom, *Justification. God's Plan and Paul's Vision*. Londen: SPCK, 2009.

Zimmerli, Walther, *Das Gesetz und die Propheten. Zum Verständnis des Alten Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969 (2^e dr.; 1^e dr. 1963).

Artikelen (bijbelwetenschap, bijbelse theologie en aanverwante literatuur)

Alexander, Philip S., 'Torah and Salvation in Tannaitic Literature'. In: Carson, D.A., Peter T O' Brien, Mark A. Seifrid (red.), *Justification and Variegated Nomism. Volume 1: The Complexities of Second Temple Judaism*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Reihe 2, nr. 140. Tübingen/ Grand Rapids, Michigan: Mohr Siebeck/ Baker Academic, 2001, pp. 261-301.

Andersen, F.I., '2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch. A New Translation and Introduction. In: Charlesworth, James H. (red.), *The Old Testament Pseudepigrapha. Volume 1*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2011 (2^e dr.; 1^e dr. 1983), pp. 91-221 (inleiding pp. 91-100).

Avermarie, Friedrich, 'Erwählung und Vergeltung. Zur optionalen Struktur rabbinischer Soteriologie.' In: *New Testament Studies*, volume 45 (1999), pp. 108-126 (Cambridge University Press).

Barclay, John M.G., 'Mirror-Reading a Polemical Letter: Galatians as a Test Case'. In: Nanos, Mark D. (red.), *The Galatians Debate. Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2002, pp. 365-382.

Barr, James, 'Some Semantic Notes on the Covenant.' In: Donner, Herbert, Robert Hanhart en Rudolf Smend (red.), *Beiträge zur Alttestamentliche Theologie. Festschrift für Walther Zimmerli*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, pp. 23-58.

Bauckham, Richard, 'Apocalypses'. In: Carson, D.A. (ed.) e.a., *Justification and Variegated Nomism. Volume 1: The Complexities of Second Temple Judaism*. Tübingen/ Grand Rapids, Michigan: Mohr Siebeck/ Baker Academic, 2001, pp. 135-187.

Betz, Hans Dieter, 'The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians'. In: Nanos, Mark D. (red.), *The Galatians Debate. Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2002, pp. 3-28.

Bockmuehl, Markus, '1QS and Salvation at Qumran.' In: Carson, D.A. (red.) e.a., *Justification and Variegated Nomism. Volume 1: The Complexities of Second Temple Judaism*. Tübingen/ Grand Rapids, Michigan: Mohr Siebeck/ Baker Academic, 2001, pp. 381- 414.

Brauch, Manfred T. 'Appendix. Perspectives on 'God's Righteousness' in Recent German Discussion'. In: Sanders, E.P., *Paul and Palestinian Judaism*. Minneapolis: Fortress, 1977, pp. 523-542.

Classen, C. Joachim, 'St. Paul's Epistles and Ancient Greek and Roman Rhetoric.' In: Nanos, Mark D. (red.), *The Galatians Debate. Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2002, pp. 95-113.

Deines, Roland, 'The Pharisees between "Judaisms" and "Common Judaism".' In: Carson, D.A. , Peter T. O' Brien, Mark A. Seifrid (red.), *Justification and Variegated Nomism. Volume 1: The Complexities of Second Temple Judaism*. Tübingen/ Grand Rapids, Michigan: Mohr Siebeck/ Baker Academic, 2001, pp. 443- 504.

Dunn, James D.G., 'The New Perspective on Paul.' In: Dunn, James D.G., *The New Perspective on Paul. Revised Edition*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2008, pp. 99-120 (oorspronkelijk Manson Memorial Lecture, University of Manchester, 1982).

Dunn, James D.G., 'The Theology of Galatians. The Issue of Covenantal Nomism'. In: Dunn, James D.G., *The New Perspective on Paul. Revised Edition*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2008, pp. 173-192.

Enns, Peter, 'Expansions of Scripture' In: Carson, D.A. (red.) e.a., *Justification and Variegated Nomism. Volume 1: The Complexities of Second Temple Judaism*. Tübingen/ Grand Rapids, Michigan: Mohr Siebeck/ Baker Academic, 2001, pp. 73-98.

Gese, Hartmut, 'Das Gesetz'. In: Gese, Hartmut, *Zur Biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, Beiträge zur evangelischen Theologie* 78. München: Chr. Kaiser, 1977, pp. 55-84.

Gowan, Donald E., 'Wisdom.' In: Carson, D.A., Peter T O' Brien, Mark A. Seifrid (red.), *Justification and Variegated Nomism. Volume 1: The Complexities of Second Temple Judaism*. Tübingen/ Grand Rapids/ Michigan: Mohr Siebeck/ Baker Academic, 2001, pp. 215-239.

Hagner, Donald A., 'Paul and Judaism. Testing the New Perspective.' In: Stuhlmacher, Peter, *Revisiting Paul's Doctrine of Justification. A Challenge to the New Perspective*. Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2001, pp. 75-105.

Hall, Robert G., 'The Rhetorical Outline for Galatians: A Reconsideration.' In: Nanos, Mark D. (red.), *The Galatians Debate. Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2002, pp. 29-38.

Hay, David M., 'Philo of Alexandria'. In: Carson, D.A., Peter T. O' Brien en Mark A. Seifrid, *Justification and Variegated Nomism. Volume 1: The Complexities of Second Temple Judaism*. Tübingen/ Grand Rapids, Michigan: Mohr Siebeck/ Baker Academic, 2001, pp. 357- 379.

Jewett, Robert, 'The Agitators and the Galatian Congregation.' In: Nanos, Mark D. (red.), *The Galatians Debate. Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2002, pp. 334-347.

Käsemann, Ernst, 'Gottesgerechtigkeit bei Paulus'. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* nr. 58 (1961), pp. 367-378.

Martyn, J. Louis, 'Events in Galatia. Modified Covenantal Nomism versus God's Invasion of the Cosmos in the Singular Gospel: A Response to J.D.G. Dunn and B.R. Gaventa.' In: Bassler, J.M., (red.), *Pauline Theology. Volume 1: Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*. Minneapolis/ Augsburg: Fortress, 1991, pp. 160-179.

McConville, Gordon J., 'Berit'. In: VanGemeren, Willem A. (gen. ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis. Volume 1*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1997, pp. 747-755.

Räsänen, Heikki, 'Zion Torah and Biblical Theology: Thoughts on a Tübingen Theory' In: Räsänen, Heikki, *Jesus, Paulus and Torah. Collected Essays*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 43. Sheffield: Sheffield Academic, 1992, pp. 225-251.

Smit, Joop, 'The Letter of Paul to the Galatians: A Deliberative Speech.' In: Nanos, Mark D. (red.), *The Galatians Debate. Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2002, pp. 39-59.

Wintermute, O.S., 'Jubilees. A New Translation and Introduction.' In: Charlesworth, James H., *The Old Testament Pseudepigrapha. Volume Two*. Peabody, Massachusetts; Hendrickson, 2011 (2^e dr.; 1^e dr. 1983), pp. 35-142 (inleiding pp. 35-50).

Boeken en artikelen (systematische en praktische theologie en aanverwante literatuur)

Alii, E.T., *Godsdienstpedagogiek. Dimensies en spanningsvelden*. Zoetermeer: Meinema, 2009.

Anderson, Allan, *An Introduction to Pentecostalism*. Cambridge; Cambridge University Press, 2011, (6^e dr.; 1^e dr. 2004).

Barth, Karl, *Kirchliche Dogmatik. I/2*. Zürich: Evangelischer Verlag Zollikon, 1945 (3^e dr.).

Ganzevoort, R. Ruud, 'Staging the Divine: A Theological Challenge for the Churches in Europe'. In: Jansen, Mechteld en Hijme Stoffels (eds.), *A Moving God. Immigrant Churches in the Netherlands*, International Practical Theology. Volume 8. Zürich/ Berlijn: Lit, 2008, pp. 219-235.

Kärkkäinen, Veli-Matti, *An Introduction to Ecclesiology. Ecumenical, Historical & Global Perspectives*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 2002.

Kärkkäinen, Veli-Matti, *One With God. Salvation as Deification and Justification*, Unitas Books. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2004.

Laan, C. Van der, *De spade regen. Geboorte en groei van de pinksterbeweging in Nederland 1907-1930*. Kampen: Kok, 1989.

Laan, Cees van der en Paul van der Laan, *Toen de kracht Gods op mij viel. 100 jaar pinksterbeweging in Nederland 1907-2007*. Kampen: Kok, 2007.

Luther, Martin, *The Ninety-Five Theses and Three Primary Works of Dr. Martin Luther*. Grand Rapids, Michigan: Christian Classics Ethereal Library, z.j. (oorspr. 1520). (www.ccel.org).

Macchia, Frank D., *Justified in the Spirit. Creation, Redemption and the Triune God*, Pentecostal Manifestos. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2010.

Smith, James K.A., *Thinking in Tongues. Pentecostal Contributions to Christian Philosophy*, Pentecostal Manifestos. Grand Rapids, Michigan/ Cambridge: Eerdmans, 2010.

Volf, Miroslav, *Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Nashville: Abingdon, 1996.

Yong, Amos, *The Spirit of Love. A Trinitarian Theology of Grace*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2012.

Yong, Amos, *The Spirit Poured Out on All Flesh. Pentecostalism and the Possibility of Global Theology*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2005.