

Als plengoffer geofferd

Literatuurstudie naar het gebruik van spendomai in
Filippenzen 2:17, 2Timotheüs 4:6 en Ign.Romeinen 2,2.

Masterthesis Nieuwe Testament

Protestantse Theologische Universiteit Groningen



Aangeboden aan:

prof. dr. A.B. Merz

dr. J.L.H. Krans

Geschreven door:

Gerda Lubbersen

Augustus 2019

Afbeelding op de titelpagina is bewerkt en afkomstig van Pixabaycommunity.

<https://pixabay.com/nl/photos/water-natuur-splash-verse-blauw-2079907/>

Verklaringenblad masterthesis

Naam student: Gerda Lubbersen

Titel masterthesis: Als plengoffer geofferd

VERKLARING VAN ORIGINALITEIT

Hierbij verklaar ik dat bovengenoemde masterthesis uit origineel werk bestaat. De thesis is het resultaat van mijn eigen onderzoek en is alleen door mijzelf geschreven, tenzij anders aangegeven. Waar informatie en ideeën uit andere bronnen zijn overgenomen, wordt dat expliciet, volledig en op passende wijze vermeld in de tekst of in de noten. Een bibliografie is bijgevoegd.

Plaats, datum:

Handtekening:

Zwolle, 22-06-2019.

G. Lubbersen

TOESTEMMINGSVERKLARING

Hierbij stem ik ermee in dat bovengenoemde masterthesis na goedkeuring beschikbaar wordt gesteld voor opname in de bibliotheekcollectie en dat de metadata beschikbaar worden gesteld aan externe organisaties en/of door de PThU worden gepubliceerd. Verder verleen ik (de bibliotheek van) de PThU

- wel
 niet

toestemming voor het opnemen van de volledige tekst in een via internet of anderszins openbaar toegankelijke database. (Deze toestemming betreft alleen de openbaarmaking van de masterthesis, zonder verdere overdracht of inperking van het auteursrecht van de student.)

Plaats, datum:

Handtekening:

Zwolle, 22-06-2019.

G. Lubbersen

Inhoudsopgave

Voorwoord.....	5
1. Inleiding en probleemstelling.....	6
2. Plengoffer.....	9
2.1 Introductie.....	9
2.2 De Joodse cultuur.....	10
2.2.1 De praktijk van het plengoffer tot aan 2e eeuw n.Chr.....	10
2.2.2 Rituele betekenis in de Joodse cultuur.....	12
2.2.3 Metaforische betekenis in de Joodse cultuur.....	12
2.3 De Grieks-Romeinse cultuur.....	16
2.3.1 Grieks-Romeinse praktijk tot aan 1e eeuw n.Chr.....	16
2.3.2 Rituele betekenis van libatie.....	17
2.3.3 De metaforische betekenis en gebruik.....	18
2.4 Het christendom in de eerste twee eeuwen.....	20
2.4.1 Gebruik in het vroege christendom.....	20
2.4.2 Rituele betekenis.....	25
2.4.3 Metaforische betekenis.....	25
2.5 Samenvattend.....	26
3 Paulus.....	27
3.1 Inleiding Filippenzenbrief.....	27
3.2 Plengoffer in Filippenzen 2:17v.....	29
3.2.1 Introductie.....	29
3.2.2 Vertaling en toelichting Fil. 2:17v.....	29
3.2.3 Metaforische betekenis van σπένδομαί.....	33
3.2.4 Afronding.....	34
3.3 Plengoffer in 2Timotheüs 4:6.....	35
3.3.1 Introductie en vertaling.....	35
3.3.2 Vertaling en toelichting.....	36
3.3.3 Metaforische betekenis van σπένδομαί.....	38
3.3.4 Afronding.....	40
3.4 Conclusie.....	40
4. Ignatius van Antiochië.....	42
4.1 Introductie van Ignatius.....	42
4.2 Plengoffer in Ignatius' Romeinenbrief.....	43
4.2.1 Introductie.....	43
4.2.2 Vertaling Ign.Rom. 2 en toelichting.....	44
4.2.3 Metaforische betekenis van σπονδισθηναί.....	47
4.3 Conclusie Ign.Rom. 2.....	51
5 Conclusie.....	52
5.1 Het plengofferbeeld in de Joodse, Grieks-Romeinse en christelijke cultuur.....	52
5.2 De plengoffermetafoor in Filippenzen en in 2Timotheüs.....	54
5.3 Het plengofferbeeld gebruikt door Ignatius.....	55
5.4 Conclusie.....	56
Literatuurlijst.....	59
Lijst van afkortingen.....	63

Voorwoord

Aan het begin van mijn thesis wil ik me in een persoonlijk woord tot de lezer richten. Dat u op dit moment mijn masterthesis kunt gaan lezen, is iets wat niet zo heel vanzelfsprekend is. Nadat ik mijn studie moest onderbreken, heb ik lang getwijfeld of ik het weer zou oppakken. Er lag al een begin van de thesis klaar... Uiteindelijk ben er aan begonnen. Het resultaat ligt voor u.

De ‘oude’ literatuurstudie naar martelaarschap in de eerste generaties christenen is aangepast. Ze is uitgebreid en toegespitst op de betekenis van de metafoor van het plengoffer in het Nieuwe Testament en bij Ignatius van Antiochië. De laatste is alleen al vanwege zijn taalgebruik in zijn Romeinenbrief intrigerend. Vanuit de betekenis van deze metafoor, is de visie van de auteurs over getuigen van het geloof en/of lijden en sterven vanwege het geloof te herleiden. Het is een fascinerende ontdekkingstocht geworden. Dat begint al bij het startpunt: plengoffer. Ik kon me er niet zoveel bij voorstellen. Al lezend is er een wereld voor me open gegaan. Het ritueel is steeds meer gaan leven. Hoe het in de verschillende culturen is gebruikt en wat het betekent. Hoe de teksten met elkaar vervlochten kunnen zijn. Verschillende auteurs met andere achtergronden, die overeenkomsten hebben of elkaar inspireren. De zeggingskracht die van een in het Nieuwe Testament weinig gebruikte metafoor kan uitgaan. Stap voor stap kwam ik wat dichterbij de wereld van christenen in de eerste eeuw. Hoe zij van hun (nieuwe) geloof kunnen getuigen, terwijl het hun leven kon kosten. Deze scriptie laat er wat van zien.

Een scriptie oppakken nadat alle bekenden van de opleiding al weg zijn, is een eenzaam avontuur. Daarom mijn hartelijke dank op deze plaats voor familie en vrienden die mijn hebben gesteund om de scriptie af te ronden. Dank aan Hans en Jolanda Aantjes die er altijd voor mij zijn. Dank aan Wytze Bijleveld, Jantine van Middelkoop en Wiger Aantjes voor het meedenken en corrigeren. Dank ook aan Anja Mäkelburg voor alle gastvrijheid. Jullie hulp wordt enorm gewaardeerd.

Een speciaal woord van dank gaat naar Annette Merz voor haar begeleiding bij deze scriptie. Dankzij het vertrouwen dat ik van haar ik kreeg, heb ik toch kunnen afstuderen. Door onze goede gesprekken, haar opbouwende kritieken en meedenken kon deze thesis tot stand komen. Ook een woord van dank aan Jan Krans voor zijn begeleiding als tweede lezer.

1. Inleiding en probleemstelling

Veranderen van geloof doe je in de eerste eeuw n.Chr. niet zomaar. Het kan grote gevolgen hebben voor je gezin, familie, je positie in de samenleving en soms is het levensgevaarlijk. De eerste generaties christenen in het Grieks-Romeinse rijk krijgen hier mee te maken. Wat beweegt iemand tot deze keuze? Meer nog, hoe houd je het vol wanneer er lijden komt vanwege het geloof? Wat is dan belangrijk voor je? Gaan de christenen uit de eerste en derde generatie hier op dezelfde manier mee om?

Vanuit deze vragen ben ik mijn literatuurstudie begonnen. Hieruit komt naar voren dat enkele auteurs uit de eerste eeuw van het christendom het beeld van het plengoffer (libatie) gebruiken in relatie tot lijden en sterven vanwege het geloof. Het is een intrigerend beeld om te gebruiken in het christelijk geloof dat geen plengofferritueel kent. Het gebruikte *σπένδομαί*¹ komt in het NT alleen in Filippenzen 2:17 en 2Timotheüs 4:6 voor. Daarnaast noemt Ignatius van Antiochië het plengoffer in zijn brief aan de Romeinen, Ign.Rom. 2,2. Een andere overeenkomst is dat Paulus en Ignatius dit in hun brief schrijven als ze gevangen zitten. Dit heeft mijn belangstelling gewekt. Met het plengoffer als uitgangspunt van het onderzoek, kan worden gezocht naar de manier waarop ze tegen lijden en sterven vanwege het geloof aan kijken. Met de keus voor Paulus en Ignatius komt de eerste eeuw christendom, of de eerste drie generaties christenen, in beeld. Tegelijk zorgt de keus voor *σπένδομαί* als uitgangspunt van het onderzoek, voor afbakening van het onderwerp.

Dit heeft geleid tot de volgende probleemstelling:

Wat zijn overeenkomsten en verschillen in het denken over martelaarschap in Filippenzen, 2Timotheüs en Ign.Romeinen, zoals blijkt uit hun visie op lijden en navolging, toegespitst op het gebruik van het beeld van het plengoffer?

Verschillende aspecten spelen mee in het beantwoorden van deze vraag. De drie auteurs schrijven vanuit hun eigen achtergrond, die hen en hun lezers beïnvloedt. Het is mogelijk dat latere schrijvers de eerdere brieven hebben gekend en er door zijn beïnvloed. De auteurs leven in een maatschappij waarin het brengen van plengoffers gewoon is. Daarom heb ik gekeken naar de manier waarop het plengoffer in die tijd in de godsdienst en maatschappij functioneert en hoe het metaforisch wordt

¹ *σπένδομαί* (spendomai): Ik word als plengoffer geofferd

1. Inleiding en probleemstelling

gebruikt. Dit maakt het mogelijk om eventueel cultureel maatschappelijke invloed op het gebruikte plengofferbeeld te signaleren. Daarom is er in deze thesis aandacht voor de rituele en metaforische betekenis van het plengoffer in de Joodse, Grieks-Romeinse en christelijke cultuur. Is het plengoffer in de tekst als metafoor bedoeld, dan wordt er naar de betekenis gekeken. In dit onderzoek kijk ik naar de ethische en de martyrologische betekenis van de metafoor. Ik onderzoek wat vanuit de ethische betekenis gezegd kan worden over de motivatie om te lijden of eventueel te sterven (een martelaarschap) vanwege het geloof. Vanuit de martyrologische betekenis van de metafoor wordt dit gedaan om informatie te krijgen over de wijze van het getuigen van het geloof (o.a. 2.2.3).

Van de probleemstelling zijn de volgende deelvragen afgeleid:

- 1a. Wat is de rituele betekenis van het plengoffer in de Joodse, de Grieks-Romeinse en de christelijke cultuur in de eerste eeuw?
- 1b. Wat is de metaforische betekenis van het plengoffer binnen deze culturen?
- 1c. Welke overeenkomsten en verschillen zijn er over de rituele en metaforische betekenis van het plengoffer binnen deze culturen in die tijd gevonden?
2. Wat is de betekenis van het beeld van het plengoffer in Fil. 2:17, 2Tim. 4:6 en Ign.Rom. 2,2 in relatie tot lijden en navolging in deze brieven, zoals dit naar voren komt in exegese en studie van secundaire literatuur over de tekst?
- 3a. Hoe verhouden deze auteurs zich tot elkaar in gebruik van het plengofferbeeld?
- 3c. Wat valt er te zeggen over een inhoudelijke literaire verhouding tussen Paulus en Ignatius met betrekking tot het gebruik van het beeld van het plengoffer?
- 3c. Welke visie op martelaarschap bij de auteurs van Fil. 2:17, 2Tim. 4:6 en Ign.Rom. 2,2 laat zich uit dit onderzoek afleiden?

De eerste deelvraag wordt uitgewerkt in hoofdstuk twee. Na een algemene introductie van het plengofferritueel en begripsbepalingen, worden de drie verschillende cultureel maatschappelijke achtergronden apart besproken. Door literatuurstudie wordt de praktijk van het plengoffer en de rituele-, en metaforische betekenis onderzocht. De Joodse en Grieks-Romeinse cultuur zijn bekend met rituele plengoffers. In de Joodse cultuur functioneren plengoffers binnen de relatie tussen de gelovige en YHWH. Wanneer het rituele plengoffer wegvalt, verschuift de rituele betekenis naar een meer metaforische invulling van het plengoffer. Philo geeft zo een nieuwe interpretatie aan traditionele offerteksten uit de Tenach (2.2.3). In de Grieks-Romeinse cultuur blijft het plengofferritueel

1. Inleiding en probleemstelling

functioneren en is de metaforische betekenis minder belangrijk. Het plengofferritueel heeft in de maaltijdcultuur een belangrijke sociale rol. Tacitus geeft twee opmerkelijke voorbeelden van ritueel metaforisch gebruik van het plengoffer als hij de dood van Seneca en Thrasea beschrijft. De manier waarop zij hun dood betekenis geven, komt terug bij Ignatius (4.3). In de Acta Pauli zijn sporen gevonden die mogelijk verwijzen naar een plengoffer. Van recenter datum is Klinghardts interpretatie van Luc. 22:20b als libatie. In deze interpretatie speelt de Grieks-Romeinse maaltijdcultuur een rol. In de afronding van het hoofdstuk is het gevondene weergegeven.

In hoofdstuk drie worden Fil. 2:17 en 2Tim. 4:6 uitgewerkt. In hoofdstuk vier wordt hetzelfde gedaan met Ign.Rom. 2,2. Deze twee hoofdstukken zijn bijna gelijk van opzet. Na een inleiding van de brief als geheel, volgt de uitwerking van het plengofferbeeld. Na vertaling en toelichting op de tekst, is er aandacht voor de rituele en metaforische betekenis van het plengoffer. Naast de genoemde ethische en martyrologische metaforische betekenis, is er ook aandacht voor andere gebruikte offerterminologie (θύσῖα en λειτουργία) naast σπένδομαί. In Fil. 2:17v. is de terminologie uitgewerkt. Paulus gebruikt de metafoer om aan te geven dat hij bereid is eventueel zijn leven te geven om het offer van de Filippenzen te completeren (3.2.2). Deze beschrijving staat van de drie, het dichtst bij de OT-traditie. 2Tim. 4:6 heeft alleen σπένδομαί en mist de andere offerterminologie. Net als bij Ignatius ontbreekt de vermelding van een offer waarbij het plengoffer gebracht wordt. De geraadpleegde literatuur gaat niet in op dit verschil bij het gebruik van σπένδομαί (3.2.2). Het blijkt dat de relatie tussen auteur en gemeente hierin een rol speelt. Tussen Ignatius en de twee andere teksten, zijn opvallende overeenkomsten in woordgebruik gevonden. Het is aannemelijk dat hij zich zo verbindt met Paulus. Ook in 2Tim. zijn associaties aan Paulus gevonden.

In hoofdstuk vijf zullen de gevonden resultaten worden gebruikt om een antwoord op de probleemstelling te kunnen geven. Om dit te doen, wordt eerst gekeken naar de beantwoording van deelvraag drie. De visie op het martelaarschap bij de drie auteurs kan op basis van hoofdstuk twee en drie worden gegeven. Tot slot is er aandacht voor de literaire relatie tussen Paulus en Ignatius. De gevonden antwoorden worden met elkaar in verband gebracht. Er kan nu worden gekeken naar overeenkomsten en verschillen in verschillen in de Filippenzenbrief, 2Timotheüs en Ign.Romeinen, zoals blijkt uit hun visie op lijden en navolging, toegespitst op het gebruik van het beeld van het plengoffer. Als deze zijn uitgewerkt is de probleemstelling beantwoord.

2. Plengoffer

2.1 Introductie

In algemene betekenis is het brengen van een plengoffer (σπονδαί of *libatio*) een ritueel waarbij een vloeistof uitgegoten wordt voor een god of goden. Het uitgieten van de vloeistof gebeurt over een religieus object zoals een offer of een altaar, maar het kan ook over niet gewijde aarde worden geplengd. Er worden verschillende vloeistoffen gebruikt zoals wijn, water, een mengsel van water met wijn, mede, olijfolie en bloed. Een plengoffer kan op verschillende momenten en situaties worden gebracht: bij godsdienstige rituelen in tempels of thuis, bij de maaltijd, bij een feest, of bij het sluiten van een verdrag. Het gebruik bestaat al lang en is al bekend bij de Minoïsche beschaving op Kreta (3000-1200 v. Chr.).

In dit hoofdstuk² staat de praktijk van het plengoffer en de rituele en metaforische betekenis van dit gebruik centraal. De praktijk staat voor de offerhandeling zoals ze wordt uitgevoerd. Bij de beschrijving van de rituele betekenis van het plengoffer is uitgegaan van de opvatting dat rituelen te beschrijven zijn als (vastgelegde) handelingen met een betekenis. De betekenis roep je op door de handeling uit te voeren. Herhaling van de handeling kan de betekenis intenser maken. Rituelen worden gedefinieerd als “vanzelfsprekende, eenmalige, of herhaalde, veelal symbolische handelingen veelal vergezeld van bijbehorende formules en teksten, waarin de mens lichamenlijk en interactief betrokken is op een werkelijkheid, die in het ritueel present wordt gesteld.”³. Het brengen van een plengoffer is dan een ritueel dat binnen verschillende culturen plaatsvindt en waarvan de handelwijze en de betekenis per cultuur kan verschillen.

Een metaforische betekenis staat voor een beeldspraak die berust op vergelijking. Het gebruikte beeld moet weergeven wat wordt bedoeld. Het gaat hier dus niet over de handeling zelf, maar hoe ze in het spraakgebruik functioneert en welke betekenis ze dan krijgt.

2 Belangrijke gebruikte literatuur in dit hoofdstuk: I. Brand, “Following the Path of the Water Libation’ (2012), C.H. Cosgrove, “Banquet Ceremonies involving wine in the Greco-Roman world and Early Christianity”(2017); E. Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, (2003); A. Hilhorst, “De Handelingen van Paulus”(1984); M. Klinghardt, “A Typology of the Communal Meal” (2012); M. Klinghardt, “Der vergossene Becher, Ritual und Gemeinschaft im lukianische Mahlbericht” (2012); A. Merz, “The contribution of meal scenes to the narrative theology of Acts of Paul” (2018); O. Michel, “σπένδομαι” (1964), W. Schubart, “Aus einer Apollon-Aretalogie” (1920); W. Schubart, C. Schmidt, ΠΡΑΞΕΙΣ ΠΑΥΛΟΥ *Acta Pauli*, Nach dem Papyrus der Hamburger Staats- und Universitäts- Bibliothek (1936); S. Stern, “Compulsive libationers: non-Jews and wine in early rabbinic sources” (2013); K. Zamfir, “The departing Paul. Some reflections on the meaning of *Spendomai* and its Early Christian reception” (2017).

3 C. Menken. Aangehaald door M. Blokland en J. Pronk in “De weg van de groep”, J. van Ark, H. de Roest eds. Zoetermeer, 2004. 322.

2.1 Introductie

Er wordt gekeken naar het gebruik en de betekenis van het plengoffer in de cultuur die Paulus en Ignatius beïnvloedt in hun denken. Deze informatie helpt bij de interpretatie van Fil. 2:17, 2Tim. 4:6 en Ign.Rom. 2,2. Paulus leeft tot zijn geloofsomslag in Damascus als Joods gelovige in de Grieks-Romeinse samenleving. Na deze gebeurtenis begint hij zijn Joodse geloofsopvattingen opnieuw te interpreteren door de rol van Jezus van Nazareth te overdenken. Mede hieruit ontwikkelt zich het christendom. Ignatius leeft als christen in de Grieks-Romeinse samenleving. Het christendom heeft dan vanuit het jodendom in deze samenleving al meer vorm gekregen. De verschillende culturele achtergronden zijn met elkaar verbonden en hebben elkaar beïnvloed.

Naast de betekenis van het plengoffer is er aandacht voor het gebruik zelf, voor de rituele en metaforische betekenis ervan in deze culturen en voor hun eventuele onderlinge invloed.

Martelaarschap wordt hier gebruikt in de betekenis van de combinatie van getuigen van het geloof in woord en/of daad met de bereidheid tot lijden en eventueel sterven als gevolg van het geloof.

2.2 De Joodse cultuur

2.2.1 De praktijk van het plengoffer tot aan 2e eeuw n.Chr.

Op basis van de bestudeerde literatuur volgt er een overzicht van de libatie-praktijk in de Joodse cultuur. Deze cultuur ontwikkelt zich in een omgeving waar men al bekend is met het brengen van plengoffers. Het brengen van libaties was dus niet nieuw.

In de Tenach staan instructies over hoe het plengoffer aan YHWH moet worden uitgevoerd. Daarnaast zijn er ook verhalen waarin het brengen van een plengoffer een rol speelt. Zo ontstaat een beeld van de ontwikkeling van de rituele plengofferpraktijk in Israël en Juda.

Het plengoffer dat Jacob bij Bethel brengt bestaat uit olie die hij over een steen uitgiet en waar hij een gedenkplaats voor YHWH opricht⁴. Later komen er voorschriften over het brengen van plengoffers⁵. Wijn en water worden geplengd bij het brandoffer en bij het vlees dat geofferd wordt. Wanneer er een dier geofferd wordt als boetedoening dient zijn bloed als plengoffer⁶. In 2Sam. 23:16 en 1Kron. 11:18 brengt David een plengoffer met het water dat drie van zijn mannen, met gevaar voor eigen leven, voor hem hebben geput uit de bron van Bethlehem. Hier komt het verband van pleng-

4 Gen. 28:10-20, 35:14v.

5 Ex. 29:38-41, 30:9; Lev. 23:12v.; Num. 28:7-10,14,24; Num. 29:6v.

6 Ex. 29:12; Lev. 4:7,18,25,30,34; Lev. 17:13; Deut. 12:16,24,27; Deut. 15:23.

2.2 De Joodse cultuur

offer met bloedvergieten of toewijding aan YHWH naar voren⁷. Bij de profeten is σπένδω (in de LXX) gebruikt in relatie tot de offers van de Israëlieten aan afgoden⁸. In Dan.2:46 laat Nebukadnezar voor Daniël een plengoffer van geurig reukwerk brengen als deze zijn droom uitlegt. Het metaforische beeld in Jes. 53:12 van de Knecht van de Heer die zijn leven uitstort in de dood, komt in 2.2.3 aan bod.

Tijdens het Loofhuttenfeest wordt in de tempel een waterplengoffer⁹ gebracht met water dat door de priesters uit de Siloambron is gehaald¹⁰. In de teksten over de laatste maaltijd van Jezus met zijn discipelen is geen σπένδω gebruikt maar ἐκχέω¹¹. Deze teksten zijn ontstaan in het begin van het christendom en krijgen aandacht in 2.4.

Uit de vroeg-rabbijnse periode zijn waarschuwingen bekend aan de Joodse gelovigen om niet in aanraking te komen met wijn van Grieks-Romeinse afkomst, omdat die gebruikt kan zijn voor plengoffers¹². In 70 n.Chr. wordt Jeruzalem verwoest en valt de offerdienst in de tempel weg. Als Paulus zijn brieven schrijft functioneert de offerdienst nog en is hij er mee bekend. De onmogelijkheid om het (pleng)offerritueel uit te voeren leidt er toe, dat andere liturgische rituelen worden gezien als plengoffer of dat er andere accenten aan rituelen worden gegeven. Zo wordt op Grote Verzoendag de boetedoening nog belangrijker wanneer er geen offer meer gebracht kan worden¹³.

Josephus vertelt over priesters die tijdens het beleg van Jeruzalem bij het brengen van een plengoffer in de tempel zijn omgebracht¹⁴.

De religieuze groepen die zich buiten Jeruzalem vestigen kennen ook libaties. Bij hen verschuift het accent van de handeling zelf, naar een spirituele betekenis¹⁵. Het boek Jubileën beschrijft plengoffers van Abraham (14:9-19). In de Dode Zee Rollen staan volgens Michel (534) geen specifieke vermeldingen over libaties. Wel komen er handelingen in voor die er aan doen denken. Zo wordt op

7 Zamfir, 75v. Met ook een verwijzing naar 4 Makk. 3:14-16. Contra Prior die dit uitlegt als toewijding van de mannen aan David en niet aan hun dood. Michel, 532, ziet het als plengoffer voor YHWH en noemt de verbinding met bloedoffer niet.

8 Jer. 7:18, 9:13, 39:29 en 44:17,19,25; Hos. 9:4; Ez. 20:28.

9 Brand, 43, 48-52, 57-60. Hij gaat in op de eschatologische betekenis van dit ritueel en verbindt het met het visioen van Ezechiël over de waterstroom die vanuit de tempel komt (Ez. 47:1-12).

10 2.2.3, geeft de metaforische betekenis van dit offer.

11 Ἐκχυνόμενον (part. pres.pass.nom.onz.enkv.) van ἐκχέω uitgieten. Math. 26:28; Mark. 14:24; Luc. 22:20.

12 Stern, 20, 38v. Hij betoogt dat, hoewel er vaak een plengoffer werd gebracht door niet-Joden, de angst van de rabbijnen voortkomt uit inbeelding en niet met de feiten strookt. Cosgrove, 309, geeft aan dat Joden niet deelnemen aan een gemeenschappelijke maaltijd met niet-Joden.

13 Instone-Brewer, 338.

14 Zamfir, 76 noemt dit voorbeeld met verwijzing naar Josephus, *Bell.*1,150.; Michel, 535.

15 Michel, 533. Hier zal de afstand tot, en later de vernietiging van, de Tweede Tempel ook van invloed geweest zijn, G.L.

2.2 De Joodse cultuur

Grote Verzoendag bloed op de grond gedruppeld als onderdeel van de rites ter vergeving (1Q22:4,2 met veel hiaten in de tekst¹⁶). Philo gebruikt het plengoffer in zijn teksten met name metaforisch ¹⁷.

2.2.2 Rituele betekenis in de Joodse cultuur

Plengoffers functioneren in de relatie van het volk tot YHWH. Zoals bij het gebruik van wijn als plengoffer bij het morgen-, en avondoffer van een lam. Dit gebeurt bij de ingang van de tent van samenkomst waar YHWH naar de Israëlieten toekomt (Ex. 29:38-44). Het volk brengt plengoffers ter ere van YHWH. Ze offeren om Hem te behagen (Ex. 23:18). Bij het doen van boete voor YHWH dient bloed als plengoffer. Bloed wordt gezien als de bron van het leven (Lev. 17:14; Deut. 12:23). Deze eigenschap van bloed geeft het belang van dit offer aan. Op het Loofhuttenfeest in Jeruzalem wordt het wateroffer gebracht. Bij dit plengoffer hoort het gebed om regen. De regen die in het najaar valt maakt de grond geschikt voor ploegen en zaaien. Het plengoffer wordt door het gebed om regen, verbonden met vruchtbaarheid en leven. Het is een leven dat afhankelijk is van YHWH, want Hij laat het regenen¹⁸.

Het brengen van het plengoffer vindt plaats binnen de godsdienstige cultus. Met het centraliseren van de godsdienst verschuift het ritueel mee van het veld, zoals bij Jacob, via de tabernakel, naar later op de centrale plaats in de tempel in Jeruzalem. Met het brengen van een plengoffer wordt er gecommuniceerd met YHWH. De gebruikte vloeistof bij het ritueel geeft een indicatie voor wat er gecommuniceerd wordt: wijn en olie voor lofprijs en zegen, water voor een goede oogst, bloed bij boetedoening en rechtvaardiging. Libaties worden gebracht op vaste momenten binnen de cultus: dagelijks, tijdens feestdagen en bij persoonlijke omstandigheden.

Het plengoffer als ritueel bij een maaltijd wordt niet genoemd. Dit is een opvallend verschil met de Grieks-Romeinse culturele praktijk (2.3).

2.2.3 Metaforische betekenis in de Joodse cultuur

Om te beginnen is er in deze alinea aandacht voor teksten waarin libaties in relatie tot bloed en leven worden behandeld. Later is er aandacht voor het gebruik van de metafoer zonder de relatie tot bloed.

16 Martinez II, 409. Bij de aanduiding van de teksten is de nummering volgens E. Sukenik aangehouden.

17 Zamfir, 76.

18 Den Heyer, 372-375.

2.2 De Joodse cultuur

In 2Sam. 23:16 en 1Kron. 11:18 is er een metaforisch gebruik in het verhaal van David en zijn mannen. David drinkt het water niet op. Had hij dat wel gedaan dan zou dit voor hem vergelijkbaar zijn met het drinken van het bloed van zijn mannen. Dit komt neer op het leven van zijn mannen nemen. Nu drinkt hij het water niet op, maar brengt hij het water als plengoffer voor YHWH. Daarmee laat hij als het ware zien dat hij hun levens spaart en dat hun levens belangrijk zijn. Zamfir¹⁹ legt het accent op libatie als symbool voor de mannen die hun leven riskeren en betreft hier ook 4Makk. 3:14-16²⁰ bij. Daar is dit verhaal gebruikt in een vergelijking van het plengoffer met bloed en de dood. Het water dat hier wordt uitgegoten, staat symbool voor de mannen die hun leven (=bloed) riskeren. Door Hellenistische invloed van de LXX (4Makk.) krijgt het plengoffer met water hier deze betekenis. Die focus op de relatie tussen libatie en bloedoffer, gaat voorbij aan de relationele betekenis van het plengoffer in de zin dat David het leven van zijn mannen spaart. Dit is m.i. hier ook een metaforische invulling van het plengoffer. Tegelijk is het plengoffer een symbool voor de mannen die door hun actie het risico lopen om te sterven. Er is hier in metaforische zin sprake van een relatie tussen water, bloed, leven, dood en plengoffer. De verschillende accenten zijn in de loop van de tijd onder invloed van verschillende culturele achtergronden tot stand gekomen.

Michel noemt Jes. 53:12²¹ in relatie tot σπένδω²². Het gebruikte Hebreeuws הִצִּיחַ (hifil perf. 3e ev ♂) kan worden hier vertaald als 'heeft uitgegoten'²³. In relatie tot הִצִּיחַ (zijn leven/ziel) krijgt uitgieten hier de betekenis van sterven. De LXX gebruikt in Jes. 53:12a παραδίδωμι (uit/overleveren, ook mogelijk in relatie tot de dood²⁴) en geen σπένδω. Het is daardoor niet vanzelfsprekend om te vertalen met plengoffer. Uitgieten past beter, maar dat is niet noodzakelijk een plengofferritueel. Omdat deze tekst niet duidelijk een plengoffer betreft en geen σπένδω gebruikt, wordt ze hier buiten beschouwing gelaten.

Bovenstaande voorbeelden laten zien dat het beeld van (pleng)offer in relatie met bloed als metafoor voor sterven is gebruikt. De metafoor van het plengoffer als sterven kan een martyrologische

19 Zamfir, 75v. .

20 “Ze kwamen bij de put waar ze water schepten en het tot de koning brachten. Hoewel deze vorst van dorst bijna versmachtte, echter oordeelde hij dat hij zonder ongodvruchtigheid zodanig water niet kon drinken, omdat hij het aanmerkte als van bloed. Omdat dezen die het hem aanboden hun leven daarvoor in gevaar hadden gesteld. Hij weerstond dan zijn begeerte door de Reden en goot het water uit en offerde het Gode op.” uit: J. en P. Keur, ‘De apocriefe boeken’, 1637. Online weergave van deze herdruk gebruikt. LXX geeft voor vs 16b: ἔσπεισεν τὸ πόμα τῷ θεῷ

21 De NBG vertaalt Jes. 53:12a met “Daarom zal Ik hem een deel geven onder velen en met machtigen zal hij de buit verdelen, omdat hij zijn leven heeft uitgegoten in de dood en onder de overtreders werd geteld”

22 Michel, 533v.

23 Michel, 533 en BW6, Hebrew Lexicons.

24 BDAG, 762. Verbindt dit met de dood van Christus.

2.2 De Joodse cultuur

invulling hebben²⁵. Het plengoffer is gerelateerd aan een getuigenis van het eigen geloof en leefstijl. Dit getuigenis kan leiden tot de dood van degene die het offer brengt. Deze betekenis van het plengoffer is in de recentere teksten (Makkabeeën) duidelijker aanwezig dan in de teksten uit de Tenach. In de Dode Zee Rollen wordt het (pleng)offer als metafoor gebruikt zonder dat het daarbij om bloedvergieten gaat. In de Regel der Gemeenschap wordt o.a. ingegaan op het dualisme tussen de geest van de waarheid en de geest van de ongerechtigheid. Wanneer er aan het onrecht op aarde een eind komt en God dit zal verdelgen, zal Hij door zijn waarheid alle werken van de mens reinigen en diens geest zuiveren van onrecht. Hij zal hem door een heilige geest reinigen van alle goddeloze daden. “Hij zal op hem sprenkelen de geest van de waarheid als water ter ontzondiging (om hem te reinigen) van alle gruwelen van de leugen en bezoedeling door een onreine geest” (1QS 4:21v.)²⁶. De geest van de waarheid moet de onreine geest van de mens schoonwassen van leugen en vuil. Het sprenkelen van de geest der waarheid doet denken aan het uitgieten van de vloeistof van een plengoffer. Hier is het een metafoor voor heiligen van de menselijke geest voor God en door God.

De gemeenschap brengt geen daadwerkelijke (pleng)offers, maar kent rechtvaardiging door lofprijzing en onberispelijke leefwijze binnen de gemeenschap (1QS 9:3-6 en 24-26). Het spreken over offers heeft hier een metaforische betekenis gekregen. Levensstijl en geloofsuitingen nemen de functie van de offerpraktijk voor de gelovige over.

Philo gebruikt *σπένδω* metaforisch. In *Vit.Mos.2,150* beschrijft hij het perfecte werk dat van priesters wordt verlangd. Hij ziet dit in de manier waarop het offerbloed wordt uitgegoten en aangebracht. Het bloed wordt deels uitgegoten rond het altaar en deels op het oor, de hand en de voet van de priester aangebracht. De priester moet zijn hele leven (voet; voor levenswandel) heilig zijn in woord (oor) en doen (hand)²⁷. In *Rer.Div.Her.182-180* geeft Philo een verklaring voor Ex. 24:6. Hij verbindt het geofferde bloed met de pure wijsheid van God. De menselijke geest kan vol worden van die wijsheid. Het vormt zo een geheel dat als een heilige libatie voor Hem is en door Hem wordt geïnspireerd en beschermt tegen schade die het kwaad kan aanrichten. Philo verbindt zo het bloed dat Mozes uitgiet over het altaar, met goddelijke wijsheid die zich verbindt met de menselijke geest. Deze verbinding functioneert zelf ook weer als libatie²⁸. In beide teksten gaat Philo in op hoe

25 Martyrologisch is bedoeld als getuigen van je geloof in woord en levensstijl, zonder dat dit betekent dat het altijd ten koste van het leven gaat.

26 Martinez I, 193. Tekst tussen () is door auteur voor beter verstaan toegevoegd.

27 *Da Vita Moysis 2,150*. Hier is *σπένδω* gebruikt.

28 *Quis Rerum Divinarum sit, 182-184*. De LXX voor Ex. 24:6 heeft hier geen *σπένδω* maar *ἐγγέω* (*ἐνέχεεν*) en *προσχέω* (*προσέχεεν*). In de uitleg van dit vers gebruikt Philo *προσχέω* (181) en *σπένδω* (184).

2.2 De Joodse cultuur

de mens tot God zal leven. De leefwijze van de mens komt vanuit Gods' inspiratie. Philo geeft een ethisch metaforische interpretatie van de teksten uit de Tenach.

In Ebr.1,152 gaat hij in op het bidden van Hannah die haar hart uitstort voor God. Haar geest stelt zich open en heiligt zich voor God. Haar geest wordt zo een libatie die zich uitstort voor God²⁹. Libatie krijgt hier een metaforische betekenis: ze stelt zich open en heiligt zich voor God. Hetzelfde doet Philo in relatie met een leven dat is toegewijd aan God (Quaest. in Ex. 2,14)³⁰. In zijn uitleg van Ex. 23:18b ziet hij het bloed van de geofferde slachtoffers als een teken van de zielen die geheiligd zijn aan God.

Philo interpreteert traditionele offerteksten en geeft aan libatie een ethisch metaforische betekenis die aansluit bij het handelen van de mensen. Hij legt de nadruk op de manier waarop de mens zijn verhouding tot de Heilige invult. De mens ontvangt een ethiek van Hem waaruit hij kan leven. Hierin spelen termen als eenheid, reinheid, wijsheid en toegewijd zijn een belangrijke rol.

In deze paragrafen valt op dat het plengoffer in de Joodse cultuur zich ontwikkelt van de rituele offerpraktijk zoals in de Tenach staat beschreven, naar een begrip dat een metaforische betekenis heeft. Het wegvallen van de tempeldienst in Jeruzalem maakt dit definitief. De Joden die leven in de diaspora hebben hier al eerder mee te maken gekregen. Hierin verschilt de Joodse cultuur van de Grieks-Romeinse, waar het ritueel van libaties brengen blijft bestaan. De plengoffers worden vervangen door andere rituelen zoals lofprijs en gebed. Wanneer deze rituelen als plengoffer worden aangeduid is dat een metaforisch gebruik van de term.

Het brengen van libaties is nauw verbonden met de relatie van de gelovige tot YHWH. Hij wordt geëerd of om rechtvaardiging gevraagd. De mens doet boete voor gemaakte fouten of erkent zijn afhankelijkheid van Hem en vraagt om regen voor een goede oogst (2.2.1 en 2.2.2). Libaties spelen een rol in de communicatie tussen YHWH en de gelovige die zijn levenswijze op Hem richt. Hier komt de ethische betekenis van het plengoffer naar voren. De gekozen offervloeistof bij dit ritueel geeft een aanduiding voor de boodschap die wordt gegeven. Wanneer het niet meer mogelijk is om libaties te brengen verschuift de betekenis van deze offers naar een ethisch metaforische invulling. Dit is te zien bij Philo die zo een nieuwe interpretatie geeft aan de traditionele offerteksten uit de Tenach. Er is minder aandacht voor de martyrologische betekenis van het plengoffer dan voor de ethische betekenis. De nadruk ligt overwegend op de relatie van de gelovige met God. Getuigen van

29 σπονδῆν ὄλον δι' ὄλων γίνεσθαι τε καὶ σπένδεσθαι θεῷ

30 Alleen in Engelse vertaling beschikbaar, dus niet kunnen controleren welk werkwoord is gebruikt in het Grieks.

2.2 De Joodse cultuur

het geloof in woord en leefstijl/daad wordt hier niet expliciet benadrukt. Toch lijkt het me onvermijdelijk dat de ethische betekenis van het plengoffer leidt tot getuigen van de gelovige in doen en laten, zeggen en zwijgen. De priester getuigt door zijn geheiligde levenswandel en Hannah getuigt door haar zoon later af te staan aan God. In latere literatuur (zie Acta Pauli) wordt de rol van het getuigen in woord en daad meer benadrukt.

2.3 De Grieks-Romeinse cultuur

2.3.1 Grieks-Romeinse praktijk tot aan 1e eeuw n.Chr.

In beide culturen vinden plengoffers plaats in de tempeldienst, de huisgodsdienst en in het sociale leven. Ze worden gebracht ter herinnering aan de overledenen, om goden te eren, of om een gunst te vragen. Clubs en verenigingen spelen een belangrijke rol in het sociale leven en geven de mogelijkheid om samen de goden eer te brengen³¹. Ze vormen zo een onderdeel van de cultus. Bij tempels zijn ruimten aanwezig om cultische maaltijden te houden³².

Beide culturen kennen de gemeenschappelijke maaltijd waarbij een plengoffer wordt gebracht. Deze maaltijden vinden plaats in huiselijke kring, maar ook binnen sociale verbanden zoals gilden, verenigingen en clubs. Libaties zijn bekend bij de Grieken vanaf ong. de 5e eeuw v.Chr. als een onderdeel van een symposium. Dit samenzijn is opgebouwd uit twee onderdelen. Men begint met te eten en als dit is afgesloten begint het zogenoemde symposium. Hier staat het drankgebruik centraal en wordt er gezongen. De libatie van onvermengde wijn vindt plaats tussen de beide onderdelen in. Het markeert het eind van de maaltijd en het begin van het symposium. De libatie wordt één keer uitgevoerd en is bestemd voor de goden. Een libatie kan door een deelnemer worden gebracht, maar ook plaatsvervangend door een slaaf. Klinghardt noemt als enige twee manieren om een libatie te brengen. Naast het uitgieten van de ongemixte wijn, kan een libatie volgens hem plaatsvinden door het drinken van wijn uit een kom die rondgaat³³. Hij geeft zelf al aan dat er voor de eerste werkwijze meer bewijs is te vinden, dan voor de tweede methode. Hiermee overtuigt hij niet.

Bij het plengoffer wordt door de deelnemers aan de maaltijd gebeden. Bij de Grieken is dit een lofzang, bij de Romeinen een gesproken formule-gebed³⁴. Er wordt bij dit type plengoffer geen offer

31 Ferguson, 147.

32 Ferguson, 190.

33 Klinghardt, Typology, 11. Contra: Stern, 34; Cosgrove, 307, richt zich in zijn artikel weliswaar op de aanwezigheid van een libatie, maar beschrijft het uitgieten en noemt niet het drinken van een libatie.

34 Klinghardt, Typology, 12.

2.3 De Grieks-Romeinse cultuur

gebracht. Van oorsprong nemen alleen vrije mannen deel aan een symposium, later zijn slaven en vrouwen ook welkom.

Cosgrove³⁵ bestrijdt de brede consensus dat deze maaltijdvorm wijd verspreid is in de Grieks-Romeinse wereld. Volgens hem is dit gebruik in de Romeinse tijd beperkt tot de bovenlaag van de bevolking en is het vanaf de tweede eeuw na Chr. niet meer dominant aanwezig. Hij baseert zich op Grieks-Romeinse maaltijdliteratuur waar wijn tegelijk met het eten wordt gebruikt³⁶ en waar libaties niet zijn genoemd. Terecht merkt hij op dat er in de vroeg christelijke literatuur wel wordt gewaarschuwd tegen het eten van een offer, maar niet tegen drinken van libaties³⁷. Dit maakt het aannemelijk dat het niet vermelden van libaties een teken is dat ze niet vanzelfsprekend zijn. Want dan is te verwachten dat er tegen zou zijn geageerd. Cosgroves bevindingen laten zien dat de Grieks-Romeinse maaltijdpraktijk minder vanzelfsprekend is dan waar Klinghardt (e.a.) van uit gaan.

Libaties zijn in de literatuur niet altijd te onderscheiden van de propositis: een dronk die bij de gemeenschappelijke maaltijd vooraf aan het eten wordt uitgebracht³⁸. De propositis kan meerdere keren achter elkaar worden gebracht en aan goden, of mede-disgenoten gericht zijn. Bij de propositis is het mogelijk dat de deelnemers uit dezelfde beker of schaal drinken. Het verschil tussen libatie en propositis is van belang bij het artikel van Klinghardt. Hij baseert zijn uitleg van Luc. 22:20 op de conclusie dat het om een libatie gaat. Dit in tegenstelling tot Mark. 14:23 en Math. 26:27 waar het volgens hem om een propositis gaat³⁹ (2.4.1). Het plengoffer bij de maaltijd bestaat uit wijn. In een andere context zijn er libaties met water of met een mengsel van bloed en water bekend (2.3.3).

2.3.2 Rituele betekenis van libatie

Het plengoffer wordt aan de goden gebracht om hen te eren, iets te vragen of om in het reine met hen te komen. Bij een maaltijd spelen de sociale betrokkenheid en interactie ook mee. Het bevestigt de sociale verstandhoudingen door de interactie tussen de aanwezigen onderling⁴⁰. Het aanwezig zijn op zich is volgens mij ook een signaal aan degenen die niet zijn uitgenodigd. Zij zijn buitengesloten van 'de club' en horen er niet bij. Zo benadrukt het ritueel ook inclusiviteit en exclusiviteit. Het ritueel is niet beperkt tot de tempeldienst maar wordt laagdrempelig uitgevoerd: thuis, bij socia-

35 Cosgrove, 304-308. Contra Klinghardt, Smith en Taussig.

36 Cosgrove, 305 geeft als voorbeeld de maaltijd van Thamyris in de Acta Pauli waar geen onderscheid is tussen maaltijd en symposium.

37 Cosgrove, 306.

38 Klinghardt, Becher, 41. Hij onderscheidt ze o.b.v. fenomenologie en functionaliteit.

39 Klinghardt, Becher, 44.

40 Ferguson, 106.

2.3 De Grieks-Romeinse cultuur

le gelegenheden en in de openbare ruimte. De verbinding met het transcendente is overal in de samenleving aanwezig. Dit zorgt voor orde, stabiliteit en aandacht voor sociale betrekkingen.

Er is weinig teruggevonden over de betekenis van de gebruikte vloeistof van het plengoffer. Over het gebruik van bloed is niet veel genoemd. De manier waarop het ritueel bij een gemeenschappelijke maaltijd wordt uitgevoerd heeft geen invloed op de betekenis.

Libaties worden ook gebracht als bevestiging van een afspraak of verdrag⁴¹. Het offeren heeft hier een juridische betekenis. De goden zijn getuigen van de afspraak.

Op veel momenten in het dagelijks leven wordt er geofferd aan verschillende goden. De communicatie met de goden is niet specifiek aan een centraal heiligdom verbonden. Gaat het bij de Joodse cultuur om het leven naar de wil van YHWH, hier kan een plengoffer worden gebracht om een afspraak tussen mensen onderling te bekrachtigen. In de Joodse (en christelijke) cultuur is de godsdienst de bron van normen en waarden, in de Grieks-Romeinse samenleving komen die overwegend voort uit de filosofie⁴². Het benadrukken van het juist uitvoeren van de rituelen voor het aangezicht van de goden, is kenmerkend voor het beoefenen van de godsdienst in Rome⁴³. De offers worden gebracht aan meerdere goden, die uit verschillende culturen afkomstig kunnen zijn. Er vindt een verschuiving plaats van de aandacht voor de persoon van de goden, naar hun (krachtige en heroïsche) daden⁴⁴. Ook zaken als vrijheid, overwinning, vrede of geluk (in de betekenis van het lot, stroom van gebeurtenissen) worden vergoddelijkt⁴⁵. Men offert omdat de goden invloed hebben op de leefwereld van de mensen, zodat het loont om hen gunstig te stemmen.

De rituele offerpraktijk verdwijnt hier niet, zoals in het jodendom wel gebeurt. Het leven blijft vol van offerrituelen die het richting geven⁴⁶.

2.3.3 De metaforische betekenis en gebruik

Alleen bij metaforisch gebruik is er sprake van libaties in relatie tot sterven. In Papyrus P.11517⁴⁷ (2^e eeuw n.Chr.) staat het verhaal over een profeet/priester van Apollo in de tempel van Delphi. De stad is veroverd en haar heiligdom is ontwijfd. De profeet is in de tempel en wordt aangevallen door

41 Michel, TDNT VII, p 530, b.

42 Ferguson, 177, 320.

43 Ferguson, 172 en 182v. Priesters zijn daarom aangesteld om de rituelen buitenshuis correct uit te voeren. Zie ook 3.2.2 over de betekenis van *λειτουργία*, waar over deze rol wordt gesproken.

44 Ferguson, 173.

45 Ferguson, 176.

46 Ferguson, 182-184.

47 Schubart, Apollon-Aretalogie, 188.

2.3 De Grieks-Romeinse cultuur

ene Daulis die hem met de dood bedreigt. Daulis gaat er van uit dat als hij de profeet in de tempel doodt, zijn god Ares zich over dit plengoffer (σπονδῶν) zal verheugen. Het doden van een profeet van de vijand wordt hier verbonden met het beeld van het plengoffer. Zijn bloed wordt vergoten. Het brengen van een mensenoffer is in die tijd ondenkbaar. Ten diepste gaat het hier om een strijd tussen beide goden die de mannen vertegenwoordigen: Apollo en Ares.

Tacitus beschrijft in de *Annales* (110-120 n.Chr.) dat Seneca en Thræsea Paetus voorafgaand aan hun gedwongen zelfdoding een libatie brengen⁴⁸. Seneca gebruikt hiervoor water vermengd met zijn bloed en Thræsea zijn bloed. Over de dood van Thræsea wordt gesproken als een libatie, die hier is gebruikt als metafoor voor sterven⁴⁹. Thræsea laat zijn bloed op de grond druppelen als libatie voor Jupiter⁵⁰. In dit geval lijkt de praktijk de metafoor te overheersen. Thræsea zal zonder ingrijpen verbloeden en zijn plengoffer wordt letterlijk zijn dood. De handeling zelf wordt zo symbolisch. Hij handelt in opdracht van de senaat, die op haar beurt weer door de keizer is gedwongen om de opdracht te geven. Seneca besprenkelt bij zijn sterven de omstanders met water, vermengd met zijn bloed, dat ook als libatie dient voor Jupiter⁵¹. Ook hij handelt in opdracht van de senaat die onder druk van keizer Nero staat. De veroordeling tot de dood van beide mannen is onterecht en tegelijk onontkoombaar. Door hun verplichte zelfdoding uit te voeren als een libatie, benadrukken beide mannen hun eigen vrijheid. Ze kiezen er voor, ongeacht het bevel van de keizer, om hun dood een libatie aan Jupiter te laten zijn. Jupiter is de oppergod van de Romeinen. Hiermee negeren ze de keizer die als god wordt geëerd. Hun plengoffer wordt een symbolische handeling die hun eigen vrijheid van handelen weergeeft. Dit overstijgt hun dood. De keizer wordt zo buitenspel gezet. Het plengoffer krijgt niet alleen een metaforische betekenis van de dood, maar ook van vrijheid en vrijwilligheid. Dit doet denken aan de houding waarmee Ignatius zijn doodstraf ondergaat (4.2.3). De metafoor van het plengoffer krijgt bij Seneca en Thræsea een extra lading door het sterven te laten overheersen door vrije keuze. Ze getuigen van hun vrijheid door hun keuze voor het plengoffer, dat hiermee een martyrologisch metaforische betekenis krijgt.

Over de god van de wijn, Dionysos, schrijft Euripides dat hij wordt uitgegoten als libatie aan de goden. Dit offer komt de mensen ten goede⁵². Hier komt een metaforische betekenis naar voren van plengwijn en sterven. Er is hier geen directe relatie met bloed en sterven. De wijn staat voor de

48 Michel, 531, n16 en 17; Zamfir 76v.

49 Zamfir, 77.

50 Tacitus, *Annals* XVI, XXXV (Jackson, 389.)

51 Tacitus, *Annals* XV, LXIV (Jackson, 319.)

52 Zamfir, 76 n6. Met verwijzing naar Euripides, *Bacchae* 284v. οὗτος θεοῖσι σπένδεται θεὸς γεγώς, ὥστε διὰ τοῦτον τὰ γὰθ' ἀνθρώπους ἔχειν .

2.3 De Grieks-Romeinse cultuur

vrucht van vertrapte druiven. Zo is de link met sterven beter verklaarbaar. De associatie van sterven-plengoffer en wijn, komt weinig voor. Zamfir schrijft over ‘some classical authors’ en noemt Euripides en Plutarchus⁵³.

Deze paragraaf samenvattend blijkt dat de Grieks-Romeinse cultuur veel minder een ethische invulling (als bron van waarden en normen) van het plengofferritueel kent dan de Joodse cultuur. Dit komt doordat de filosofie deze rol in de samenleving heeft. De wijdverspreidheid en continue uitvoerbaarheid van het plengofferritueel zorgen er voor dat er minder behoefte is aan een metaforische betekenis. De gevonden metaforische voorbeelden zijn alleen in relatie tot sterven en hierin ook nog uitzonderlijk.

De martyrologische betekenis van het plengoffer krijgt een bijzondere invulling bij Thrasea en Seneca. Door hun gedwongen zelfdoding om te zetten in een plengoffer, getuigen ze van hun vrijheid ten opzichte van de god-keizer die hen tot zelfdoding dwingt.

2.4 Het christendom in de eerste twee eeuwen.

2.4.1 Gebruik in het vroege christendom.

Het christendom ontwikkelt zich in de eerste eeuw vanuit het jodendom. Vanuit hun culturele achtergrond zijn de gelovigen bekend met plengoffers en andere offerrituelen. Vanuit de Grieks-Romeinse wereld kennen ze de gemeenschappelijke maaltijden met bijbehorende plengoffers. Degenen met een Joodse achtergrond kennen rituele maaltijden (Pesach, Sabbath) zonder plengoffer, maar wel het plengoffer in de tempeldienst.

σπένδω komt in het NT twee maal voor: in Fil. 2:17 en 2Tim. 4:6. In de uitleg van beide teksten speelt de discussie of de auteur daadwerkelijk verwacht te sterven of dat dit (nog) niet zo is. In de exegeese wordt dit verder uitgewerkt (3.2 en 3.3). Ignatius gebruikt σπένδω aan het begin van de tweede eeuw in Ign.Rom. 2,2. (4.2)

Uit de literatuur komen verschillende weergaven over het plengoffer in relatie tot de maaltijd naar voren. In de Acta Pauli⁵⁴ brengt Paulus volgens de interpretatie van Merz een plengoffer met water. Klinghardt stelt dat in Luc. 22:20b sprake is van een plengoffer waarbij de beker in het ritueel wordt uitgegoten.

53 Zamfir, 76. Plutarchus schrijft over een Egyptisch voorbeeld wat hier niet wordt uitgewerkt.

54 Acta Pauli is voor ongeveer 200 n.Chr. geschreven.

2.4 Het christendom in de eerste twee eeuwen.

In de Acta Pauli brengt Paulus een opmerkelijk offer⁵⁵. Hij zit gevangen in Efeze en doopt Artemilla in de nacht voor zijn geplande executie op 1^e Pinksterdag. Zij geeft gehoor aan zijn verkondiging waar hij vertelt zelf te zijn gevoed door de woorden van Jezus. Op wonderlijke wijze komen ze vanuit de gevangenis naar de zee voor de doopplechtigheid. Nadat hij haar heeft gedoopt gaan ze terug naar zijn cel. Terwijl de wachters slapen, vieren ze een eucharistie met brood en water⁵⁶. Daar “brak hij brood, offerde water, liet haar drinken van het woord en zond haar naar haar man”⁵⁷. Er is discussie over de vertaling van de tekst⁵⁸. Terecht is hier vertaald met “offerde water”, omdat deze vertaling van προσφέρω in het NT en LXX zo ook is gebruikt⁵⁹. Daar komt bij dat water brengen in een gevangenis niet voor de hand ligt⁶⁰. Het geheel laat zich lezen als een initiatie-verhaal over inwijding in geloofsrituelen⁶¹. Het wateroffer zal de lezers doen denken aan de libaties in de heidense godsdiensten om hen heen. De associatie met het avondmaal ligt niet voor de hand. Dan is het de gewoonte om het brood te breken en een zegen over de beker uit te spreken, maar niet om deze uit te gieten⁶². Met dit verhaal wil de verteller mogelijk benadrukken dat de gelovigen afstand hebben gedaan van de afgoden en bijhorende offerdienst. Vanaf nu dienen ze de levende God, de Vader van Christus die hen redt, en Christus, die vergeving van zonden schenkt⁶³. Het bewijs van bekering is een sobere levensstijl zonder vlees-, en wijngebruik. Vlees en wijn staan symbool voor de losgelaten heidense offercultus en leven in overvloed. De uitdrukking ‘het drinken van het woord’ vormt een verwijzing naar Christus. Christus wordt het Woord (Logos) genoemd in de Johanneïsche traditie. Het doet ook denken aan de Wijsheid in het OT⁶⁴ die uitnodigt om de maaltijd te gebruiken⁶⁵. Het gebruik van ‘drinken van het woord’ kan slaan op de verkondiging van Christus, maar ook op Christus zelf.

55 Hilhorst, 156v.

56 Hilhorst, 180, n65.

57 Hilhorst, 180.

58 Schubart, Acta Pauli, 4,4 34v., “έκλασεν ἄρτον ὄδωρ τε προσήνεγκεν ἐπότισεν ῥήματι” Schubart vertaalt προσήνεγκεν met: bracht het water. “brach er das Brot, brachte das Wasser, tränkte mit dem Worte” BDAG, 886, vertaalt ook met water brengen.

59 Weiss, TDNT IX, 65-67. Het gebruikte προσφέρω kan worden vertaald met “iets of iemand ergens brengen”, maar ook met “offeren”. In de LXX betekent het meestal: een offer brengen of van het offer naar de priester brengen die het dan voor je gaat offeren. In het NT is προσφέρω gebruikt in relatie tot de offers die de Levieten uitvoeren en het offer van Christus (o.a. Hebr. 10:1,12). In de seculiere teksten ligt de nadruk op iets naar iemand brengen. Προσφέρω vertalen met offer is daarom goed mogelijk en heeft hier de voorkeur.

60 Merz, 11.

61 Merz, 10.

62 Merz, 11v.

63 Hilhorst 179; Merz 9.

64 Ik neem aan dat hier Spr. 9:5v. is bedoeld.

65 Merz, 17. Deze traditie is bekend in het Hellenistische jodendom en het vroege christendom.

2.4 Het christendom in de eerste twee eeuwen.

Later als Paulus in Korinthe⁶⁶ is offert hij opnieuw. De tekst is hier niet volledig, maar προσφορᾶς (offer) is leesbaar⁶⁷. Op de avond voordat hij uit Korinthe vertrekt naar Rome is er een eucharistieviering. Paulus vertelt dat hij in Rome zal sterven. Dit bevestigt Kleobius die, vol van de Geest, Paulus' laatste werk in Rome beschrijft als "in een grote onderrichting" en "uitstrooiing van het woord"⁶⁸. Hierna brengt Paulus het offer (de eucharistie⁶⁹), waarbij het brood spontaan in meerdere stukken uiteenvalt. Geleid door de Geest legt Myrte dit wonder uit: Paulus zal in Rome velen "red-den en velen voeden met het woord"⁷⁰. Zijn verkondiging van het woord leidt tot redding. Merz⁷¹ laat zien dat de auteur van Acta Pauli met dit verslag verwijst naar het avondmaal zoals dit staat bij de synoptici en Paulus. Zij vertellen over het sterven van Jezus voor velen. Maar hier sterft Paulus die zelf gevoed wordt door het woord van de Heer. Ook nu kan het woord slaan op Christus, zowel als geveer en als gift.

Merz verbindt dit ook met de gepersonifieerde Wijsheid in het OT die uitnodigt tot een maaltijd⁷². Deelname aan een maaltijd van brood en water geven dat Christus wordt ervaren en eigen gemaakt. De tekst in Acta Pauli geeft aan dat redding komt van Christus als Woord van de Vader, en verwijst niet naar zijn dood als offer of vlees en bloed⁷³.

Het feit dat de auteur eind tweede eeuw het brengen van een offer kan verbinden met de eucharistie, zonder dat het geschrift wordt afgewezen⁷⁴, doet vermoeden dat deze handeling niet onmogelijk is. Daarbij is de kritiek van Tertullianus op de Acta Pauli tekst gericht op het dopen en verkondigen door een vrouw (Thecla) en niet op het offeren⁷⁵. Voorwaarde is wel dat hij de Acta Pauli in zijn geheel moet hebben gekend.

In zijn interpretatie van Luc. 22:20b concludeert Klinghardt dat er sprake is van een plengoffer waarbij de beker en niet de wijn (of bloed, als metafoer van de wijn) wordt uitgegoten. De uitgegoten beker staat volgens hem voor het Nieuwe Verbond⁷⁶. Hij vertaalt met: "Dieser für euch vergos-

66 Hilhorst, 188, Handelingen van Paulus, 9, Van Filippi naar Korinthe.

67 Hilhorst, 188, het offerritueel zelf wordt niet beschreven.

68 Hilhorst, 188.

69 Hilhorst, 188 n06; Schubart Acta Pauli, 49 n37.

70 Hilhorst, 188; Merz, 15.

71 Merz, 15.

72 Merz, 17 en eerder al op 13 i.v.m. de gevangenismaaltijd in Efeze.

73 Merz, 16v.

74 Hilhorst, 157, Handelingen van Paulus komen in de vierde eeuw voor onder de canonieke boeken in de Codex Claromontanus.

75 Hilhorst, 156.

76 Klinghardt, Becher, 33.

2.4 Het christendom in de eerste twee eeuwen.

sene Becher ist der Neue Bund in meinem Blut”⁷⁷. Hiermee gaat hij in tegen de meerderheid van vertalingen die het uitgieten betrekken op het bloed⁷⁸. Hij baseert zich op de grammatica en syntaxis van de zin (zonder aandacht voor context, GL) en verwijt andere vertalers dat die zich door hun theologische opvattingen laten leiden⁷⁹. Zijn vertaling betekent dat niet Jezus’ bloed, maar de beker wordt uitgegoten. Er is daarom geen offercultische duiding aan het sterven van Jezus te geven⁸⁰. De libatie komt de apostelen ten goede. Dit wordt door God bewerkt en Hij wordt hier in gebed om gevraagd. Jezus duidt op de beker als libatie, zonder hier een metaforische betekenis aan te geven. De libatie zelf is het nieuwe verbond⁸¹. Klinghardt ziet dit als een directe verwijzing naar de verbondsvernieuwing in Jer. 31:31. Hier wordt ook geen bloed geofferd, maar is het Nieuwe Verbond gericht op sociale gelijkheid. Hij verbindt dit aan 1Kor. 11:17-34 waar Paulus de sociale ongelijkheid in Korinthe oplost door gebruik van libatie⁸².

Het nieuwe verbond kent volgens Klinghardt een verticale lijn van God die het verbond draagt en een horizontale lijn door de gelijkheid in de sociale relaties tussen de mensen in het verbond. De dood van Jezus is de voorwaarde voor het Nieuwe Verbond. Het brengen van het plengoffer bij de maaltijd bekrachtigt dit. Het lijden van Jezus speelt een indirecte rol in de betekenis van de bekerlibatie. Het zorgt er voor dat het Nieuwe Verbond in werking komt⁸³. De nadruk ligt op het ritueel van de libatie zelf en het gaat niet over een element van de maaltijd (wijn). Dit geldt ook voor de teksten die gaan over het breken van brood. Vanaf de derde eeuw vindt er een verschuiving plaats van het ritueel tijdens de maaltijd, naar de elementen van de maaltijd. Brood en wijn komen centraal te staan en verwijzen naar het bloed en lichaam van Christus. Klinghardt spreekt van ‘christologisering’ van de maaltijdtheologie⁸⁴.

77 Klinghardt, Becher, 34. Hij betreft beker (τὸ ποτήριον) op uitgegoten (τὸ ἐκχυννόμενον). Ze vormen een appositie en antecedent. Dit is bepalend voor zijn vertaling.

78 Het vertaalverschil komt ook naar voren in de Nederlandse vertalingen. De NBG vertaalt met: ‘Deze beker is het nieuwe verbond in mijn bloed, die voor u uitgegoten wordt’. De HSV heeft: “Deze drinkbeker is het nieuwe verbond in Mijn bloed, dat voor u vergoten wordt”. In de HSV is het uitgieten betrokken op het bloed, in de NBG op de beker.

79 Klinghardt, Becher, 35v. Contra bijv. Bovon, 247, noemt dit weinig waarschijnlijk en in spanning met vs.17v.

80 Klinghardt, Becher, 47.

81 Libatie zien als nieuw verbond lijkt me ook een metaforische invulling van dit begrip.

82 Klinghardt, Becher, 51. Mijns inziens gaat hij voorbij aan de context van de brief. Paulus pleit ervoor dat de gemeente de eucharistie met juiste intentie moet gaan vieren. Men moet tijdens de viering gericht zijn op Christus en op elkaar als gemeente. Er zit een verwijzing in naar Jer. 31:31, maar ook naar Ex. 24:8, waar het verbond met bloed wordt bezegeld. Dit lost hij op door de tekst in de lijn van Lucas – Paulus te lezen waar sprake is van libatie van de beker die het nieuwe verbond is (p50). Maar dan nog is er de verwijzing naar Ex. 24. Verder gebruikt Paulus geen termen die aan libatie doen denken. Lucas wordt hier aan Paulus opgedrongen.

83 Klinghardt, Becher, 53.

84 Klinghardt, Becher, 57.

2.4 Het christendom in de eerste twee eeuwen.

Klinghardt overtuigt niet. Hij interpreteert ἐκχυνόμενον (uitgegoten) als plengoffer, terwijl dit zo niet wordt vertaald⁸⁵. Daarbij kent de Joodse cultuur geen plengoffers die tijdens de maaltijd worden gebracht. Uitgieten wordt geassocieerd met een vloeistof (zoals wijn, water, bloed) die ergens uit stroomt. Klinghardt gaat hier aan voorbij als hij de beker tot onderwerp van het uitgieten maakt. In zijn vertaling van vs.20 richt hij zich alleen op dit vers. Dit levert zijn grammaticaal kloppende vertaling op. Andere exegeten betrekken ook de omliggende verzen of de synoptici bij hun vertaling en interpretatie en komen dan tot andere conclusies, waarin de betekenis van het uitgieten van de beker meer recht wordt gedaan en ook beter functioneert in de traditie van het denken over het verbond. Zo ziet Wolter⁸⁶ de incongruentie van ἐκχυνόμενον als aanpassing aan Mk.14:28 om paralleliteit met deze tekst te behouden. Hiermee kan hij de lk-pln en mk-mt tradities dichter bij elkaar brengen in hun visie op het nieuwe verbond en de visie op het nieuwe verbond in relatie met Ex. 24:8 en Jer. 31:31-34. Zo komt hij tot analogie tussen het verbond uit Ex. 24 en het nieuwe verbond dat begint bij de apostelen als eerste generatie van het nieuwe godsvolk⁸⁷. Hij toont o.b.v. semantische argumenten aan dat het nieuwe verbond geduid wordt door alle handelingen om de beker heen (uitreiken, rondgaan en eruit drinken) en niet door de beker zelf of alleen de inhoud er van. De bekerinhoud is wel belangrijk, want zonder de wijn ('bloed') ontbreekt datgene wat beker, nieuwe verbond en het sterven van Christus met elkaar verbindt. Het ritueel (geen plengoffer) is meer dan alleen het uitgieten van de beker, zoals Klinghardt stelt. Bovon plaatst de maaltijd (Luc. 22:19v.) in een liturgische traditie waar ook 1Kor. 11:24v. mee verbonden is⁸⁸. Hiermee komt de interpretatie van de maaltijd dicht tegen de beleving van de avondmaaltijd van de eerste gelovigen aan te liggen⁸⁹. Uitgieten betrekken op beker wringt met Luc. 22:17v., waar de beker gedronken wordt. De beker staat voor het nieuwe verbond, gesloten in het vergoten bloed van Jezus⁹⁰.

Wolter en Bovon laten zien dat door de context bij de interpretatie te betrekken er meer recht gedaan wordt aan de betekenis van Luc. 20:22 in het hoofdstuk zelf en in de traditie van het nieuwe verbond dan bij Klinghardt gebeurt.

85 BDAG, 312. Voor libaties wordt σπένδω gebruikt. Zie ook bij Philo in 2.2.3. Wolter, p707, ziet geen offercultische betekenis, maar wel een relatie met bloedvergieten. Evenals Bovon vertaalt hij niet met plengoffer.

86 Wolter, 706. Contra Bovon, 238, die stelt dat Lucas hier gebruikt maakt van Sondergut.

87 Wolter, 708.

88 Bovon, 245.

89 Bovon, 246.

90 Bovon, 247.

2.4 Het christendom in de eerste twee eeuwen.

2.4.2 *Rituele betekenis*

Hoewel de meerderheid van de literatuur in het christendom geen (pleng)offers kent, wordt deze interpretatiemogelijkheid in de vroegchristelijke literatuur incidenteel aangereikt. In de Acta Pauli geeft Paulus het verschil tussen gelovigen en ongelovigen aan, door de maaltijd van brood en water tegenover de heidense maaltijden met hun plengoffers te zetten. Hij sluit in zijn beschrijving aan bij de culturele achtergrond van de nieuw gelovigen. Zowel in Efeze als in Korinthe is het offer beschreven in relatie tot de overgang naar het christelijk geloof. In Efeze is er een doop en in Korinthe is er sprake van de toename van het aantal gelovigen. De eucharistie van brood en het offer van water markeert voor de nieuwe gelovigen de overgang naar hun nieuwe leven. Ze hebben hun oude levensstijl en godsdienst losgelaten en nemen nu een sobere levensstijl aan om te laten zien dat ze God dienen. Het ritueel getuigt van deze overgang.

Volgens Klinghardts omstreden en hierboven afgewezen interpretatie bestaat het ritueel in het offeren van de beker. Volgens zijn uitleg gaat het niet om de vloeistof die er in zit. Door het uitgieten van de beker worden de maaltijdgenoten (de apostelen in Luc. 22) deelnemers aan het nieuwe verbond⁹¹. Deze handeling verwijst zo naar de toekomst. Dit verbond kenmerkt zich door sociale gelijkheid tussen de mensen. God is er de dragende kracht van. De verbinding van dit ritueel met Jezus staat minder op de voorgrond dan bij het plengoffer met water. Klinghardt stelt dat het ritueel in de geschiedenis van het christendom van betekenis is veranderd: de maaltijd werd eucharistie waarin het lijden van Christus op de voorgrond is komen te staan. In het ritueel verschuift de aandacht van de bekerlibatie naar de symboliek van brood en wijn.

2.4.3 *Metaforische betekenis*

In de Acta Pauli valt het accent op de martyrologische betekenis van het plengoffer. De nieuw gelovigen getuigen van hun geloof met een veranderde levensstijl. Ze verwisselen de offercultus van vlees en wijn, voor de eucharistie met water en brood. Hun levensstijl getuigt van hun nieuwe geloof. Het getuigen krijgt ook vorm in het verkondigen van God. Zoals bij Paulus in Rome die velen verzadigt door zijn verkondiging en zijn dood. Hun nieuwe levensstijl vormt weer een offer aan God.

91 Klinghardt, Becher, 58.

2.4 Het christendom in de eerste twee eeuwen.

Dit doet denken aan de metaforische betekenis die Philo geeft aan het plengoffer. Vanuit de wijsheidstraditie verbindt hij Gods woord met het menselijk handelen. Vol van Gods wijsheid antwoordt de mens met zijn handelen. Verschil is dat Philo vooral spreekt over een ritueel van plengoffers met bloed, terwijl er hier water geofferd wordt.

Bij Klinghardt ligt het accent op de toekomst. Hij verbindt de libatie met het nieuwe verbond. Om dit verbond te kunnen realiseren is het lijden van Jezus nodig geweest, maar het staat niet op de voorgrond. Het plengoffer heeft volgens hem een eschatologische betekenis, die wordt gekenmerkt door sociale gelijkheid en betrokkenheid.

2.5 Samenvattend

Binnen de Joodse en Grieks-Romeinse cultuur functioneert het ritueel van het plengoffer in de relatie tussen mens en god. Naast de godsdienstige functie heeft het in de Grieks-Romeinse samenleving ook een sociale rol in de relaties tussen mensen onderling. Men brengt plengoffers bij een gemeenschappelijke maaltijd of bij het bekrachtigen van een afspraak. Er is geen informatie over een Joodse plengofferpraktijk aan een maaltijd gevonden.

De vloeistof die voor de offers is gebruikt, geeft bij beide culturen een indicatie van het doel van het offer. Zo is bloed gebruikt bij zaken van levensbelang. Water, wijn en olie functioneren vooral bij offers die de godheid eren en heiliging beogen.

Het christendom kent in haar beginperiode geen algemene praktijk van libaties. In de vroeg christelijke literatuur geeft de Acta Pauli een voorbeeld van een (pleng)offer dat wordt uitgelegd als eucharistie vieren, of als manier om zich te onderscheiden van de niet gelovigen.

Wanneer het plengoffer als ritueel wegvalt, komt de nadruk te liggen op de metaforische betekenis er van (2.2.3 bij Philo). In de Grieks-Romeinse cultuur blijft het ritueel bestaan en is er minder behoefte aan een metaforische duiding van het plengoffer.

Als metafoor heeft het plengoffer in zowel de Joodse als de Grieks-Romeinse cultuur een ethische en een martyrologische betekenis. In de Joodse teksten gaat het in beide betekenissen om de relatie tussen YHWH en de mens. De mens vraagt om rechtvaardiging door YHWH of gebruikt het offer om een levenswijze in relatie tot YHWH vorm te geven. Philo schrijft alleen in metaforische zin over het plengoffer.

In Grieks-Romeinse setting heeft libatie minder vaak een metaforische betekenis. Uitzondering hierop is het plengoffer van de Apollo-priester en van Seneca en Thrasea. Bij de priester gaat het

2.5 Samenvattend

om een machtsstrijd tussen verschillende goden. De libatie van Seneca en Thræsea vormt een getuigenis van hun vrije keuze en vrijwillig offer. Het is een metafoor met martyrologische betekenis.

Uit de vroeg christelijke periode is er literatuur bekend waarin aan de metafoor van het plengoffer een ethische en martyrologische betekenis is gegeven. In de Acta Pauli brengt Paulus een libatie met water in de context van woordverkondiging en bekering van heidense gelovigen. Klinghardts eschatologische interpretatie van het veronderstelde plengoffer leidt tot een andere betekenis. Het lijden van Christus is bij hem een voorwaarde om de komen tot het nieuwe verbond waarin sociale gelijkheid en betrokkenheid van mensen functioneren.

De verschillende culturen en samenlevingen hebben invloed op elkaar gehad m.b.t. het ritueel en de metaforische betekenis van het plengoffer.

In de twee volgende hoofdstukken wordt gekeken hoe *σπένδομαι* is gebruikt door Paulus, in de Pastorale Brieven en door Ignatius. Na een korte algemene inleiding op de hele brief, volgt een toelichting op wat er speelt rondom het gebruik van *σπένδω* in Fil. 2:17, 2Tim. 4:6 en Ign.Rom. 2,2. Na een vertaling van de genoemde teksten, wordt gekeken naar de rituele en metaforische invulling van het plengofferbeeld in de tekst. De ethische en martyrologische betekenis van de metafoor krijgen aandacht. Waar nodig worden literaire verbindingen weergegeven en er is aandacht voor het eschatologische perspectief dat naar voren komt.

3 Paulus

3.1 Inleiding Filippenzenbrief

Paulus is bekend met zowel de Joodse praktijk van plengoffers in de tempel als met het Grieks-Romeinse gebruik van plengoffers⁹². Vanuit deze achtergrond schrijft hij zijn brieven. In dit hoofd-

92 Belangrijke gebruikte literatuur in de hoofdstuk: E. Nestle, K. Aland, *Novum Testamentum Graece. ed. 27. Revidierte Auflage*, 2001; J. Becker, H. Conzelmann, G. Freidrich, *Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon*, (Das Neue Testament Deutsch Band 8), 1985; G.D. Fee, *Paul's letter to the Philippians*, (New International Biblical Commentary), 1995; G.D. Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, (New International Biblical Commentary Vol. 13), 1988; D. Häußler, *Der Brief des Paulus an die Philipper*, (Historisch-Theologische Auslegung Neues Testament), 2016; G.F. Hawthorne, R.P. Martin, *Philippians (revised)*, (Word Biblical Commentary 43), 2004; J.H. Hellerman, *Philippians*, (Exegetical Guide to the Greek New Testament), 2015; E.G. Hoffmann, H. v. Siebenthal, *Griechische Grammatik zum neuen Testament*, 1990; G.W. Knight III, *The Pastoral Epistles. A Commentary on the Greek text*, (The New International Greek Testament Commentary), 1992; H. Marshal, *The Pastoral Epistles*, (The International Critical Commentary), 2003; A. Merz, *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus*, 2004; W.D. Mounce, *Pastoral Epistles*, (Word Biblical Commentary 46), 2004; H.-W. Neudorfer, *Der zweite Brief des Paulus an Timotheus*. (Historisch Theologische Auslegung), 2017; P.T.

3.1 Inleiding Filippenzenbrief

stuk wordt gekeken naar de manier waarop hij *σπένδομαί* gebruikt. Er is er aandacht voor de rituele-, en metaforische betekenis van het begrip plengoffer. Paulus gebruikt *σπένδομαί* in Fil. 2:17. De andere plaats in het NT waar dit wordt gebruikt is 2Tim. 4:6. Paulus schrijft de Filippenzenbrief in gevangenschap, maar uit de tekst blijkt niet dat hij ter dood is veroordeeld⁹³. Over de datering en plaats van schrijven van de brief is onzekerheid en bestaat discussie⁹⁴. Na wikken en wegen wordt hier uitgegaan van Efeze als schrijfplaats en niet Caesarea. De datering is dan rond 52-55 n.Chr. Doorslaggevend is de overeenkomst in taalgebruik en schrijfstijl tussen Filippenzen en andere brieven (Korinthiërs) die Paulus heeft geschreven tijdens zijn verblijf in Efeze⁹⁵.

In de brief schrijft Paulus over zijn omstandigheden, uit hij zijn dank aan de Filippenzen en heeft aandacht voor hun situatie (Fil. 1:7v., 1:12-26, 2:24-28, 4:1-20). Hij noemt zijn tweestrijd. Enerzijds verlangt hij er naar om te sterven en bij Christus te zijn, maar anderzijds is het beter om te blijven leven vanwege de Filippenzen (Fil. 1:21-24). Hij waarschuwt tegen dwaalleraren (Fil. 3:2-21), instrueert (Fil. 1:27-2:30) en roept op tot eenheid (Fil. 2:1-4, 4:1-9). Bij zijn waarschuwing schetst hij een toekomstbeeld voor de Filippenzen (Fil. 3:17-21). Ze leven nu als burgers van de hemel in deze wereld en zullen bij de komst van Christus aan Hem gelijkvormig worden. In Fil. 2:30 en Fil. 3:17 neemt hij zichzelf als voorbeeld bij zijn aansporingen en bemoedigingen. Hij spoort de gemeente aan om in alle omstandigheden vol te houden in het geloof en zich te blijven verheugen (Fil. 1:18, 2:17v., 3:1 en 4:4). De zogenoemde Christushymne (Fil. 2:6-11) vormt de motivatie voor een aantal van zijn uitspraken in de brief.

O'Brien, *The epistle to the Philippians. A Commentary on the Greek Text*, (The New International Greek Testament Commentary), 1991; M. Silva, *Philippians. second edition*, (Exegetical commentary on the New Testament), 2005; P.H. Towner, *The letters to Timothy and Titus*. (The new International Commentary on the New Testament), 2006; A. Weiser, *Der zweite Brief an Timotheus*, (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament XVI/1), 2003.; K. Zamfir, "The departing Paul. Some reflections on the meaning of *Spendomai* and its Early Christian reception" (2017).

93 Fee, 253; 3.2.2.

94 De discussie speelt o.a. rond de reisafstand/reistijd tussen Filippi en Paulus' verblijfplaats, de aanwezigheid van elite Romeinse troepen, taalgebruik, mogelijke raakvlakken met verhalen uit Handelingen en bewezen gevangenschap van Paulus in de plaats. Als belangrijkste plaatsen (en datering) worden genoemd: Rome (60-62 n.Chr.), Caesarea (59-60 n.Chr.) en Efeze (54-57 n.Chr.). De argumenten voor zowel Efeze als Caesarea liggen in overtuigingskracht dicht bij elkaar. Zie voor de discussie de inleiding van O'Brien, 19-26 en Hawthorne, xxxix- 1.

95 Hawthorne, xlv.

3.2 Plengoffer in Filippenzen 2:17v.

3.2.1 *Introductie*

De tekst staat in het deel van de brief waarin Paulus de Filippenzen instrueert over hun leefwijze. Hij pakt zijn instructies die hij in Fil. 2:1-4 geeft en onderbrak met de Christushymne (Fil. 2:6-11), weer op. Paulus roept ze op om vast te houden aan zijn boodschap, het woord van leven (Fil. 2:16)⁹⁶. Als kinderen van God moeten ze zich onderscheiden van de wereld (Fil. 2:15). Hiervoor zijn gehoorzaamheid (Fil. 2:12), een dienende houding en eensgezindheid belangrijk (Fil. 2:14). De motivatie ligt in de vernedering en verheerlijking van Christus (Fil. 2:6-11,12) en in de eigen zaligheid (Fil. 2:12). In Fil. 2:16 verandert Paulus van onderwerp en heeft het nu over zichzelf. Hij heeft vanwege de gehoorzaamheid die de Filippenzen aan God hebben, reden om zich te verheugen. Dit is geen eigen verdienste (Fil. 3:3-10)⁹⁷. Er is alleen in Christus Jezus een reden om te roemen. Op de dag van Christus, de parousia, heeft hij reden tot roemen als de Filippenzen zich hebben vastgehouden aan zijn verkondiging en nog steeds geloven.

Aansluitend aan Fil. 2:17v. schrijft Paulus over Timotheüs en Epafroditus. Hiermee begint een volgend deel van de brief.

3.2.2 *Vertaling en toelichting Fil. 2:17v.*

17. Ἀλλὰ εἰ καὶ σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν, χαίρω καὶ συγχαίρω πᾶσιν ὑμῖν· 18. τὸ δὲ αὐτὸ καὶ ὑμεῖς χαίρετε καὶ συγχαίρετέ μοι.

17. Maar zelfs als ik als plengoffer word geofferd bij het offer en de eredienst van jullie geloof, verblijd⁹⁸ ik mij en verheug ik mij met jullie allen 18. en verblijd jullie je ook hier over en verheug jullie met mij.

Deze tekst vormt de afronding van een betoog over eenheid en dienstbaarheid (Fil. 2:1-18). Paulus roept de Filippenzen op om te leven in gehoorzaamheid aan God. Ze geven hem reden om zich over hen te verheugen als ze dit volhouden. Zijn werk als apostel is dan niet voor niets geweest. Paulus verandert in vs.17 zijn beeldgebruik van alledaagse beelden (Fil. 2:16: ἔδραμον – hardlopen,

96 Woord van leven verwijst naar de boodschap/ het evangelie en de verkondiging er van en niet naar Christus, zie Hawthorne, 146v, O'Brien, 297v., Hellerman, 138.

97 Bultmann, TDNT III, 649.

98 Χαίρω is hier vertaald met *verblijden*. Het verwante συγχαίρω (mee-verblijden) met verheugen. Zo wordt recht gedaan aan de verschillende woorden in de tekst en blijft de betekenis behouden.

3.2 Plengoffer in Filippenzen 2:17v.

ἐκοπίασα – hardwerken) in sacramentele taal die te maken heeft met het beeld van een plengoffer (σπένδομαι, θυσία, en λειτουργία).

Vers 17. Ἀλλὰ εἰ καὶ geeft aan dat Paulus rekening houdt met een toekomstig sterven⁹⁹. Ἀλλὰ versterkt de voorgaande beelden (ἔδραμον en ἐκοπίασα): maar...al zou ik sterven. Εἰ καὶ (zelfs) geeft aan dat Paulus rekening houdt met de mogelijkheid om vanwege zijn geloof te sterven¹⁰⁰. Hiermee is nog niets is gezegd over een mogelijk tijdstip van overlijden. Paulus benadrukt met εἰ καὶ het belang van σπένδομαι¹⁰¹.

De gebruikte tegenwoordige tijd van σπένδομαι functioneert hier als futurum presens, zodat het plengoffer ook later in de tijd kan plaatsvinden¹⁰². Dit past bij het gegeven dat Paulus niet verwacht op dit moment te zullen sterven (Fil. 2:24)¹⁰³. Σπένδομαι is als metafoor gebruikt. Niet alleen het functioneren van σπένδομαι als futurum presens beïnvloedt de interpretatie van de metafoor. Het is ook nodig om te bepalen of het hier gaat om een beeld van lijden in zijn apostelschap of om een beeld van zijn dood (zie 3.2.3)¹⁰⁴. Het is aannemelijk dat de lezers in Filippi bekend zijn met de Grieks-Romeinse plengofferpraktijk en het beeld herkennen. Hoewel het ongebruikelijk is, is niet onmogelijk om dit beeld te associëren met het sterven van een mens (zie David in 2.2.3 en Seneca en Thræsea in 2.3.3). Het plengoffer dat Paulus hier beschrijft, wordt gebracht bij een ander offer (ἐπὶ τῇ θυσίᾳ). Dit verschilt van de praktijk van de gemeenschappelijke maaltijd in de Grieks-Romeinse cultuur, van Tacitus, van 2Tim. 4:6 en van Ign.Rom. 2,2. Daar wordt het plengoffer niet gebracht bij een ander offer en staat het op zichzelf¹⁰⁵. Dit opmerkelijke verschil krijgt in de gelezen literatuur geen aandacht. Alle auteurs zien wel de overeenkomst met σπένδομαι in 2Tim. 4:6 en sommigen noemen ook Ign.Rom. 2,2, maar ze laten dit opvallende verschil in de beschrijving van het plengoffer onbenoemd¹⁰⁶. In de uitwerking van σπένδομαι in Fil. 2:17; 2Tim. 4:6 en Ign.Rom. 2,2, zal worden gekeken naar een mogelijke verklaring voor dit verschil in het plengofferbeeld.

99 Silva, 132; O'Brien, 303. Contra Hawthorne, 149. Hij plaatst σπένδομαι in de tegenwoordige tijd en betreft het niet op de dood van Paulus, maar op het lijden tijdens zijn apostelschap.

100 Hoffmann, 561 §286b, BDAG 278d, O'Brien, 303. Εἰ καὶ functioneert als concessief voegwoord en introduceert de mogelijkheid van Paulus' plengoffer.

101 Hoffmann, §252,29 en 280b; Silva, 132.

102 Hoffmann, §197c.

103 Häußer, 190; Fee, 253; Silva, 129.

104 Hawthorne, 148, interpreteert dit beeld hetzelfde als de beelden in 2:16. Hij ziet daarom vs. 17 als metafoor voor Paulus' lijden in zijn apostelschap. Hij gaat m.i. voorbij aan het andere (sacramentele) beeldgebruik in vs.17. Daarbij vertaalt hij σπένδομαι in de tegenwoordige tijd. Samen met zijn opvatting dat het hier niet over bloedvergieten kan gaan, leidt dit tot zijn conclusie dat dit geen beeld van Paulus' toekomstig sterven kan zijn. Contra O'Brien 305.

105 Zie resp. 2.3.1; 2.3.3; 3.3.2 en 4.2.3.

106 Häußer, 192, noemt ze – behalve de maaltijdpraktijk- allen, maar merkt dit verschil niet op; Fee, 252, noemt alleen 2Tim. 4:6 en merkt het verschil niet op; Hawthorne, 148, noemt 2Tim. 4:6 en Ign.Rom. 2,2, idem; O'Brien, 304v., noemt 2Tim. 4:6, idem; Silva, 128, noemt 2Tim. 4:6 en Ign.Rom. 2,2, idem.

3.2 Plengoffer in Filippenzen 2:17v.

Met *θυσία* is niet de rituele offerhandeling bedoeld, maar datgene wat geofferd wordt¹⁰⁷. *Θυσία* en *καὶ λειτουργία* zeggen beiden iets over *τῆς πίστεως ὑμῶν*¹⁰⁸. Het gaat om het offer en de dienst van het geloof van de Filippenzen. *Θυσία* is in het OT vooral gebruikt als de offerhandeling waarmee de priester een gave aan YHWH brengt. In het NT vervalt deze betekenis door het wegvallen van de offerrituelen en het beeld van het offer van Christus (Ef. 5:2; Hebr. 10:12) dat het brengen van offers overbodig maakt. *Θυσία* staat nu voor andere vormen van offers die gelovigen kunnen brengen, zoals het geven van gaven (Fil. 4:18), lofprijs brengen (Hebr. 13:15v.), goeddoen (Hebr. 13:16), geestelijke en lichamelijke offers brengen (Rom. 12:1)¹⁰⁹. *Θυσία* wordt hier geïnterpreteerd als de leefwijze van de Filippenzen die zich kenmerkt in dienstbaarheid naar anderen en een offer aan God is¹¹⁰.

Λειτουργία heeft in de Grieks-Romeinse samenleving een formeel ceremoniële betekenis van handelen in het publieke domein. De elite die maatschappelijke invloed heeft, voert deze rituelen uit. In het OT staat het voor het handelen van de priester in de tempel. In het NT is *λειτουργία* gebruikt als er sprake is van het verlenen van diensten en heeft het de klank van belangrijk werk doen (dit laatste vanwege de Grieks-Romeinse betekenis¹¹¹). In Fil. 2:17 is het gebruikt om – samen met *θυσία* – het leven en geloof van de Filippenzen te typeren. Hun leven in geloof staat in dienst van God en dat is zichtbaar voor de omgeving. Hun geloof is tegelijk een offer en een eredienst aan God. *Λειτουργία* geeft ook aan, dat het belangrijk is. Deze gelovige en dienstbare/offerende levensstijl van de Filippenzen wordt in het Engels aangeduid als ‘sacrificial service’¹¹². Zij getuigen in woord en daad van hun geloof en ze lijden vanwege hun geloof (Fil. 1:29)¹¹³. Het is ze uit genade gegeven om in Christus te geloven en vanwege Hem te lijden¹¹⁴. Hierin hebben ze dezelfde strijd te voeren als Paulus (Fil. 1:30)¹¹⁵. Paulus ziet hun lijden als gemeenschappelijk met zijn eigen situatie van lijden en ver-

107 O’Brien, 308; Hellerman, 139v.

108 Hoffmann, 584 § 294-v: Hendiadys; O’Brien, 310; Häußer, 191.

109 BDAG, 462v.; O’Brien, 308; Häußer 191.

110 O’Brien, 310; Häußer, 191v; Behm, TDNT III, 185; Michel, TDNT VII 536; Silva, 129, “this evidence suggests strongly... ministry that springs from your faith”; Hawthorne, 148v, gaat niet in op de betekenis van offer als leefstijl van de Filippenzen. Hij noemt hun gift aan Paulus ‘prompted by faith’, maar legt verder het accent op Paulus’ lijden als apostel en plengoffer.

111 BDAG, 590v.

112 Silva, 129; Hawthorne, 148; O’Brien, 308-310.

113 ὅτι ὑμῖν ἐχαρίσθη τὸ ὑπὲρ χριστοῦ, οὐ μόνον τὸ εἰς αὐτὸν πιστεῦειν ἀλλὰ καὶ τὸ ὑπὲρ αὐτοῦ πάσχειν· (Want aan u is de genade verleend, voor Christus, niet alleen in Hem te geloven, maar ook voor Hem te lijden, Fil. 1:29 NBG)

114 O’Brien, 159; Silva, 84; Contra Hawthorne, 75v hij vertaalt ὑπὲρ met: *in plaats van* Christus, maar overtuigd vanwege de context niet.

115 Hellerman, 86, wijst er nog op hoe totaal anders deze visie op lijden is dan de Filippenzen gewend waren. In de Grieks-Romeinse samenleving moest lijden worden overwonnen en was zeker niet iets goeds of een goddelijke gave

3.2 Plengoffer in Filippenzen 2:17v.

kondiging (Fil. 1:7¹¹⁶ en 3:17¹¹⁷). Hij geeft aan dat hij zo nodig bereid is om dit offer van hen aan te vullen met het plengoffer van zijn leven. Het is een plengoffer dat gebracht wordt bij hun offer aan God. Zijn offer vult het offer van de Filippenzen aan, het komt er bij¹¹⁸. Het leidt er toe dat enerzijds hun geloof door het plengoffer nog meer compleetheid krijgt¹¹⁹ en anderzijds dat Paulus ziet dat zijn verkondiging vrucht heeft gedragen omdat de Filippenzen geloven. Dit geeft hem vertrouwen dat het evangelie verder gaat¹²⁰. De nadruk valt op het offer van geloof van de Filippenzen en niet op Paulus eigen verdiensten als apostel. Er zit wederkerigheid in de situatie: ze steunen elkaar. Paulus stelt zijn plengoffer – waarin hijzelf het offer is – in dienst van het offer van de Filippenzen. Dat komt overeen met het vergelijkbaar gebruik van λειτουργία in Fil. 2:12-18, 2:25,30¹²¹. Hij duidt daar de leefstijl en dienstbaarheid van de gemeente en van Epafroditus aan met λειτουργία. De gemeente en hun dienstbare leefwijze, komen hier samen in het begrip λειτουργία. In Fil. 3:17 werkt hij zijn relatie tot de gemeente nog verder uit. Hij roept de gemeente op, om samen zijn voorbeeld in leefstijl te volgen. Samen met hem leven ze dan als hemelburgers op aarde (Fil. 3:20). Met dit beeld roept hij de associatie op met de politieke situatie in Filippi. De stad ligt in Griekenland en valt direct onder Romeins bestuur; vergelijkbaar met de huidige commonwealth. Paulus vergelijkt hun aardse situatie met het beeld van hemelburgers en bereikt hiermee dat hij de aardse politieke werkelijkheid overstijgt.

Vers 18. Voor zowel Paulus als de Filippenzen is dit alles reden tot vreugde¹²². Paulus gebruikt χαίρω en συνχαίρω afwisselend. Hij verblijdt zich met de Filippenzen (vs.17) en hun geloof en hij roept ze op om zich ook te verblijden en met hem te verheugen (vs.18). De vreugde slaat niet op het lijden zelf, maar op de reden waarom het lijden er is¹²³; namelijk het leven met en getuigen van

116 συγκοινωνούς μου τῆς χάριτος πάντας ὑμᾶς ὄντας. (gij allen...deelgenoten zijt van de mij verleende genade. (Fil. 1:7 NBG))

O'Brien, 69; Silva 57; Hawthorne, 27. Alleen O'Brien vertaalt χάριτος als 'Gods genade'. De anderen vertalen terecht met Paulus moeite door zijn apostelschap, zie ook Hellerman 28.

117 Συμμηταί μου γίνεσθε, ἀδελφοί, (Weest allen mijn navolgers, broeders, (Fil. 3:17 NBG)). Hier is gekozen voor de interpretatie dat Paulus de Filippenzen oproept om hem, samen met anderen (bijv. Timotheüs en Epafroditus), te volgen. Zie Silva, 188 en Hawthorne, 217. O'Brien, 445-447 legt het accent op de eenheid waarmee de Filippenzen Paulus moeten volgen en gaat hierbij te snel voorbij aan het volgen van Paulus zijn eigen navolgen van Christus, die hij zelf op 447 geeft. Beide aspecten spelen m.i. mee. Paulus geeft zijn eigen leven met Christus en dat van anderen als voorbeeld aan de Filippenzen. Zij kunnen dit voorbeeld gebruiken om hun nieuwe manier van leven als volgers van Christus in te vullen. Hawthorne, 219, wijst er terecht op dat ze voorbeelden nodig hebben om zich een nieuwe levensstijl, vanuit een tegengestelde ethiek dan hun oude leefwijze, eigen te maken.

118 O'Brien, 310.

119 Hawthorne, 148; Häußer, 192.

120 Bloomquist, 172.

121 O'Brien, 309v.; Häußer, 191 noemt Fil. 2:30.

122 O'Brien, 312; Hawthorne 149,.

123 Fee, 257 "Joy has nothing to do with circumstances, but everything to do with one's place in Christ".

3.2 Plengoffer in Filippenzen 2:17v.

Christus. Paulus kan zich verblijden als zijn plengoffer het offer van het geloven van de Filippenzen volmaakt¹²⁴. Er zit een wisselwerking en gemeenschappelijkheid in de vreugde¹²⁵. De grond onder dit alles is de vreugde die het geloof brengt (Fil. 1:25, 1:27)¹²⁶. Het geloof in Christus maakt het mogelijk om zich te verblijden (Fil. 3:1, 4:4).

3.2.3 *Metaforische betekenis van σπένδομαί*

Paulus gebruikt σπένδομαί hier als metafoor en heeft geen offerhandeling op het oog. Daarmee vervalt hier de rituele betekenis van σπένδομαί. Hoewel er consensus is dat het hier om een metafoor gaat, bestaat er verschil van mening over de betekenis (3.2.2). Sommige auteurs betrekken het op Paulus' huidige lijden in de gevangenis¹²⁷ en/of zijn werk als apostel¹²⁸, anderen zien het als verwijzing naar zijn mogelijk toekomstig sterven vanwege het geloof (een martelaarschap)¹²⁹. Deze laatste betekenis is hier aangehouden. De eerste interpretaties zijn niet overtuigend. Σπένδομαί is daar onterecht vertaald als tegenwoordige tijd en niet als futurum presens. Daardoor vervalt de mogelijkheid om het als metafoor van Paulus' sterven te zien en wordt σπένδομαί uitgelegd als de derde metafoor van zijn apostelschap. Het is echter niet aannemelijk dat hij na de twee voorbeelden in Fil. 2:16, hier opnieuw over gaat beginnen¹³⁰. Daarnaast is de onterechte stelling dat σπένδομαί niet gebruikt is voor libaties met bloed, ook een reden voor de interpretatie er van als Paulus' apostelschap. Dit in tegenstelling tot Philo die plengoffers met bloed noemt en Tacitus die σπένδομαί als metafoor voor sterven uitlegt en er zo een relatie met bloed aangeeft¹³¹.

De gebruikte metafoor van het plengoffer kent een ethische en een martyrologische invulling.

De bereidheid van Paulus om eventueel zijn leven te geven om het geloof, komt voort uit dat geloof. Indien nodig is hij bereid om vanuit zijn roeping in Christus, Hem te volgen tot in de dood en zo zijn roeping vervullen. Christus is in zijn lijden, houding en verheerlijking (2:6-11) het voorbeeld voor Paulus. Zijn verkondiging in Fil. 2:5-11, 3:8-11 en 4:9 is kort samen te vatten met 'Christus'. Paulus streeft er naar om in Christus te zijn. Dit is voor de gelovigen weggelegd. Hier zit een toe-

124 O'Brien, 312.

125 Häußer, 193; Fee, 256; O'Brien 312.

126 Fee, 256v.

127 Fee, 254; Hawthorne, 148v.

128 Hawthorne, 149, zie ook 3.2.2.

129 Silva, 128v.; O'Brien, 305v.; Häußer, 192.

130 O'Brien, 305.

131 O'Brien, 306; Contra Hawthorne, 148v. Zie 2.2.3 waar Philo σπένδω ook zo gebruikt en 2.3.3 de dood van Seneca en Thræsea.

3.2 Plengoffer in Filippenzen 2:17v.

komstige kant aan. Bij de wederkomst van Christus zal hij hun nederige positie veranderen in een verheerlijkte plaats (Fil. 3: 20v.; Rom. 8:29; 1Kor. 15:42-47).

Paulus handelt vanuit zijn relatie tot Christus, de Heilige. Dit is de ethisch metaforische betekenis van het plengoffer in Fil.2:17. Paulus lijkt hierin op Philo (2.2.3), Seneca en Thrasea (2.3.3) en Ignatius (4.3.2) die allemaal het plengoffer ook vanuit een religieus bepaalde ethiek een metaforische betekenis geven¹³².

De martyrologische betekenis van de metafoor blijkt uit het getuigen van het geloof in woord en daad. Dit komt weer in de buurt van Philo (2.3.2). Paulus is bereid om zijn leven te geven als getuigenis van zijn geloof. Hij stelt zich dienstbaar op ten opzichte van de Filippenzen. Hun levensstijl getuigt van hun eigen volgen van Christus. Dit is hun offer aan Hem (Θυσία Fil. 2:17). Hierbij ziet Paulus zijn eventuele dood als het bescheiden plengoffer dat hun offer compleet maakt¹³³.

3.2.4 Afronding

Het plengofferbeeld in Fil. 2:17, bestaat uit een plengoffer dat bij een ander offer wordt gebracht. Er is sprake van wederkerigheid tussen Paulus en de Filippenzen in het gebruikte plengofferbeeld. De beide teksten (2Tim. 4:6 en Ign.Rom.2,2) waarmee Fil. 2:17 vergeleken wordt, noemen echter alleen het beeld van het plengoffer. Het offer waarbij het plengoffer wordt gebracht ontbreekt daar. Het plengoffer lijkt daar te functioneren als zelfstandig offerritueel.

In de manier waarop de ethische betekenis van het plengoffer wordt ingevuld, zijn er raakvlakken tussen Paulus, Ignatius en Thrasea en Seneca. Allemaal geven ze zin aan wat hen (mogelijk) staat te gebeuren vanuit hun eigen (religieus) ethische motieven. Door de metafoor van het plengoffer te betrekken op hun eigen sterven, betekent dit dat ze zelf ook het offer zijn. Philo gebruikt deze ethische betekenis van het plengoffer ook, maar omdat hij zich niet in een situatie bevindt waarin zijn leven gevaar loopt, is hij zelf geen offer. Voor Paulus staat het leven met Christus centraal. Dit is de motivatie van zijn handelen en dit geldt wat hem betreft ook voor de andere gelovigen. Bij de wederkomst zal dit leiden tot gelijkvormigheid met Christus.

De martyrologische betekenis van het plengoffer is het getuigen in woord en in daad/levensstijl. Paulus getuigt door het plengoffer van de verkondiging van Christus. Hij voegt zijn getuigenis bij dat van de Filippenzen. Samen getuigen ze van Christus.

132 Hun omstandigheden zijn niet gelijk; Philo's leven is niet direct in gevaar, Paulus houdt rekening met een eventuele mogelijkheid om te sterven, terwijl Seneca en Thrasea hun doodsvonnissen uitvoeren.

133 O'Brien, 310; Hellerman, 142; Häußler, 192.

3.2 Plengoffer in Filippenzen 2:17v.

Paulus gebruikt het beeld van libatie in de context van het volgen van Christus en het mogelijk lijden om het geloof. Hij baseert zich op het voorbeeld van Christus' lijden en sterven.

3.3 Plengoffer in 2Timotheüs 4:6

3.3.1 *Introductie en vertaling*

Over de datering en het auteurschap van de Pastorale Brieven bestaat discussie. In de schrijfstijl en de theologie zitten verschillen met de authentieke brieven van Paulus. Een minderheid van de exegeten gaat uit van het auteurschap van Paulus. De datering is dan voor 68 n.Chr.¹³⁴. Er bestaat brede consensus om de Pastorale Brieven als pseudepigrafen te zien. Dan ligt de datering 100-200 n.Chr. De onderbouwing hiervan is gebaseerd op verschil in argumentatie en het feit dat dezelfde thema's andere accenten krijgen dan in de authentieke Paulusbrieven gebeurt. Verder ontbreken de Pastorale Brieven in Papyrus⁴⁶, verschilt het taalgebruik en is er discrepantie met informatie uit Handelingen¹³⁵. De verschillen laten zich verklaren door er van uit te gaan dat ze door verschillende auteurs zijn geschreven. Hoewel Towner terecht laat zien dat deze benadering ook niet alle vragen beantwoordt¹³⁶. Hij noemt de tussenoplossing dat de Pastorale Brieven kunnen zijn ontstaan uit een redactie van aantekeningen van Paulus door een aanhanger (allonymity)¹³⁷. Zijn vragen zijn terecht, maar in zijn beantwoording geeft hij te weinig aandacht aan verschillen in theologische accenten tussen Paulus en de Pastorale Brieven die goed door het verschil in tijd te verklaren zijn. Merz dateert de Pastorale Brieven voor, of rond, de eerste eeuwwisseling, omdat ze concludeert dat Ignatius 2Timotheüs kent¹³⁸.

Paulus¹³⁹ schrijft de brief vanuit gevangenschap (2Tim. 1:8,16 en 2:9). Hij is al een keer voor het gerecht geweest en heeft geen steun van een gemeente om zich heen (2Tim. 4:16). 2Timotheüs is geadresseerd aan Timotheüs en niet aan een gemeente, zoals de Filippenzenbrief en Ign.Rom. Σπένδομαί (2Tim. 4:6) staat aan het eind van de brief, als Paulus een soort testament aan Timotheüs schrijft (2Tim. 4:6-8). Het is een persoonlijke brief aan Timotheüs die op dat moment in Efeze ver-

134 Het sterfjaar van keizer Nero. Naar wordt aangenomen is Paulus onder zijn bewind omgebracht.

135 Towner, 15v. Zijn inleiding is hier voor het overzicht van de datering van 2Timotheüs gebruikt.

136 Towner, 20-26. Hij noemt o.a. de acceptatie van de brieven in de Canon en door o.a. Ignatius (21, 24); het boek Handelingen kent hiaten, gebeurtenissen in de brieven kunnen daarom toch zo hebben plaatsgevonden; Paulus kan de brieven met anderen samen hebben geschreven.

137 Towner, 25v.

138 Merz, 188.

139 De auteur wordt – uit gewoonte - aangeduid als Paulus.

3.3 Plengoffer in 2Timotheüs 4:6

blijft. Paulus probeert hem te doordringen van de noodzaak dat hij zijn taken overneemt. Paulus be-
moedigt hem en geeft instructies. In grote lijnen is de brief als volgt opgebouwd.

Na de groet (2Tim. 1:1-5) volgt een aansporing van Timotheüs. Hij moet zich niet schamen om te
getuigen en te lijden. Zijn dienst vindt kracht in de geest van God. Paulus geeft hiervan voorbeel-
den. (2Tim. 1:6-18). Timotheüs moet toegewijd en vasthoudend zijn (2Tim. 2:1-13). Hij krijgt in-
structies hoe om te gaan met tegenstand in de gemeente (2Tim. 2:14-26). De tegenstand in Efeze
wordt in eschatologisch perspectief gezet (2Tim. 3:1-9). Hij krijgt informatie hoe hij Paulus moet
volgen (2Tim. 3:10-17) en opnieuw de opdracht om zijn dienst over te nemen (2Tim. 4:1-8). Er
volgen persoonlijke instructies voor hem, waarin het lijden geplaatst wordt in relatie tot Christus'
opstanding (2Tim. 4:9-18). De brief eindigt met groeten en zegenwens (2Tim. 4:19-22)¹⁴⁰.

3.3.2 Vertaling en toelichting

Vertaling 2Tim. 4:6-8.

6 Ἐγὼ γὰρ ἤδη σπένδομαι, καὶ ὁ καιρὸς τῆς ἀναλύσεώς μου ἐφέστηκεν.

7 τὸν καλὸν ἀγῶνα ἠγωνίσμαι,

τὸν δρόμον τετέλεκα,

τὴν πίστιν τετήρηκα·

8 λοιπὸν ἀπόκειται μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, ὃν ἀποδώσει μοι ὁ κύριος ἐν ἐκείνῃ τῇ
ἡμέρᾳ, ὁ δίκαιος κριτής, οὐ μόνον δὲ ἐμοὶ ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς ἠγαπηκόσι τὴν ἐπιφάνειαν
αὐτοῦ.

6 Want wat mij betreft, ik word nu al als plengoffer geofferd en de tijd van mijn heengaan is
aanstaande. 7 Ik heb de goede strijd gestreden, ik heb de wedloop volbracht, ik heb het ge-
loof behouden. 8 Verder ligt voor mij klaar de kroon van de gerechtigheid die de Heer aan
mij op die dag zal geven, de rechtvaardige rechter, niet alleen voor mij, maar voor allen die
zijn verschijning hebben liefgehad.

Vers 6. Na een aanmoediging voor Timotheüs (2Tim. 3:10-4:5) verschuift de aandacht naar Paulus.
Hij geeft aan dat zijn sterven op handen is (ἤδη¹⁴¹). Met het plengoffer is het naderende sterven van

140 Towner, 80-83; Mounce cxxxvi.

141 BDAG, 434.

3.3 Plengoffer in 2Timotheüs 4:6

de auteur bedoeld¹⁴². Dit is een verschil met Fil. 2:17 waar het sterven niet op korte termijn wordt verwacht. Het specifieke gebruik van σπένδομαι zal bij lezers mogelijk associaties oproepen aan de Filippenzenbrief. Daar komt bij dat ze vanuit hun Grieks-Romeinse cultuur bekend zijn met het brengen van plengoffers. In tegenstelling tot Fil. 2:17, ontbreekt een verwijzing in de tekst naar een offer waarbij dit plengoffer geofferd wordt. Zoals eerder al opgemerkt, gaan de geraadpleegde commentaren hier niet op in¹⁴³. In 2Tim. 4:6 is de offerterminologie θυσία of λειτουργία niet gebruikt. Ανάλυσις (=vertrek, opbreken, loslaten) is gebruikt in de betekenis van dood¹⁴⁴. Opnieuw geeft Paulus aan dat hij verwacht te sterven. Zijn dood is inmiddels een onafwendbare zekerheid geworden (ἐφέστηκεν) In Fil. 1:23 is ἀναλῦσις ook gebruikt in relatie tot sterven¹⁴⁵. Σπένδομαι en ἀνάλυσις zijn dus hier en in Filippenzen gebruikt om het sterven van Paulus mee aan te duiden. Vers 7. Paulus kijkt terug op zijn leven en apostelschap. In drie parallelle zinnen gebruikt hij twee metaforen. De metaforen τὸν καλὸν ἀγῶνα ἠγώνισμαι (de goede strijd gestreden) en τὸν δρόμον τετέλεκα (de wedloop gelopen), hebben hun oorsprong in gevecht/oorlogsstrijd en in de sportwedstrijd. Hier zijn ze als beelden uit de atletiek gebruikt¹⁴⁶. De eerste metafoor staat voor zijn strijd voor het evangelie, waar hij zijn leven voor heeft ingezet¹⁴⁷. De tweede metafoor duidt op het voltoeien van de race¹⁴⁸. Paulus' leven en daarmee zijn apostelschap komen tot een eind. Hij wil zijn dienst aan het evangelie overdragen op Timotheüs. Tot slot concludeert Paulus dat hij het geloof heeft bewaard. Hier speelt de vraag of het geloof is bedoeld als datgene wat je aanhangt (de leer), of als het persoonlijke geloof van Paulus. Dit onderscheid blijkt niet goed te maken, omdat het in elkaar overgaat. Paulus' inspanningen en lijden hebben er voor gezorgd dat hij *het* geloof in goede staat heeft overgebracht en tegelijk is *zijn* geloof overeind gebleven¹⁴⁹. Hier verschilt 2Timotheüs van de Filippenzenbrief. Het gaat om het geloof van Paulus zelf en niet van de gemeente zoals in Filippenzen. De relatie tussen de gemeente en Paulus verschilt in beide brieven. In de Filippenzenbrief bestaat er een sterke betrokkenheid tussen beiden. Paulus wil met zijn plengoffer het offer van de gemeente nog completer maken (Fil. 2:17). De toon in 2Timotheüs is grimmiger. In 2Tim. 3:1-9

142 Zamfir, 79, met verwijzing naar Merz, Selbstausslegung, 125; Mounce, 577; Knight III, 458; Towner, 609; Weiser, 305; Dibelius, 121; Neudorfer, 247v.

143 Fee, 288v.; Mounce, 577v.; Knight, 458; Marshall, 805-807; Weiser, 305v; Dibelius benoemt de metafoor niet.

144 BDAG, 67, "a fruitful and perfect departure (i.e. after a fruitful and perfect life)"; Towner, 611; Fee 289 die het sterven nog wat uitstel geeft; Mounce, 578; Weiser, 306.

145 τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν χριστῷ εἶναι, πολλῶ μᾶλλον κρεῖσσον· (ik verlang heen te gaan en met Christus te zijn, want dit is verreweg het beste, (NBG Fil. 1:23).

146 De keuze hiervoor is gebaseerd op de context waar in vers 8 (en 2:5v., GL) het beeld van de overwinningskroon uit de atletiek staat (Marshall, 807; Towner, 612). Zie ook Mounce, 580; en 1Kor. 9:25.

147 Zie ook Fil. 1:27, 30; 2Tim. 1:8,12; 2:9v.; 3:11.

148 Zie ook Fil. 2:16; 3:13v.

149 Marshall, 808; Mounce, 580; Knight, 460; Neudorfer 250; Fee, 289, legt de nadruk meer bij de doctrine.

3.3 Plengoffer in 2Timotheüs 4:6

schetst Paulus aan Timotheüs een ongunstig beeld van het gedrag van de mensen in de laatste dagen (vs.1). Ze hebben alleen zichzelf lief en geen liefde voor God of de ander en ze gaan tegen de waarheid in (2Tim. 3:2,4,7,8). In 2Tim. 3:5 schrijft hij dat ze de schijn van vroomheid hebben, maar de kracht er van verloochenen¹⁵⁰. Hij doelt op mensen die zich uiteindelijk diskwalificeren als gelovige. Zij verspreiden hun valse leer (2Tim. 3:6v.) die in strijd is met dat wat Paulus aan Timotheüs heeft geleerd en dat lijden met zich mee brengt (2Tim. 3:10v.). Paulus roept Timotheüs op om zich van hen af te keren (2Tim. 3:5b). Hij moet zich niet door hen laten beïnvloeden, maar het voorbeeld van Paulus volgen en volharden in het lijden en zijn taak als evangelist uitvoeren (2Tim. 4:5).

Vers 8. Het beeld van de lauwerkrans komt uit de atletiek (στέφανος: kroon), waar de winnaar hem krijgt¹⁵¹. Dit beeld vormt een bemoediging voor Timotheüs om zijn moeilijke taak op zich te nemen. De kroon wacht op de rechtvaardige die hem ontvangt van de rechtvaardige rechter (Christus¹⁵²) op de dag van zijn terugkomst. Het volhardend gedragen lijden in het leven wordt dan beloond. De rechter zal oordelen bij zijn komst (2Tim. 4:1). De eer komt niet alleen Paulus toe, want ze is voor iedere gelovige bedoeld¹⁵³.

3.3.3 *Metaforische betekenis van σπένδομαι*

Omdat σπένδομαι niet over een rituele handeling gaat, krijgt de rituele betekenis verder geen aandacht.

Paulus geeft met σπένδομαι een beeld van zijn komend sterven. Anders dan in Fil. 2:17 mist informatie over een offer waarbij Paulus zijn libatie brengt.

De ethische betekenis van de metafoor ligt hier in Christus, die uit de dood is opgestaan en redding brengt (2Tim. 2:9-10). Dit is de bron waaruit Paulus leeft. Zijn woordverkondiging en zijn werk als evangelist hebben hem in de situatie gebracht dat hij hiervoor zal komen te sterven. Het lijden komt voort uit het geloof in Christus. Als volger van Christus volhardt hij in lijden en blijft hij trouw aan Christus (2Tim. 2:11,12a). Hij verbindt zijn lijden met de gelovigen (uitverkorenen) zodat zij de zaligheid van Christus zullen krijgen (2Tim. 2:10). Paulus houdt zich in zijn lijden en moeiten vast aan de trouw van Christus die er altijd is (2Tim. 2:13). Hij bemoedigt Timotheüs (en mogelijk ook zichzelf, GL) met het feit dat degenen die tot geloof zijn gekomen, nu al zullen leven met Christus

150 ἔχοντες μὴ ἔχοντες εὐσεβείας τὴν δὲ δύναμιν αὐτῆς ἡρνημένοι· (die met een schijn van godsvrucht de kracht daarvan verloochend hebben. NBG, 2Tim. 3:5).

151 Vgl. Fil. 3:14, waar het beeld van de prijs (τὸ βραβεῖον) is gebruikt.

152 Κύριος duidt in de Pastorale Brieven op Christus, zie Marshall, 809; Mounce, 582; Neudorfer, 255; Knight, 461.

153 Weiser, 30; Neudorfer, 252; Mounce, 581; Marshall, 809.

3.3 Plengoffer in 2Timotheüs 4:6

(2Tim. 2:11)¹⁵⁴. Naast betekenis voor het heden, heeft het leven met Christus heeft ook betekenis voor de toekomst. Degene die volhardt in het lijden zal delen in Christus' opstanding en overwinning (2Tim. 2:12a). Het heden kent een verder verloop in de toekomst als de gelovigen met Christus zijn. Dit alles heeft een ernstige kant. Wie Christus afwijst en/of Hem niet volgt in zijn leven, roept Zijn afwijzing over zich af (2Tim. 2:12b). Die mogelijkheid maakt het nog belangrijker om van Hem te gaan getuigen en mensen te motiveren om vol te houden.

De martyrologische betekenis komt naar voren in Paulus' klemmende oproep aan Timotheüs om het woord te verkondigen, aan te dringen, te weerleggen, etc. (2Tim. 4:2,5). Paulus roept Timotheüs op om hem op te volgen in de evangelieverkondiging en het lijden te aanvaarden (2Tim. 4:5). Het getuigen of het verkondigen van de goede leer, gebeurt in het licht van de verwachte parousia (2Tim. 4:1,8,18)¹⁵⁵. Hij kan getuigen voor zijn rechters in Rome, omdat hij daar van de Heer kracht voor krijgt (2Tim. 4:17)¹⁵⁶. Paulus getuigt van zijn geloof tegenover de Romeinse overheid. Mogelijk heeft hij ook voor de keizer zelf getuigd¹⁵⁷. Het getuigenis dringt door tot aan de heidense Romeinse macht. Dit doet denken aan Ignatius die zijn sterven ook als een getuigenis ziet voor de Romeinen die in de arena aanwezig zijn (4.2.2). Paulus getuigt met hulp van God, die hem uiteindelijk zal verlossen en in zijn koninkrijk zal brengen (2Tim. 4:18). De nadruk ligt hier op het volhardend getuigen. Paulus gebruikt zijn eigen getuigenissen om Timotheüs te motiveren om zelf, als toekomstig leider van de kerk, te getuigen door zijn verkondiging. Als kerkleider moet Timotheüs getuigen door het woord te verkondigen en dit onder alle omstandigheden vol te houden.

In 2Tim. 4:6 is de metafoor van het plengoffer gebruikt in verband met de onvermijdelijke dood van Paulus. Net als bij Seneca en Thrax (2.3.3), is het sterven onafwendbaar en wordt het plengofferbeeld gebruikt om er een weloverwogen invulling aan te geven. In 2Tim. 4:6 valt er geen nadruk op eigen keuze of vrijheid, zoals bij beide Romeinen of Ignatius (4.2.4). Het draait om volhardend in het lijden als gevolg van het geloof en om te blijven getuigen.

De gebruikte metafoor doet de lezers mogelijk herinneren aan Fil. 1:23 en Fil. 2:17. Hiermee wil de auteur van 2Timotheüs zijn lezers mogelijk overtuigen van de betekenis en het belang van zijn

154 Fee, 249; Towner, 509; Mounce, 516. De terminologie verwijst naar de doop; tot geloof komen/sterven en een nieuw (nieuwe levensstijl, GL) leven met Christus gaan beginnen. Er wordt voor de doop naar Rom. 6:8 verwezen.

155 Matera, 244, de parousia is in de Pastorale Brieven vooral verbonden met het laatste oordeel, terwijl het in de Paulus Brieven verbonden is met de opstanding van de doden.

156 ὁ δὲ κύριός μοι παρέστη καὶ ἐνεδυνάμωσέν με, (doch de Here heeft mij ter zijde gestaan en kracht gegeven, NBG, 2Tim. 17a)

157 Knight, 471; Neudorfer, 285; Mounce, 597. Allen noemen de mogelijkheid dat 'de muil van de leeuw ἐκ στόματος λέοντος' staat voor de keizer. Tegelijk zien ze ook andere opties, zoals een metafoor voor gevaar, of een verwijzing naar Ps. 22 waar de tekst op gemodelleerd kan zijn.

3.3 Plengoffer in 2Timotheüs 4:6

tekst. De verwijzing naar het onvermijdelijke sterven van de schrijver krijgt extra nadruk. Wanneer een auteur andermans tekst zo verwerkt in zijn eigen tekst is er sprake van een “reference-tekst-orientated allusion”¹⁵⁸. Door een allusie te maken aan de Filippenzenbrief van Paulus, plaatst de auteur van 2Timotheüs zich in diens autoriteit en uitstraling. Zo komt Timotheüs in het licht van belangrijke leiders te staan. Paulus, die Christus volgt, wordt opgevolgd door Timotheüs, die Christus volgt. Later doet Ignatius hetzelfde (4.2.3). Dan ontstaat de rij: de gemeente die Christus volgt, richt zich op Ignatius die Christus volgt en zich op Paulus richt die Christus volgt.

3.3.4 Afronding

Bij de gebruikte plengoffermetafoor ontbreekt de toevoeging van het offer waarbij de libatie hoort. Andere offerterminologie ontbreekt ook in 2Timotheüs. De nadruk ligt op het offer dat Paulus brengt. Het is een metafoor voor zijn sterven. Hij gebruikt zijn eigen motivatie en getuigenis bij het sterven, om Timotheüs te stimuleren om zijn taak over te nemen. Volharden in getuigen van het geloof en in het lijden zijn hierbij kernbegrippen. Lijden en getuigen zijn ingebed in de trouw van Christus die altijd aanwezig is. Het getuigen in woord krijgt meer aandacht dan getuigen in daad. Dat is te verklaren door Timotheüs toekomstige functie als kerkleider. Hij moet zorg dragen voor verkondigen van de goede leer. Getuigen voor de Romeinse overheid krijgt nadruk in de brief.

De gemeente speelt geen actieve rol in het getuigen. Zij is degene die door de goede leer bij elkaar moet worden gehouden. In de metafoor is ze niet betrokken, zoals in Fil. 2:17 en bij Ignatius.

Het toekomstperspectief is beschreven in het krijgen van rechtvaardiging bij de wederkomst van Christus. Hij verschijnt als rechter die oordeelt. Er is geen onderscheid tussen gelovigen in hun beloning.

Door de plengoffermetafoor te gebruiken, is het mogelijk om door de allusies die lezers kunnen maken, Timotheüs te plaatsen in de autoriteit van Paulus.

3.4 Conclusie

In Fil. 2 komt lijden en (eventueel) sterven van de gelovige, voort uit het volgen van Christus en de leefstijl die van Hem getuigt. Deze leefstijl en getuigenis van de gemeente is belangrijk. Het is namelijk hun offer, dat voortvloeit uit hun geloof. Zij volgen Christus, ook als dit lijden voor hen betekent. Het gaat om getuigen aan de niet-gelovigen, in woord en in daad. Er bestaat een relatie tussen

158 Zamfir. 79. Dit effect kan een auteur ook oproepen door allusies naar zijn eigen werk op te nemen.

3.4 Conclusie

Paulus en de Filippenzen waarbij ze elkaar helpen en steunen. Dat blijkt uit de wederkerigheid die Paulus noemt als hij over het plengoffer schrijft. Hij noemt zijn sterven een plengoffer, dat hij brengt naast het offer van de gemeente. Het plengoffer is beschreven als cultisch ritueel volgens de traditie in de Tenach. Het offer van de gemeente staat centraal. Paulus stelt zich er ten dienste van op. Andersom helpt de gemeente hem met hun gaven en door te getuigen van het geloof dat hij bij hen bracht.

Voor Paulus is het bij Christus zijn verreweg het beste en dit geldt ook voor de gemeente. In de toekomst zal hun positie veranderen van nederig in verheerlijkt.

In 2Tim. 4 valt de nadruk op het verkondigen van het woord in het openbaar en dit wordt betrokken op de verwachte parousia. Verkondigen door de manier van leven krijgt minder nadruk. De brief is gericht aan Timotheüs die als opvolger van Paulus en als leraar in de gemeente het woord zal gaan verkondigen. Het is belangrijk dat hij de juiste boodschap brengt. Paulus wil deze kennis op hem overdragen. Daar ligt in de brief het accent op, zodat verkondiging in de manier van leven minder aandacht krijgt. In 2Timotheüs speelt de gemeente geen actieve rol. Ze is de kudde die door Timotheüs geleid moet worden. Er is geen sprake van wederkerigheid tussen auteur en gemeente zoals in de Filippenzenbrief gebeurt.

Anders dan in Filippenzen is er in 2Timotheüs – net als bij de beschrijving van het plengoffer door Tacitus en later door Ignatius - sprake van een op zichzelf staand plengoffer: een ander offer waarbij het gebracht wordt is niet genoemd. De nadruk valt zo op het offer van Paulus zelf als voorbeeld voor Timotheüs om te volharden in lijden en te vertrouwen op Christus.

Het toekomstbeeld in 2Timotheüs krijgt een andere invulling dan in Filippenzen. Er is sprake van oordeel en rechtvaardiging van de gelovigen bij de wederkomst.

De manier waarop Philo de ethisch metaforische betekenis van het plengoffer invult, komt overeen met Filippenzen. Beiden zien het handelen van de mens gemotiveerd vanuit de ontvangen richtlijnen van de Heilige. 2Tim. 4:6 neemt dit over en verweeft dit met de toekomstverwachting van de (nabije) wederkomst en de rechtvaardiging van de gelovigen die dan plaatsvindt.

Het gebruik van $\sigma\pi\acute{\epsilon}\nu\delta\omicron\mu\alpha\acute{\iota}$ in relatie tot sterven van een mens is ongebruikelijk. Dat geldt zowel in de Joodse als de Grieks-Romeinse wereld. Philo gebruikt $\sigma\pi\acute{\epsilon}\nu\delta\omicron\mu\alpha\acute{\iota}$ met name in ethisch metaforische betekenis en verbindt het niet met sterven. De libatie van Seneca en Thrax zijn beide uitzonderlijk in hun metaforische betekenis voor sterven. Door in Fil. 2:17 en 2Tim. 4:6 een ongebruike-

3.4 Conclusie

lijke metafoor te kiezen en *σπένδομαί* te gebruiken in betekenis van sterven, krijgt het beeld nog extra nadruk omdat het opvalt en de aandacht trekt. De associaties die het beeld oproept met andere plaatsen waar het gebruikt is, beïnvloedt de betekenis die lezers er aan geven. Zo klinkt Philo mogelijk door in Filippenzen. De auteur van 2Timotheüs heeft mogelijk gebruik gemaakt van het beeld in Filippenzen om zich te verbinden met Paulus. En zo is het mogelijk dat hij en zijn lezers dit beeld ook nog verbinden met de dood van Seneca en Thræsea.

4. Ignatius van Antiochië

4.1 Introductie van Ignatius

Ignatius is bisschop van Antiochië (in Syrië)¹⁵⁹. Antiochië is de stad waar Paulus een aantal decennia eerder ook heeft gewoond¹⁶⁰. Als bisschop van Antiochië wordt Ignatius gevangen genomen en ter dood veroordeeld door het Romeinse bestuur. Over de omstandigheden waaronder dit gebeurt is niets met zekerheid bekend. Mogelijk is er sprake van christenvervolging door de Romeinen of is er een geëscaleerd intern conflict in de gemeente geweest. Het vonnis zal in Rome in het Colosseum worden voltrokken. In Rome zijn er christenvervolgingen geweest. Onderweg daarheen heeft Ignatius contact met medechristenen in Klein Azië en schrijft hij brieven vanuit Smyrna en Troas. Deze brieven zijn de bron van informatie over Ignatius. Er zijn zeven brieven bewaard gebleven die als authentiek worden beschouwd¹⁶¹. Zes brieven zijn gericht aan gemeenten (Efeze, Magnesia, Trallië, Rome, Philadelphia en Smyrna) en één aan bisschop Polycarpus in Smyrna. Ze zijn gedateerd rond 107 n.Chr.¹⁶². Het is aannemelijk dat in de brieven zijn ervaringen in Antiochië op de achtergrond

159 Belangrijke literatuur die in dit hoofdstuk is gebruikt: M.W. Holmes, *The Apostolic Fathers. Greek texts and English translation*, 2007; A.F.J. Klijn, *De Apostolische Vaders I*, 1981; H.A. Bakker, *Exemplar Domini. Ignatius of Antioch and his martyrological self-concept*, 2003; K. Bommers, *Weizen Gottes. Untersuchungen zur Theologie des Martyriums bei Ignatius van Antiochien*, 1976; A.N Kirk, "Ignatius' statements of self-sacrifice: intimations of an atoning death or expressions of exemplary suffering?", *The Journal of Theological Studies*, 2013; A.O. Mellink, *Death as eschaton, a study of Ignatius of Antioch's desire for death*, 2000; A. Merz, Die fiktive Selbstausslegung des Paulus, 2004; H. Paulsen, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief*, (Handbuch zum Neuen Testament 18, Die Apostolische Väter II), 1985; W.R. Schoedel, *A commentary on the letters of Ignatius of Antioch*, 1985; M.J. Wilkins, "The interplay of ministry, martyrdom and discipleship in Ignatius of Antioch", in: M.J. Wilkins, T. Paige (eds.), *Worship, theology and ministry in the early church: essays in honor of Ralph P. Martin*, 1992.

160 Hand.11:26, 13:1-1, 14:26, 18:22-23.

161 Holmes, 172v., Schoedel, 4v., Mellink, 45-49. Hun authenticiteit is door Zahn en Lightfoot aangetoond en wordt door de meeste wetenschappers overgenomen. Hier wordt, met de meerderheid van auteurs, de Midden Recensie aangehouden.

162 Mellink, 50, geeft een uitgebreide bespreking van de discussie over de datering van Ignatius' brieven. Hier wordt zijn conclusie gevolgd. Bakker, 22, geeft 116 n.Chr. als datum.

4.1 Introductie van Ignatius

meespelen. Ze zijn geschreven in een kort tijdsbestek en onder stressvolle omstandigheden. De brieven bevatten geen uitgewerkte systematiek. Ignatius gebruikt ook geen citaten. Hij schrijft over thema's die voor hem belangrijk zijn. Zo benadrukt hij de realiteit en het belang van de incarnatie, het lijden en de opstanding van Jezus Christus (Ign.Tr. 10; Ign.Sm. 4,2). De eucharistie is belangrijk, omdat dit wijst naar het lijden van Christus (4.2.3). Ignatius schrijft over de positie van de bisschop in de gemeente. Zonder zijn aanwezigheid kan een kerkdienst niet doorgaan (Ign.Sm. 8,1-2; Ign.Mg. 7; Ign.Tr. 3,1). De bisschop vertegenwoordigt namelijk Gods aanwezigheid¹⁶³. Ignatius hecht aan eenheid binnen de gemeente en in de relatie van de gelovige met God (Ign.Phil. 3,2; 8,1; 9,1; Ign.Mg. 1,2; 6,2; Ign.Eph. 14,1) De bisschop is voor hem degene die de eenheid bewaakt. Eenheid in de gemeente komt ook tot uitdrukking in de leer die wordt aangehangen. Ignatius schrijft veel over zijn naderend einde¹⁶⁴. Regelmatig verwoordt hij zijn thema's in een reactie op andere opvattingen, zoals het docetisme en Judaïsme. Deze twee ziet hij als bedreiging van de eenheid. In zijn brieven staan verwijzingen en allusies naar Paulusteksten¹⁶⁵. Aangenomen wordt dat Ignatius de 1Korinthe-brief van Paulus heeft gekend¹⁶⁶. Om Ignatius goed te begrijpen is het nodig om hier rekening mee te houden.

4.2 Plengoffer in Ignatius' Romeinenbrief

4.2.1 *Introductie*

In zijn brief aan de Romeinen focust Ignatius vooral op zijn sterven. Hij schrijft deze brief op 24 augustus (zonder jaartal) vanuit Smyrna aan de gemeente in Rome. De aandacht voor zijn eigen dood maakt deze brief tot zijn meest persoonlijke. Rome is het eindpunt van zijn reis en van zijn leven. Hier wacht hem de dood door wilde dieren in de arena. Ignatius gebruikt woordspelingen en beelden om over zijn lijden te schrijven en om de christenen te bewegen om hem zijn lijden te laten ondergaan.

163 Holmes, 168. Zonder dit te baseren op apostolische successie.

164 Holmes, 166-170, Schoedel, 20-22.

165 Kirk, 71-73. Hij noemt verwijzingen van Ignatius naar zijn gebonden zijn/ kettingen (o.a. Ign.Rom 1,1; 4,3; 5,1/ Fil. 1:7,13,14,17), het vechten met wilde beesten (o.a. Ign.Eph. 1,2; Ign.Rom. 4,1-2; 5,1-3/ 1Kor. 15:32) en de term misgeboorte in Ign.Rom. 9,2/ 1Kor. 15:8-9a; Reis, p 294v., noemt Ign.Eph. 12,2; Merz, p 145-147, geeft een overzicht verwijzingen naar de Pastorale Brieven (o.a. 2Tim. 2:26/ Ign.Sm. 9,1; 2Tim. 1:16/ Ign.Eph. 2,1 en Ign.Tr. 12,2; 2Tim. 2:22/ Ign.Sm. 3,1), en van Ign.Rom. 9,2; Ign.Sm. 11,1; Ign.Tr. 13,1 / 1Kor. 15:8-10.

Schoedel, 9-10, noemt – zonder voorbeelden – ook nog Romeinen, Efeziërs en mogelijk Galaten, Filippenzen en Kolossenzen.

166 Merz, 141v. ; Schoedel, 9.

4.2 Plengoffer in Ignatius' Romeinenbrief

Na een uitgebreide groet doet hij gelijk een dringend verzoek. Hij vraagt de gemeente in Rome met klem om geen actie te ondernemen om hem vrij te krijgen (Ign.Rom. 1-2). Juist door te sterven komt hij bij God en wordt hij een waar discipel (Ign.Rom. 4,2). Dat is zo belangrijk dat hij schrijft dat ze niet naar hem moeten luisteren als hij dit toch aan hen vraagt tegen de tijd van de executie. Hij sterft uit vrije wil voor God (Ign.Rom. 4,1)¹⁶⁷ en ziet zijn sterven onder ogen (Ign.Rom. 5-6,1). Zijn lichaam mag vermalen worden; hij bereikt Jezus Christus. Zijn lijden is zo iets als de pijn van een geboorte (Ign.Rom. 5,3 en 6,1). Hij richt zich op leven door de dood heen (Ign.Rom. 6,2-8). In de laatste twee hoofdstukken vraagt hij om gebed, doet groeten en heeft nog persoonlijke verzoeken aan de Romeinen (Ign.Rom. 8-9). Thema's als eenheid, dwaalleer, incarnatie en ecclesiologie komen in deze brief niet of nauwelijks aan de orde.

In de brief is er sprake van de dialectiek van het *nu al* en *nog niet* als het gaat over discipelschap (4.2.2). Wat Ignatius nu al is, kan hij nog meer worden (Ign.Rom. 5,1+3). Hij kan zijn lijden volhouden, omdat hij verwacht na zijn dood helemaal voltooid te zijn. Pas na zijn dood is hij helemaal discipel. Tegelijk twijfelt hij of hij het wel volhoudt en daar wapent hij zich tegen. Hij geeft nu al vast instructies aan de gemeente hoe te handelen: geen gratieverzoek (Ign.Rom. 1 en 2) en niet ingaan op een mogelijke verandering van mening (Ign.Rom. 7,2).

In zijn Romeinenbrief roept Ignatius zijn lezers niet expliciet op om zijn voorbeeld te volgen. Het is mogelijk dat zijn allusies aan Paulus (Fil. 3:17), er voor zorgen dat de lezers zijn brief wel zo opvatten.

4.2.2 Vertaling Ign.Rom. 2 en toelichting

2,1 Οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀνθρωπαρεσκῆσαι ἀλλὰ θεῶ ἀρέσαι ὡπερ καὶ ἀρέσκετε οὔτε γὰρ ἐγὼ ποτε ἔξω καιρὸν τοιοῦτον θεοῦ ἐπιτυχεῖν οὔτε ὑμεῖς ἐὰν σιωπήσητε κρείττονι ἔργῳ ἔχετε ἐπιγραφῆναι ἐὰν γὰρ σιωπήσητε ἀπ' ἐμοῦ ἐγὼ λόγος θεοῦ ἐὰν δὲ ἐρασθῆτε τῆς σαρκός μου πάλιν ἔσομαι φωνή

2,2 πλέον μοι μὴ παράσχησθε τοῦ σπονδισθῆναι θεῶ ὡς ἔτι θυσιαστήριον ἔτοιμόν ἐστιν ἵνα ἐν ἀγάπῃ χορὸς γενόμενοι ἄσητε τῷ πατρὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ὅτι τὸν ἐπίσκοπον Συρίας ὁ θεὸς κατηξίωσεν εὑρεθῆναι εἰς δύοσιν ἀπὸ ἀνατολῆς μεταπεμψάμενος καλὸν τὸ δῦναι ἀπὸ κόσμου πρὸς θεόν ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατεῖλω

167 Mellink, 140, noemt het vrijwillig omgaan met de geboden situatie, wat niet hetzelfde is als zich vrijwillig laten arresteren.

4.2 Plengoffer in Ignatius' Romeinenbrief

2,1 Want ik wil niet dat jullie mensen voldoening geven, maar God voldoening geven, zoals jullie dat nu doen. Want ik krijg niet meer zo'n gelegenheid om God te bereiken, noch jullie, als jullie stil zijn, een beter werk om op je naam te schrijven¹⁶⁸. Want als jullie over mij zwijgen, zal ik Gods woord zijn¹⁶⁹. Maar als jullie van mijn vlees houden zal ik weer enkel een geluid zijn.

2,2 Geef me niet meer dan als plengoffer te worden geofferd voor God, terwijl het altaar nog klaar staat. Dan kunnen jullie in liefde een koor vormen en zingen voor de Vader in Christus Jezus, omdat God de bisschop van Syrië waardig heeft bevonden om in het westen te worden gevonden, nadat Hij hem uit het oosten heeft laten komen. Het is goed om onder te gaan vanuit de wereld naar God, opdat ik naar Hem mag opstijgen.

2,1 – Ignatius heeft als doel God te bereiken (ἐπιτυγχάνω). Hij wil God nog meer leren kennen. Dat bereikt hij door zijn sterven. Het is een doel dat voor iedere gelovige geldt en het maakt niet uit of je als martelaar sterft of niet. Je zou kunnen zeggen dat God zelf de uiteindelijke beloning vormt voor de gelovige wanneer Hij wordt bereikt. Sterven is hier de laatste fase die nodig is om God te bereiken. Met de tegenstelling tussen stilte-spreken en geluid-stem geeft hij aan dat hij pas Gods' woord (λόγος θεοῦ¹⁷⁰) kan zijn als de gemeente stil is. Hun stilte betekent dat zijn executie door gaat. Hij is Gods woord als hij sterft. Blijft hij leven, omdat de gemeente gevraagd heeft om zijn vrijlating, dan maakt hij alleen maar geluid en spreekt geen woord meer. Het sterven van Ignatius vormt een getuigenis van God. Hij is bereid zijn leven te geven en wordt 'woord van God'. Met zijn dood kan hij laten zien dat zijn getuigenis betekenis heeft gehad¹⁷¹. Schoedel vermoedt terecht dat hij met deze uitdrukking het onderscheid wil geven tussen een oprecht en onoprecht getuigenis van God en niet zichzelf als woord van God wil verbinden met Christus het Woord¹⁷². Als de gemeente zijn dood niet verhindert, verricht ze een goed werk en behaagt God. Ignatius gaat zo ver dat hij de

168 Paulsen, 71; Schoedel, 170 n2, ἐπιγραφήναι, kan betekenen een opdracht uitvoeren of verwijzen naar het ondertekenen van een werkstuk door een schrijver of kunstenaar. Vandaar dat is gekozen voor deze vertaling.

169 Holmes, 226; Paulsen, 71; Schoedel, 170v., Letterlijk staat er *ik ben Gods woord* (ἐγὼ λόγος θεοῦ). Met gebruik van de Syrische tekstoverlevering is dit lastige stuk te vertalen met *ik zal zijn*. Dat sluit aan bij '*zal ik weer een stem zijn*' (πάλιν ἔσομαι φωνή).

170 BDAG, 599, noemt de tegenstelling met 'stil zijn'. In Ign.Mg. 3,2 staat λόγος in relatie tot God genoemd. Het betreft een verhandeling over de verhouding tot de bisschop en tot God. In Ign.Mg. 8,2 staat het in relatie tot Jezus Christus die Gods Zoon en Woord is. Hier gaat het om eenheid van God en de vervolgde profeten die zijn genade al kenden. Ook hier een verbinding van woord met stilte (σιγή).

171 Mellink, 205.

172 Schoedel, 171.

4.2 Plengoffer in Ignatius' Romeinenbrief

gemeente voorhoudt dat zij ook God voldoening geeft als ze zijn executie niet verhinderen. Hij ziet dit als de weg die God zo voor hem bereid heeft.

2,2 – Met σπονδισθῆναι¹⁷³ gebruikt Ignatius een metafoor waarmee hij zijn komende dood (Ign.Rom. 4,1) beschrijft. Het is mogelijk dat dit beeld als allusie naar Fil. 2:17 en eventueel 2Tim.4:6 is gebruikt¹⁷⁴. Ignatius breidt het plengofferbeeld uit met het altaar en het gezang van de gelovigen. Met het altaar (θυσιαστήριον) duidt hij op de arena waar hij zijn leven uitgiet als plengoffer. Hij gebruikt het beeld van altaar en libatie hier op een symbolische manier. Het doet denken aan bestaande offerpraktijk in de Grieks-Romeinse wereld¹⁷⁵. Voor de lezers van zijn brief zal het beeld deze associatie hebben opgeroepen. Zij vormen het koor dat zingt voor de Vader in Jezus Christus, omdat de bisschop van Syrië waardig geacht is om in Rome te sterven. De Romeinen zijn getuigen van Ignatius' plengoffer, maar ze zijn er niet de reden van. Net als in 2Tim. 4, ontbreekt een verwijzing naar een ander offer bij de libatie. Beiden verschillen van Fil. 2:17 waar dit wel gebeurt (3.2.2).

Door zijn sterven wil Ignatius God bereiken en zijn discipelschap voltooien (Ign.Rom. 4). Hij wordt dan iemand (Ign.Rom. 9,2). Het is beter voor hem dat hij sterft voor Jezus, dan te heersen over de hele wereld (Ign.Rom. 6,1). Door Jezus tot in de dood te volgen laat hij zien dat hij als discipel de volledige realisatie en het bewijs van de werkelijkheid van zijn relatie met Christus ervaart¹⁷⁶. Hij volgt Christus die heeft geleden, maar stelt zich niet op gelijke hoogte met Hem (Ign.Rom. 6,2b¹⁷⁷). Onder andere de dialectiek van het discipelschap uit Ign.Rom. 4 laat de invloed van Paulus op Ignatius' denken zien¹⁷⁸. Ignatius ziet zijn discipelschap pas in zijn dood volledig gerealiseerd worden. Deze opvatting van voltooiing van het discipelschap met het sterven, is in het NT bij Paulus terug te vinden (Fil. 3:7-14), maar niet in de Evangelieën of Handelingen¹⁷⁹. Hier staat μαθητής niet direct in relatie tot sterven, maar wordt wel genoemd in relatie tot mogelijk toekomstig lijden en volharden (Math. 10:16-33; 24:3-13)¹⁸⁰. Kirk noemt terecht de mogelijkheid dat Ignatius uit deze laatste traditie de term μαθητής gebruikt en dat hij er vervolgens een betekenis aan geeft die is beïnvloed door

173 BDAG, 939, van σπονδιζω dat door Ignatius is gebruikt. Afgeleid van σπένδω.

174 Ignatius heeft mogelijk ook 2Tim. 4:6 gekend, Zie Towner, 24, bij de kritische opmerkingen bij de Pastorale Brieven als pseudepigrafie. Zamfir, 80 noemt het 'probable'; Schoedel, 171 en Merz, 188., gaan er van uit dat dit zo is

175 Schoedel, 171; Ferguson, 194; Mellink, 85.

176 Wilkins, 312.

177 ἐκεῖ παραγενόμενος ἄνθρωπος ἔσομαι. (daar aangekomen zal ik mens zijn).

178 Kirk, 69v.; Merz, 147-153. Beiden noemen ook andere voorbeelden.

179 Kirk, 70; Wilkins, 305v; Mellink, 193-197, herkent de dialectiek bij Ignatius, maar verbindt deze niet met Paulus. Hij gaat alleen in op de Evangelieën en Handelingen.

180 Kirk, 70.

4.2 Plengoffer in Ignatius' Romeinenbrief

Paulus' theologie. Voor Ignatius is de voltooiing van zijn discipelschap niet mogelijk zonder te sterven. Bij Paulus leidt het volgen van Christus tot een toekomstig samenzijn met Christus (Fil. 3:11; Rom. 8:17 en 2Tim. 2:12a). Bij Ignatius is sterven een voorwaarde tot voltooiing; bij Paulus wacht na het sterven een beloning. Beiden geven aan het discipelschap een toekomst perspectief.

Met een beeldspraak over zonsondergang (westen/Rome) en zonsopkomst (oosten/Syrië) verwoordt Ignatius dat God hem waardig heeft bevonden om te sterven (ondergang) en in Hem weer op te staan (opkomst)¹⁸¹. Het beeld geeft de wereld weer van het Romeinse imperium met Rome als centrum. Het beeld van Rome is dubbel. Enerzijds is het de plaats waar Ignatius zal sterven en waar de christenen zijn vervolgd door de keizer. Petrus en Paulus zijn er omgebracht. Ignatius wacht hetzelfde lot als hen. De stad en haar machthebbers roepen negatieve associaties op. Anderzijds is het de plaats waar hij door zijn sterven God hoopt te bereiken. Hij overstijgt hiermee de macht die de keizer op hem heeft. Door zich te associëren met Petrus en Paulus (Ign.Rom.4,3) beïnvloedt hij de manier waarop andere gelovigen naar hem kijken, door zich zo met hen te verbinden. Ignatius gebruikt het oost/west beeld als metafoor voor het eind en een nieuw begin van zijn bestaan¹⁸². Hij probeert, net zoals Paulus, zijn lezers te overtuigen dat sterven 'winst' is wat je kunt verlangen. Het is namelijk een heengaan naar Christus (Fil. 1:23) of een opstijgen naar God (Ign.Rom. 2,2)¹⁸³.

4.2.3 Metaforische betekenis van *σπονδισθῆναι*

Ignatius zal niet sterven tijdens een offerhandeling, maar door een executie. Er is geen sprake van een rituele handeling. Daarmee vervalt de rituele betekenis van het plengoffer. Om de metaforische betekenis van het plengoffer in kaart te krijgen is er aandacht voor de betekenis van de gebruikte offertermen. Vervolgens wordt gekeken of Ignatius een relatie kent tussen plengoffer en eucharistie. Tot slot is er aandacht voor de ethische en martyrologische betekenis van de metafoor.

Ignatius schrijft over zijn sterven in offertermen. De arena waar hij zal sterven vormt het altaar¹⁸⁴. Evenals in 2Tim. 4:6, verbindt Ignatius de libatie hier niet aan een offer (3.3.2; 4.2.2). Wel noemt hij een koor dat de liturgie compleet maakt. Zonder het woord *λειτουργία* te gebruiken, suggereert Ignatius mogelijk de uitvoering van een eredienst. Hij lijkt zijn executie in te kleuren als een pleng-

181 BDAG, 73 ἀνατέλλω 2a.

182 Mellink, 259.

183 Kirk, 86.

184 Schoedel, 171, Bakker, 180; contra Mellink, 85, die onterecht uitgaat van de kerkgemeente/kerkgebouw en hiermee een metaforische betekenis letterlijk interpreteert; Bommes, 155 n285, gaat niet in op offerbeelden; Corwin noemt het niet.

4.2 Plengoffer in Ignatius' Romeinenbrief

offer dat hij brengt tijdens een liturgisch gebeuren¹⁸⁵. Net als bij een rituele offerplechtigheid wordt er gezongen. De Romeinse christenen vormen een koor dat zingt tot eer van de Vader in Jezus Christus¹⁸⁶. Zij zijn getuigen van Ignatius' sterven en hij roept hen op om te zingen. Hij is waardig gevonden om te lijden en te sterven en op te gaan naar God. Dat is reden om te zingen. Het lijkt op Paulus die de Filippenzen oproept om zich met hem te verheugen bij zijn lijden en sterven. Maar de wederkerigheid tussen martelaar en bevriende gemeente ontbreekt in de metafoor bij Ignatius. Paulus verblijdt zich zelf ook, maar Ignatius zingt niet.

Later in de brief beschrijft Ignatius zijn sterven als offer voor God (Ign.Rom. 4,2)¹⁸⁷. Hij gebruikt hier geen σπένδω, maar θυσία. Door gebruik van θυσία vervalt de vraag van het bijbehorende offer zoals die bij een plengoffer wordt gesteld. In zijn Romeinenbrief ligt het focus vooral op zijn eigen sterven. Mogelijk geeft θυσία hier nauwkeuriger aan hoe Ignatius tegen zijn dood aankijkt dan σπονδισθῆναι: namelijk zijn persoonlijk offer aan God en niet een offer bij dat van iemand anders. Ignatius gebruikt σπένδω en θυσία beiden als beeld voor zijn sterven. De gelezen literatuur onderzoekt niet wat de reden voor het gebruik van deze dubbele metafoor kan zijn. Mogelijk dat Ignatius met de keus voor σπονδισθῆναι bij zijn lezers een allusie aan Fil. 2:17 en/of 2Tim. 4:6 wil oproepen. Dit kan hij hebben gedaan om zich te verbinden met de auteur van deze tekst(en). Elders doet hij dit ook (zie verder in deze §). Het gebruik van θυσία maakt vervolgens duidelijk dat het zijn persoonlijk offer is. In Ign.Rom. 4,2 benadrukt hij dat hij pas een waar discipel van Jezus Christus wordt als hij een offer (θυσία) aan God wordt. Op andere plaatsen in zijn brieven gebruikt hij vervoegingen van θυσία. Ook deze zijn metaforisch gebruikt, maar hebben een andere betekenis¹⁸⁸. Dit geeft geen nieuwe informatie over het gebruik van θυσία naast σπονδισθῆναι. In Ign.Rom. 4,3 noemt hij Petrus en Paulus, waarmee hij zich niet kan vergelijken, maar door hen te noemen associeert hij zich wel met hen. Door dit te doen net nadat hij zijn offer beschrijft, krijgt het hierdoor een zekere statuur. Hoewel uit de literatuur niet duidelijk wordt waarom Ignatius twee metaforen gebruikt voor zijn sterven, is het mogelijk dat dit dubbelbeeld een rol speelt in een door hem gewenste verbinding met Paulus (en Petrus). Daarnaast kan hij zijn offer beter specificeren en op zichzelf betrekken. Mogelijk geeft verder onderzoek meer inzicht.

185 Merz, 168, merkt dit ook op.

186 Schoedel, 171; Corwin, 117; Bakker, 180; Mellink, 85 houdt de mogelijkheid open dat ook een heidens offerkoor bedoeld kan zijn. Niet logisch als ze tot eer van God zingen en hij altaar interpreteert als kerkgemeenschap.

187 θεοῦ θυσία εὐρεθῶ. Merz, 168, ziet in Ign.Rom. 2,2 en 4,2 een liturgisch offerbeeld dat teruggaat op Fil. 2:17.

188 Schoedel, 54v., Ign.Eph. 5,2; p 199 Ign.Mg. 7,2; 148, Ign.Tr. 7,2; 198v., Ign.Phil. 4,1 deze tekst is metaforisch uit te leggen o.b.v. de overeenkomst met Ign.Eph. 5,1. Ze linken aan Christus, levensstijl en eenheid in aanbidding.

4.2 Plengoffer in Ignatius' Romeinenbrief

Er bestaat discussie over Ignatius' visie op de eucharistie met betrekking op de vraag in welke mate Ignatius zich in zijn sterven identificeert met Christus en of hij zijn sterven ziet als een eucharistie. Schoedel en Mellink zien terecht geen identificatie met Christus en zijn van mening dat Ignatius zijn sterven niet als eucharistie ziet¹⁸⁹. Bommes benoemt een relatie tussen eucharistie en martelaarschap. Deelname aan eucharistie vraagt het offer van het leven. Martelaarschap is er de uiterste consequentie van. Martelaarschap is ondergeschikt aan de Passie van Christus¹⁹⁰. Ook zij lijkt Ignatius zich niet te zien identificeren met Christus en duidt zijn dood niet als eucharistie. Bakker ziet Ignatius als mysticus die gefocust is op het identificeren van zijn dood met Jezus' passie. Hij wil Jezus' lijden opnieuw laten functioneren in zijn martelaarschap dat een eucharistie is. Hij doet dit in belang van het 'collective good'. Ignatius brengt een offer met "salutary significance" (181). Hij blijft afhankelijk van Jezus' genade. Jezus' offer is superieur aan zijn eigen offer¹⁹¹. Waarmee Bakker Ignatius' sterven als eucharistie ziet en hem bijna op gelijke hoogte met Jezus plaatst. In haar onderzoek naar relaties tussen 4Makk., Ignatius en (deutero) Paulus, stelt Merz dat Ignatius (net als Paulus) zijn sterven ten gunste van de gemeente en andere christenen ziet gebeuren. Er wordt niet specifiek ingegaan op de eucharistie¹⁹². Na dit korte overzicht wordt hier voor de uitleg van de metafoor van het plengoffer in relatie tot eucharistie, eerst gekeken naar de woordkeus. Het gebruikte *στένω* staat niet in relatie tot eucharistie¹⁹³. In Fil. 2:17 en 2Tim. 4:6 is het niet in dit verband gebruikt. Ignatius geeft in Ign.Rom. 7,3 aan dat hij verlangt naar de elementen van de eucharistie (brood en drinken), zonder zich er mee te identificeren. Hij stelt zich niet op gelijke hoogte met Christus¹⁹⁴. Daarom is het niet aannemelijk dat Ignatius zijn sterven als eucharistie ziet en aan zijn sterven dezelfde verlossende betekenis geeft als de kruisdood van Christus.

Ignatius sterft om tot God te komen (Ign.Rom. 2,2; 4,4; 5,1+3; 6,1; 8,3; 9,2). Vanwege de verschillende positie van de gemeente bij de plengoffermetafoor in Fil. 2:17 en 2Tim. 4:6, wordt gekeken naar de vraag hoe Ignatius zijn lijden en sterven ziet in relatie tot de gemeente. In zijn Romeinenbrief ligt het accent vooral op de faciliterende rol voor de gemeente om zijn executie door te laten gaan. Indirect kunnen de Romeinen uit Ign.Rom. 2,1 opmaken dat Ignatius' sterven hun de moge-

189 Schoedel, 171, 176; Mellink, 85v.

190 Bommer, 98, 157.

191 Bakker, 157, 181, 199.

192 Merz, 167v. o.b.v. Ign.Eph. 8,1; 18,1; 21,1; Ign.Tr. 13,3; Ign.Sm. 10,2; Ign.Pol. 2,3; 6,1 en Kol. 1:24; Ef. 3:1,13; 2Tim. 2:10.

193 BDAG, 937; Mellink, 84v.

194 Corwin, 214; Bakker, 157, gaat heel ver in de identificatie van Ignatius met Christus, maar laat Christus boven Ignatius staan

4.2 Plengoffer in Ignatius' Romeinenbrief

lijkheid geeft God te bereiken als ze er aan meewerken. Uit zijn andere brieven blijkt dat Ignatius zijn sterven positief duidt voor de gelovigen¹⁹⁵. Ignatius werkt verder niet uit hoe hij dit ziet. Hij gebruikt woorden (περίψημα: nederige dienaar en αντίψυχον: losprijs) die doen denken aan Paulus' taalgebruik¹⁹⁶. Het is aannemelijk dat hij door zijn woordkeus wil bereiken dat de gemeente hem associeert met de apostel. Door Ignatius te volgen, volgen ze Paulus die op zijn beurt Christus volgt. Het is opvallend dat hij deze termen niet gebruikt in de Romeinenbrief waar hij het meest concreet over zijn sterven spreekt.

Zijn martelaarschap maakt Ignatius een vrij man door en in Christus (Ign.Rom. 4,3)¹⁹⁷. Hij beschrijft zijn executie als een plengoffer voor God. Hij handelt vanuit zijn geloof en inspiratie door God. In de manier waarop hij zijn sterven invult komt zijn relatie tot God naar voren. Hij ziet zijn sterven als een voltooiing van die relatie. Het getuigen van God heeft in zijn geval de dood tot gevolg. De kleine ruimte die er nog is om zijn lot te veranderen (de gemeente om vrijspraak laten vragen), wil hij niet gebruiken. Zo krijgt hij vrijheid in een onvrije situatie en voegt hij vrijwilligheid toe aan een gedwongen situatie (Ign.Rom4,1). De ethische betekenis van de metafoor is bij Ignatius gelijk aan die van Philo en Paulus (2.2.3; 3.3.3). Beiden zien de mens handelen vanuit goddelijke inspiratie. Ignatius vult dit in door zijn sterven te zien als overgang naar de voltooiing van zijn discipelschap.

Het is onduidelijk hoe hij dit verder invult. Ignatius geeft weinig informatie over zijn beeld op de eschatologie. Mogelijk hint hij op de wederkomst en op een oordeel (Ign.Pol. 3,1; Eph. 15,3; Ign.Sm. 10,2)¹⁹⁸. Het verlangen om bij God te zijn, komt ook voor in Fil. 1:23. Daar besluit Paulus dat leven noodzakelijk is voor de gemeente. Anders dan Ignatius, is zijn sterven niet direct aanstaande en kan hij deze afweging nog maken. .

Het plengofferbeeld bij Ignatius heeft overeenkomsten met Seneca en Thræsea. Ignatius kiest er vrijwillig voor om geen gratie te vragen. Alle drie geven ze aan hun dood een statement mee, tegen de keizer van Rome. Seneca en Thræsea offeren niet aan de keizer en Ignatius hint met het beeld van de zonsopkomst/ondergang, op een dood die de macht van de keizer overstijgt.

195 Ign.Tr. 13,3; Ign.Eph. 8,1+18,1; Ign.Sm. 10,2; Ign.Pol. 2,3+6,1. Merz, 167 n99, noemt deze teksten in haar bespreking van Ignatius gebruik van 4Makk. en Deutero-Paulus als bron voor zijn schrijven over zijn sterven als benefit voor de gemeente. Zie ook Mellink, 103b-107, 123, die uitgaat van Ignatius goede intenties voor de kerk, maar zijn sterven niet ten dienste van de kerk ziet.

196 Ign.Eph. 8,1+18,1; Ign.Tr. 13,3; Ign.Sm. 10,2; Ign.Pol. 2,3+6,1.

197 Schoedel, 176. Hierin verschilt Ignatius met Paulus en Petrus die deze vrijheid al hebben. Hij plaatst deze twee boven zichzelf. Door hen te noemen verbindt hij zich aan hen, wat op de lezers het effect kan hebben dat ze hen hierdoor autoriteit toedichten (Merz, 153).

198 Mellink, 321-323.

4.2 Plengoffer in Ignatius' Romeinenbrief

Bij de martyrologische betekenis van de metafoor gaat het om het getuigen. Bij Ignatius is er minder aandacht voor getuigen in woord of leefwijze. Zijn dood is het getuigenis van God. Dat doet hij in het centrum van de Romeinse macht, tegenover alle aanwezige gelovigen en niet-gelovigen. In 2Timotheüs wil Paulus ook tegenover de Romeinse overheid getuigen. Ignatius ziet zijn dood als verkondiging van het woord. Met zijn dood kan hij zijn overtuiging laten zien. Hij wordt dan een stem van God en is niet langer een geluid meer¹⁹⁹. In de Filippenzen en 2Timotheüs is de woordverkondiging de reden van zijn sterven. Voor Ignatius is het sterven een bevestiging van zijn woordverkondiging.

4.3 Conclusie Ign.Rom. 2.

Ignatius gebruikt de plengoffermetafoor om zijn eigen sterven te beschrijven. Hij ziet zijn dood niet als een vorm van eucharistie. Daarmee vervalt de mogelijkheid dat zijn dood een vervangend of verzoenend offer is. Hij beschrijft zijn dood als plengoffer zonder te benoemen bij welk offer zijn libatie wordt gebracht. Het plengoffer (σπονδισθηῖναι) wordt een zelfstandig offer (θυσία). Hiermee komt Ignatius' plengofferbeeld dicht bij 2Tim. 4:6, dan bij Fil. 2:17. Voor Ignatius is het sterven nodig om God te bereiken. Hij weet zich door God waardig bevonden om te sterven. Zijn geloofs-, en levensweg vindt op deze manier voltooiing. Het sterven is nodig om dit te bereiken. Hierin verschilt hij met Paulus en 2Timotheüs waar het sterven een overgang is om de beloning van het volhardend geloven te ontvangen. De voltooiing van het leven is bij Ignatius verbonden met het bij God zijn. Zo wordt zijn discipelschap pas voltooid wanneer hij bij God is. Hoe hij dit eschatologisch precies ziet, is niet duidelijk beschreven. Indirect duidt hij op de wederkomst en een oordeel. Het is aannemelijk dat Ignatius zijn brieven heeft geschreven met hulp van zijn kennis van Paulus' brieven. Hij verbindt zich op deze manier met de status en denkbeelden van de apostel. Hij doet dit door woordkeus of door gebruik te maken van allusies. Een voorbeeld van terminologie die beiden gebruiken is περίψημα en αντίψυχον. Ignatius' denken kent een dialectiek die bij Paulus is terug te vinden.

Ignatius staat met zijn ethische betekenis van het plengoffer in de traditie van Philo. Hij handelt vanuit zijn geloof. Hij getuigt in woord en door te sterven. Door zijn sterven ook als getuigenis te beschrijven, geeft hij hier een heel eigen invulling aan. De manier waarop hij de martyrologische betekenis geeft aan het plengofferbeeld is vergelijkbaar met de unieke manier waarop Tacitus er over schrijft. Het heeft overeenkomsten met de manier waarom Seneca en Thræsea hun dood ensce-

199 Mellink, 203-205.

4.3 Conclusie Ign.Rom. 2.

neerden. Zijn wil om in Rome te getuigen, verbindt hem met 2Timotheüs waar dit ook een wens is van Paulus.

5 Conclusie

In dit hoofdstuk wordt de gevonden informatie uit de drie vorige hoofdstukken met elkaar verbonden om tot een eindconclusie te komen. Hiervoor wordt per hoofdstuk gekeken naar het gebruik van het plengoffer in de behandelende teksten. De uitwerking van de verschillende culturen geeft het antwoord op deelvraag één (5.1). De uitwerking van beide NT-teksten (5.2) en Ign.Romeinen (5.3) geven antwoord op deelvraag twee en drie. De vraag naar de relatie tot navolgen en martelaarschap, wordt beantwoord in de ethische en martyrologische betekenis van het plengofferbeeld. Hier valt de visie tot het martelaarschap van de auteur af te leiden (deelvraag 3a). In de bespreking van een tekst wordt gelijk gekeken naar mogelijke invloed van de auteurs op elkaars tekst (deelvraag3b). In de uitwerking van Ign.Rom. 2,2 komt de eventuele literaire invloed van Paulus aan de orde (deelvraag3c).

In de volgende paragrafen volgt een overzicht van de conclusies per hoofdstuk, toegespitst op de deelvragen. Vervolgens worden de gevonden antwoorden gebruikt om de probleemstelling te beantwoorden.

5.1 Het plengofferbeeld in de Joodse, Grieks-Romeinse en christelijke cultuur

De Joodse cultuur kent tot 70 n.Chr. de rituele praktijk van het plengoffer in de tempeldienst. Wanneer het ritueel niet (meer) kan worden uitgevoerd, krijgt de metaforische betekenis van het plengoffer meer aandacht. Voor 70 n.Chr. gebeurt dat al bij de Joden die leven in de diaspora en niet in Jeruzalem offeren. Het offerritueel is de communicatie tussen de mens en YHWH. Het omvat de hoogte en dieptepunten die in hierin kunnen zitten, zoals vergeving, boetedoening, lofprijzing of dankbaarheid. In het OT wordt het plengofferritueel uitgevoerd bij een ander offer dat gebracht wordt. Er is geen bewijs gevonden dat er bij de maaltijd een plengoffer wordt gebracht. In de besproken tekst over David (2.2.3) wordt er geen offer genoemd waarbij hij zijn plengoffer brengt. De metaforische betekenis van dit offer kent via de LXX een Hellenistische invloed: de mogelijkheid om het als bloedoffer te interpreteren. De metafoor is hiermee in relatie te brengen met sterven. Bij Philo kent het plengofferbeeld met name een ethisch metaforische invulling. De mens leeft vanuit Gods inspiratie (2.2.3). Deze relatie krijgt de nadruk. Deze gedachtegang komt terug in Filippenzen

5.1 Het plengofferbeeld in de Joodse, Grieks-Romeinse en christelijke cultuur

en 2Timotheüs. Daar handelt Paulus ook vanuit het voorbeeld van Christus (3.2.3; 3.2.4). De martyrologische betekenis van de metafoor komt bij Philo minder naar voren, de nadruk ligt op de ethische betekenis.

De Grieks-Romeinse samenleving kent een uitgebreide plengoffercultus. Anders dan in de Joodse cultuur blijft het plengofferritueel voortbestaan. Het ritueel is belangrijk in de sociale omgang van mensen onderling. Het bewerkt stabiliteit en rust in de samenleving. Anders dan in de Joodse en christelijke cultuur, is de filosofie hier de bron van waarden en normen en niet de religie. In de rituele praktijk van het plengoffer ligt de nadruk vooral op de manier waarop het ritueel wordt uitgevoerd (2.3.2). Dit klinkt ook door in de betekenis van λειτουργία in Fil2:17 (3.2.2). De algemene martyrologische metaforische betekenis van het plengoffer is het getuigen van geloof en vertrouwen in de goden. In de literatuur zijn ook voorbeelden gevonden waarin het plengoffer als metafoor is gebruikt voor het sterven. In de literatuur is de metafoor alleen bij de dood van Dionysos gebruikt als het beeld van sterven zelf. Bij de andere gevonden voorbeelden heeft de metafoor meerdere betekenissen. Zo gaat het bij de Apollo-profeet naast zijn sterven ook om de strijd tussen de goden. Seneca en Thræsea ensceneren hun gedwongen zelfdoding om tot een libatie die symbool staat voor hun vrijheid van handelen en zich afzetten tegen de keizer die hen wil dwingen. Het getuigenis van hun vrijheid is de martyrologische betekenis van het plengoffer dat ze brengen (2.3.3). Zij scheppen ruimte voor het maken van een eigen keus, binnen een onontkoombare situatie. Deze handelwijze is ook bij Ignatius gevonden.

Bij het vroege christendom is er gekeken naar teksten waar mogelijk sporen van een plengofferritueel zijn gevonden. De Acta Pauli vertelt van een wateroffer dat wordt gebracht bij de overgang naar het christelijk geloof. Net zoals bij de eucharistie in de Acta Pauli gaat het om een ritueel dat van die overgang getuigt. De overgang komt tot stand door de verkondiging van het woord en door Christus als Woord. Redding komt niet door zijn offer maar van Christus als woord van de Vader (2.4.1). De martyrologische betekenis van het (pleng)offer komt naar voren in de veranderde leefstijl van de gelovigen. Ze zijn soberder gaan leven en getuigen door woordverkondiging van God. De nieuwe leefwijze zelf vormt ook weer een offer aan God. Ook Philo verbindt Gods woord aan het menselijk handelen. Klinghardt gaat (onterecht) uit van een plengoffer in Luc. 22:20b. Hij interpreteert de bekerlibatie als het nieuwe verbond dat gericht is op sociale gelijkheid tussen mensen. Het ritueel is belangrijk en wordt eschatologisch geduid. Zijn uitleg heeft hierdoor weinig aandacht

5.1 Het plengofferbeeld in de Joodse, Grieks-Romeinse en christelijke cultuur

voor een martyrologische betekenis van de metafoer. Christus' dood is voorwaarde voor het nieuwe verbond en zorgt dat het tot stand komt. Hij verbindt de metafoer wel aan een toekomstperspectief.

5.2 De plengoffermetafoer in Filippenzen en in 2Timotheüs

In de Fil. 2:17 gebruikt Paulus de metafoer voor zijn eventuele sterven. Als enige van de drie behandelde teksten, beschrijft hij het offerritueel zoals dit in de Tenach is terug te vinden. Hij voegt zijn plengoffer toe aan het offer van het geloof en de leefstijl van de Filippenzen. Zij getuigen van Christus door hun verkondiging, geloof en leefwijze. Dit wordt aangeduid met de offerterminologie *θυσία* en *λειτουργία*. Paulus vult met zijn plengoffer hun offer van geloof aan. De nadruk valt op het offer van de Filippenzen. In dit beeld is Paulus het offer en offert hij. De tekst kent een wederkerigheid. De offers dragen bij ten goede voor de ander. Paulus brengt het plengoffer bij het geloof van de Filippenzen en samen verheugen ze zich over hun geloof in Christus. De ethische betekenis van de metafoer is het geloof in Christus. Dit bepaalt het handelen van Paulus en de gemeente. Hierin lijkt Paulus op Philo die ook het handelen vanuit het Heilige als inspiratiebron noemt. Christus is het voorbeeld voor Paulus en hij roept de gemeente op om hem hierin te volgen. Paulus is het liefst bij Christus, maar om de gemeente te kunnen dienen moet dat nog even wachten. In zijn toekomstverwachting is hij bij Christus die de gelovigen een verheerlijkt lichaam geeft en ze hiermee beloont. Het verkondigen van het geloof en in leefstijl hierop aansluiten en getuigen is de martyrologische betekenis van de metafoer.

In 2Timotheüs is de metafoer van het plengoffer gebruikt voor de dood van Paulus, die weet dat hij zal gaan sterven. Het plengoffer staat op zichzelf, er is geen offer waar het bij wordt gebracht. Het gaat om Paulus' offer. De metafoer is waarschijnlijk een allusie aan Fil. 2:17.

Het handelen van Paulus is geïnspireerd door Christus: de opgestane en degene die redding brengt. Het gaat om het offer van Paulus zelf. In de brief ontbreekt de verbinding van *σπένδομαι* met *θυσία*, en *λειτουργία*. De nadruk valt op de openbare verkondiging van het geloof in Christus en de goede leer. Paulus verkondigt Christus aan de Romeinse autoriteiten. De verbinding van verkondigen door de manier van leven krijgt minder aandacht dan in Filippenzen. Dat komt doordat 2Timotheüs niet gericht is aan een gemeente, maar aan de beoogd opvolger van Paulus die de goede leer moet overdragen op de gelovigen. Getuigen door leefstijl krijgt minder aandacht. Daar komt bij dat de positie van de gemeente in 2Timotheüs verschilt met die in de Filippenzenbrief. In de Filippenzenbrief be-

5.2 De plengoffermetafoor in Filippenzen en in 2Timotheüs

staat een goede relatie tussen Paulus en de gemeente, in 2Timotheüs is de gemeente een bron van zorg vanwege haar onjuiste geloofsopvattingen.

Lijden is onvermijdelijk bij geloven en getuigen. Volharden in lijden is een belangrijk thema van de brief. Dit wordt geplaatst tegen de achtergrond van de parousia. Er zal recht worden gesproken en rechtvaardiging zijn van onrecht. De gelovigen zullen dan delen in Christus opstanding en overwinning.

Evenals bij Seneca, Thrasea en Ignatius, is de auteur zeker van zijn sterven. Anders dan bij hen, zoekt hij geen manier om de situatie om te buigen naar een eigen vrij handelen. De nadruk valt op volharden in het lijden.

5.3 Het plengofferbeeld gebruikt door Ignatius

Ignatius probeert zoveel mogelijk de regie over zijn eigen sterven te houden. Hij wil niet dat er om vrijlating wordt gevraagd. Hij geeft een eigen invulling aan zijn sterven door het als plengoffer te beschrijven (zie Seneca en Thrasea, 5.1).

De ethische betekenis van de metafoor is het geloof in God en Gods inspiratie. Hiermee staat Ignatius in de traditie van Philo en Paulus. In Ign.Rom. ziet hij zijn sterven als een getuigenis van God. De martyrologische betekenis krijgt een bijzondere lading doordat bij Ignatius sterven een verkondiging van het woord is. Hij geeft hier als enige deze betekenis aan het plengoffer. Als vrij man wil hij, in de arena, voor de heidenen in Rome getuigen van God. Getuigen door levensstijl krijgt weinig aandacht.

Ignatius verbindt zijn plengoffer niet aan een ander offer. Het gaat om zijn sterven, $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$ (Ign.Rom4,2) is zijn offer. De arena ziet hij als altaar voor zijn offer en hij associeert met een eredienst door een gemeente-koor aan de plechtigheid toe te voegen. Net als in 2Timotheüs ontbreekt de wederkerigheid met de gemeente zoals de Filippenzenbrief dit heeft. De gemeente speelt een faciliterende rol bij zijn sterven; ze moeten zijn offer niet verhinderen.

Met zijn sterven bereikt Ignatius God. Hij ziet zijn sterven als voltooiing van zijn geloof en van zijn discipelschap. Sterven is noodzakelijk om dat compleet te maken. Hiermee neemt hij de dialectiek in het denken van Paulus over. Wat nu al is, wordt na het sterven voltooid. Er zit een toekomstperspectief aan zijn sterven. Ignatius verbindt zijn huidige situatie met verbetering na het sterven; hij bereikt God en zal voltooiing van zijn geloof en discipelschap ervaren. Hij werkt dit niet duidelijk uit in relatie tot de parousia. Hij spreekt niet van een beloning voor gelovigen na hun sterven, zoals in Filippenzen of over oordeel en rechtvaardiging zoals in 2Timotheüs.

5.3 Het plengofferbeeld gebruikt door Ignatius

Ignatius gebruikt ‘Paulustermen’ (o.a. misgeboorte, losprijs, nederige dienaar) of verwijzingen naar Paulus in zijn brieven. Hiermee bereikt hij bij de lezers dat ze hem mogelijk met de apostel associëren. Hij lijkt zich zo te verbinden met de apostel en in zijn autoriteit te gaan staan. Zijn boodschap en hijzelf, krijgen hierdoor meer belang en uitstraling.

5.4 Conclusie

Voordat de probleemstelling wordt beantwoord, is er eerst nog kort aandacht voor het gevonden verschil in beschrijving van het plengofferbeeld in Fil. 2:17, 2Tim. 4:6 en Ign.Rom. 2,2. De gelezen literatuur noemt dit niet en besteedt er dus geen aandacht aan. Paulus gebruikt de plengoffermetafoor voor zijn sterven en voegt het toe aan het offer van geloof dat de Filippenzen brengen. De goede relatie van Paulus met de gemeente komt hierin naar voren. Het is aannemelijk dat de relatie van de auteur tot de gemeente in de brief, van invloed is geweest op het verschillend gebruik van het plengofferbeeld. De wederkerigheid tussen hen in de metafoor in Fil. 2:17v. ontbreekt in 2Tim. 4:6 en Ign.Rom. 2,2. Daar is de metafoor beschreven als een plengoffer, zonder vermelding van een ander offer. Het draait om het offer van de auteur zelf. De gemeente komt naar voren als kudde die zorg vraagt (2Timotheüs) of faciliterend en ooggetuige van het offer (Ignatius). Dit verschil tussen Filippenzen met 2Timotheüs en Ign.Romeinen, kan mogelijk ook worden verklaard als Ignatius zich baseert op 2Timotheüs i.p.v. Filippenzen. Dit vraagt uitgebreider onderzoek naar verband tussen de teksten dan hier is gedaan.

Op basis van de conclusies in 5.1-5.3 kan nu het antwoord op de probleemstelling worden gegeven. De uitwerking is opgebouwd vanuit het antwoord dat in de Filippenzenbrief is gevonden.

Probleemstelling:

Wat zijn overeenkomsten en verschillen in het denken over martelaarschap in Filippenzen, 2Timotheüs en Ign.Romeinen, zoals blijkt uit hun visie op lijden en navolging, toegespitst op het gebruik van het beeld van het plengoffer?

Martelaarschap in Filippenzen

De gelovige (m/v) leeft dichtbij Christus en volgt zijn voorbeeld. Christus is de bron van het geloof en voor zijn handelen. Hij getuigt van Christus door van Hem te vertellen en door zijn manier van leven. Als gemeente is men betrokken op elkaar en dient elkaar. Er is een verlangen naar een leven

5.4 Conclusie

met Christus. Mocht dit lijden tot gevolg hebben, dan wordt dit met Christus doorstaan. Hij weet van het lijden van de gelovige en heeft zelf ook geleden. De beleefde aanwezigheid van Christus is een bron van vreugde, die het mogelijk maakt het lijden te doorstaan. Vreugde en lijden wordt als gemeente samen gevoeld. De gelovige wacht een toekomst bij Christus waarin hem een waardering voor zijn (eventuele) lijden en getuigen wacht.

Martelaarschap in 2Timotheüs.

De gelovige (v/m) in Christus als Redder, getuigt Hem tegenover de niet-gelovigen. Vanuit het geloof in Christus moet zij niet terugschrikken om te getuigen in een vijandige omgeving en tegenover autoriteiten. Het is van belang dat het geloof op de juiste manier verder wordt verteld. Lijden vanwege het geloof is onafwendbaar, maar voor de gelovige is het noodzaak om vol te blijven houden. In het lijden is Christus nabij. Het is belangrijk om het goede geloof vast te houden en te blijven getuigen. Als de gelovige dat doet wacht haar bij de wederkomst van Christus bij het oordeel de rechtvaardiging.

Vergeleken met Filippenzen valt de rol van de gemeente hier weg. Lijden vanwege het geloof wordt niet samen gedragen, maar individueel. De gelovige zelf ervaart dit met Christus. De nadruk ligt op het verkondigen van de goede leer en dit te blijven doen. Dan betekent het oordeel rechtvaardiging en waardering.

Martelaarschap in Ign.Romeinen

Het martelaarschap van Ignatius is vanuit zijn perspectief beschreven. Hij getuigt van God: niet alleen door te verkondigen in woord, maar ook het sterven zelf is een getuigenis. Net als Paulus in Filippenzen volgt Ignatius God en dat bepaalt zijn handelen. Door getuigen en sterven te koppelen wordt zijn martelaarschap een daad van getuigen. Dat moet doorgaan, omdat de gelovige door te sterven God bereikt en het leven voltooit. Ignatius gaat niet in op getuigen door de manier van leven. Het martelaarschap is een getuigenis voor de gemeente en voor de niet-gelovigen. Dat laatste is zo belangrijk dat Ignatius er in zijn gevangenschap alles aan doet om dit door te laten gaan, zelfs als dit zijn executie betekent. Hij heeft hiervoor hulp van de gemeente in Rome nodig. Zijn dood bijwonen kan hen helpen om te getuigen. Het sterven zorgt er voor dat hij – of de gelovige – daarna pas helemaal tot zijn bestemming (God) komt. Hij geeft niet aan hoe zich dit verhoudt tot de parousia.

Het sterven is een getuigenis van het geloof in God, van God zelf. De gelovige wordt door zijn sterven volledig mens. Hierin is Ignatius uniek. De andere twee teksten spreken van een te ont-

5.4 Conclusie

vangen waardering voor de gelovige na het sterven. In zijn verbinding met het volgen van Christus door de gelovige, verbindt hij zich met Filippenzen. De nadruk op een persoonlijk martelaarschap is terug te vinden in 2Timotheüs, waar de rol van de gemeente ook ondergeschikt is bij het martelaarschap. De interactie tussen hen is veel minder dan in Filippenzen. Zijn nadruk op het getuigen voor de niet-gelovige overheid en in Rome komt overeen met de nadruk hierop in 2Timotheüs.

Literatuurlijst

Primaire bronnen

- * Euripides, *Volume VI*, Loeb Classical Library 495.
- * A. Hilhorst, “*De Handelingen van Paulus*”, in: A.F.J. Klijn, (ed.), *Apokriefen van het Nieuwe Testament, deel I*, Kampen, 1984.
- * Holmes, M.W., *The Apostolic Fathers. Greek texts and English translation*, Grand Rapids 2007.
- * Klijn, A.F.J., *De Apostolische Vaders I*, Baarn 1981.
- * Martínez, F.G., A.S. van de Woude, *De Rollen van de Dode Zee, deel 1 en 2*. Kampen 1995.
- * Nestle, E., K. Aland, *Novum Testamentum Graece. ed. 27. Revidierte Auflage*, Stuttgart 2001.
- * Philo, *Volume III, IV, VI en Supplement II*, Loeb Classical Library 247, 261, 289 en 401.
- * Schubart, W., C. Schmidt, *ΠΡΑΞΕΙΣ ΠΑΥΛΟΥ Acta Pauli, Nach dem Papyrus der Hamburger Staats- und Universitäts- Bibliothek*, Hamburg 1936.
- * Tacitus, *The Annals V books XIII-XVI*, transl. J. Jackson, London, 1969.

Secondaire bronnen

Boeken

- * Bakker, H.A., *Exemplar Domini. Ignatius of Antioch and his martyrological self-concept*, Groningen 2003.
- * Becker, J., H. Conzelmann, G. Freidrich, *Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon*, (Das Neue Testament Deutsch Band 8), Göttingen 1985.
- * Bloomquist, L.G., *The function of suffering in Philippians*, (JSNT Sup 78), Sheffield 1993.
- * Bommes, K., *Weizen Gottes. Untersuchungen zur Theologie des Martyriums bei Ignatius van Antiochien*, Köln-Bonn 1976.
- * Bovon, F., *Das Evangelium nach Lukas (Lk 19,28-24,53)*, (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament III/4), Düsseldorf 2009.
- * Dibelius, M. en H. Conzelman, *The Pastoral Epistles*, (Hermeneia, A Critical and Historical Commentary on the Bible), Philadelphia 1972.
- * Fee, G.D., *Paul's letter to the Philippians*, (New International Biblical Commentary), Grand Rapids 1995.

Literatuurlijst

- * Fee, G.D., *1 and 2 Timothy, Titus*, (New International Biblical Commentary Vol. 13), Massachusetts 1988.
- * Ferguson, E., *Backgrounds of Early Christianity*, Grand Rapids 2003.
- * Häußler, D., *Der Brief des Paulus an die Philipper*, (Historisch-Theologische Auslegung Neues Testament), Witten 2016.
- * Hawthorne, G.F., R.P. Martin, *Philippians (revised)*, (Word Biblical Commentary 43), Nashville 2004.
- * Hellerman, J.H., *Philippians*, (Exegetical Guide to the Greek New Testament), Nashville, 2015.
- * Hunnink, V., *Graan van God*, Utrecht, 2012.
- * Instone-Brewer, D., *Feasts and Sabbaths: Passover and Atonement*, (Traditions of the Rabbis from the Era of the New Testament, Volume 2a), Cambridge 2011.
- * Knight III, G. W., *The Pastoral Epistles. A Commentary on the Greek text*, (The New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids 1992.
- * Marshal, H., *The Pastoral Epistles*, (The International Critical Commentary), London 2003.
- * Matera, F. J., *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, Louisville, 2007.
- * Mellink, A.O., *Death as eschaton, a study of Ignatius of Antioch's desire for death*, Amsterdam 2000.
- * Merz, A., *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus*, Göttingen, 2004,
- * Mounce, W.D., *Pastoral Epistles*, (Word Biblical Commentary 46), Nashville 2004.
- * Neudorfer, H-W, *Der zweite Brief des Paulus an Timotheus*. (Historisch Theologische Auslegung), Witten 2017.
- * O'Brien, P.T., *The epistle to the Philippians. A Commentary on the Greek Text*, (The New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids 1991.
- * Paulsen, H., *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief*, (Handbuch zum Neuen Testament 18, Die Apostolische Väter II), Tübingen 1985.
- * Silva, M., *Philippians. second edition*, (Exegetical commentary on the New Testament), Grand Rapids 2005.
- * Towner, P.H., *The letters to Timothy and Titus*. (The new International Commentary on the New Testament), Grand Rapids 2006.
- * Weiser, A., *Der zweite Brief an Timotheus*, (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament XVI/1), Düsseldorf 2003.
- * Wolter, M., *Das Lukasevangelium*, (Handbuch zum Neuen Testament 5), Tübingen 2008.

Artikelen

- * I. Brand, "Following the Path of the Water Libation", *The Review of Rabbinic Judaism* 15, (2012), 43-60.
- * C.H. Cosgrove, "Banquet Ceremonies involving wine in the Greco-Roman world and Early Christianity", *The Catholic Biblical Quarterly* 79, (2017), 299-316.
- * M. Klinghardt, "A Typology of the Communal Meal", in: D.E. Smith, H. Taussig (eds.), *Meals in the Early Christian World*, New York 2012, 9-23.
- * M. Klinghardt, "Der vergossene Becher, Ritual und Gemeinschaft im lukanische Mahlbericht", *Early Christianity* 3 (2012), 33-58.
- * A.O. Mellink, "Ignatius' road to Rome, from failure to success or in the footsteps of Paul?", in: *Recycling biblical figures: Papers read at a Noster Colloquium in Amsterdam* (Studies in Theology and Religion vol.1), Leiderdorp (1999), 127-163.
- * A. Merz, "The contribution of meal scenes to the narrative theology of Acts of Paul", ongepubliceerd, (2018), 1-26.
- * O. Michel, "σπένδομαι", in: TDNT VII, 1964, 528-536.
- * D.M. Reis, "Following in Paul's Footsteps: Mimesis and Power in Ignatius of Antioch," in: Andrew Gregory and Christopher Tuckett (eds.), *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*, New York 2006, 287-306.
- * W. Schubart, "Aus einer Apollon-Aretalogie", in: *Hermes, Zeitschrift für Klassische Philologie* 55 (1920), 188-195.
- * S. Stern, "Compulsive libationers: non-Jews and wine in early rabbinic sources", *Journal of Jewish Studies* LXIV,1 (2013), 19-44.
- * M.J. Wilkins, "The interplay of ministry, martyrdom and discipleship in Ignatius of Antioch", in: M.J. Wilkins, T. Paige (eds.), *Worship, theology and ministry in the early church: essays in honor of Ralph P. Martin* (Journal for the study of the New Testament, supplement series, 87) Sheffield 1992, 294-315.
- * K. Zamfir, "The departing Paul. Some reflections on the meaning of *Spendomai* and its Early Christian reception", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 93/1, (2017) 75-94.

Naslagwerken

- * Bauer, W., K. Aland, B. Aland. *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin 1988.

Literatuurlijst

* BibleWorks 6

* Bolhuis, T.A., *Handleiding bij Nieuwtestamentisch Grieks, Dl. 1 les 1-26 door dr. P.M. Hensels*, Kampen 2005.

* Danker, F.W. (rev. en ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature, – third edition- (BDAG)*, Chicago, 2000.

* Heyer, den, C.J., P. Schelling, *Symbolen in de Bijbel. Woorden en hun betekenis*, Zoetermeer, 2001.

* Hoffmann, E.G., H. v. Siebenthal, *Griechische Grammatik zum neuen Testament*, Riehen 1990.

* Kittel, G., G. Friedrich, *The Theological Dictionary of the New Testament*, transl. en ed. G.W. Bromiley, Grand Rapids 1980.

* Strong, J., *Strong's exhaustive concordance. Compact edition*, Michigan 1978.

* Thompson, J.D., Baird, J.A., *A critical concordance to the epistles of Saint Ignatius of Antioch*, (The computer Bible vol. 46), Ohio 1997.

Lijst van afkortingen

Bijbel

OT	Oude Testament
NT	Nieuwe Testament

Philo:

Vit.Mos.	Da Vita Moysis
Rer.Div.Her.	Quis Rerum Divinarum sit
Ebr.	De Eberietata
Quaest.	Quaestiones in Exodum

Ignatius brieven:

Ign.Eph.	Ephesiërs
Ign.Mg.	Magnesiërs
Ign.Tr.	Tralliërs
Ign.Rom.	Romeinen
Ign.Phil.	Philadalphieërs
Ign.Sm.	Smyrnaeërs
Ign.Pol.	Polycarpus

Qumran

QS	Regel der Gemeenschap
----	-----------------------

Commentaren en naslagwerken

TDNT	Kittel, G. en G. Friedrich, <i>The Theological Dictionary of the New Testament</i> , transl. en ed. G.W. Bromiley, Grand Rapids 1980.
BDAG	Danker, F.W. (rev. en ed.), <i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature</i> , – third edition- , Chicago, 2000.

Lijst van afkortingen

Overig

LXX	Septuagint
Makk.	Makkabeën