Op deze uitgave is de CC-BY-NC-licentie van toepassing.
Het is toegestaan om deze uitgave te kopiëren, distribueren, vertonen en op te voeren, en om afgeleid materiaal te maken dat op dit werk gebaseerd is zolang dit geen commerciële doeleinden heeft en uitsluitend als de auteur vermeld wordt als maker: Meeuwis Veldhoen / Theologische Universiteit Apeldoorn

2022

Een hoopvolle verandering

Een exegetisch onderzoek naar Paulus' gebruik van metamorfose in 2 Korintiërs 3:18

Masterscriptie Nieuwe Testament
Meeuwis Veldhoen

Een hoopvolle verandering. Een exegetisch onderzoek naar Paulus' gebruik van metamorfose in 2 Korintiërs 3:18.

Masterscriptie van Meeuwis Veldhoen voor het vakgebied Nieuwe Testament aan de TUA.

Begeleider: dr. M.C. Mulder

Inleverdatum: 22 januari 2022

Omslagfoto: https://risingjunkiri.com/wp-content/uploads/2018/08/butterfly-metamorphosis.png

Inhoud

1 Inleiding 4
1.1 Huidige stand van het onderzoek 4
1.2 Probleemstelling 5
1.3 Methode 6
1.4 Hoofdvraag en deelvragen 6
1.5 De opbouw van de scriptie 7
2 De context van 2 Korintiërs 3:18 8
2.1 De aanleiding voor de bief 8
2.2 De functie van de eer-en-schaamtecultuur 9
2.3 Paulus' tegenstanders in 2 Korintiërs 3 10
2.4 De indeling van de brief 13
2.5 Een exegetische schets van 2 Korintiërs 2:14-3:18 16
2.6 Conclusie 33
3 De Letter-Geest-tegenstelling in 2 Korintiërs 3 34
3.1 De rol van Jeremia 31 en de verbinding met Exodus 34 34
3.2 De verschillende perspectieven van Jeremia 31 en Ezechiël 36-37 42
3.3 De letter-Geest-tegenstellingen in de andere brieven van Paulus 43
3.4 Conclusie 46
4 Metamorfose naar hetzelfde beeld in 2 Korintiërs 3:18 47
4.1 De rol van Genesis 1 in 2 Korintiërs 3:18 47
4.2 De eerste en laatste Adam in 1 Korintiërs 15 en 2 Korintiërs 3 53
4.3 Verschillende exegetische visies op het begrip metamorfose 56
4.4 Morfologische taal in de brieven van Paulus 60
4.5 De uitdrukking 'van heerlijkheid tot heerlijkheid' 62
4.6 De betekenis van 2 Korintiërs 4-5 voor de metamorfose in 3:18 63
4.7 Conclusie 64
5 Conclusie 66
6 Korte samenvatting 68
7 Literatuurlijst 69

1 Inleiding

Deze inleiding geeft een beknopt overzicht van de huidige stand van het exegetisch onderzoek naar het metamorfosebegrip in 2 Korintiërs 3:18. Dit overzicht loopt uit op de vraagstelling voor de masterscriptie. Vervolgens wordt kort de methode behandeld en de opbouw van de scriptie besproken.

1.1 Huidige stand van het onderzoek

De communis opinio van de commentaren uit de laatste decennia is dat Paulus met het begrip μεταμορφούμεθα een morele en/of spirituele verandering bedoelt. Vaak wordt over die verandering gedacht als een progressief proces dat zich in dit leven aan de gelovige voltrekt. Het progressieve element is de karaktervorming van de christen die steeds meer het beeld van Christus gaat vertonen. Het proces dat μεταμορφόω aanduidt, wordt vaak opgevat als heiligmaking.[1] Kenmerkend daarvoor zijn de volgende citaten van F.W. Grosheide en M.J. Harris:

> Μεταμορφούμεθα, praesens, gewaagt van een proces, dat aan den gang is. Wij kunnen daarom niet denken aan de verandering aan het eind der dagen, waarvan Paulus [in] 1 Kor. 15:51; 1 Thess. 4:17 handelt; het is iets dat *nu* met de gelovigen, met hen alles, gebeurt, d.w.z. een geestelijk proces. (…) Wij worden gebracht, steeds meer gebracht naar een beeld. (…) Daarom zien wij hier de aangegeven de steeds voortgaande levensvernieuwing, het meer en meer aan Christus gelijkvormig worden.[2]

> When Christians are transformed, the change is essentially inward, the renewing of the mind and becomes visible only in their christ-like behavior. (…) Justified at regeneration, believers are progressively sanctified until their final glorification at the consummation.[3]

Voor het onderzoek naar de betekenis van μεταμορφούμεθα zijn de volgende richtingen binnen het exegetisch onderzoek naar 2 Korintiërs 3 uit de afgelopen decennia van belang.

De eerste richting betreft het onderzoek naar de verhouding tussen Christus en de Geest in 2 Korintiërs 3:17-18. Het belangrijkste werk op dit gebied is de dissertatie van J.P. Versteeg uit 1980. Hij trekt daarin de conclusie dat de letter-Geest-tegenstelling die Paulus in dat hoofdstuk maakt in een eschatologische context staat. Het eschatologische bestaat uit de realisering van het nieuwe verbond in Christus en de uitwerking daarvan door de Geest. Die context is dus zeer bepalend voor de exegese van metamorfose in vers 18. Versteeg geeft zelf echter geen uitleg van dit begrip.[4]

---

[1] Barnett, P.W., *The Second Epistle to the Corinthians,* NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 208; Furnish, V.P., *II Corinthians,* AB (New York: Doubleday, 1984), 238; Lambrecht, J., 'From Glory to Glory (2 Corinthians 3,18): A Reply to Paul Duff', *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 85/1 (2009), 146; Martin, R.P., *2 Corinthians: Second Edition*, WBC 40 (Grand Rapids: Zondervan, 2014), 215-217; Provence, T.E., '"Who is Sufficient for these Things": An Exegesis of 2 Corinthians 2:15-3:18', *Novum Testamentum* 24/1 (1982), 65-67; Spanje, T.E. van, *2 Korintiërs: Profiel van een Evangeliedienaar,* CNT (Kampen: Kok, 2009), 128; Thrall, M.E., *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, ICC (Edinburgh: Clark, 2004), 285.

[2] Grosheide, F.W., *De tweede brief aan de kerk te Korinthe* (Kampen: Kok, 1959), 112-113.

[3] Harris, M.J., *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2013), 316.

[4] *Versteeg, J.P., Christus en de Geest: Een exegetisch onderzoek naar de verhouding van de opgestane Christus en de Geest van God volgens de brieven van Paulus (Kampen: Kok, 1980), 329.*

De tweede onderzoeksrichting richt zich op Paulus' gebruik van oudtestamentische citaten in 2 Korintiërs 3. Een belangrijke bijdrage voor dit onderzoek vormt het werkt van Scott J. Hafemann. Volgens hem moet 2 Korintiërs 3 gelezen worden tegen de achtergrond van Exodus 32-34 en is het niet nodig om een andere uitlegtraditie te zoeken.[5] Hij gaat voorbij aan het feit dat Paulus in 2 Korintiërs 3 niet uit alle genoemde hoofdstukken van Exodus citeert, maar specifiek uit Exodus 34:29-35. Toch vat ook Hafemann Paulus' metamorfosebegrip op als een proces van morele vernieuwing en graduele groei in gehoorzaamheid.[6] Een ander belangrijk werk is dat van Richard Hays. In zijn boek *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* werkt hij een exegetische methode uit die rekening houdt met 'intertextualiteit'. Met intertextualiteit bedoelt Hays dat in Paulus' woorden soms oudtestamentische teksten meeklinken die medebetekenis geven aan een tekst. Soms citeert Paulus een tekst en is het direct duidelijk om welke oudtestamentische tekst het gaat, maar soms maakt hij een toespeling door middel van een paar woorden. Hays noemt dat 'allusies' of 'echo's', afhankelijk van hoe sterk de verbinding tussen beide tekstgedeelten is. Hays heeft een hoofdstuk geschreven over 2 Korintiërs 3, maar behandelt daarin helaas niet de betekenis van metamorfose.[7] Tot slot heeft M.C. Mulder in een artikel gewezen op het belang van bestaande liturgische verbindingen als verklaring voor Paulus' gebruik van oudtestamentische citaten.[8]

De derde richting betreft het onderzoek in het kader van het New Perspective on Paul. Twee exegeten die 2 Korintiërs 3 vanuit dit perspectief benaderen zijn N.T Wright en P.D. Duff. Zij komen echter tot twee verschillende conclusies. Volgens Wright bedoelt Paulus met metamorfose dat gelovigen veranderd worden door de omgang met elkaar. De leden van de gemeente in Korinthe vormen elk de spiegel van de heerlijkheid van God en daardoor draagt iedereen bij aan de metamorfose van de ander.[9] Volgens Duff is het echter belangrijk om de gemeenteleden van Korinthe te zien als heidenenchristenen. De bediening van Mozes betekende voor hen veroordeling, maar door de bediening van Paulus delen zij in Gods verbond met Israël. Volgens Duff herinnert Paulus de Korintiërs met het begrip metamorfose aan hun bekerings(ervaring) en heeft het geen betrekking op een proces van vernieuwing.[10] Van belang voor het onderzoek naar μεταμορφούμεθα is vooral de kritiek die het New Perspective op de gangbare opvatting van μεταμορφούμεθα heeft.

1.2 Probleemstelling

De gangbare opvatting van Paulus' metamorfosebegrip als een progressief proces van heiligmaking en morele vernieuwing dat zich in de tijd voltrekt, kan om een aantal reden worden aangevochten.

---

[5] Hafemann, S.J., *Paul, Moses, and the History of Israel: The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3* (Tübingen: Mohr, 1995), 189-242; Hafemann, S.J., 'The Glory and Veil of Moses in 2 Cor 3:7-14: An Example of Paul's Contextual Exegesis of the OT- A Proposal', *Horizons in Biblical Theology* 14/1 (1992) 32.

[6] Hafemann, S.J., *2 Corinthians*, The NIV Application Commentary (Grand Rapids: Zondervan, 2000), 161.

[7] Hays, R.B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven: Yale University Press, 1989), 152.

[8] Mulder, M.C., 'Haftarot bij Paulus: De liturgische context van citaten als onderdeel van intertekstualiteit', *Theologia Reformata* 64/3 (2021) 231-247.

[9] Wright, N.T., *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Edinburgh: T&T Clark, 1991), 185; Wright, N.T. *Paul and the Faithfulness of God. Part I and II* (Minneapolis: Fortress, 2013), 406.

[10] Duff, P.B., 'Transformed 'from Glory to Glory': Paul's appeal to the experience of his readers in 2 Corinthians 3:18', *Journal of Biblical Literature* 127/4 (2008), 773.

In de eerste plaats blijkt uit de correspondentie tussen Paulus en de Korintiërs dat er geen sprake is van morele vooruitgang. In de tweede plaats wordt het verband tussen verandering naar het beeld van Christus en morele vernieuwing door exegeten onvoldoende aangetoond. In de derde plaats wordt bij de opvatting van metamorfose als een proces onvoldoende meegewogen wat het betekent dat dit begrip in een eschatologische context staat.[11] Paulus spreekt namelijk in 2 Korintiërs 3-5 over de nieuwe schepping, die nu reeds realiteit is in Christus, maar pas in de voleinding openbaar zal worden. Het eschatologische aspect heeft iets paradoxaals. Het is er al in Christus, maar wordt tegelijkertijd gerealiseerd door de Geest. Dit staat op gespannen voet met de meerderheidsopvatting van exegeten die metamorfose als een progressief proces opvatten. Tot slot houdt een uitleg van innerlijke en morele vernieuwing geen zinvol verband met Paulus' letter-en-Geest-tegenstelling in het eerste gedeelte van 2 Korintiërs 3.[12] Paulus gebruikt tal van oudtestamentische citaten om naar de climax in 3:18 toe te werken, maar hoe die verbonden zijn met metamorfose is niet duidelijk. De vraag is op welke manier het metamorfosebegrip wel in een zinvol verband met de letter-Geest-tegenstelling kan komen te staan.

1.3 Methode

Om een beter antwoord te vinden op de vraag wat Paulus in 2 Korintiërs 3:18 bedoelt met μεταμορφούμεθα, onderzoek ik in de eerste plaats de context van het hele hoofdstuk door een grondige exegese. Vervolgens wil ik twee onderzoeksrichtingen die in de vorige paragraaf genoemd zijn, verder uitdiepen. Dat is allereerst Paulus' gebruik van de oudtestamentische Schriftgedeelten en de manier waarop die met elkaar verbonden zijn. Ik verwacht hieruit nieuwe antwoorden te vinden, omdat bestaande verbindingen uit het synagogale leesrooster of uit de rabbijnse literatuur meer zicht kunnen geven op welke manier de ene tekst de andere uitlegt.[13] Paulus en de gemeente van Korinthe waren waarschijnlijk bekend met de verbindingen uit die bronnen. In de tweede plaats wil ik 2 Korintiërs 3 in nauwere samenhang lezen met 1 Korintiërs 15. In beide gedeelten exegetiseert Paulus namelijk vanuit Genesis 1. Zowel Genesis 1 als Paulus' uitleg in 1 Korintiërs 15 vormen een onderdeel van de uitleg van 2 Korintiërs 3:18.

1.4 Hoofdvraag en deelvragen

De masterscriptie behandelt de volgende hoofdvraag en deelvragen:

Wat is de betekenis en aard van het begrip metamorfose (μεταμορφούμεθα) in 2 Korintiërs 3:18 in het bijzonder in het licht van de oudtestamentische citaten die Paulus gebruikt om de letter-Geest-tegenstelling te verduidelijken?

1. Wat is de context van 2 Korintiërs 3?
2. Hoe gebruikt Paulus de letter-Geest-tegenstelling in 2 Korintiërs 3?
3. Waar doelt Paulus op met de verandering naar hetzelfde beeld?

---

[11] Versteeg, *Christus en de Geest*, 330-337.

[12] Exegeten zien wel een verbinding tussen het levendmakende werk van de Geest in vers 6 en het vernieuwende werk van de Geest in vers 18, maar gaan niet in op de vraag waarom Paulus in vers 18 juist dit aspect van het werk van de Geest ter sprake brengt. Zo eindigt Van Spanje zijn uitleg van vers 6 met de vraag: "Wil Paulus door het werk van de Geest te belichten zeggen, dat zijn opponenten weinig zicht op de Geest hadden?" Spanje, *2 Korintiërs,* 116.

[13] Versteeg, *Christus en de Geest*, 333.

1.5 De opbouw van de scriptie

Het onderzoek is als volgt opgebouwd. In het tweede hoofdstuk komt de eerste deelvraag aan de orde. Dit hoofdstuk maakt de context en het verband waarin 2 Korintiërs 3:18 staat inzichtelijk en probeert scherp te krijgen met welk specifiek probleem Paulus te maken heeft. Het derde hoofdstuk behandelt de tweede deelvraag. Dit hoofdstuk spitst zich toe op de vraag hoe het metamorfosebegrip uit vers 18 zich verhoudt tot Paulus' letter-Geest-tegenstelling in 2 Korintiërs 3. Paulus construeert de letter-Geest-tegenstelling aan de hand van diverse oudtestamentische citaten. Daarom wordt onderzocht welke rol Jeremia 31 speelt, hoe dit gedeelte door Paulus met Exodus 34 wordt verbonden en welke hermeneutische gevolgen dit heeft. Het vierde hoofdstuk behandelt de laatste deelvraag, namelijk wat Paulus bedoelt met de metamorfose *naar hetzelfde beeld*. Paulus gebruikt in 2 Korintiërs 3:18 namelijk scheppingsterminologie en de vraag is welke rol Genesis 1 in 2 Korintiërs 3:18 speelt. Het is interessant om te zien hoe Paulus Genesis 1 betrekt op de letter-Geest-tegenstelling die hij eerder in het hoofdstuk maakt en hoe hij die verbindt met Exodus 34. In 1 Korintiërs 15 gebruikt Paulus ook een toespeling op Genesis 1 door de eerste en de laatste Adam tegenover elkaar te zetten. Een boeiende vraag is op welke manier Paulus de beeldspraak uit 1 Korintiërs 15gebruikt in 2 Korintiërs 3:18. Tot slot wordt gekeken naar Paulus' gebruik van het metamorfosebegrip in zijn andere brieven en welke visies op dit begrip er in de exegetische literatuur te vinden zijn.

2 De context van 2 Korintiërs 3:18

Dit hoofdstuk verkent de context van 2 Korintiërs 3:18. In de eerste paragraaf wordt de aanleiding van de brief beschreven. De tweede paragraaf gaat in op het belang van de eer-schaamte-cultuur als de sociale context waarin de gemeente van Korinthe zich bevond. In de derde paragraaf komt de vraag naar Paulus' opponenten aan de orde. Aan wie schrijft Paulus 2 Korintiërs 3? In de vierde paragraaf wordt de indeling en opbouw van de brief behandeld met het oog op de plaats van 2 Korintiërs 3:18 in het geheel. Het accent van dit hoofdstuk ligt op de vierde paragraaf, dat een exegetische schets van 2 Korintiërs 3:14-3:18 bevat. De vraag daarbij is welke exegetische beslissingen genomen moeten worden met het oog op de betekenis van vers 18.

2.1 De aanleiding voor de bief

2 Korintiërs is (voor zover bekend) de vierde brief van Paulus aan de gemeente in Korinthe. Hij heeft de brief in het jaar 55 of 56 vanuit Macedonië geschreven. Nadat Paulus anderhalf jaar in Korinthe is gebleven, vertrekt hij in het voorjaar van het jaar 51 naar Jeruzalem via Efeze, waar hij Aquilla en Priscilla achterlaat. Vanuit Jeruzalem vertrekt hij vervolgens naar Antiochië en begint aan zijn derde zendingsreis. In het najaar van 52 komt Paulus in Efeze aan en blijft daar tot het voorjaar van 55.[14]

Tijdens Paulus' verblijf in Efeze wordt hij op de hoogte gebracht van immorele toestanden in de gemeente van Korinthe. Hierop schrijft hij hen een brief (de zogenaamde A-brief, die verloren is gegaan) waarin hij hen aanspoort om zich niet in te laten met mensen die zich voordoen als gemeenteleden, maar tegelijkertijd in immorele zonden leven (1 Kor. 5:9-11). Later ontvangt Paulus in Efeze berichten over verdeeldheid binnen de gemeente (1:11). Dit is voor Paulus de aanleiding om een uitgebreide brief te schrijven (de zogenaamde B-brief, of 1 Korintiërs). Paulus' doel met deze bief is onder andere om de eenheid van de gemeente te herstellen en om antwoorden te geven op vragen die in de gemeente leven.

Uit 1 Korintiërs 16:5-12 blijkt dat Paulus voornemens is voorlopig in Efeze te blijven. Hij is van plan de Korintiërs later te bezoeken tijdens zijn reis van Macedonië naar Jeruzalem. In de tussentijd heeft hij Timotheüs naar Korinthe gestuurd. Nadat Paulus de B-brief heeft verstuurd, wijzigt hij zijn reisplan. In plaats van Korinthe te bezoeken op reis van Macedonië naar Jeruzalem, heeft Paulus voorgenomen om Korinthe twee keer aan te doen, door eerste via Korinthe naar Macedonië te reizen en vervolgens weer via Korinthe naar Jeruzalem (2 Kor. 1:15-16). Tijden Paulus' verblijf in Efeze hebben niet alleen Apollos en Petrus in de gemeente van Korinthe gewerkt [15], maar zijn er ook zogenaamde 'valse apostelen' in de gemeente gearriveerd die oppositie tegen Paulus voeren en een groot deel van de gemeente daarin meekrijgen (11:4-13).

Hoe Paulus in Efeze op de hoogte is gebracht van de reactie van de Korintiërs op de B-brief is onbekend, maar hij heeft de situatie dusdanig ernstig ingeschat, dat hij direct een bezoek aan de gemeente heeft gebracht om orde op zaken te stellen. Dit bezoek pakte echter anders uit en werd een 'pijnlijk bezoek', omdat tenminste één lid van de gemeente Paulus openlijk heeft vernederd, bedroefd en onrecht heeft aangedaan (2:1; 2:5-10; 7:12). Paulus is daarom weer teruggegaan naar Efeze. Hij heeft de gemeente niet nogmaals bezocht om hen te sparen (2:23), maar in plaats daarvan heeft hij hen een brief geschreven

[14] Voor datering zie: Carson, D.A. & D.J. Moo, *An Introduction to the New Testament* (Leicester: Apollos, 2005[2]), 421 en 447-448.

[15] Zie 1 Korintiërs 1:12; 3:4-6 en 3:22 over partijvorming rond de leiders Paulus, Apollos en Kefas. Uit Handelingen 18:27-28 blijkt dat Apollos na Paulus' vertrek uit Korinthe in de gemeente is aangekomen.

(de zogenaamde C-brief). Deze brief wordt de 'tranenbrief' genoemd, omdat Paulus in 2 Korintiërs 2:4 schrijft dat hij deze brief in benauwdheid van hart en onder veel tranen geschreven heeft. Paulus' doel was de Korintiërs te overtuigen van zijn liefde voor hen. Hij heeft de Korintiërs in deze brief opgeroepen om het lid dat hem onrecht heeft aangedaan te straffen. Ondanks Paulus' bewogen toon, heeft hij waarschijnlijk stevige taal in de brief gebruikt, want achteraf schrijft hij dat hij hen geen pijn wilde doen (2:4) en er berouw van heeft dat hij de brief heeft geschreven (7:8).

Paulus is na het schrijven van de tranenbrief uit Efeze vertrokken en naar Troas gereisd.[16] Alhoewel Paulus in Troas een geopende deur voor het evangelie vond, had hij geen rust, omdat hij niets van Titus vernomen had. Daarom reisde hij door naar Macedonië (2:12-13; 7:5). In Macedonië ontmoette hij Titus die hem vertelde dat de tranenbrief een positief effect heeft gehad. De Korintiërs hebben degene die Paulus vernederde, bestraft (2:5-10) en de gemeente lijkt tot inkeer te zijn gekomen (7:9-16). Ze laten blijken dat ze zich in het conflict tussen Paulus en de valse apostelen aan Paulus´ kant hebben geschaard (7:7; 7:11-13).

Vanuit Macedonië schrijft Paulus in het jaar 55 of 56 de (voor zover bekend) laatste brief aan de gemeente van Korinthe (de zogenaamde D-brief of 2 Korintiërs). In deze brief uit Paulus grote dankbaarheid voor wat de tranenbrief heeft uitgewerkt.[17]

2.2 De functie van de eer-en-schaamtecultuur

Om de context van de gemeente van Korinthe in de 1e eeuw goed te begrijpen, is het belangrijk om oog te hebben voor de eer-schaamte-cultuur waarin het toenmalige Grieks-Romeinse rijk ingebed was. De essentie hiervan is dat iedere familie of gemeenschap streeft naar meer eer en aanzien voor het geheel en schaamte probeert te vermijden.[18] Het waardesysteem van de gemeenschap bepaalt welke daden eer geven en welke schaamtevol zijn. De nieuwe christelijke gemeenten bestonden uit zowel Joden als heidenen en moesten een eigen waardesysteem vinden, gebaseerd op het evangelie. Zo blijkt uit het Nieuwe Testament dat christenen hun eer ontlenen aan het behoren tot de gemeente van Christus en het geadopteerd zijn als kinderen in Gods familie. De oneer en schaamte die zij door hun christelijke levenswandel op de hals halen, wordt op een nieuwe manier geïnterpreteerd als eervolle beproeving van hun geloof. Ook wijzen de nieuwtestamentische brieven regelmatig op de toekomstige eer die de christenen ten deel zal vallen bij de wederkomst van Christus.[19]

Eén van de belangrijkste aspecten van de eer-schaamte-cultuur was het patronagesysteem. Iemand kon zijn eigen eer vergroten door een ander een weldaad te schenken. Hij wierp zich dan op als een patroon voor een cliënt die niet in zijn eigen behoefte kon voorzien. De cliënt was vervolgens dankbaarheid, loyaliteit en eer verschuldigd aan zijn patroon. De weldaad of gift die de patroon geeft wordt χάρις genoemd. Het ontvangen van een gift was namelijk nooit vrijblijvend. Het verplichtte de ander χάρις terug te geven.[20]

---

[16] Mogelijk was de opstand van Demetrius daar de aanleiding voor (Handelingen 20:1).

[17] Carson, *Introduction,* 425: "2 Corinthians 1-9 breathes an atmosphere of bruised relations that have recently eased".

[18] DaSilva, D.A., *An Introduction to the New Testament: Context, Methods and Ministry Formation* (Downers Grave: Intervarsity, 2004), 125.

[19] DaSilva, *Introduction,* 128.

[20] DaSilva, *Introduction*, 132.

Het probleem van de verdeeldheid in de gemeente van Korinthe heeft alles te maken met het patroonschap. De meeste rondtrekkende predikers en leraren hadden in de gemeente een patroon die hen onderhield. Een goede prediker leverde een patroon eer op. Doordat Paulus afzag van het patroonschap door in zijn eigen levensonderhoud te voorzien, bezorgde hij de elite in Korinthe niet meer aanzien. Dit heeft tot spanning in de gemeente geleid.[21] Patronen binnen de gemeente vergeleken hun cliënten met elkaar. Het onderhouden van een betere cliënt leverde meer eer op. De retorisch geschoolde Apollos was in hun ogen meer eervol dan de vertoning van Paulus.

Paulus ging van meet af aan in tegen de culturele normen en de eer van de hellenistische cultuur. Hij predikte een gekruisigde Christus in eenvoudige taal. Het ging hem om de eer van God en niet om de eer van de orator.[22] In 1 Korintiërs brengt hij dit verschillende keren onder woorden. In 2 Korintiërs heeft hij echter te maken met rondtrekkende predikers die hun eigen bediening promoten en daarmee juist die culturele aspecten aanwakkeren. Door zich met elkaar te vergelijken en aan elkaar te meten, botst hun gedrag volgens Paulus met de waarde van het evangelie van de gekruisigde Christus.

Paulus moet zijn apostelschap in 2 Korintiërs 3 tegenover de Korintiërs onder andere verdedigen, omdat zijn apostelschap op gespannen voet met het hellenistische waardesysteem staat. Paulus maakt namelijk geen gebruik van het patronagesysteem en een evangelie verkondigt die afbreuk doet aan het streven naar eigen eer.

2.3 Paulus' tegenstanders in 2 Korintiërs 3

Deze paragraaf zoomt in op de personen tot wie Paulus zich in 2 Korintiërs 3richt. Richt Paulus zich tot specifieke tegenstanders of is hij met de gemeente als geheel in gesprek? Om Paulus' betoog te begrijpen is het relevant om te weten wie zijn tegenstanders zijn.

2.3.1 Gegevens uit 2 Korintiërs

Uit 2 Korintiërs 10-11 blijkt dat Paulus' tegenstanders Hebreeën en Israëlieten zijn en tot het nageslacht van Abraham behoren. De climax van deze opsomming de uitdrukking die verraadt hoe zij zich zagen, namelijk: 'dienaren van Christus'.[23] Zij droegen ook de titel 'apostelen van Christus'. Paulus schrijft dat zij zich daarin veranderd hebben (μετασχηματιζόμενοι). Hij noemt hen daarom schijnapostelen.

Paulus' tegenstanders hadden speciale gaven van de Heilige Geest. Zij beschikten over grote welsprekendheid (11:5). Daarom verweten zij Paulus dat hij in het spreken onervaren was, omdat de kracht van de Geest er niet in te merken was. [24] Naar hun oordeel was Paulus' lichamelijke aanwezigheid zwak (ἀσθενὴς) en zijn optreden verachtelijk (ἐξουθενημένος).[25] Zij zochten naar een zichtbaar bewijs dat Christus door hem heen sprak (10:10, 13:3). Ook waren zij in staat tekenen en wonderen te doen. In 2 Korintiërs 12:12 schrijft Paulus dat ook hij tekenen gedaan heeft. De aanduiding 'de tekenen van een apostel' is mogelijk een kernbegrip geweest.[26] Zijn tegenstanders schijnen ook

[21] DaSilva, *Introduction*, 564.

[22] DaSilva, *Introduction*, 561.

[23] Versteeg, *Christus en de Geest*, 224.

[24] Paulus gebruikt ἰδιώτης in 1 kor. 14:24 voor niet-ingewijden die geen bijzondere gave van de Geest hebben.

[25] Paulus gebruikt dit woord in 1 Korintiërs 1:28, 6:4, 16:11 voor gemeenteleden die niet in aanzien waren. In Galaten 4:14 schrijft Paulus dat hij de gemeente niet heeft veracht en in 1 Thessalonicenzen 5:20 gebruikt hij het in zijn oproep om de profetieën niet te verachten. Paulus' tegenstanders verwierpen zijn optreden, omdat de kracht van de Geest er niet uit bleek.

[26] Versteeg, *Christus en de Geest*, 227.

visioenen en openbaringen te hebben gehad.[27] Nu schrijft Paulus dit nergens in de brief, maar uit het feit dat hij zich in 12:11 beroemt op zijn openbaring, kan worden aangenomen dat Paulus' tegenstanders hiermee te koop liepen. In 2 Korintiërs 2:17 schetst Paulus zijn tegenstanders als oplichters. Ze vragen een financiële vergoeding terwijl zij een vals evangelie brengen.[28] Paulus' tegenstanders was ingenomen met zichzelf.

2.3.2 Het profiel van Paulus' tegenstanders

Paulus' tegenstanders kamen van buiten de gemeente, ze waren in het bezit van aanbevelingsbrieven, maar wie zijn ze precies? In de exegetische literatuur over 2 Korintiërs worden Paulus' tegenstanders in zeker vijf verschillende richtingen gezocht.

De eerste richting waarin Paulus' tegenstanders gezocht worden, is die van de gnostici. Volgens Carson en Moo is dat echter niet mogelijk, omdat die stroming van een latere datum is.[29] De tweede zoekrichting betreft die van de Jodenchristenen.[30] Typische Joodse elementen, zoals besnijdeis en voedselwetten lijken echter in 2 Korintiërs geen rol te spelen. Een derde richting is opgeworpen door Georgi. Volgens hem behoren Paulus' tegenstanders tot de zogenaamde 'goddelijke mannen' (θεοὶ ἄνδρες). Deze hellenistische predikers waren begaafd met geestesgaven en waren in staat wonderen te doen.[31] Het is echter lastig om een exact profiel van deze groep op te stellen en voor gegevens wordt vaak gebruik gemaakt van gegevens na de nieuwtestamentische periode. [32]

De vierde richting is die van Versteeg. Volgens hem moeten Paulus' tegenstanders gezocht worden in de hellenistisch Joods-christelijke kring rond Stefanus.[33] Paulus' tegenstanders kunnen echter niet direct geïdentificeerd worden met de kring rondom Stefanus, maar mogelijk met ketterse uitlopers uit die stroming.[34] In dezelfde richting denkt T.R. Blanton. Hij stelt dat Paulus' tegenstanders Jodenchristenen waren die vonden dat het verbond met God in stand gehouden moest worden door menselijke inzet. Onder het nieuwe verbond was de Geest geschonken om de wet volkomen te kunnen onderhouden. Door het juk dat Paulus' tegenstanders de Korintiërs oplegden, maakten zij hen tot slaven (11:20).[35]

De vijfde richting zoekrichting betreft die van de Joodse sofisten uit Alexandrië.[36] Dit is een andere precisiering van de groep hellenistische Jodenchristenen. Volgens B.W. Winter was deze filosofische stroming in de 1e eeuw zowel in Alexandrië als in Korinthe actief.[37] Kenmerkend voor de sofistische

---

[27] Versteeg, *Christus en de Geest*, 227.

[28] In 2 Korintiërs 11:20 verwijt Paulus zijn tegenstanders dat zij de Korintiërs tot slaven maken en hen beroven. In 7:2 schrijft Paulus dat hij hen juist niet heeft uitgebuit. Hij herhaalt dit aan het einde van de brief in 12:16.

[29] Carson, *Introduction,* 279.

[30] Harris, *Second Corinthian*s, 85; Spanje, *2 Korintiërs*, 37.

[31] Georgi, D., *The Opponents of Paul in Second Corinthians* (Edinburgh: T&T Clark, 1987), 226.

[32] Spanje, *2 Korintiërs*, 38.

[33] Versteeg, *Christus en de Geest*, 224.

[34] Versteeg, *Christus en de Geest*, 240.

[35] Blanton, T.R., 'Spirit and Covenant Renewal: A Theologoumenon of Paul's opponents in 2 Corinthians', *Journal of Biblical Literature* 129/1 (2010) 151.

[36] Spanje, *2 Korintiërs,* 38-40.

[37] Winter, B.W., *Philo and Paul among the Sophists* (Cambridge: Cambridge University Press: 1997), 38.

stroming was de retorica als uitgangspunt van de wetenschap. Door de grote vraag naar retorisch onderwijs was er grote concurrentie onder sofisten. Ze werden echter verdacht van zelfverrijking, omdat ze hoge vergoedingen voor hun onderwijs vroegen.[38] Voor de sofisten was hun reputatie, δόξα¸zo belangrijk dat zij bereid waren om hun boodschap aan te passen aan de wensen van hun hoorders.[39] Ook vergeleken sofisten zichzelf vaak met anderen en maten zich aan elkaar af, om meer eer te ontvangen.[40] Ook is bekend dat sofisten hun retorische vaardigheden moesten bewijzen door een redevoering over een opgegeven onderwerp te houden, als zij naar een andere plaats gingen om les te geven.[41] Van Spanje ziet een parallel tussen de beschrijving van Apollos in Handelingen 18:24-19:1 en de sofisten. Hij was een Jood en evenals de sofisten afkomstig uit Alexandrië en bezat veel retorische gaven. Hij kreeg bij zijn vertrek uit Efeze aanbevelingsbrieven mee voor de gemeente van Korinthe.[42]

Een alternatieve benadering biedt P.B. Duff. Volgens hem is het niet noodzakelijk Paulus' tegenstanders in 2 Korintiërs 10-12 gelijk te stelen aan het front waartegen Paulus in 2 Korintiërs 1-7 schrijft.[43] De meeste exegeten vatten Paulus' aanduiding van 'zovelen' (οἱ πολλοὶ) 2:17 en 'zoals sommigen' (ὥς τινες) in 3:1 op als een verwijzing naar de valse apostelen. Maar volgens Duff laten die woorden zien hoe de Korintiërs Paulus verdacht maakten. Paulus zou dan als een van 'de zovelen' zijn oneerlijk en onbetrouwbaar gedrag vertoont.[44] Duffs benadering is niet overtuigend. Niet in het minst vanwege zijn aanname dat 2 Korintiërs 10-12 een andere brief is. Dit wordt in §2.4.1 weerlegt.

2.3.3 Conclusie

De meeste exegeten zoeken Paulus' tegenstanders in de kring van de Hellenistische Jodenchristenen. Waarschijnlijk zijn de tegenstanders nader te identificeren als sofisten die uit de regio van Alexandrië afkomstig zijn, zoals Winter heeft aangetoond.

Het conflict tussen Paulus, de gemeente van Korinthe en Paulus' tegenstanders moet gezien worden in het licht van de eer-schaamte-cultuur (zie §2.2). Apollos en de andere sofistische leraren in Korinthe maakten gebruik van het patronaatsysteem. De eer en status van de patroon is daarmee afhankelijk van het succes en de waardering van de prediker. In de vergelijkingsstrijd tussen de sofisten en Paulus, viel Paulus buiten de boot. Zijn lichamelijk zwakke voorkomen, zijn lijdensweg, zijn weigering van financiële vergoeding en zijn gebrek aan een retorica, hebben ertoe geleid dat (sommige) sofisten zich afvroegen of Paulus wel een echte dienaar van Christus was.[45]

Het conflict tussen Paulus en de sofisten raakte daarnaast ook de eer van de hele gemeenschap. Paulus kan namelijk met zijn apostelschap de gemeente met te schande maken. Paulus is echter niet gericht op zijn eigen eer, maar op die van Jezus als de Kurios (4:4). Paulus wil de gemeente van Korinthe en de

---

[38] Winter, *Philo and Paul,* 49-55.

[39] Winter, *Philo and Paul*, 80-81.

[40] Winter, *Philo and Paul*, 232-233.

[41] Spanje, *2 Korintiërs*, 41.

[42] Spanje, *2 Korintiërs*, 44.

[43] Duff, P.B., 'Paul's Elusive Opponents: Reading 2 Cor 3 without the "False Apostles" of 2 Cor 11:13', *Biblical Research* 54/1 (2009), 41.

[44] Duff, 'Opponents', 42.

[45] DaSilva, *Introduction,* 586.

sofisten ervan overtuigen dat hij (1) een ware dienaar van Christus is en (2) dat zijn bediening hen wel degelijk eer en heerlijkheid geeft.

2.4 De indeling van de brief

Deze paragraaf gaat over de plaats en functie van 2 Korintiërs 3:18 is in het geheel van 2 Korintiërs. Achtereenvolgens komen de eenheid van de brief, de opbouw van de brief en de inleiding uit de eerste verzen van de brief aan de orde.

2.4.1 De brief als eenheid

Of 2 Korintiërs één brief is, of uit meerde brieven is samengesteld, is relevant voor de vraag of de opponenten waar Paulus in de hoofdstukken 10-13 tegen schrijft, dezelfde zijn als in de hoofdstukken 2-7.

De toon en stijl van 2 Korintiërs 10-13 verschilt zo zeer van de hoofdstukken 1-9, dat diverse exegeten vermoeden dat de hoofdstukken 10-13 niet bij de brief horen. Een eerste verklaring hiervoor is dat deze hoofdstukken de tranenbrief is waar Paulus in 2 Korintiërs 2:3 over schrijft.[46] Deze theorie biedt een oplossing voor het verschil in toonsoort tussen hoofdstukken 2-7 de hoofdstukken 10-13. Toch zijn er bezwaren tegen deze theorie. Ten eerste is er geen Grieks manuscript bekend dat een scheiding tussen de hoofdstukken 9 en 10 kent of dat aannemelijk maakt dat de hoofdstukken 10-13 een afzonderlijke eenheid vormen. Ten tweede bevatten de hoofdstukken 10-13 geen aansporing om degene die Paulus vernederde (2:5-6) te straffen. Ten derde schrijft Paulus in 12:14 en 13:1 dat hij op het punt staat om een derde bezoek aan de gemeente van Korinthe te brengen, terwijl Paulus aangeeft dat hij de tranenbrief juist in plaats van een bezoek heeft geschreven.

Een tweede verklaring is dat Paulus in zijn brief twee groepen op het oog had. De eerste hoofdstukken zijn gericht aan de gemeente en degene die Paulus tijdens het pijnlijke bezoek heeft vernederd. Dit probleem is tijdens het schrijven van 2 Korintiërs 3 opgelost. De crisis van de valse apostelen die de gemeente binnengekomen zijn, is op dat moment nog niet opgelost. Paulus pakt die in de hoofdstukken 10-13 aan. Alhoewel deze optie het verschil van inhoud duidelijk maakt, verklaart het niet de scherpe verandering van toon.[47] Een betere en soortgelijke benadering biedt S.J. Hafemann Volgens hem had Paulus bij het schrijven van de brief twee groepen op het oog. De hoofdstukken 1-9 zijn gericht aan de meerderheid van de gemeente die na het pijnlijke bezoek tot bekering zijn gekomen. De hoofdstukken 10-13 schrijft Paulus echter aan de opstandige minderheid die zich tegen hem blijft verzetten.[48]

Een derde verklaring bieden Carson en Moo. Zij menen dat de verandering in toon tussen de hoofdstukken 9 en 10 komt doordat Paulus de hoofdstukken 10-13 later heeft geschreven dan de eerste negen. Paulus zou 2 Korintiërs 1-9 direct na Titus' positieve verslag hebben geschreven terwijl dat verslag niet volledig was. Later zou Paulus begrepen hebben dat de Korintiërs opnieuw waren bezweken, deze keer aangevuurd door valse apostelen die de gemeente binnengekomen waren. In 2 Korintiërs 10-13 gaat Paulus niet alleen scherp tegen de kritiek van de valse apostelen in, maar doet hij ook een appel op de Korintiërs om op te treden, zoals zij eerder opgetreden hebben tegen degene die Paulus vernederd had. Volgens deze verklaring is het logisch dat Paulus zich in 12:19-13:10 voorneemt om voor de derde keer naar Korinthe te komen, in de hoop op een verzoende relatie met de gemeente.

---

[46] Carson, *Introduction,* 430.

[47] Carson, *Introduction,* 433.

[48] Hafemann, *2 Corinthians*, 31-33.

Wat tegen deze theorie pleit, is dat nergens in 2 Korintiërs duidelijk wordt dat Paulus nieuwe informatie over de gemeente ontvangen heeft na Titus' komst.[49]

Samenvattend kan gesteld worden dat 2 Korintiërs één brief is die Paulus heeft geschreven met het oog op twee groepen binnen de gemeente. De opvatting van Hafemann en van Carson en Moo sluiten elkaar niet uit. Het is waarschijnlijk dat Paulus het eerste deel van de brief heeft geschreven na Titus' positieve verslag over de bekering van de meerderheid. Het laatste deel van de brief heeft Paulus wellicht schreven nadat er meer informatie binnengekomen was over de verslechterde situatie.

2.4.2 De opbouw van 2 Korintiërs

De opbouw van 2 Korintiërs is van hoog literair niveau. Het is opvallend dat het hoofdgedeelte van de brief (hoofdstukken 1-7) een chiastische opbouw kent, steeds in twee of drie onderdelen uiteenvalt en gebruik wordt gemaakt van meerdere inclusio's. De brief bestaat uit een inleiding (1:1-11) een kern (1:12-13:10) en een slot (13:11-13). De kern bestaat uit drie gedeelten die duidelijk van elkaar te onderscheiden zijn: (1) 1:12-7:16 Paulus verdedigt zijn apostelschap, (2) 8:1-9:15 de collecte voor de gemeente in Jeruzalem en (3) 10:1-13:10 Paulus' reactie op de valse apostelen (tabel 1).

Indeling 2 Korintiërs 3		
1:1 – 1:11	**I**	**Introductie**
1:1 – 1:2		Groet
1:3 – 1:7		Doxologie
1:8 – 1:11		Thema: lijden en Gods troost
1:12 - 7:16	**II**	**Paulus' verdediging van zijn apostelschap**
1:12 - 2:13		A Paulus' verdediging van zijn gedrag // blijdschap Titus
2:14 - 7:4		B Paulus' apologie voor zijn apostelschap
7:5 - 7:16		A Paulus' verdediging van zijn gedrag // blijdschap Titus
8:1 – 9:15	**III**	**Instructies voor de collectie voor gemeenten van Judea**
10:1 - 13:10	**IV**	**Verdediging van Paulus' apostolische autoriteit**
13:11 - 13:13	**V**	**Afsluiting**

Tabel 1

Het hoofdgedeelte 1:12-7:16 heeft een chiastische structuur. Het gedeelte 2:14-7:4 waar Paulus ingaat op de aard van zijn apostelschap, wordt omlijst door Paulus' verhaal over zijn zoektocht naar Titus en diens verslag van de reactie van de Korintiërs op de tranenbrief (2:12-13 en 7:5-16). Het gedeelte 2:14-7:4 kan vervolgens weer ingedeeld worden in twee delen met elk drie onderdelen (tabel 2). J. Lambrecht heeft aangetoond dat de drie onderdelen van 2:14-4:6 in een chiastisch-achtige compositie staan. Veel elementen uit 4:1-6 komen uit 2:14-3:6.[50]

Onderverdeling hoofdgedeelte 2:14-7:4		
2:14 - 4:6	**I**	**Heerlijkheid van Paulus' bediening**
		A 2:14 – 3:6
		B 3:7 – 3:18
		C 4:1 – 4:6
4:7 – 7:4	**II**	**Lijden in Paulus' bediening**
		A 4:7 – 5:10
		B 5:11 – 6:10
		C 6:11 – 7:4

Tabel 2

[49] Carson, *Introduction,* 433-435.

[50] J. Lambrecht, 'Structure', 353.

Van belang voor het onderzoek naar 2 Korintiërs 3:18 is allereerst het feit dat vers 18 deel uitmaakt van de grotere eenheid 2:14-4:6. Het is onjuist om vers 18 alleen te behandelen binnen het kader van hoofdstuk 3. In de tweede plaats laat de chiastische opbouw van de brief zien dat 3:7-3:18 een kern vormt tussen 2:14-3:6 en 4:1-4:6. Het is van belang om deze verbanden helder te hebben.

2.4.3 De thematiek van het lijden

Een opvallend aspect uit de indeling van 2 Korintiërs is de lengte van Paulus' introductie. Na de groet en doxologie volgt een dankgebed in de verzen 8-11 dat langer is normaal. Met deze verlenging wil Paulus een bepaald accent in de brief sterker naar voren laten komen. In dit geval dat God troost in lijden.[51] Paulus plaatst Gods troost tegenover de verdrukkingen (θλῖψις) en het lijden (πάθημα) dat hem overkomt.[52] Voor de Korintiërs pleitte Paulus' lijden en zwakheid tegen zijn apostelschap. Paulus wil hen duidelijk maken dat God de weg van lijden heeft uitgekozen om zo het lijden van Christus en de kracht van de opstanding te demonstreren.

Het doel van het lijden is tweevoudig. Het werkt enerzijds volharding en anderzijds wordt God door Paulus' lijden verheerlijkt, omdat Hij trouw blijkt te zijn (6-7). In de verzen 8-11 refereert Paulus aan een onbekend lijden in Asia. Dit was zo heftig dat hij voor zijn eigen besef zijn doodsvonnis al ontvangen had. Paulus heeft in Asia een Christus-ervaring meegemaakt: zoals God Christus uit de doden opwekte, zo heeft Hij Paulus uit de dood gered. En zoals Christus in zijn sterven alleen op God hoopte, zo heeft Paulus ook gehoopt op de God die de doden levend maakt.[53]

Op die manier is Paulus' leven en apostelschap onlosmakelijk verbonden met het lijden, sterven en de opstanding van Jezus Christus. Het lijden van Paulus is Gods 'vehikel' waarin God zijn trouw en verlossing zichtbaar maakt.[54] Gods trouw in Paulus' lijden en zijn verlossingen in het verleden en heden voeden de hoop dat God de doden eenmaal zal opwekken (vgl. 2 Kor. 4:14). Paulus plaatst daarmee troost en hoop de hoofdstukken 1 en 4 in eschatologisch perspectief.

Het accent dat Paulus in het dankgebed legt, is van belang voor het onderzoek naar 2 Korintiërs 3:18. Het gaat over de relatie tussen een lijdende apostel en de kracht van de Geest. De vraag van de Korintiërs was waarschijnlijk hoe Paulus een Geest-vervulde apostel van Christus kon zijn, terwijl zijn leven vol was van lijden, angst en ongelukken.[55] In 2 Korintiërs laat Paulus zien dat zijn lijden en de kracht van de Geest geen tegenstelling vormen, maar een omkering van de hellenistische waarden uit de eer-schaamte-cultuur.

2.4.4 Conclusie

Het onderzoek naar de indeling van 2 Korintiërs heeft met het oog op de positie van 3:18 twee belangrijke bevindingen opgeleverd. Ten eerste kan 2 Korintiërs als één brief als een eenheid gezien worden. Mogelijk heeft Paulus tijdens het proces van schrijven meer informatie uit de gemeente

---

[51] Hafemann, *2 Corinthians,* 64.

[52] Het begrip παρακαλέω duidt in de LXX op Gods verlossend en reddend ingrijpen ten behoeve van zijn volk. Het is een troost waarop de oudtestamentische gelovigen op mocht hopen (vgl. Psalm 46). Hagemann, S.J., 'The Comfort and Power of the Gospel: The Argument of 2 Corinthians 1-3', *Review & Expositor* 86/3 (1989) 327.

[53] Hafemann, *2 Corinthians,* 65.

[54] Hafemann, S.J., *Suffering and Ministry in the Spirit: Paul's Defence of his Ministry in II Corinthians 2:14-3:3* (Carlisle: Paternoster, 1990), 329.

[55] Hafemann, 'Suffering and Ministry', 325.

ontvangen en die erin verwerkt. De brief is kunstig opgebouwd uit verschillende delen die uit chiastische structuren bestaan. Dit is van belang voor de exegese in de volgende paragraaf. Ten tweede blijkt dat Paulus met zijn brief antwoordtop de vraag van de Korintiërs hoe hij als een apostel van Christus en dienaar van de Geest moet lijden. De climax die Paulus in 2 Korintiërs 3:18 bereikt moet onder andere tegen die achtergrond bezien worden.

2.5 Een exegetische schets van 2 Korintiërs 2:14-3:18

In deze paragraaf wordt het gedeelte 2:14-3:18 stukje voor stukje exegetisch doorgenomen, om zo te achterhalen wat de betekenis van vers 18 is in dit geheel.

2.5.1 Lijden en heerlijkheid: 2:14-16

Paulus begint het gedeelte 2:14-7:1 door in vers 14 God te danken dat hij meegenomen wordt in de triomftocht van Christus. De term θριαμβεύοντι heeft betrekking op een Romeinse overwinningsoptocht door de straten van Rome. [56] Aan het hoofd van de optocht liep de senaat die werd gevolgd door dienaren die de oorlogsbuit toonden. Daarachter liep de stoet gevangenen met de overwonnen vorst. Die groep werd openbaar te schande gemaakt. Achter de gevangenen volgde de praalwagen met de overwinnaar (triomfator) die met purper bekleed was en een kroon op zijn hoofd droeg. De processie eindigde in de tempel van Jupiter waar vervolgens offers gebracht werden. De vijanden werden tot slot verkocht of geëxecuteerd. [57]

Met deze beeldspraak laat Paulus zien dat zijn apostelschap een onderdeel is van Gods triomftocht. God heeft de wereld door Christus overwonnen en Paulus is één van die overwonnen vijanden.[58] Daarom wordt Paulus in het openbaar te schande gemaakt en heeft hij een zwakke vertoning.[59] Een gevangene loopt in zo'n optocht mee tot eer van de overwinnaar. Paulus wil hiermee laten zien dat zijn lijden om Christus' wil niet zinloos is. Een gevangene liep in de optocht met de dood voor ogen en zo ervaart Paulus ook het lijden dat hem overkomt.[60] Doordat Paulus in zijn apostelschap meegenomen wordt in de triomftocht van God wordt Gods heerlijkheid zichtbaar.[61]

Paulus gebruikt de beeldspraak op een paradoxale manier. Enerzijds is hij de overwonnen slaaf, maar anderzijds deelt hij in de overwinning. Paulus' apostelschap heeft ook dat paradoxale karakter. Door Paulus' lijden en zwakheid wordt namelijk de kracht en overwinning van Christus openbaar.[62] Zijn bediening verspreidt een geur (ὀσμή) van Christus. Ook de beeldspraak van de offergeur heeft betrekking op de triomftocht. Tijdens een de processie werd wierrook gebrand ter ere van de overwinnaar.[63]

---

[56] Het onderwerp van θριαμβεύοντι is God en het object van θριαμβεύω, ἡμᾶς slaat op de overwonnen vijand.

[57] Harris, *Second Corinthians*, 243.

[58] Mogelijk zinspeelt Paulus hier op zijn bekering. Eerst streed hij tegen Christus door christenen te vervolgen, maar onderweg naar Damascus werd hij door Christus overwonnen.

[59] Zo wordt de beeldspraak door Paulus ook gebruikt in Kolossenzen 2:15.

[60] Vergelijk Paulus' uitspraken in 1 Korintiërs 15:31: 'Ik sterf elke dag' en 2 Korintiërs 4:10: 'Wij dragen altijd het sterven van Jezus Christus mee'. (Cf. 1 Kor. 4:8-13, 2 Kor. 1:3-11; 4:7-12; 6:3-10).

[61] Hafemann, *2 Corinthians*, 110.

[62] Spanje, *2 Korintiërs,* 104.

[63] Spanje, *2 Korintiërs,* 106. Hafemann meent dat Paulus hier wisselt van de metafoor van de triomftocht naar de metafoor van de oudtestamentische cultus, omdat εὐωδία de LXX-term is voor de offergeur. (Hafemann,

In vers 15-16 legt Paulus uit dat zijn bediening een tweevoudige uitwerking heeft. Voor degenen die gered worden (τοῖς σῳζομένοις) is Paulus' bediening een geur die tot leven leidt, maar voor degenen die de prediking van Christus afwijzen (τοῖς ἀπολλυμένοις) is het een geur die leidt tot de dood. Iets vergelijkbaars schrijft Paulus in 1 Korintiërs 1:18, waar het 'woord van het kruis' scheiding maakt tussen mensen die verloren gaan en mensen die behouden worden. In 2 Korintiërs bestaat de scheiding makende geur echter niet uit Paulus' boodschap, maar is Paulus' leven en apostelschap zelf de geur.[64]

Paulus doet met deze beeldspraak een appel aan de Korintiërs om hem als lijdende apostel niet af te wijzen. Voor de Korintiërs was dit niet eenvoudig. In het licht van de eer-en-schaamte-cultuur vroeg Paulus hen hiermee het beschamende te aanvaarden. Als de gemeente echter de lijdende apostel niet kan accepteren, hoe dan wel de lijdende Christus? De tweedeling tussen hen die gered worden en zij die verloren gaan, voltrekt zich in de gemeente van Korinthe doordat een minderheid Paulus en zijn evangelieboodschap afwijst en zich laat beïnvloeden door een ander, vals evangelie.

2.5.2 Bekwaamheid: 2:17

Als Paulus het paradoxale karakter van zijn bediening in 2:14-16 heeft uitgelegd, stelt hij in 16b de vraag naar zijn bekwaamheid/geschiktheid (ἱκανός) aan de orde. De sofisten twijfelden aan Paulus' bekwaamheid. Op grond waarvan menen zij zelf een dienaar van Christus te zijn? Wie is hiertoe bekwaam? Het antwoord op de retorische vraag werkt toe naar de conclusie in 3:6: niemand, tenzij God hem bekwaam maakt.

Paulus geeft niet direct antwoord op zijn vraag, maar hij geeft in vers 17 wel een argument voor zijn bekwaamheid. Hij spreekt Gods woord in oprechtheid. Daarmee onderscheidt hij zich van de οἱ πολλοὶ die met Gods woord 'handeldrijven'. Paulus hoeft hier niet specifiek de valse apostelen mee te bedoelen. Het was namelijk in de eer-schaamte-cultuur normaal om te betalen voor een gunst. Paulus' gedrag om geen geld te ontvangen was daarom aanstootgevend. Het werkwoord καπηλεύοντες (verhandelen) wordt veelal gebruikt voor wijnhandelaren die water bij de wijn doen, zodat de koper te veel betaald. Zulke handelaren zijn alleen uit op financiële winst.[65] Met 'handeldrijven' zet Paulus een overdreven tegengeluid neer, vanuit zijn omkering van de hellenistische waarden.

2.5.3 Letter en Geest: 3:1-6

Paulus' uitleg in 2:14-17 dat zijn lijden als apostel verband houdt met Gods zelfopenbaring, zouden de Korintiërs op kunnen vatten als een vorm van aanbeveling. Met de twee retorische vragen van 3:1 neemt Paulus die suggestie weg. Het is wel opvallend dat Paulus in vers 1 schrijft dat hij zich niet opnieuw (πάλιν) wil aanbevelen. Wanneer hij dat de eerste keer gedaan heeft is onbekend.[66]

In de tweede retorische vraag stelt Paulus de aanbevelingsbrieven aan de orde. De meeste exegeten gaan ervan uit dat de valse apostelen voor Paulus de aanleiding vormen om dit onderwerp aan te snijden.[67] Zij hadden namelijk aanbevelingsbrieven (συστατικός ἐπιστολή) bij zich als zij van de ene naar de

---

2 Corinthians, 109). Alhoewel die wisseling niet onmogelijk is, hoeft Paulus hier niet noodzakelijkwijs de metafoor van de triomftocht los te laten.

[64] Paulus maakt eenzelfde verbinding tussen zijn leven en de offergeur in Filippenzen 4:18 en Efeze 5:2.

[65] Van Spanje meent dat het bij de metafoor van de vermenging van water en wijn om twee aspecten gaat: (1) zijn tegenstanders vragen een te hoge vergoeding voor de evangelieverkondiging en (2) ze vervalsen het evangelie. (Spanje, *2 Korintiërs,* 108.)

[66] Mogelijk heeft Paulus tijdens het pijnlijke bezoek iets gezegd wat gemeenteleden hebben opgevat als een zelfaanbeveling.

[67] Furnish, *II Corinthians*, 50-51.

andere gemeente gingen. Nu was het in de hellenistische cultuur zeer gebruikelijk om met aanbevelingsbrieven te werken. Apollos kreeg ook brieven mee bij zijn vertrek uit de gemeente van Efeze. Een aanbevelingsbrief vormt ook een garantie voor de eer van een patroon wanneer hij een rondreizend prediker onderhield. In het licht van de eer-schaamte-cultuur is het juist verdacht dat Paulus geen brief heeft (zie §2.2). Het is daarom begrijpelijk dat de gemeente Paulus om een dergelijk brief heeft gevraagd, op het moment dat zijn apostelschap ter discussie kwam te staan. Volgens P.D. Duff is het echter onwaarschijnlijk dat de Korintiërs Paulus om een introductiebrief hebben gevraagd. Er bestonden ook vormen van aanbevelingsbrieven die kon worden ingezet als iemands reputatie op het spel stond.[68]

Paulus verdedigt zich in 2 Korintiërs 3:2 door te stellen dat hij zo'n brief niet nodig heeft. Hij heeft een bijzondere brief, namelijk de gemeente zelf. Die brief is geschreven in Paulus' hart en is kenbaar voor alle mensen.[69] Op welke manier is die brief kenbaar voor alle mensen? Paulus beantwoordt die vraag door middel van een metafoor.

2.5.3.1 Verandering van metafoor

Diverse exegeten menen dat Paulus in hoofdstuk 3 van metafoor verandert: van de metafoor van de triomftocht uit 2:14-17 los naar de metafoor van de aanbevelingsbrief.[70] Duff toont echter aan dat Paulus niet van metafoor is veranderd, maar de beelden elkaar aanvullen. Tijdens een triomftocht werden namelijk vaak plakkaten meegedragen en tentoongesteld. Hierop werden de heldendaden van de overwinnaar beschreven. Paulus verbindt in vers 2 het motief van de brief met de metafoor van de triomftocht. De gemeente wordt als een plaquette meegenomen in Gods triomftocht en is zo door iedereen gekend en gelezen. Volgens Duff zit er ook ironie in de woorden 'gekend en gelezen door alle mensen'. Iedereen buiten de gemeente van Korinthe kan zien dat zij een gemeente van Christus zijn die door Paulus' bediening is opgesteld, maar zij zien dat zelf niet in.[71]

2.5.3.2 Brief van Christus

De Korintiërs wilden dat Paulus een aanbevelingsbrief liet schrijven door een derde partij. In vers 3 maakt Paulus duidelijk wie die derde partij is, die de gemeente als aanbevelingsbrief heeft geschreven. In vers 2 typeert Paulus de gemeente als 'onze brief' en in vers 3 bepaalt hij het nader als 'een brief van Christus'. De auteur van de brief is Christus, maar hij is opgesteld door de bediening van Paulus.

Om de Korintiërs te overtuigen van de superioriteit van de gemeente als 'aanbevelingsbrief', vergelijkt Paulus de gemeente met de Thora. De Thora heeft net als de gemeente een goddelijke auteur, maar is ook door de bediening van een mens (Mozes) opgesteld.[72] Paulus zet in vers 3 verder een aantal eigenschappen van de brief tegenover elkaar en laat daarmee twee dingen zien. (1) De gemeente als brief van Christus is meer dan een gewone aanbevelingsbrief die met inkt wordt geschreven en vergaat.

---

[68] Duff, 'Opponents', 49-50.

[69] Alleen de codex Sinaïticus en een aantal minuskels lezen ὑμῶν in plaats van ἡμῶν. Alhoewel het extern tekstgetuigenis voor ἡμῶν pleit, is het verleidelijk om ὑμῶν te lezen. Zo doet ook Versteeg, die meent dat de gemeente als brief alleen door allen gekend kan worden, als het werk van de Geest in hun hart staat geschreven, en niet in dat van Paulus (Versteeg, *Christus en de Geest,* 245). Vergelijk Thrall, *Second Corinthians,* 248. Deze uitdrukking komt echter ook voor in 2 Korintiërs 7:3.

[70] Hafemann, *2 Corinthians*, 115; Harris, *Second Corinthians*, 258; Spanje, *2 Korintiërs*, 110.

[71] Duff, *Moses in Corinth*, 120.

[72] Spanje, *2 Korintiërs*, 112.

De gemeente van Korinthe is namelijk door Gods Geest geschreven en is daarom blijvend.[73] (2) De gemeente als brief van Christus is meer dan de Thora. Beide zijn weliswaar door de Geest geschreven, maar de Thora is door Mozes op stenen tafelen geschreven, terwijl de gemeente van Christus door Paulus' bediening in het hart geschreven wordt.

De gemeente van Korinthe is dus een brief waarvan Christus de auteur is. Die brief wordt opgesteld door het werk van de Geest en Paulus draagt die brief bij zich. Maar wat is Paulus' rol hierin? In vers 3 schrijft Paulus dat de brief door zijn bediening is opgesteld. Het passieve participium διακονηθεῖσα komt nergens elders in de LXX of NT voor. Waarschijnlijk anticipeert Paulus met het gebruik van dit werkwoord op het verschil tussen de διακονία van Mozes en Paulus.[74]

Paulus construeert de tegenstelling tussen de Thora en de gemeente als brief van Christus aan de hand van verschillende oudtestamentische citaten. In het volgende hoofdstuk zal de rol van die citaten in de letter-Geest-tegenstelling verder onderzocht worden.

2.5.3.3 Paulus' vertrouwen en zijn bekwaamheid

Pas in de verzen 4-5 geeft Paulus expliciet antwoord op de vraag uit 2:16: 'wie is hiertoe bekwaam?' Grammaticaal gezien vormen de verzen 4-5 één zin met ἔχομεν als hoofdwerkwoord. Paulus heeft een groot vertrouwen (πεποίθησις) in God, om twee redenen. In de eerste plaats is dat διὰ τοῦ Χριστοῦ. Hij weet dat Christus door zijn apostelschap en lijden heen werkt. In de tweede plaats omdat zijn bekwaamheid (ἱκανός) uit God is. Dit laatste aspect krijgt extra aandacht doordat Paulus ontkent dat hij uit zichzelf bekwaam is.[75] De uitdrukking λογίσασθαί τι ὡς ἐξ ἑαυτῶν kan op drie manieren worden opgevat. De eerste opvatting betreft een afwijzing dat Paulus geschiktheid afhangt van zijn eigen denken. Λογίζομαι wordt dan als 'menen, beschouwen' vertaald. Λογίζομαι kan echter ook worden opgevat als 'toerekenen'. De tweede opvatting is dat Paulus het resultaat van zijn apostelschap niet aan zichzelf wil toeschrijven. De derde opvatting, die dichtbij de tweede ligt, is dat Paulus met het zinsdeel zijn onvermogen uitdrukt om de eer en lof voor het ontvangen apostelschap aan hemzelf toe te schrijven. Hij beschouwt zich als de minste van alle apostelen die het niet waard was om een apostel te zijn.[76]

Paulus dankt zijn bekwaamheid puur en alleen aan Gods roeping. Hij onderstreept dit doordat hij in de verzen 4-5 zinspeelt op de roeping van Mozes. Paulus' ontkenning van zijn eigen ἱκανός in vers 5 is een echo van Mozes' antwoord op Gods roeping bij het brandende braambos. Als God Mozes de opdracht geeft om naar de Farao te gaan, werpt Mozes tegen dat hij niet geschikt is: κύριε οὐχ ἱκανός εἰμι (Ex. 4:10 LXX). Door deze manier van formuleren, zet Paulus zich scherp af tegen de sofistische tendensen en de sofistische leiders die de gemeente zijn binnengekomen (zie § 2.3).

2.5.3.4 De bediening van het oude en het nieuwe verbond

Zoals God destijds Mozes geroepen heeft om een dienaar van het oude verbond te zijn, zo heeft Hij Paulus geroepen en bekwaam gemaakt om een dienaar van het nieuwe verbond te zijn. Καινῆς διαθήκης is een verwijzing naar Jeremia 31, naar de belofte dat God het oorspronkelijke verbond dat Hij op de Sinaï heeft gesloten, maar in de ballingschap is vastgelopen, eens zal vernieuwen. Het volgende hoofdstuk gaar uitvoeriger op in.

---

[73] Zie vers 11 waar de kwalificatie blijvend (τὸ μένον) voor het nieuwe verbond geldt.

[74] Hays, *Echoes,* 127.

[75] Paulus gebruikt het werkwoord λογίζομαι, om aan te geven dat alle eer en resultaat van zijn apostelschap aan God toe te schrijven is niets aan hemzelf.

[76] Harris, *Second Corinthians,* 269. Vergelijk ook 1 Korintiërs 15:10 waar Paulus zich als de minste van alle apostelen beschouwd.

In vers 3 stelt Paulus de gemeente van Christus tegenover de Thora. Vanaf vers 6 wordt die tegenstelling aangescherpt. Het gaat niet om een tegenstelling an sich, maar om een heilshistorisch verschil tussen de twee verbonden.[77] Paulus typeert het oude verbond met γράμμα (dat wat geschreven is) en het nieuwe verbond met de πνεῦμα, de Geest.[78] De letter staat voor de oude bedeling waarin God de wet wel in de vorm van stenen tafelen aan het volk Israël heeft gegeven, maar waarin de Geest nog niet was uitgestort. Het probleem van het oude verbond is dat het 'slechts' geschreven is. Het nieuwe van het nieuwe verbond is dat God niet alleen de wet op stenen tafelen heeft gegeven, maar die ook in het hart van zijn volk schrijft.[79] Paulus geeft aan het slot van vers 6 een reden (γὰρ) waarom hij een dienaar van de Geest is en niet van de letter. Hij schrijft 'want de letter doodt (ἀποκτέννει), maar de Geest maakt levend (ζῳοποιεῖ)'.

Er zijn grofweg drie verklaringen wat Paulus met deze uitdrukking bedoelt. De eerste verklaring is die van onder andere. Harris. Hij stelt dat de letter wel allerlei eisen aan mensen stelt, maar dat zij die zonder de Geest niet kunnen vervullen. Daarom vallen zij onder het oordeel van God en op die manier is de letter dodelijk. Het levendmakende werk van de Geest duidt dan op het hele proces van redding, van uitverkiezing tot verheerlijking.[80] De tweede verklaring biedt Hafemann. Volgens hem staat de dodende werking van de letter in een heilshistorisch kader en moet ἀποκτέννει worden gelezen tegen de achtergrond van Exodus 32-24. De letter leidde namelijk tot de dood van een groot deel van het volk Israël door de zonde van het gouden kalf. Sindsdien heeft de letter zich als dodend gemanifesteerd in de geschiedenis van Israël.[81] Een derde verklaring biedt Duff. Volgens hem doodt de letter omdat het oude verbond de heiden uitsloot van het verbondsvolk. Pas onder het nieuwe verbond kunnen ook de heidenen delen in het heil. De gemeente van Korinthe is een heiden-christelijke gemeente en daarom betekende de letter voor hen de dood.[82] In het volgende hoofdstuk zal verder op de letter-Geest tegenstelling worden ingegaan.

2.5.4 De heerlijkheid van het oude en nieuwe verbond: 3:7-11

De tegenstelling tussen het oude en het nieuwe verbond die Paulus in de verzen 5-6 naar aanleiding van Jeremia 31 maakt, werkt hij verder uit in de verzen 7-11. In vers 6 heeft Paulus al onderscheid gemaakt tussen de dienaren van de twee verbonden. In de volgende verzen vergelijkt hij de verschillende diensten (διακονία) van beide verbonden. Paulus laat zien dat het nieuwe verbond het oude overtreft. Het kernwoord voor de vergelijking is δόξα en komt acht keer voor. De bediening van het oude verbond bestond in heerlijkheid. Het nieuwe verbond heeft in vergelijking met het oude een veel grotere heerlijkheid, zodat het oude verbond daarbij verbleekt.

---

[77] Hafemann, *2 Corinthians,* 130-133; Hafemann, S.J., 'The "Temple Of The Spirit" as the Inaugural Fulfilment of the New Covenant within the Corinthian Correspondence', *Ex Auditu* 12 (1992) 38.

[78] Beide genitiviti γράμματος en πνεύματος zijn onzijdig en kunnen grammaticaal zowel op διακόνους als op καινῆς διαθήκης slaan. Het ligt voor de hand het antecedent van de genitivi op διακόνους te betrekken, omdat die woorden in het zinsverband een nadere bepaling van διακόνους zijn. Paulus vergelijkt in de daaropvolgende verzen zijn bediening met die van Mozes. Contra Van Spanje, *2 Korintiërs,* 114.

[79] Hafemann, *2 Corinthians*, 132.

[80] Harris, *Second Corinthians,* 272-275.

[81] Hafemann, 'Glory and Veil', 32-35.

[82] Duff, P.B., 'Glory in the Ministery of Death: Gentile Condemnation and Letters of Recommendation in 2 Cor 3:6-18', *Novum Testamentum* 46/4 (2004) 321-326.

Het is de vraag waarom Paulus in dit gedeelte spreekt over δόξα. Volgens Harris gebruikt Paulus dit begrip om de drastische uitspraak in vers 6 dat 'de letter doodt' te nuanceren.[83] De reden moet waarschijnlijk gezocht worden in de eer-schaamte-cultuur, waarin δόξα een belangrijke rol speelt (zie §2.2). De Korintiërs hadden moeite met Paulus, omdat zij geen heerlijkheid in zijn leven en bediening zagen. Paulus laat echter aan de hand van Jeremia 31 en Exodus 35 zien dat zijn bediening van de Geest een nog grotere heerlijkheid bevat dan die van Mozes.

Paulus construeert de vergelijking tussen het oude en nieuwe verbond aan de hand van drie *qal wāḥômer's / a minore ad maius.* Deze rabbijnse uitlegregel beweegt van 'het lichte' naar 'het zware'. Wat geldt voor het eerste, geldt zeker en nog meer voor het laatste.

- vers 7-8 εἰ δ … πῶς οὐχὶ μᾶλλον
- vers 9 εἰ γὰρ … πολλῷ μᾶλλον
- vers 11 εἰ γὰρ … πολλῷ μᾶλλον

In de eerste *qal wāḥômer* van vers 7-8 noemt Paulus de dienst van het oude verbond de bediening van de dood (διακονία τοῦ θανάτου) en zijn dienst van het nieuwe verbond de bediening van de Geest (διακονία τοῦ πνεύματος). Hij sluit hiermee aan bij wat hij in vers 6 gezegd heeft: dat de letter doodt, maar de Geest levend maakt. Paulus voegt erin vers 7-8 aan toe dat het oude verbond desondanks in heerlijkheid (ἐν δόξῃ) was. Paulus redeneert *a minore ad majus* dat het nieuwe verbond dan zeker ook in heerlijkheid is.[84]

De verzen 9-10 vormen een soort commentaar op de verzen 7-8 en worden ingeleid met γὰρ.[85] Paulus vormt in vers 9 zijn tweede *a minore ad majus* redenering, niet in de vorm van een vraag (7-8), maar in de vorm van een stelling. Deze keer wordt de redenering wel op een kwantitatieve manier uitgebreid. Paulus' dienst heeft veel meer (πολλῷ μᾶλλον) heerlijkheid dan Mozes' dienst, omdat het oude verbond tot veroordeling leidde (κατάκρισις), maar het nieuwe verbond tot vrijspraak (δικαιοσύνη) leidt. De verzen 9-11 vormen een crescendo. De heerlijkheid van het nieuwe verbond is niet alleen meer dan die van het oude, maar is ook in zodanige mate overvloedig (περισσεύει) dat Paulus in vers 10 concludeert dat het oude verbond nauwelijks heerlijkheid bevat vergeleken met de alles overtreffende heerlijkheid (τῆς ὑπερβαλλούσης δόξης) van het nieuwe verbond. In vers 10 refereert Paulus aan het oude verbond met het participium τὸ δεδοξασμένον. Door het gebruik van het werkoord δεδόξασται legt Paulus al een verbinding met Exodus 34:29-35.

De derde *a minore ad majus* redenering wordt gevormd door vers 11. Hierin brengt Paulus een ander verschil tussen de twee bedieningen naar voren. Paulus' dienst overtreft Mozes' dienst, omdat het nieuwe verbond eeuwig en blijvend (μένον).[86]

2.5.4.1 De betekenis van καταργέω

Het oude verbond typeert Paulus in 2 Korintiërs 3 met τὸ καταργούμενον. Wat bedoelt Paulus met dit werkwoord? De vertaling van καταργέω is een *crux interpres*. Het werkwoord komt buiten het corpus Paulinum nauwelijks voor. Het is samengesteld uit κατα (tegen) en αργέω (werken) en betekent in zijn algemeenheid: niets doen, ongebruikt laten, werkeloos doen zijn. Het gebruik van het werkwoord vindt

[83] Harris, *Second Corinthians*, 276.

[84] In de vergelijking van vers 7-8 is de heerlijkheid van het nieuwe verbond nog niet comparatief aan het oude verbond. Het gaat hier alleen om de zekerheid dat de heerlijkheid ook voor het nieuwe verbond geldt. Thrall, *Second Epistle to the Corinthians*, 240.

[85] Lambrecht, 'Structure', 357.

[86] In 1 Korintiërs 3 en 13:13 betrekt Paulus het werkwoord μένω op het eschatologisch oordeel.

zijn oorsprong in het braak laat liggen van land.[87] Als Paulus het werkwoord in de actieve vorm gebruikt, heeft het de betekenis: iets van zijn kracht, werking, (rechts)geldigheid, betekenis of effect ontdoen.[88] Het resultaat of effect dat dit werkwoord bewerkstelligt is dat iets 'krachteloos geworden is', 'buiten werking gesteld is', 'ineffectief gemaakt is', 'betekenisloos geworden is' of 'opgehouden is te functioneren'. Het werkwoord betekent dus niet dat hetgeen waarop het betrekking heeft volledig verdwijnt of niet meer bestaat. Het heeft alleen geen zeggingskracht meer.[89]

Als Paulus καταργέω in passieve vorm gebruikt, heeft het meestal betrekking op de toekomst en de voleinding.[90] In 1 Korintiërs gebruikt hij daar vier keer een indicativus van het futurum voor, maar ook twee keer het praesens.[91]

Καταργέω komt vier keer voor in 2 Korintiërs 3, namelijk in de verzen 7, 11, 13 en 14, en alle keren gebruikt Paulus het passieve praesens. In vers 7 heeft het participium τὴν καταργουμένην betrekking op de heerlijkheid die van Mozes' gezicht afstraalt (τὴν δόξαν τοῦ προσώπου αὐτοῦ). Sommige exegeten vertalen het werkwoord met 'uitdoven' of 'fading out'.[92] Zij menen dat Paulus in vers 7b een korte toelichting geeft op Exodus 34. Paulus zou hebben geweten dat de heerlijkheid op Mozes' gezicht na verloop van tijd uitdoofde, alhoewel dit niet in Exodus 34 wordt vermeld. Er zijn twee redenen waarom deze interpretatie onwaarschijnlijk is. Ten eerste is het geen passende vertaling van het werkwoord καταργέω en ten tweede geloofden de meeste Joden uit Paulus' dagen juist dat de heerlijkheid op Mozes' gezicht blijvend was.[93]

Het is daarom logischer om vers 7b als een theologisch oordeel van Paulus te beschouwen.[94] De heerlijkheid van Mozes' gezicht wordt buiten werking gesteld, omdat de bediening van Mozes door het nieuwe verbond ineffectief gemaakt is. In de verzen 11 en 13 wordt namelijk de onzijdige vorm van het participium τὸ καταργούμενον gebruikt, waardoor het antecedent verschuift van specifiek ἡ δόξα in vers 7 naar meer algemeen de bediening waar Paulus in de verzen 6-13 steeds over schrijft.

Het oude verbond wordt 'krachteloos gemaakt' door de dood en opstanding van Christus.[95] Paulus noemt dit expliciet in vers 14 als het gaat over de werking van de bedekking. Een belangrijke parallel is 1 Korintiërs 13:10 waar Paulus schrijft dat 'het onvolkomene', 'wat ten dele is' krachteloos gemaakt zal worden wanneer 'het volmaakte' zal komen. Dit is ook het punt wat Paulus in 2 Korintiërs 3:7-11 maakt. Het nieuwe verbond overtreft het oude verbond omdat de gerechtigheid brengt, eeuwig is en een

---

[87] Bauer, W. e.a. (eds.), *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der Frühchristlichen Literatur* (Berlin: De Guyter, 1988), 826.

[88] Zie Romeinen 3:3 'Maakt onze ontrouw Gods trouw ongeldig?' of 3:31 'Stelt het geloof de wet buiten werking?' vergelijkbaar: 1 Kor. 1:28; 13:11; Gal. 3:17; Ef. 2:15 en 2 Tim. 1:10.

[89] Zie Romeinen 4:14 'dan is het geloof betekenisloos geworden' of 6:6 'het lichaam van de zonde is krachteloos geworden'.

[90] 1 Korintiërs 2:6; 13:8.10; 15:36 en 2 Thessalonicenzen 2:8. Uitzondering is het figuurlijk gebruik in Romeinen 7:2.6 en Galaten 5:4.

[91] Indicativus futurum in 1 Kor. 6:13; 13:8 en 13:10. In 2:6 een participium praesens en in 15:26 een indicativus praesens.

[92] Spanje, *2 Korintiërs*, 118; Harris, *Second Corinthians*, 284; Barnett, *Second Corinthians*, 179.

[93] Hafemann, 'Glory and Veil,' 31; Furnish, *II Corinthians*, 227; Thrall, *Second Corinthians*, 243.

[94] Hays, *Echoes,* 134.

[95] Delling, G. 'ἀργός' in: Gerhard Kittel (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Teil 1. (Stuttgart: Kohlhammer, 1933), 454.

grotere heerlijkheid bevat. Van Spanje illustreert die overtreffing kernachting met de metafoor van de zon en de maan.[96] De maan schijnt 's nachts helder, maar als de zon overdag eenmaal is opgegaan, is de kracht van de maan 'buiten werking gesteld'.

2.5.5 Paulus en Mozes: 3:12-18

In de verzen 12-18 trekt Paulus een conclusie uit het voorgaande en maakt hij een toepassing (οὖν) van wat hij hiervoor geschreven heeft. In de verzen 7-11 maakt hij een vergelijking tussen het oude en het nieuwe verbond aan de hand van Exodus 34:29-32. In de verzen 12-18 concentreert hij zich op het verschil tussen de beide verbonden aan de hand van Exodus 34:33-35.

2.5.5.1 Vrijmoedigheid

Paulus stelt in vers 12 dat hij met veel vrijmoedigheid te werk kan gaan, omdat hij zulke hoop (τοιαύτην ἐλπίδα) heeft. Τοιαύτην heeft betrekking op vers 11b. Paulus' hoop (ἐλπίδα) is gegrond op het feit dat de heerlijkheid van het nieuwe verbond eeuwig is.[97] Toch is die heerlijkheid niet direct zichtbaar, in tegenstelling tot de heerlijkheid van het oude verbond die de Israëlieten van Mozes' gezicht konden aflezen. Paulus' hoop is daarom eschatologisch en toekomstgericht.[98]

De hoop geeft Paulus veel vrijmoedigheid (παρρησία) in zijn spreken en in zijn omgang met de Korintiërs. De term παρρησία heeft betekenis in zowel politieke als in morele context. In moreel opzicht heeft het betrekking op iemand die zich niet voor zijn gedrag hoeft te schamen. In politiek opzicht duidt het op het recht van burgers op de vrijheid van meningsuiting.[99] Onder de invloed van cynische filosofen werd παρρησία gebruikt voor de plicht van een wijs man om zich uit te spreken, ook al waren de gevolgen ongunstig.[100] Paulus gebruikt παρρησία in vers 12 zowel in politiek als moreel opzicht. In 2:17 en 4:2 benadrukt Paulus dat hij Gods woord in oprechtheid spreekt. Toch lijkt het accent van παρρησία op Paulus' open en onberispelijke gedrag te liggen. In de eerste plaats omdat Paulus zich in 2:17 en 4:2 tegen de verdenking van de Korintiërs van oneerlijk en huichelachtig gedrag verdedigt. In de tweede plaats gebruikt Paulus de zinssnede πολλή παρρησία ook in 7:4 in het kader van zijn appel aan de Korintiërs om hem toe te laten in hun hart. Tot slot blijkt dat παρρησία meer betrekking heeft op Paulus' transparante gedrag, omdat hij zich in de verzen 12-13 met Mozes vergelijkt die zijn gezicht moest bedekken. Met παρρησία doelt Paulus op het feit dat hij zich niet hoeft te schamen voor de boodschap van het evangelie en voor het leven van een lijdende apostel van Christus.

Paulus maakt in de verzen 12-13 een opmerkelijke vergelijking tussen zichzelf en Mozes. Hij schrijft dat hij 'niet doet zoals Mozes'. Enerzijds onderscheidt Paulus zich van Mozes. Mozes moest zijn gezicht bedekken, maar Paulus kan in alle openheid en vrijmoedigheid spreken. Anderzijds gebruikt Paulus Mozes juist in de verzen 12-18 om de overeenkomst tussen beiden te benadrukken. Zoals Mozes met God van aangezicht tot aangezicht sprak in de tent van de ontmoeting en zijn heerlijkheid zag, zo mogen

---

[96] Spanje, *2 Korintiërs*, 120.

[97] Thrall, *Second Corinthians*, 255.

[98] Zie ook de behandeling van hoop in de theologie van Paulus in: Ridderbos, H.N., *Paulus: Een ontwerp van zijn theologie* (Kok: Kampen, 1997), 274-278.

[99] Hafemann, *2 Corinthians*, 154.

[100] Marrow, S.B., ''Parrhēsia' And the New Testament', *The Catholic Biblical Quarterly* 44/3 (1982): 434–436.

nu allen die zich tot de Kurios keren, Gods heerlijkheid zien.[101] Er is dus sprake van continuïteit en discontinuïteit tussen het oude en nieuwe verbond.

2.5.5.2 De betekenis van τέλος

Vers 13 is complex. Paulus geeft een reden voor het feit dat Mozes zijn gezicht moest bedekken. De Israëlieten mochten namelijk niet blijven staren naar de τέλος van hetgeen (door Christus) buiten werking wordt gesteld (καταργουμένου). De exegeten verschillen van mening over de betekenis van τέλος en het antecedent van καταργουμένου.

De meeste exegeten kiezen voor 'einde' als vertaling van τέλος en betrekken καταργουμένου op de uitdovende heerlijkheid van Mozes' gezicht. In §2.5.3.1 is 'uitdoven' als betekenis van καταργουμένου weerlegd. De reden dat Mozes zijn gezicht moest bedekken is dus niet om de tijdelijkheid van het oude verbond voor de Israëlieten te verbergen, of om te zorgen dat de Israëlieten zouden luisteren in plaats van kijken.[102] Exodus 34:30 vermeldt dat Mozes zijn gezicht bedekte omdat het volk bevreesd was. De Israëlieten hebben wel degelijk de heerlijkheid op Mozes' gezicht gezien toen hij met hen sprak. Maar zodra hij klaar was met spreken, bedekte hij zijn gezicht. Het punt dat Paulus in vers 13 maakt is dat de heerlijkheid van het oude verbond onvolkomen is, omdat die niet pertinent zichtbaar was. Hiertegenover staat de heerlijkheid van het nieuwe verbond die blijvend van Christus' aangezicht schijnt.

Wat bedoelt Paulus precies met τέλος? In de exegetische literatuur zijn verschillende antwoorden gegeven.

Ten eerste de vertaling van τέλος als 'doel'. Mozes zou zijn gezicht hebben bedekt, zodat het doel van de oude verbond voor de Israëlieten verborgen bleef.[103] Dit doel wordt in die opvatting vaak betrokken op Christus vanwege Romeinen 10:4. Het grootste bezwaar tegen deze interpretatie is dat het onduidelijk is waarom Mozes Christus voor het volk verborgen moest houden. En vervolgens is het ook de vraag hoe hij dat dan heeft gedaan, wan het is evident dat de Israëlieten Mozes' gezicht gezien hebben.[104]

Een andere interpretatie biedt Hafemann. Volgens hem refereert Paulus met τέλος aan de uitwerking die Gods heerlijkheid heeft in de context van Exodus 34, namelijk het oordeel over Israëls zonde met het gouden kalf. In tegenstelling tot Mozes hoeft Paulus geen bedekking te dragen, omdat het oordeel in Christus tenietgedaan is.[105] Het probleem met deze interpretatie is dat τέλος een negatieve betekenis heeft, terwijl het in het vervolg een positieve betekenis heeft. Als de bedekking wordt weggenomen, komt niet het oordeel openbaar, maar Gods heerlijkheid.

W.R Baker gaat ervan uit dat Paulus met τέλος eenvoudig gezegd doelt op wat er aan de andere zijde van de bedekking is: namelijk de heerlijkheid van God.[106] Ook deze interpretatie is niet volledig bevredigend, want waarom zou Paulus dan specifiek het woord τέλος gebruiken?

---

[101] Vergelijk: Hays, *Echoes,* 145. Hays meent dat Paulus met 'wij alleen' niet alleen op hemzelf en de christenen uit Korinthe doelt, maar ook op Mozes en het bekeerde deel van Israël.

[102] Spanje, *2 Korintiërs*, 122; Harris, *2 Corinthians*, 299.

[103] Hays, *Echoes*, 136.

[104] Zie voor die kritiek: Furnish, *II Corinthians*, 207.

[105] Hafemann, 'Glory and Veil', 42.

[106] Baker, W.R., 'Did the Glory of Mozes' Face fade? A Reexamination of *Katargeoo* in 2 Corinthians 3:7-18', *Bulletin for Biblical Research* 10/1 (2000) 14.

Grosheide en Versteeg geven een interpretatie die meer recht doet aan de context en tegelijk aan de oorspronkelijke betekenis van τέλος als 'doel'.[107] Volgens hen duidt Paulus met τέλος op het hoogtepunt van de oudtestamentische bediening. Hetgeen wat het meest verheerlijkt was in de bediening van Mozes moest uiteindelijk bedekt worden. Voor de Israëlieten was een directe toegang tot God en zijn heerlijkheid niet mogelijk.[108]

2.5.5.3 Verharding

Vers 14a begint met een tegenstelling: 'maar (ἀλλ') hun gedachten werden verhard'. Het is lastig om helder te krijgen wat Paulus met deze zin bedoelt. Het is de vraag waarmee Paulus het ἀλλά in contrast brengt, want het lijkt niet direct in tegenstelling tot vers 13 te staan. De meeste exegeten menen dat Paulus in vers 14b de mogelijke misvatting in vers 13 corrigeert dat Mozes het volk misleidde. Het probleem dat het volk Gods heerlijkheid niet kon zien, was niet de bedekking die Mozes op zijn gezicht legde, maar het verharde hart van het volk.[109] Harris betrekt ἀλλά op het contrast tussen de poging van Mozes om de tijdelijkheid van het oude verbond aan Israël duidelijk te maken en het onbegrip van Israël hiervoor vanwege de verharding van hun hart.[110] Deze interpretatie is in §2.5.3.1 weerlegd.

De verharding van de harten van de Israëlieten geeft Paulus weer met het werkwoord ἐπωρώθη. Volgens Hafemann is dit een toespeling op Exodus 33:3-5 en 34:9 waar het volk Israël door God een 'halsstarrig' (σκληροτράχηλος) volk genoemd wordt.[111] Ook al zijn deze woorden thematisch aan elkaar verwant, is er geen literaire verbinding tussen beide gedeelten. Als Paulus werkelijk op deze geschiedenis zou zinspelen, had hij hetzelfde werkwoord kunnen gebruiken. Het is daarom zeer onwaarschijnlijk dat Paulus op deze gedeelten zinspeelt.

Vanuit twee invalshoeken kan er meer licht worden geworpen op Paulus' gebruik van ἐπωρώθη. In de eerste plaats is dat de vroegchristelijke traditie en in de tweede plaats Romeinen 11:4.

In de vroegchristelijke traditie wordt het werkwoord πωρόω verbonden met Jesaja 6:9. In Markus 6:52 en 8:17-19 gebruikt Jezus de uitdrukking 'verharde hart' (καρδία πεπωρωμένη) en verbindt dit met Jesaja 6:9 en Jeremia 5:21. Jesaja 6:9-10 wordt expliciet geciteerd in Markus 4:12. Elementen uit dat citaat worden vervolgens herhaald in Markus 8:18. Zowel in Jeremia 5 als in Jesaja 6 gaat het over 'ogen hebben en niet zien', 'oren hebben, maar niet horen' en 'niet begrijpen'. In Jesaja 6 en Markus 4 en 8 wordt de verharding van het hart verbonden aan het 'begrijpen' (συνίημι).[112] In Jeremia 5 heeft het 'zien, maar niet zien en horen, maar niet horen' betrekking op het afkeren van Gods wegen en het dienen

---

[107] Delling, G. 'τέλος' in: Gerhard Kittel (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Teil 8 (Stuttgart: Kohlhammer, 1933), 55.

[108] Een vergelijkbare interpretatie geven Grosheide en Versteeg. Zij interpreteren τέλος als het 'hoogtepunt' van de oudtestamentische bedeling. Grosheide, *Tweede brief,* 104; Versteeg, *Christus en de Geest,* 284.

[109] Thrall, *Second Corinthians*, 263; Furnish, *II Corinthians*, 207; Barrett, *Second Corinthians*, 119.

[110] Harris, *Second Corinthians,* 301; zo ook: Spanje, *2 Korintiërs,* 124.

[111] Hafemann, *2 Corinthians,* 157. Zo ook: Deuteronomium 9:6 en 9:13. In Hebreeuws (קְשֵׁה־עֹרֶף) en komt ook alleen hiervoor.

[112] Jesaja 6:9-10 LXX gebruikt twee keer de aoristus van συνίημι: καὶ οὐ μὴ συνῆτε en καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσιν. In Markus 4:11-13 wordt het citaat gebruikt voor het begrijpen (οἴδατε) van de gelijkenissen van het Koninkrijk. In Markus 8:17 stelt Jezus zijn discipelen vanwege van hun verharde hart de vraag: οὔπω νοεῖτε, οὐδὲ συνίετε. Hij gebruikt zowel een vorm van νοέω als van συνίημι. Mattheüs en Lukassen gebruiken beiden γινώσκω: ὑμῖν δέδοται γνῶναι (Matt. 13:13, Luk. 8:10). In Mattheüs 13:13 en Marcus 8:18 citeert Jezus zowel Jesaja 6:9 als Jeremia 5:21 en gebruikt hij het werkwoord συνίημι.

van de afgoden. Israël wordt beschreven als een volk zonder hart (ἀκάρδιος), een volk met een ongehoorzaam hart (καρδία ἀνήκοος) en opstandig hart (καρδία ἀπειθής). In Jesaja 6 ligt het accent op het feit dat de bekering en genezing van het volk Israël samenhangt met het luisteren, (in)zien en begrijpen van Gods Woord. Het probleem is echter dat het volk niet wil luisteren. Hun hart is vet en afgestompt geworden.[113] Jesaja 6 wordt ook geciteerd in het evangelie naar Johannes. De opdracht aan Jesaja om het hart van het volk vet te maken is in Johannes 12:40 veranderd in een beschrijving van wat God bij het volk gedaan heeft. Hij heeft hun hart verhard: ἐπώρωσεν αὐτῶν τὴν καρδίαν. Johannes 12 is een bewijs dat er een verbinding bestond tussen Jesaja 6 en het gebruik van het werkwoord πωρόω.

Paulus gebruikt het werkwoord πωρόω behalve in 2 Korintiërs 3:14 alleen in Romeinen 11:7-9. In dat gedeelte verbindt hij het evenals de synoptici aan Jesaja 6:9. Hij citeert Jesaja 6:9 samen met Deuteronomium 29:3 en Jesaja 29:10. Er zijn twee overeenkomsten tussen Jesaja 6:9-10 en Jesaja 29:10-12. In de eerste plaats is dat de zinsnede over het sluiten van de ogen: τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμυσαν (6:10) en καμμύσει τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν (29:10). In Jesaja leidt Israëls onvermogen om te zien tot het gesloten blijven van Gods Woord (πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα). Het profetische woord is een verzegeld en ontoegankelijk boek. Men geeft het wel aan iemand die de letters (γράμματα) kent om het publiekelijk voor te lezen (ἀναγινώσκω), maar het lukt hem niet. De tweede overeenkomst tussen Jesaja 6:9-10 en 29:10 is dat de verduistering en verharding bij God vandaan komt. Volgens Jesaja 29 heeft God het volk in een diepe slaap gebracht. Dit is waarschijnlijk ook de reden dat Paulus zowel in 2 Korintiërs 3:14 als in Romeinen 11:7 een passieve aoristus gebruikt.

Het is dus duidelijk dat Paulus in 2 Korintiërs 3:14a met het werkwoord ἐπωρώθη niet refereert aan Exodus 33:5-9, maar aan Jesaja 6 en 29 en wederom een theologisch oordeel over de situatie geeft (evenals hij in vers 7 deed). Uit Paulus' eigen citaat uit Romeinen 11 blijkt dat hij bekend was met de traditie van de synoptici en Johannes die πωρόω verbonden aan Jesaja 6. Als Paulus in 2 Korintiërs 3:14a schrijft dat hun harten verhard werden dan doelt hij in het licht van de oudtestamentische profetie op het onvermogen van de Israëlieten om het woord van God te horen, te zien en te begrijpen. De passieve aoristus laat zien dat die verduistering Gods werk is.[114]

2.5.5.4 Wisseling van perspectief

Met het ἀλλά in vers 14 wisselt het perspectief van Paulus en Mozes ('wij') in vers 12-13 naar de Israëlieten en de Korintiërs ('zij'). Paulus maakt die uitstap in de verzen 14-17 om de vraag te beantwoorden hoe de bedekking kan worden weggenomen.[115] Lambrecht heeft laten zien dat de verzen 14-17 een chiastische structuur hebben met vers 14c als kern. En juist in dat vers geeft Paulus antwoord op de zojuist gestelde vraag. Alleen in Christus wordt de bedekking weggenomen.[116]

> 14a ἀλλ᾽ ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν.
> 14b ἄχρι γὰρ τῆς σήμερον ἡμέρας τὸ αὐτὸ κάλυμμα ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς διαθήκης μένει,
> 14c μὴ ἀνακαλυπτόμενον ὅτι ἐν Χριστῷ καταργεῖται·
> 15a ἀλλ᾽ ἕως σήμερον ἡνίκα ἂν ἀναγινώσκηται Μωϋσῆς, κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται·
> 16-17 ἡνίκα δὲ ἐὰν ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον, περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα. ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν· οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία.

---

[113] In de MT is het Gods opdracht aan Jesaja om het hart van het volk vet te maken (הַשְׁמֵן לֵב־הָעָם). In de LXX is de opdracht vervangen door de constatering dat het hart van het volk afgestompt geworden is: ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου.

[114] Thrall laat terecht zien dat Paulus een perfectum in plaats van een aoristus had moeten kiezen, als hij bedoelde dat de verharding in het verleden begon en doorwerkt in het heden. Thrall, *II Corinthians,* 262.

[115] De vraag naar de specifieke aard van de verzen 14-17 wordt in commentaren niet gesteld.

[116] Lambrecht, 'Structure', 361.

2.5.5.5 Blijvende verharding

In vers 14b geeft Paulus een verklaring voor zijn theologisch oordeel in vers 14a dat de gedachten van de Israëlieten door God verhard werden. Want (γὰρ) Paulus ziet dat de bedekking tot op heden blijft liggen bij het voorlezen van het oude verbond. Het accent in 14b valt op het werkwoord μένει. De bedekking is blijvend zonder te worden weggenomen.[117] De zinssnede 'tot op heden' (τῆς σήμερον ἡμέρας) is een duidelijke verwijzing naar Deuteronomium 29:3. Ook in Romeinen 11:4 gebruikt Paulus deze verwijzing. In Deuteronomium 29:3 constateert Mozes bij de intocht in het beloofde land dat God het volk geen hart gegeven heeft om te begrijpen (καρδίαν εἰδέναι), geen ogen om te zien (ὀφθαλμοὺς βλέπειν) en geen oren om te horen (ὦτα ἀκούειν). Inhoudelijk sluit deze trits aan bij Jesaja 6 en 29. Paulus gebruikt Deuteronomium in vers 14b om aan te tonen dat zijn conclusie in vers 14a een conclusie is die Mozes al eerder heeft getrokken. God had het volk wel de wet gegeven, maar geen hart om die te kunnen gehoorzamen.

Dezelfde bedekking (τὸ αὐτὸ κάλυμμα) waarmee Mozes zijn gezicht moest bedekken (zodat de Israëlieten Gods heerlijkheid niet zouden zien) blijft volgens Paulus bij het voorlezen (ἀνάγνωσις) van de Thora. Waarschijnlijk doelt Paulus hier op het publiekelijk voorlezen van Gods Woord in de synagoge.[118] De idee is dat Mozes nog steeds spreekt, wanneer de Thora wordt voorgelezen. Paulus duidt de Thora aan met παλαιᾶς διαθήκης. Dit is de enige plaats in het Nieuwe Testament waar het begrip 'oude verbond' genoemd wordt. Paulus gebruikt het woord παλαιᾶς om duidelijk te maken dat er iets 'nieuws' is, wat nu nog bedekt is.

Het participium ἀνακαλυπτόμενον waar vers 14c mee begint onderstreept het punt dat Paulus in vers 14b heeft gemaakt. De bedekking blijft. Het wordt niet weggenomen (letterlijk: onbedekt).[119] De zin begint met een ontkennend participium om vervolgens met nadruk aan te geven dat (ὅτι) die bedekking alleen 'in Christus' ineffectief gemaakt wordt. Καταργεῖται is een passieve indicatief en vertelt nog niet duidelijk *hoe* die bedekking dan weggehaald wordt. Alleen *dat* die werking van de bedekking 'in Christus' buiten werking wordt gesteld. Deze uitspraak van Paulus vormt de kern van de verzen 14-16. Het overtreffende van het nieuwe verbond is dat er een oplossing is voor de bedekking. Die oplossing ligt in Christus.

Het antwoord op de vraag *hoe* de bedekking wordt weggenomen behandelt Paulus in vers 16-17. Maar eerst herhaalt hij in vers 15 dat de bedekking er tot op heden blijft bij het voorlezen van de Thora. Dit had hij het in laatste gedeelte van vers 14 ook al gezegd.

Paulus begint vers 15, evenals vers 14, met ἀλλά. Het is niet logisch om het hier als een bevestiging te vertalen, zoals veel exegeten doen: 'Ja tot op heden ligt er een bedekking op het hart'.[120] Het is logischer om ἀλλά in vers 15 als een tegenstelling met het voorgaande vers te vertalen. De bedekking wordt in Christus buiten werking gesteld, maar bij het voorlezen van Mozes blijkt die bedekking tot op heden

---

[117] Spanje, *2 Korintiërs,* 125.

[118] Harris, *Second Corinthians*, 302.

[119] Het antecedent van het onzijdige ἀνακαλυπτόμενον is κάλυμμα. Κάλυμμα is daarom zowel object van de zin, als hetgeen dat 'krachteloos gemaakt wordt'. Thrall signaleert dat het object van καταργεῖται in de verzen 7, 11 en 13 niet 'de bedekking' is, maar de heerlijkheid van het oude verbond. Thrall, *Second Corinthians*, 265. Mijns inziens is dit geen probleem. In 2 Korintiërs 3:7 en m.n. vers 10-11 legt Paulus uit op welke manier de heerlijkheid van het oude verbond krachteloos gemaakt wordt. Niet door het 'uit te schakelen', maar doordat het nieuw verbond de heerlijkheid overtreft.

[120] Harris, *Second Corinthians*, 305; Thrall, *Second Corinthians*, 268; Furnish, *II Corinthians*, 210.

nog steeds te functioneren. De formulering van vers 15 is dus anders dan die van vers 14, maar inhoudelijk stemmen ze overeen.

Er zijn echter twee opvallende veranderingen ten opzichte van vers 14. In de eerste plaats maakt Paulus in vers 15 expliciet dat de bedekking op hun hart (ἐπὶ τὴν καρδίαν) ligt. Τὴν καρδίαν is een parallel met τὰ νοήματα uit vers 14.[121] In de tweede plaats wordt de tijdsaanduiding uitgebreid (ἕως σήμερον en ἡνίκα ἂν) en valt het accent op de terugkerende activiteit: ἡνίκα ἂν. Hiermee bereidt Paulus het contrast voor met vers 16 (ἡνίκα δὲ ἐὰν). Het accent van vers 15 is dat de bedekking op het hart er niet alleen tot op heden is, maar zich ook steeds weer blijft voordoen als de Thora voorgelezen wordt.

2.5.5.6 Bekering

Vers 16 vormt weer een contrast met vers 15. Dit keer wordt de tegenstelling niet gevormd door ἀλλά, maar door de herhalende activiteit: ἡνίκα ἂν … ἡνίκα δὲ ἐὰν. Steeds wanneer de Thora door de Israëlieten gelezen wordt in de synagoge treedt de bedekking op. Dit proces herhaalt zich steeds. Maar er is ook sprake van een andere, herhalende beweging. Steeds wanneer iemand zich tot de Kurios keert, wordt die bedekking weggenomen.

De exegese van dit vers is complex. De werkwoordsvormen in de verzen 14-15 zijn passief. Het impliciete onderwerp van deze zinnen zijn de Israëlieten uit vers 13. Maar in vers 16 schakelt Paulus over naar derde persoon actief (ἐπιστρέψῃ). Wie is hier het onderwerp van de zin? Thrall meent dat Paulus hier doelt op Mozes, maar de meeste andere exegeten veronderstellen een impliciet τίς als onderwerp.[122] Paulus maakt in vers 16 een allusie op Exodus 34:34. Hij citeert het vers niet letterlijk, maar legt de verbinding op basis van twee overeenkomsten tussen vers 16 en Exodus 34:34. Ten eerste is er ook in Exodus 34:34 sprake van een repeterende handeling (ἡνίκα δ᾽ ἂν). Steeds opnieuw ging Mozes de tent van ontmoeting binnen om met God te spreken. Ten tweede gebruikt Paulus hetzelfde werkwoord περιαιρέω voor het afnemen van de bedekking (περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα) als in Exodus 34 voor Mozes gebruikt wordt (περιῃρεῖτο τὸ κάλυμμα).

Paulus citeert Exodus 34:34 dus niet in vers 16, maar maakt er een toespeling op met het oog op het heden. Het hoofdwerkwoord van de zin, περιαιρεῖται, is een praesens. Het is daarom niet aannemelijk dat Paulus Mozes als het onderwerp van ἐπιστρέψῃ bedoelt. Het ligt meer voor de hand dat Paulus het onderwerp van de voorafgaande zinnen overneemt, namelijk: Israël.

Wie is de κύριος in vers 16? Diverse exegeten menen dat Paulus hier doelt op JHWH, tot wie Mozes zich wendde, omdat zij vers 16 opvatten als een letterlijk citaat van Exodus 34:34.[123] Anderen menen dat Paulus κύριος op Christus betrekt. Vers 15 vormt namelijk een parallel met vers 14ab en vers 16 met 14c. Κύριος wordt op die manier uitgelegd door het ἐν Χριστῷ in vers 14.[124] Een argument voor deze interpretatie is dat het Paulus in de context van 2 Korintiërs 3 gaat om Christus. Hij predikt het evangelie van Christus (2:16), wordt meegenomen in de triomftocht van Christus (2:17) en maakt in

[121] Beide begrippen functioneren bij Paulus als synoniemen. Hij gebruikt ze beiden in Filippenzen 4:7 τὰς καρδίας ὑμῶν καὶ τὰ νοήματα ὑμῶν.

[122] Thrall, *Second Corinthians*, 271.

[123] Hafemann, *2 Corinthians,* 159; Thrall, *Second Corinthians,* 272.

[124] Grosheide, *Tweede brief,* 108.

4:5 expliciet dat hij Ιησοῦν Χριστὸν predikt als κύριον. Ook uit Paulus' eerdere brief aan de Korintiërs blijkt dat hij κύριος expliciet op Christus betrekt.[125]

In vers 16 maakt Paulus dus duidelijk *hoe* de bedekking wordt weggenomen. *Dat* de bedekking in Christus wordt weggenomen had hij al in vers 14c uitgelegd, maar in vers 16 laat Paulus zien hoe die wegneming plaatsvindt, namelijk door bekering. De mogelijkheid van ἐπιστρέφω onderstreept dat de verharding uit vers 14 niet definitief is.[126]

Maar hoe verhoudt die bekering zich tot Exodus 34:34, waar Paulus een toespeling op maakt? Portretteert Paulus Mozes als een type van een christelijke bekering?[127] Zoals Mozes onder het oude de verbond als enige de bedekking mocht afdoen als hij de tent van de ontmoeting binnenging en met een onbedekt gezicht Gods heerlijkheid mocht zien, zo mogen nu 'allen' die in het nieuwe begrepen zijn zonder bedekking Gods heerlijkheid zien, in het aangezicht van Jezus Christus (4:6). Het is echter de vraag of deze uitleg recht doet aan de parallellie. Het contrast in de verzen 14-16 ziet niet op Mozes en de Korintiërs, maar op de Israëlieten en de Korintiërs. Daarom is het niet juist om Mozes' ingaan in de tent te vergelijken met de bekering van Israël. Het is opvallend dat in Exodus 34:34 εἰσπορεύομαι gebruikt wordt om Mozes' ingaan in de tent te beschrijven en niet een vorm van ἐπιστρέφω. Dit werkwoord komt echter wel voor in Exodus 34, maar dan in vers 31. Toen de Israëlieten Mozes' glanzende gezicht zagen werden ze in eerste instantie bevreesd (34:30). Maar toen Mozes hen vervolgens riep, keerden zij zich (ἐπεστράφησαν) weer naar Mozes (en de glanzende heerlijkheid van de Heere) toe (34:31). Mogelijk zinspeelt Paulus in 2 Korintiërs 3:16 op dit gebeuren uit Exodus 34.[128] Het gaat dus in Exodus 34 bij ἐπιστρέφω om de Israëlieten. Paulus betoogt dan in de verzen 14-16 aan de hand van de geschiedenis uit Exodus dat Israël zich bij het voorlezen van de Thora, niet tot Mozes, maar tot de κύριος (Christus) moet wenden! Op die manier tekent Paulus een contrast tussen Mozes en Christus en tussen (het verharde deel van) de Israëlieten en allen die in Christus zijn.

De bekering tot Christus heeft tot gevolg dat de bedekking wordt weggenomen. Het gaat in vers 16 om de bedekking die op het hart van het volk ligt (vers 14-15). De geschiedenis in Exodus 34 maakt duidelijk dat steeds wanneer het volk zich tot Mozes keerde, de bedekking door Mozes werd opgezet.

2.5.5.7 Kurios en Pneuma

Paulus voegt aan vers 16 de korte opmerking in vers 17a toe: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν. Over dit kleine zinnetje hebben exegeten hun hoofd gebroken. De κύριος in vers 17 moet gelezen worden in het licht van de κύριος uit vers 16. Uit de zinsvolgorde in vers 17 blijkt dat ὁ κύριος het onderwerp van de zin is en τὸ πνεῦμά het predicaat.[129]

---

[125] 1 Korintiërs 1:31; 2:16 en 10:16-22. Paulus gebruikt ἐπιστρέφω elders alleen in 1 Thessalonicenzen 1:9. Daar betrekt hij het op God en niet op de Zoon. Maar aan deze enige parallel kan geen conclusie worden getrokken over Paulus woordgebruik.

[126] In Romeinen 11:23-26 geeft Paulus hier meer woorden aan.

[127] Thrall, *Second Corinthians*, 271.

[128] Dit is een sterk vermoeden van mij, maar ik heb hier geen verder bewijs voor kunnen vinden. Een indicatie dat Paulus met ἐπιστρέφω niet doelt op Mozes' ingaan in de tent, is het verschillend woordgebruik in de LXX. In de LXX gaat Mozes de tent binnen *voor het aangezicht van de Heere* (ἔναντι κυρίου, de standaard LXX-vertaling van לִפְנֵי יְהוָה), terwijl het in 2 Korintiërs 3:16 gaat om een bekering *tot de Heere* (πρὸς κύριον). Het lijkt hier om twee verschillende bewegingen te gaan.

[129] Harris, *Second Corinthians*, 310.

Exegeten die aannemen dat Paulus in vers 16 Exodus 34 citeert, vatten vers 17b op als een Paulinisch commentaar op Exodus 34: de κύριος uit Exodus 34 is onder het nieuwe verbond de Geest.[130] Paulus betrekt κύριος in vers 16 echter niet op JHWH, maar op Christus.

Wat bedoelt Paulus met τὸ πνεῦμά? Hij heeft dit begrip al eerder gebruikt in de verzen 3,6 en 8 en daar heeft het betrekking op de Heilige Geest. Doordat hij πνεῦμά in vers 17 gelijkstelt aan een persoon (κύριος), ligt het voor de hand dat Paulus hiermee de Heilige Geest bedoelt. Met πνεῦμά typeert Paulus in 2 Korintiërs 3 het nieuwe verbond, zoals hij met γράμμα het oude verbond typeert. De γράμμα-πνεῦμά- tegenstelling gebruikt hij in vers 6. In de verzen 14-17 ontwikkelt Paulus dezelfde tegenstelling met andere begrippen. In vers 15 wordt Μωϋσῆς de typering voor het oude verbond en de κύριος de typering voor het nieuwe verbond.[131] Dat κύριος hier op καινὴ διαθήκη wordt betrokken, moet voor de Korintiërs niet vreemd zijn geweest. In 1 Korintiërs 11:23-24 haalt Paulus beide begrippen aan in de bespreking van de avondmaalstraditie.

Wat bedoelt Paulus met ἐστὶν waarmee hij Christus en de Geest gelijkstelt? Versteeg legt uit dat het hier niet gaat om 'identificatie' (in de zin van a = b), maar om twee dingen die op gelijke wijze karakteristiek zijn.[132] Zowel Mozes als de 'letter' zijn karakteristiek voor het oude verbond en zowel Christus als de Geest zijn karakteristiek voor het nieuwe verbond. Het is belangrijk om te beseffen dat Paulus vers 17a niet heeft opgeschreven als een propositionele waarheid die hij aan de Korintiërs wilde meedelen. Vers 17a heeft een bepaalde functie in Paulus betoog. In de verzen 3en 6 heeft Paulus de Geest reeds ter sprake gebracht. Paulus weet zich een dienaar van de bediening van de Geest. In vers 17 werkt Paulus toe naar de climax van zijn betoog en laat zien waar die Geest te vinden is, namelijk bij de Kurios. Vers 17 heeft een polemisch toonzetting en past binnen de letter-Geest-tegenstelling. Paulus legt het accent op de Kurios, niet op de Geest: ὁ κύριος is de Geest. Niet: τὸ γράμμα is de Geest of Μωϋσῆς is de Geest.

Vers 17a functioneert binnen Paulus' betoog. In vers 6 heeft Paulus namelijk gesteld dat hij een dienaar is van de Geest en dat die Geest tegenover de letter staat. Nu in vers 17 komt Paulus tot een concluderende uitspraak. Het accent ligt op het subject:

Paulus doet in vers 17a dus geen ontologische uitspraak, maar verbindt de Geest aan Christus als de eschatologische Kurios.[133] Paulus laat zien dat er alleen over de Geest gesproken kan worden in het kader van het nieuwe verbond dat in Christus gerealiseerd wordt.

In vers 17b noemt Paulus de Geest πνεῦμα κυρίου. Volgens Harris gebruikt Paulus deze samenstelling van begrippen om de Geest van YHWH aan te duiden, zoals dat in de LXX gebruikelijk is, omdat deze term ongebruikelijk is het in het corpus Paulinum.[134] Deze opvatting is echter niet logisch. Harris uitleg van vers 17a dat de κύριος uit Exodus 34 de πνεῦμα van nu is, maakt het verband tussen vers 17a en vers 17b onmogelijk. Het is niet waarschijnlijk dat Paulus in vers 17b een andere πνεῦμα bedoelt dan in vers 17a. De uitdrukking πνεῦμα κυρίου staat niet op gespannen voet met vers 17a. In beide versdelen hoort de Geest namelijk binnen het nieuwe verbond en is de Geest de Geest van Christus.

---

[130] Hafemann, *2 Corinthians*, 160; Furnish, *II Corinthians*, 202; Martin, *2 Corinthians*, 57; Wright, *Climax of the Covenant*, 144.

[131] Versteeg, *Christus en de Geest*, 323.

[132] Versteeg, *Christus en de Geest*, 325.

[133] Versteeg, *Christus en de Geest*, 326.

[134] Harris, *Second Corinthians*, 312.

Vers 17b is wat staccato: Waar de Geest van Heere is, (daar) is vrijheid (ἐλευθερία).[135] Wat bedoelt Paulus met ἐλευθερία? Het begrip wordt niet nader bepaald. Sommigen menen dat vers 17b de conclusie is van vers 12-17. ἐλευθερία moet dan worden verbonden met παρρησία. De vrijheid die de Geest geeft, leidt tot vrijmoedigheid in het spreken.[136] Thrall brengt hier tegenin dat Paulus' notie van vrijmoedig spreken in de verzen 14-18 wat op de achtergrond is geraakt. Volgens haar is ἐλευθερία een positief begrip. Het is geen 'bevrijding van iets', maar het duidt op de vrije status die een christen voor God heeft (cf. Gal. 4).[137] Maar deze interpretatie past niet goed in de context van 2 Korintiërs 3.

Gezien vanuit de tegenstelling die Paulus in vers 6 maakt, is het logischer om ἐλευθερία op te vatten als de bevrijding van de 'letter die doodt', namelijk van de bediening van de dood en de verdoemenis. De tekst die het meest aan vers 17 verwant is, is Romeinen 7-8. In Romeinen 7:6 spreekt Paulus ook over de vrijheid van het ontslagen zijn in de context van de tegenstelling tussen letter en Geest. Deze 'bevrijding' vindt plaats door de dood en opstanding van Christus (διὰ τοῦ σώματος τοῦ χριστοῦ, 7:4). Daarom is er geen veroordeling meer voor allen die in Christus (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, 8:1) zijn. De vrijheid (ἠλευθέρωσέν) die deze positie in Christus brengt, wordt gewerkt door de Geest (πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, 8:2).

2.5.5.8 Veranderd naar hetzelfde beeld

Vers 18 vormt de climax van Paulus' betoog in 2 Korintiërs 3. Paulus beschrijft hier het 'hoogtepunt' van het nieuwe verbond. Dit hoogtepunt is een uitwerking van wat de vrijheid van vers 17 inhoudt en vormt het scherpste contrast met het beeld van Mozes uit vers 13.

Mozes moest zijn gezicht bedekken (κάλυμμα ἐπὶ τὸ πρόσωπον), maar allen die zich tot Christus bekeerd hebben, mogen hun gezicht onbedekt laten (ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ). In de verzen 14-18 zet Paulus de Israëlieten in contrast met de leden van het nieuwe verbond. Dit is een verandering ten opzichte van vers 13. Daar stond Mozes nog tegenover de Israëlieten. Alleen Mozes mocht de tent van de ontmoeting binnengaan en de heerlijkheid van de Heere in volheid aanschouwen. In vers 18 laat Paulus zien dat het voorrecht dat destijds alleen Mozes had, nu geldt voor alleen die in het nieuwe verbond delen. Iedereen (ἡμεῖς πάντες): Mozes, Paulus, bekeerde Joden en bekeerde heidenen. Πάντες is hier waarschijnlijk een echo van Jeremia 31:34.[138]

De hoofdzin van vers 18 wordt gevormd door de woorden: ἡμεῖς δὲ πάντες (…) τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα. Paulus breidt het onderwerp echter uit met twee zinsdelen, gevormd door de participia ἀνακεκαλυμμένῳ en κατοπτριζόμενοι. Het werkwoord κατοπτρίζω heeft een actieve betekenis 'weerspiegelen'. In het medium betekent het '(jezelf) in de spiegel zien'.[139] Harris acht het mogelijk dat het oorspronkelijke beeld achter de metafoor verloren is gegaan en het alleen de betekenis 'zien' is overgebleven.[140] De betekenis 'zien als in een spiegel' wordt gesteund door Versiones'[141] en

---

[135] ἐκεῖ lijkt hier te ontbreken, maar dit komt vaker voor. Zie o.a. Romeinen 4:15 en 5:20.

[136] Unnik, W.C., 'With Unveiled Face: An Exegesis of 2 Corinthians 3:12-18', *Novum Testamentum* 6/2 (1963), 165; Spanje, *2 Korintiërs,* 127; Furnish, *II Corinthians,* 236.

[137] Thrall, *Second Corinthians*, 275.

[138] Dit wordt echter niet in commentaren genoemd.

[139] Danker, F.W. e.a. (eds.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago: Chicago Press, 2000), 424.

[140] Harris, *Second Corinthians*, 314.

[141] Thrall, *Second Corinthians*, 291.

Philo's gebruik van het werkwoord.[142] Voor de betekenis 'weerspiegelen' pleit dat de spits van Exodus 34:30 (en 2 Korintiërs 3:7) is dat Mozes' gezicht Gods heerlijkheid weerspiegelt. Als vers 18 een contrast met Mozes moet vormen, dan moet het werkwoord wel 'weerspiegelen' betekenen. Het probleem met deze redenering is echter dat niet κατοπτριζόμενοι het hoofdwerkwoord is, maar μεταμορφούμεθα. Als κατοπτριζόμενοι betekent dat christenen Gods heerlijkheid al weerspiegelen, wat voegt μεταμορφούμεθα dan toe? [143] De argumenten voor een vertaling van κατοπτρίζω als 'zien als in een spiegel' in plaats van 'weerspiegelen' zijn echter sterker.[144]

Het laatste zinsdeel van vers 18 is wat cryptisch en niet in het minst omdat het geen werkwoord bevat: καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος. Ook de combinatie van καθάπερ en ἀπὸ is vreemd. Het was logischer geweest als Paulus één van de twee preposities had gekozen. Hays heeft echter laten zien dat Paulus ze beiden bewust in vers 18 gebruikt om het contrast met vers 5 en vooral met vers 13 duidelijk te maken.[145] In vers 13 zegt Paulus dat zijn bediening niet is zoals Mozes: οὐ καθάπερ Μωϋσῆς. Vers 18 is de conclusie hoe zijn bediening wel is: καθάπερ (ἀπὸ) κυρίου πνεύματος. De bediening van Mozes staat tegenover de bediening van de Geest. Het ἀπὸ staat in contrast met wat Paulus in vers 5 stelde, namelijk dat hij niet 'van zichzelf bekwaam is' (οὐχ ὅτι ἀφ᾽ ἑαυτῶν). In hetzelfde vers liet Paulus blijken dat zijn bekwaamheid bij God vandaan komt (ἐκ τοῦ θεοῦ). In vers 18 neemt Paulus dit motief over en benadrukt dat zijn bekwaamheid en bediening door Christus en de Geest gewerkt worden.

In de uitdrukking κυρίου πνεύματος kan πνεύματος het best opgevat worden als een appositie bij κυρίου. Op die manier vormt het zinsdeel een parallel met vers 17a. Πνεύματος kan geen genitivus van bezit zijn, omdat volgens 17b Christus Heere is van de Geest.[146]

2.5.6 Resultaat van de exegese

Wat heeft het exegetisch onderzoek naar 2 Korintiërs 3 opgeleverd met het oog op de betekenis van metamorfose in vers 18?

Paulus begint zijn betoog met de metafoor van de triomftocht om het paradoxale karakter van zijn bediening aan te tonen. Enerzijds wordt hij als lijdende apostel meegenomen in Gods triomftocht, anderzijds deelt hij ook in de overwinning van Christus. Hij doet hiermee een appel op de Korintiërs om hem als lijdende apostel te aanvaarden. Hij heeft hiervoor geen aanbevelingsbrief van een derde partij nodig. De gemeente zelf vormt Paulus' aanbevelingsbrief, omdat de gemeente door Paulus' bediening de Geest ontvangen heeft en op die manier een brief van Christus is. Vanuit deze metafoor kan Paulus de vergelijking tussen zijn bediening en die van Mozes maken.

Van Mozes' bediening was bekend dat die gepaard ging met heerlijkheid. Mozes' gezicht straalde zozeer dat de Israëlieten hem niet konden aanstaren. Paulus schrijft in 2 Korintiërs 3 als commentaar dat die heerlijkheid door het nieuwe verbond in Christus 'buiten werking gesteld' wordt. Omdat het nieuwe verbond het oude zoveel meer overtreft, heeft het meer heerlijkheid dan het oude verbond. Dit blijkt uit twee dingen. Ten eerste wordt onder Paulus' bediening de levendmakende Geest verleend, die de verharding en bedekking van het hart weg kan nemen. Onder het nieuwe verbond is het mogelijk om

---

[142] Furnish, *II Corinthians,* 214.

[143] Thrall, *Second Corinthians*, 291.

[144] Thrall vat de linguistische discussie alsvolgt samen: "There is, therefore, no absolutely compelling argument that would require the adoption of 'reflecting' as the rendering of κατοπτριζόμενοι, and what little external linguistic evidence there is would favour 'beholding as in a mirror'." Thrall, *Second Corinthians,* 292.

[145] Hays, *Echoes,* 144.

[146] Versteeg, *Christus en de Geest*, 238.

zich direct tot de Kurios te keren, iets wat onder Mozes' bediening niet mogelijk was. Toen moesten de Israëlieten zich tot Mozes keren om Gods woorden te horen. De Kurios tot wie het volk zich moet bekeren is Christus. Alleen in Hem wordt de verharding krachteloos gemaakt. Hij alleen verleent de Geest van het nieuwe verbond. Ten tweede wordt de heerlijkheid zichtbaar door wat Paulus in vers 18 schrijft. De heerlijkheid van Christus bewerkt een metamorfose bij allen die zich tot Christus bekeerd hebben.

Uit de exegese vloeien verschillende vragen voort. (1) wat bedoelt Paulus precies met de metamorfose in vers 18 en waarom brengt hij dat hier ter sprake? (2) Hoe verhoudt de metamorfose zich tot de letter-Geest-tegenstelling? (3) Wat bedoelt Paulus als hij schrijft dat de verandering zich voltrekt naar hetzelfde beeld (τὴν αὐτὴν εἰκόνα)?

2.6 Conclusie

Uit de verkenning van de context blijkt dat 2 Korintiërs een in zijn geheel door Paulus geschreven brief is. In het begin van de brief besteedt Paulus veel aandacht aan Gods trouw en troost in het lijden. Dit accent zet de toon voor het vervolg. Uit de brief blijkt dat de Korintiërs moeite hadden met Paulus. Zijn apostelschap werd verdacht gemaakt door Joodschristelijke sofisten die van buiten de gemeente afkomstig waren. Zij vroegen zich af of Paulus wel een echte apostel van Christus was, omdat er geen heerlijkheid van de Geest in zijn bediening te zien was. Zijn uiterlijke verschijning was zwak, hij had te maken met lijden en gebruikte geen retorische overtuigingskracht. Hij verkondigde het evangelie voor niets en aanvaardde geen financiële vergoeding. In het licht van de eer-schaamte-cultuur deed hij hiermee afbreuk aan de eer van de gemeente.

In zijn apologie voor zijn apostelschap wil Paulus in 2 Korintiërs 2:14-3:18 laten zien dat zijn bediening in Korinthe wel degelijk in heerlijkheid is. Zijn bediening heeft zelfs een nog grotere heerlijkheid dan de bediening van Mozes. Toch is dat niet direct te zien. Mozes' gezicht straalde die heerlijkheid af, maar Paulus' (gezicht) was getekend door lijden en zwakheid. Paulus laat in zijn betoog in 2 Korintiërs 3 echter zien dat de heerlijkheid van het nieuwe verbond te vinden is in de opgestane Christus die de weg van lijden naar heerlijkheid is gegaan. Wie zich tot Hem bekeert ontvangt de Geest, die het hart verandert en een transformatie naar heerlijkheid bewerkt.

3 De Letter-Geest-tegenstelling in 2 Korintiërs 3

Paulus maakt in 2 Korintiërs 3:6 een tegenstelling tussen γράμμα en πνεῦμα. Vanuit die tegenstelling werkt hij toe naar de conclusie in vers 18. Uit de exegetische schets in §2.52.4 is gebleken dat Paulus de letter-Geest-tegenstelling formuleert vanuit de profetie van Jeremia 31. Hij plaatst de tegenstelling in het kader van het nieuwe verbond. De vraag welke rol Jeremia 31 speelt in 2 Korintiërs 3 komt in de eerste paragraaf aan de orde. In de tweede paragraaf wordt onderzocht op welke manier Paulus de profetie uit Ezechiël 36-37 verbindt Jeremia 31 en wat die beiden gedeelten samen zeggen. Tot slot wordt in de laatste paragraaf gekeken hoe Paulus de letter-Geest-tegenstelling in zijn andere brieven gebruikt.

3.1 De rol van Jeremia 31 en de verbinding met Exodus 34

Paulus haalt Jeremia 31:31 expliciet aan in 2 Korintiërs 3:6. Hij schrijft daar dat God hem bekwaam gemaakt heeft om een dienaar van het nieuwe verbond (διακόνους καινῆς διαθήκης) te zijn. Jeremia 31:31 is de enige tekst in het Oude Testament waar de term 'nieuwe verbond' voorkomt. Paulus brengt in 2 Korintiërs 3 het 'nieuwe verbond' in contrast met het 'oude verbond' in de verzen 14-15. Deze tegenstelling is geen uitvinding van Paulus. Jeremia heeft reeds in 31:32 onderscheid gemaakt tussen een 'nieuw verbond' en het verbond dat 'God met hun vaderen gesloten had toen Hij hen uit Egypte bracht'. In het vervolg van 2 Korintiërs 3:5 legt Paulus uit wat het betekent om een dienaar van het nieuwe verbond te zijn. Hiervoor maakt hij gebruik van Exodus 34. In vers 7 refereert hij namelijk aan Exodus 34:30 en in vers 13-16 aan Exodus 34:33-35.

3.1.1 Verbinding tussen Exodus 34 en Jeremia 31 in de exegetische literatuur

De meeste exegeten zijn het erover eens dat Paulus in 2 Korintiërs in de verzen 7-11 een commentaar geeft op Exodus 34:29-30 en in de verzen 12-18 een commentaar op Exodus 34:33-35.[147] Omdat Paulus Exodus 34 en Jeremia 31 zo nauw op elkaar betrekt, hebben sommige exegeten gedacht dat Paulus in zijn brief een gedeelte van een preek aanhaalt die hij in Korinthe heeft gehouden.[148] Anderen hebben gedacht dat Paulus in de verzen 7-18 gebruik maakt van een bestaande midrasj van Exodus 34.[149] Weer anderen vermoeden dat Paulus een midrasj-achtige tekst van zijn tegenstanders heeft gebruikt en aangepast.[150]

Hafemann heeft Paulus' gebruik van Exodus 34:27-35 geprobeerd te verklaren vanuit het geheel van Exodus 32-34. Volgens hem vormt de narratief van Exodus 32-34 de achtergrond van 2 Korintiërs 3, ook al citeert Paulus alleen het laatste gedeelte van Exodus 34.[151] Op die manier betrekt Hafemann diverse elementen uit de Exodusgeschiedenis, zoals de eerste wetgeving en de zonde met het gouden kalf op Paulus' betoog in 2 Korintiërs 3. Uit de zonde met het gouden kalf blijkt de halsstarrigheid (σκληροτράχηλος) van het volk Israël (32:9; 33:5). Gods reactie hierop is dat Hij het volk wil vernietigen (32:10). Door Mozes' voorbede werd het oordeel aan 3.000 man voltrokken (32:28). Daarom vormde Gods heerlijkheid na dit oordeel een bedreiging voor Israël. Niet God zelf, maar een engel trekt met het volk verder (33:5). Gods heerlijkheid is vanaf dat moment niet meer direct toegankelijk voor Israël. Er werd een tent buiten het kamp opgericht waar alleen Mozes naar binnen

[147] Harris, *Second Corinthians*, 276; Thrall, *Second Corinthians*, 238; Barnett, *Second Corinthians*, 179.

[148] Spanje, *2 Korintiërs*, 117; Martin, *2 Corinthians*, 201.

[149] Harris, *Second Corinthians*, 277; Martin, *2 Corinthians*, 59.

[150] Georgi, *Opponents*, 264

[151] Hafemann, *2 Corinthians,* 142.

mocht gaan (33:7-11). Vanuit de geschiedenis van de tweede wetgeving (34:1-28) wordt duidelijk dat Israëls hart nog steeds verhard is (34:9), ondanks de vernieuwing van het Sinaïverbond.

Hafemann noemt twee redenen om het geheel van Exodus 32-34 als achtergrond te beschouwen. In de eerste plaats vormt het gedeelte een illustratie van Paulus' stelling in 2 Korintiërs 3:6 dat de letter doodt. In de tweede plaats vermeldt Exodus 34:30 dat de Israëlieten bevreesd waren toen Mozes met een stralend gezicht de berg af kwam.[152] Die angst van de Israëlieten is volgens Hafemann de angst voor Gods oordeel, omdat Gods heerlijkheid toch weer in hun nabijheid kwam. De bedekking die Mozes op zijn gezicht moest leggen was daarom een bescherming tegen Gods oordeel.[153]

Hafemanns benadering is echter om twee redenen niet bevredigend.[154] In de eerste plaats vond Mozes' afdaling van de Sinaï plaats op Grote Verzoendag. Volgens de rabbijnse traditie wordt Exodus 34:27 gelezen als een nieuw begin waarin God de zonde met het gouden kalf verzoend heeft.[155] In de tweede plaats is het opvallend dat Paulus geen enkel citaat of toespeling maakt op Exodus 32-34:26, maar alleen specifiek het gedeelte 34:27-35 gebruikt. Hij had ook delen uit eerdere hoofdstukken die expliciet over de verbondssluiting en de wetgeving gaan kunnen citeren.[156]

3.1.2 De verbinding van Exodus 34 en Jeremia 31 door Thora en haftara

Een mogelijke verklaring voor Paulus' gebruik van Exodus 34:27-35 ligt in het gebruik van het driejarige Palestijnse leesrooster. In dit leesrooster wordt een gedeelte uit de Thora verbonden aan een gedeelte uit de profeten. Deze liturgische context, waarin verschillende oudtestamentische citaten met elkaar verbonden worden kan nieuw licht werpen op het gebruik van dezelfde citaten in het Nieuwe Testament.[157] De leesroosters uit de Joodse traditie hebben namelijk heel oude papieren. Er is een grote mate van continuïteit in het gebruik van de leesroosters in de eerste eeuwen van de jaartelling, tot vandaag de dag.[158]

De Joodse leestraditie van een leesrooster is waarschijnlijk in de ballingschap ontstaan, ter vervanging van de cultische feesten. In aansluiting op de publieke voorlezing van een gedeelte uit de Thora werd een gedeelte uit de profeten, de haftara, voorgelezen dat daarbij aansloot. Uit Nehemia 8:1-8 blijkt dat Ezra het hele boek van de wet van Mozes voor het volk heeft voorgelezen en dat de Levieten vervolgens een uitleg of vertaling daarvan gaven. Het Nieuwe Testament is het oudste bewijs dat er naast de Thora een deel uit de profeten gelezen werd. In Lukas 4:16 en Handelingen 13:15-16 wordt deze gewoonte genoemd. Uit Handelingen 15:21 blijkt dat het een oude en bekende traditie gaat. Deze leestraditie is verder ook bekend uit de geschriften van Philo en Josephus. De leesgewoonte was dus bij zowel de Joden in Judea bekend als bij de Hellenistische Joden in Alexandrië.[159]

---

[152] Hafemann, *2 Corinthians,* 144.

[153] Hafemann, 'Glory and Veil', 40.

[154] Baker, 'Reexamination', 11.

[155] Strack, H.L. & P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. III: Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis.* (München: Beck, 1926), 513.

[156] Mulder, 'Haftarot bij Paulus', 244.

[157] Graves, M. 'The Public Reading of Scripture in Early Judaism', *Journal of the Evangelical Theological Society* 50/3 (2007) 467.

[158] Mulder, 'Haftarot bij Paulus', 239.

[159] Graves, 'Public Reading', 470.

Vanuit discussies uit rabbijnse bronnen blijkt dat men bekend is met leesroosters. In de Misjna wordt aangegeven welke gedeelten er op feestdagen en speciale sabbatten gelezen moeten worden (m.Meg.3:4-6) en ook in de Tosefta wordt de haftara genoemd (t.Meg. 3:1-4). Volgens M. Graves zijn daarom de roosters voor de feestdagen het oudst en werd een leesrooster voor heel de Thora pas later ontwikkeld.[160] Die constatering blijkt echter niet terecht. Een *lectio continua* van de Thora met een profetenlezing heeft oudere papieren.[161]

Tijdens de Tweede Tempelperiode waren er twee soorten leesroosters in omloop. Het driejarige leesrooster is afkomstig uit Palestina. Volgens dat rooster werd de hele Thora in drie jaar gelezen met onderbreking van de feestdagen. In Babylonië werd een eenjarig leesrooster ontwikkeld en dit werd de standaard binnen het Jodendom, mede omdat het rooster in de Talmoed werd beschreven.[162] Jacob Mann en Isaiah Sonne hebben in 1971 een wetenschappelijke reconstructie van het driejarige leesrooster gepubliceerd.[163] Ook al zijn er regionale verschillen tussen de roosters, er blijkt een grote mate van continuïteit te bestaan tussen het eenjarige en driejarige leesrooster. Het eenjarige leesrooster begint op een plek waar ook een perasha van het driejarige rooster begint.[164]

3.1.2.1 De hermeneutiek van de haftaralezing

In het Palestijnse leesrooster wordt de Thora meestal op basis van letterlijke overeenkomst met de haftara verbonden. Meestal is er een woordelijke verbinding tussen de openingsverzen van het Thoragedeelte en de eerste regels van de profetische lezing.[165] Doordat de haftaralezing aan een Thoragedeelte gekoppeld wordt, heeft dat hermeneutische consequenties. De haftaralezing geeft een hernieuwde interpretatie aan bepaalde aspecten uit de Thora. Zo kan de haftara een gedeelte dat negatief eindigt een positieve of bemoedigende wending geven. G. Goswell merkt op dat een haftaralezing meestal een messiaanse of eschatologische strekking aan de Thora geeft.[166] Ook heeft het driejarige leesrooster vaak een soteriologische focus en stemt daarin overeen met de teksten uit Qumran.[167]

3.1.2.2 Jeremia 31:31 in de context van het boek Jeremia

De profetie uit Jeremia 31 die Paulus in 2 Korintiërs 3 aanhaalt, is een onderdeel van het troostboek (Jeremia 30-33) wat volgt op de profetieën over het oordeel van de ballingschap als gevolg van Israëls afgoderij en verbondsbreuk. Jeremia 30-33 bevat profetieën van verlossing en herstel voor het volk dat in ballingschap is gegaan. Hoofdstuk 31 bevat de beloften over de terugkeer van Israël en het herstel van het verbond. Het eerste deel van het boek Jeremia bevat vooral oordeelsprofetieën. Jeremia was als profeet aangesteld om af te breken, maar ook om op te bouwen (1:10). In Jeremia 31:28 krijgt de profeet de opdracht aan het 'opbouwwerk' te beginnen. Hierop volgt de belofte van het nieuwe en eeuwige verbond dat anders zal zijn dan het Sinaïverbond.

---

[160] Graves, 'Public Reading', 470.

[161] Mulder, 'Haftarot bij Paulus', 237.

[162] Graves, 'Public Reading', 473.

[163] Mann, J. & Isaiah Sonne, *The Bible as Read and Preached in the Old Synogague. A Study in the Cycles of the Readings from Thora and the Prophets, as well as from the Psalms, and in the Structure of the Midrashic Homilies* (New York: Ktav, 1971), LI-LXXI.

[164] Mulder, 'Haftarot bij Paulus', 238.

[165] Goswell, G. 'The Hermeneutics of the Haftarot', *Tyndale Bulletin* 58/1 (2007) 85.

[166] Goswell, 'Hermeneutics', 99.

[167] Mulder, 'Haftarot bij Paulus', 238.

3.1.2.3 Jeremia 31:31 als haftara van Exodus 34:27

Exodus 34 en Jeremia 31 hebben samen een plaats in het driejarige leesrooster. De 70e seder in dat rooster is Exodus 34:27-35:29 en de bijbehorende haftara is Jeremia 31:31-39.[168] Het is opvallend dat de perikoop uit Exodus drie verschillende onderwerpen behandelt. De verzen 34:27-35 zien op de geschiedenis dat Mozes voor de tweede keer met de stenen tafelen van de Sinaï afdaalt. De verzen 35:1-3 gaan over het sabbatsgebod en in de verzen 35:4-29 gaat het over de vrijwillige offers van het volk voor de bouw van de tabernakel. Deze laatste twee onderwerpen worden in de haftara (Jeremia 31:31) niet behandeld. De seder spitst zich daardoor helemaal toe op de laatste verzen van Exodus 34, namelijk vers 27-35.

Nu was het de gewoonte om na de lezing van de Thora de eerste regel van de seder te herhalen, voordat de haftara werd gelezen. In dit geval werd Exodus 34:27 herhaald, zodat er een naadloze overgang was naar de haftara. Exodus 34 werd op die manier aan Jeremia 31 verbonden door het werkwoord כתב:[169]

> Verder zei de Kurios tegen Mozes: Schrijf deze woorden voor uzelf op (*כתב־לך*), want op grond van deze woorden heb Ik een verbond met u en met Israël gesloten (Ex. 34:27)
>
> Zie, er komen dagen, spreekt de Kurios, dat Ik met het huis van Israël en met het huis van Juda een nieuw verbond zal sluiten (…) Voorzeker, dit is het verbond dat Ik na die dagen met het huis van Israël sluiten zal, spreekt de Kurios: Ik zal Mijn wet in hun binnenste geven en zal die in hun hart schrijven (*אכתבנה*) (Jer. 31:31-33).

In de rabbijnse literatuur is Exodus 34:27 een belangrijke locus voor het onderscheid tussen de orale en geschreven Thora.[170] In Exodus 34 geeft God Mozes de opdracht om de woorden op te schrijven die God hem mondeling (על־פי) geeft. Op grond van deze woorden concluderen de rabbijnen dat Mozes alleen de Thora mocht opschrijven, maar dat de mondelinge overlevering (later in Mishna, Talmud en midrasjim) niet opgeschreven mocht worden. In Hosea 8:12 zegt God dat Israël een vreemde voor Hem blijft, ook zou Hij de wet in tienduizendvoud opschrijven. De rabbijnen leggen dit als volgt uit. Alleen het volk dat zowel de geschreven als de mondelinge Thora heeft, zijn werkelijke Gods zonen en dochters.

Volgens de rabbijnse exegese moet daarom bij Thora in Jeremia 31 allereerst aan de mondelinge Thora gedacht worden.[171] De belofte uit Jeremia 31 betekent dat God zal zorgen dat Israël het geheim van de Thora zal blijven bewaren. Voor Israël was het zeer belangrijk om de orale Thora te kennen, zodat zij zich van de heidenvolken bleven onderscheiden. De heidenen zouden later de geschreven wet tot hun beschikking hebben in de vorm van de LXX. In het licht van de rabbijnse uitleg van Jeremia 31 is het des te opmerkelijk dat Paulus Gods schrijfwerk in het hart van de heidense Korintiërs ziet.

3.1.2.4 Jeremia 31:31 als haftara van Exodus 31:18

Volgens Jacob Mann en Isaiah Sonne vormt Jeremia 31:31 niet alleen de haftara van Exodus 34:27, maar ook van Exodus 31:18. Er zijn namelijk een aantal varianten van het leesrooster die een afwijkende

---

[168] Mann, *Bible as Read and Preached*, LVII.

[169] Mann, *Bible as Read and Preached*, 531.

[170] Exodus Rabba 47.1. Geraadpleegd in de brontaal op https://www.sefaria.org/Shemot_Rabbah.47.1 [7 december 2021]. Vertaling van de eerste paragraaf in: Graves, M. 'Scholar and Advocate: The Stories of Moses in Midrash Exodus Rabbah', *Bulletin for Biblical Research* 21/1 (2011) 14.

[171] Mann, *Bible as Read and Preached*, 532. Een belangrijke parallel vormt 'de Thora uit uw mond' uit Psalm 119:71-72.

seder-indeling kennen. Seder 68 begint bij Exodus 31:18 en eindigt bij 32:14. Het verbindende thema bij Seder 70 tussen Jeremia 31 en Exodus 34 is het werkwoord 'schrijven'. Bij Seder 68a wordt de verbinding tussen Jeremia 31 en Exodus 31 gelegd op basis van het werkwoord נתן:[172]

> En Hij gaf (*ייתן*) aan Mozes, toen Hij geëindigd had met hem te spreken op de berg Sinaï, de twee tafelen der getuigenis, tafelen van steen, beschreven door de vinger Gods (Ex. 31:18).
>
> Ik zal Mijn wet in hun binnenste geven (*נתתי*) en zal die in hun hart schrijven (Jer. 31:33).

Het accent in Exodus 31:18 valt mede door de haftaralezing op het feit dat de Thora een goddelijk geschenk is. In Exodus Rabbah 41:3-4 wordt dit accent onderstreept doordat Spreuken 18:16 en 2:6 erbij betrokken worden. God heeft Israël via Mozes niet alleen de Thora (wijsheid) gegeven, maar Hij geeft ook kennis (תבונה) en inzicht (דעת). Deze kennis wordt in de haftara betrokken op het kennen van God zelf: "Dan zullen zij niet meer eenieder zijn naaste en eenieder zijn broeder onderwijzen door te zeggen: 'Ken de HEERE', want zij zullen Mij allen kennen (ידעו)."[173]

3.1.2.5 Verschillende lijnen vanuit de haftaralezing naar 2 Korintiërs 3

Door de verbinding van de perikoop uit de Thora in samenhang met de haftaralezing lopen er diverse lijnen van Exodus 34 en Jeremia 31 naar 2 Korintiërs 3. Die verbinding werd door exegeten wel vermoed (zie § 3.3), maar wordt op deze manier expliciet gemaakt. De eerste lijn wordt gevormd door het onderscheid tussen het oude en nieuwe verbond in Jeremia 31 zelf. Het nieuwe is eeuwig en blijvend en overtreft daarom het oude verbond. Deze notie werkt Paulus ook uit in 2 Korintiërs 3:7-11.

De tweede lijn wordt gevormd door כתב. Het nieuwe verbond zal in de eschatologische heilstijd het eerste verbond overtreffen, omdat het schrijfwerk van God zich dan niet beperkt tot de Thora, maar ook plaats vindt in het hart. In 2 Korintiërs 3:3 lijkt Paulus onder andere deze lijn te gebruiken om de tegenstelling tussen 'tafels van steen' (πλαξὶν λιθίναις) en 'tafels van vlezen harten' (πλαξὶν καρδίαις σαρκίναις) te maken. Op de vraag *wat* God schrijft is het antwoord zowel vanuit Exodus 34 als Jeremia 31 eensluidend: de Thora.

De derde lijn wordt gevormd door נתן. God heeft Israël de wet als geschenk gegeven, maar zal die in het eschaton in het hart van zijn volk geven. Nu is uit de exegetische schets §2.4 gebleken dat Paulus in 2 Korintiërs 3:14 door het gebruik van het werkwoord πωρόω Deuteronomium 29:3 erbij betrekt. Mogelijk vormt het וְלֹא־נָתַן een bekend contrast met het וַיִּתֵּן uit Exodus 31:18, al is nader onderzoek noodzakelijk om dit vast te stellen.[174] In Deuteronomium 29:3 trekt Mozes namelijk voordat hij met het volk Israël het beloofde land binnentrekt de conclusie dat de Heere hen geen hart heeft gegeven om te verstaan, geen ogen om te zien en geen oren om te horen, tot op dezen dag. Als deze tekst voor Paulus in samenhang met Exodus 31 en Jeremia 31 stond, dan geeft deze tekst extra kleur aan de belofte uit Jeremia 31. Het is namelijk Mozes zelf die concludeert dat God *wel* de Thora aan het volk heeft gegeven (op stenen tafelen), maar hen *geen* hart heeft gegeven om Hem te kennen (εἰδέναι). De kennis wordt namelijk in Jeremia 31:34 genoemd als resultaat van het nieuwe verbond: allen zullen Hem kennen (ὅτι πάντες εἰδήσουσίν με).[175]

---

[172] Mann, *Bible as Read and Preached*, 510.

[173] Mann, *Bible as Read and Preached*, 512.

[174] Dit is een vermoeden, maar ik heb er geen bewijs voor kunnen vinden.

[175] Πάντες in 2 Korintiërs 3:18 is waarschijnlijk een echo van Jeremia 31:34. Dit wordt echter niet in commentaren genoemd.

De vierde verbindingslijn wordt gevormd door de eschatologische lezing van Exodus 34:7-25 in verbinding met Jeremia 31. In Exodus 34:27-35 is het alleen aan Mozes voorbehouden om tot de Kurios te naderen en met Hem te spreken. De Israëlieten konden Gods woorden alleen via Mozes horen. Mozes kon hen echter niet de volle heerlijkheid tonen, want hij moest die steeds bedekken. Vanuit Jeremia 31 gezien blijkt dat dit het gevolg is van de onvolkomenheid van het oude verbond. In Jeremia 31:34-36 blijkt dat het 'nieuwe' van het nieuwe verbond bestaat uit (1) de vergeving van zonden en (2) het eeuwige karakter. De eschatologische verwachting die Jeremia 31 aan Exodus 34:27-25 geeft is dat heel het volk (πάντες) tot de Kurios mag naderen en deelt in zijn heerlijkheid.

Dat deze laatste eschatologische lijn vanuit Jeremia 31 en Exodus 34 zich toespitst op het 'zien' wordt versterkt door Jesaja 6:9-10 en 29:10-12 die op de achtergrond van vers 14-15 meespelen. In Jesaja 6:10 LXX trekt Jesaja dezelfde conclusie als Mozes destijds in Deuteronomium 29:3: Israël heeft geen hart om God te kennen omdat zij niet horen en niet zien. Daarom kunnen zij zich ook niet bekeren. Dat in dit verband het probleem vooral bij de ogen van het volk zit, wordt versterkt door Jesaja 29:10-12. Beide teksten spreken over gesloten ogen. Waarschijnlijk betrekt Paulus deze problematiek bij 2 Korintiërs 3. In vers 7 en 13 zegt Paulus tweemaal dat de Israëlieten niet in staat waren Gods heerlijkheid te zien. In vers 14 licht Paulus toe dat het door de verharding van hun hart kwam dat hun het zicht ontnomen werd. Het tegendeel wordt ook bevestigd in vers 18. Wanneer het volk zich tot de Kurios bekeert, wordt de bedekking weggenomen en is het mogelijk om Gods heerlijkheid te zien. Bekering is vanuit Jesaja 6:10 alleen mogelijk als het hart van het volk verandert.

3.1.3 De eschatologie in de theologie van Paulus

Het nieuwe verbond staat niet alleen bij Paulus in een eschatologisch kader, maar had die plaats al eerder in de rabbijnse traditie waarin Paulus staat. Toch heeft Paulus een andere eschatologische interpretatie van Jeremia 31 dan de rabbijnen.

3.1.3.1 Eschatologie in de rabbijnse traditie

In het rabbijnse Jodendom van Paulus' dagen leefde een sterke verwachting van een nieuwe heilstijd. Deze eschatologische periode werd aangeduid met de term 'komende eeuw' in onderscheid van de huidige 'tegenwoordige eeuw'. Dit nieuwe tijdperk zou het resultaat zijn van Gods krachtige ingrijpen in de wereld. Die nieuwe heilstijd is het antwoord op de ballingschap van het Joodse volk. God zal zijn volk weer opzoeken en het gebroken verbond herstellen. Er zijn twee aspecten in het rabbijnse denken over de komende eeuw die relevant zijn in het onderzoek van 2 Korintiërs 3.

In de eerste plaats wordt in de rabbijnse geschriften de 'komende eeuw' gezien als de 'eeuw van de Geest'. In die tijd zal God namelijk zijn Geest uitstorten, Israël verenigen en het nieuw leven geven. Deze verwachting wordt gebaseerd op Ezechiël 36-37.[176] In de tweede plaats leefde de verwachting dat als de Messias zou komen, hij een nieuwe Thora zou brengen. De nieuwe Thora is niet in tegenspraak met die van Mozes, maar legt de Mozaïsche Thora juist uit. Aan de verwachting van een nieuwe Thora wordt de profetie van Jeremia 31:31 verbonden.[177] De rabbijnse theologie voorzag een 'triomf van de Thora' in de komende eeuw, omdat volgens Jeremia 31 iedereen de Thora direct van God zelf zal leren en dit zal leiden tot perfecte gehoorzaamheid.[178] Die gehoorzaamheid wordt gewerkt door de levendmakende Geest, zoals geschreven in Ezechiël 36-37. Beide profetieën worden met elkaar

[176] Davies, W.D., *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology* (London: SPCK, 1965[2]), 223.

[177] Davies, *Rabbinic Judaism*, 72.

[178] Davies, *Rabbinic Judaism*, 224.

verbonden door het 'nieuwe verbond' (Jer. 31:31 en Ez. 37:26). Volgens de rabbijnse theologie zullen Thora en Geest in de 'komende eeuw' daarom niet tegenover elkaar staan, maar met elkaar samenvallen.[179]

3.1.3.2 Het eschatologisch kader van Paulus

Paulus gaat ook uit van het rabbijnse denken over de tegenwoordige eeuw (αἰών οὗτος) en de toekomende eeuw (αἰών μέλλών). Maar Paulus interpreteert het radicaal anders vanuit Christus. Voor hem is duidelijk geworden dat de heilstijd met de dood en opstanding van Christus is ingegaan. Paulus noemt dit moment in zijn brieven de 'volheid des tijds'.[180] Deze gerealiseerde eschatologie brengt Paulus ook tot uitdrukking in 2 Korintiërs 6:2: "Nu (νῦν) is de tijd van het welbehagen, nu is de dag der zaligheid!" Beide uitdrukkingen duiden op de actualiteit van de eschatologische heilstijd. Paulus interpreteert het aanvangen van die heilstijd in termen van een 'nieuwe schepping'. In 2 Korintiërs 5:17 brengt hij dit kernachtig onder woorden: als iemand ἐν Χριστῷ is, dan behoort hij tot de nieuwe schepping (καινὴ κτίσις). En in 1 Korintiërs 15:45 noemt hij Christus de 'laatste Adam', waarin Adam de eerste schepping typeert en Christus de nieuwe en laatste.

In het rabbijnse denken is er een radicale overgang tussen de twee eeuwen. Door Gods ingrijpen gaat de tegenwoordige wereld ten onder en verschijnt de nieuwe wereld. In de theologie van Paulus is dit anders. In Christus is de nieuwe heilstijd werkelijkheid geworden *in* de tegenwoordige wereld. Tussen de eerste en tweede komst van Christus is er een periode waarin de twee eeuwen naast elkaar bestaan. Het is een periode waarin er 'twee scheppingen' parallel lopen. Dit brengt Paulus' eschatologie op spanning. Deze spanning wordt onder woorden gebracht in de uitdrukking 'reeds en nog niet'. De nieuwe heilstijd is *reeds* vervuld en werkelijkheid geworden ἐν Χριστῷ, maar wacht nog op de volle vervulling en openbaring, die er *nog niet* is. Deze periode wordt door Paulus in 1 Korintiërs 10:11 de tijd genoemd van het einde der eeuwen (τὰ τέλη τῶν αἰώνων). De komende eeuw heeft nu nog iets voorlopigs. In 1 Korintiërs 13:10 schrijft Paulus in dat verband dat straks het volmaakte (τέλειος) zal komen, maar dat de huidige tijd gebrekkig en ten dele (μέρος) is.

Het spanningsveld van het reeds-en-nog-niet is het werkterrein van de Heilige Geest. In de opstanding van Christus is namelijk het eschaton vervuld, maar door de Geest wordt het eschaton gerealiseerd. Deze paradox is door Versteeg kernachtig verwoord. Hij merkt hierbij op dat de eenheid tussen Christus en de Geest niet logisch te verklaren is, omdat het een eschatologisch eenheid is.[181]

Het eschatologische karakter van de heilsopenbaring wordt door Paulus aangeduid als de openbaring van een geheim (τὸ μυστήριον). Dit geheim is alle eeuwen verborgen gebleven, maar bij het aanbreken van de heilstijd in Christus openbaar geworden. In 1 Korintiërs 2:7 spreekt Paulus ook over Gods wijsheid die hij predikt als een geheimenis (ἐν μυστηρίῳ). In vers 10 maakt Paulus duidelijk dat God die wijsheid aan de Korintiërs geopenbaard heeft door de Geest (διὰ τοῦ πνεύματος). Op eenzelfde manier brengt Paulus dit in 2 Korintiërs 5:16 onder woorden: vanaf nu kennen wij Christus niet meer κατὰ σάρκα (maar κατὰ πνεῦμα). Ridderbos heeft er in dit verband op gewezen dat het niet gaat om een antropologische of ethische onderscheiding, maar om twee verschillende gezichtspunten en twee bestaanswijzen.[182] De eschatologie is dus niet te begrijpen zonder de christologie en pneumatologie.

---

[179] Davies, *Rabbinic Judaism*, 224.

[180] Ridderbos, *Paulus,* 40. Galaten 4:4 en Efeziërs 1:10.

[181] Versteeg, *Christus en de Geest*, 381.

[182] Ridderbos, *Paulus,* 65.

Tot slot benadrukt Versteeg dat de Heilige Geest in de theologie van Paulus geen 'tijdloze grootheid' is.[183] Hij is de gave het nieuwe verbond. Hij is de inaugurator van de opstanding van Christus en daarmee van de heilstijd. Binnen het kader van het nieuwe verbond wordt de Geest nadrukkelijk op de verhoogde Christus betrokken.

3.1.3.3 De consequentie van Paulus' eschatologie voor 2 Korintiërs 3

Paulus' letter-Geest tegenstelling lijkt op gespannen voet te staan met de rabbijnse eschatologie die uitgaat van de eenheid tussen de Thora en de Geest in het eschaton. Maar het is belangrijk om op te merken dat Paulus in 2 Korintiërs 3:6 niet de Thora (νόμος) tegenover de Geest plaatst, maar de γράμμα. Doordat Paulus de Geest nadrukkelijk aan Christus verbindt (vers 17), onderscheidt Paulus twee heilshistorische perioden.

De eerste periode is die van het oude verbond die Paulus typeert met γράμμα. Van deze periode kan gezegd worden dat God de Thora gegeven heeft op stenen tafelen, maar daar ligt niet het accent op. De Γράμμα duidt vooral voor op het feit dat de Geest er nog niet was.[184] Daarom 'doodt' de letter, omdat zij geen levendmakende Geest bevat. Paulus typeert om die reden de bediening van het oude verbond ook als een bediening van de dood en de verdoemenis. De letter is namelijk niet in staat om het hart van het volk te veranderen. De tweede periode is de eschatologische heilstijd die Paulus typeert met πνεῦμα. Dit is de periode waarin de Geest wordt uitgestort, mensen levend gemaakt worden en Israëls herstel begint. Paulus heeft de bediening van de Geest van God ontvangen. Die bediening staat in contrast met de bediening van de veroordeling en wordt door Paulus de bediening van de gerechtigheid (vrijspraak) genoemd. Nogmaals, πνεῦμα staat niet tegenover de Thora, maar duidt op de heilstijd waarin de Thora niet alleen op stenen tafelen staat, maar ook in het hart van allen die onder het nieuwe verbond zijn.

Πνεῦμα is onlosmakelijk verbonden met de Kurios. Dit is één van de accenten die Paulus in 2 Korintiërs 3 legt. De Geest komt niet door Mozes' bediening, maar door het nieuwe verbond. De tegenstelling tussen Mozes en de Kurios in de verzen 12-18 weerspiegelt de tegenstelling tussen γράμμα en πνεῦμα in vers 6. Γράμμα hoort bij Mozes, de πνεῦμα bij de Kurios.

3.1.4 Conclusie

Paulus gebruikt Jeremia 31 in 2 Korintiërs 3 om een onderscheid te maken tussen het nieuwe en oude verbond. Dit onderscheid is reeds in Jeremia 31 aanwezig. Doordat Jeremia 31 als haftaralezing van Exodus 34:27-35 functioneerde, kreeg het gedeelte uit Exodus een eschatologische betekenis. Vanuit Jeremia 31 wordt duidelijk dat God onder het nieuwe verbond in het hart van het volk zal werken, zodat allen Hem zullen kennen. Als Exodus 34 gelezen wordt door de lens van Jeremia 31, wordt Mozes een voorbeeld hoe christenen door het nieuwe verbond op een directe manier tot God kunnen naderen. Uit de vorige paragraaf bleek dat er een vermoeden was van een verbinding tussen Jeremia 31 en Exodus 34. Door Jeremia 31 als haftara van Exodus 34 te beschouwen, is Paulus' gebruikt van beide gedeelte logisch en zinvol te verklaren.

Paulus gebruikt de letter-Geest-tegenstelling namelijk om duidelijk te maken dat de Geest bij de bediening van Paulus hoort en niet bij die van Mozes. De levendmakende Geest is aan Christus als de Kurios verbonden, en daarom is de vrijheid van Mozes om Gods heerlijkheid te aanschouwen voor allen die zich tot de Kurios hebben bekeerd.

---

[183] Versteeg, *Christus en de Geest*, 381.

[184] Niet als 'gave van het nieuwe verbond' of als 'Geest van Christus'. Vergelijk Johannes 7:39.

3.2 De verschillende perspectieven van Jeremia 31 en Ezechiël 36-37

In 2 Korintiërs 3 werkt Paulus zijn betoog niet alleen uit vanuit Jeremia 31. Hij gebruikt ook Ezechiël 36-37, alhoewel hij er niet letterlijk uit citeert. Zo brengt hij in vers 3 het werk van de Geest uit Ezechiël 36 ter sprake door de tegenstelling tussen harten van steen en vlees.

3.2.1 De verbinding tussen Jeremia 31 en Ezechiël 36-37

Jeremia 31 en Ezechiël 36-37 horen bij elkaar, vanwege de inhoudelijke en literaire overeenkomsten (zie tabel 3). Volgens I. Block is Ezechiël sterk beïnvloed door Jeremia.[185] Tabel 3 laat de literaire overeenkomsten zien.

	Jeremia 31:33	Ezechiël 36:26-28
1		καὶ δώσω ὑμῖν καρδίαν καινὴν
2		καὶ πνεῦμα καινὸν δώσω ἐν ὑμῖν
3		καὶ ἀφελῶ τὴν καρδίαν τὴν λιθίνην ἐκ τῆς σαρκὸς ὑμῶν καὶ δώσω ὑμῖν καρδίαν σαρκίνην
4	διδοὺς δώσω νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν	καὶ τὸ πνεῦμά μου δώσω
5	καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν γράψω αὐτούς	
6	καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν καὶ αὐτοὶ ἔσονταί μοι εἰς λαόν	καὶ ἔσεσθέ μοι εἰς λαόν κἀγὼ ἔσομαι ὑμῖν εἰς θεόν

Tabel 3

Ook in de rabbijnse traditie worden Jeremia 31 en Ezechiël 36-37 met elkaar verbonden. Beiden spreken over de 'komende eeuw' die ook wel de 'eeuw van de Geest' genoemd wordt (zie 3.1.3.1). Deze verbinding wordt ook expliciet gelegd in de Exodus Rabba 41, een rabbijnse bron die dateert uit de post-paulinische periode.[186] Mogelijk wordt Ezechiël 36:26 ook aan Jeremia 31:33 verbonden, omdat beide profetieën beginnen met נָתַתִּי.

Beide profetieën bevatten de verbondsformule: Ik zal hun tot een God zijn en zij zullen Mij tot een volk zijn. Beide profetieën spreken over Gods gave in de heilstijd. Jeremia 31:33 spreekt over de Thora die God in het eschaton in het hart van het volk zal werken. De parallellie tussen regel 4 en 5 maakt duidelijk dat de LXX met verstand (διάνοια) en hart (καρδία) op hetzelfde doelt. Ezechiël 36 spreekt over Gods Geest (πνεῦμά μου) als de gave van de heilstijd.

In Ezechiël 36:26 wordt drie keer hetzelfde gezegd met iets andere woorden. Ten eerste zal God zijn volk een nieuw hart (καρδίαν καινὴν) en nieuwe geest (πνεῦμα καινὸν) geven. Hart en geest duiden hier op hetzelfde. Ten tweede belooft God dat Hij het stenen hart (τὴν καρδίαν τὴν λιθίνην) zal wegnemen en er een vlezen hart (καρδίαν σαρκίνην) voor terug zal geven. Tot slot vormt de derde uitspraak de climax: God zal zijn Geest geven.[187] De gave van Gods Geest verandert het stenen hart in een vlezen hart.

Jeremia 31:33 is niet alleen verwant aan Ezechiël 36:26-28, maar ook aan het gedeelte dat erop volgt in Ezechiël 37. Ten eerste omdat beide profetieën spreken over het nieuwe verbond dat God met het volk Israël zal sluiten. In Jeremia 31:31 wordt dit διαθήκην καινήν genoemd en in Ezechiël 37:26 wordt dit

[185] Block, D.I., 'The Prophet of the Spirit: The Use of rhh in the Book of Ezekiel', *JETS* 32/1 (1989), 39.

[186] Exodus Rabba 41.7, laatste gedeelte vanaf (יחזקאל לו, כו) Geraadpleegd in de brontaal op https://www.sefaria.org/Shemot_Rabbah.47.1 [7 december 2021].

[187] Block, D.I., *The Book of Ezekiel: Chapters 25–48*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 356.

een verbond van vrede (διαθήκην εἰρήνης) en een eeuwig verbond (διαθήκη αἰωνία) genoemd. Ten tweede omdat het visioen in Ezechiël 37 over de levendmaking van Israël door de Geest gaat. Ezechiël 37:14a herhaalt de woorden uit 36:26-27 καὶ δώσω τὸ πνεῦμά μου εἰς ὑμᾶς en vers καὶ 37:14b laat zien wat het resultaat is: ζήσεσθε.

3.2.2 De betekenis van Ezechiël 36-37 voor 2 Korintiërs 3

In 2 Korintiërs 3 schrijft Paulus aan de gemeente in Korinthe dat zij een brief van Christus zijn. Die brief is op een bijzondere manier tot stand gekomen. Hij is namelijk door Paulus' bediening opgesteld en getuigt van de eschatologische heilstijd die is ingegaan. Paulus gebruikt zowel Jeremia 31 als Ezechiël 36 om dit uit te leggen. Beide profetieën gaan over Gods eschatologische werk in het hart. Vanuit Jeremia 31 laat Paulus zien dat de gemeente het resultaat is van Gods schrijfwerk op tafelen van vlezen harten. De uitdrukkingen πλαξὶν καρδίαις σαρκίναις verbindt Jeremia 31 met Ezechiël 36:26. Vanuit Ezechiël 36:26 laat Paulus namelijk zien dat er een verandering heeft plaatsgevonden. Als zij een καρδία σαρκίνα hebben, betekent dit dat de Geest hun stenen hart verwijderd heeft. In vers 3 noemt Paulus de Geest (πνεῦμα) voor het eerst. De meest gangbare vertaling van het zinsdeel πνεύματι θεοῦ ζῶντος is: de Geest van de levende God. Maar het is ook mogelijk om te vertalen: met de Geest van de God die levend maakt. In dat geval zou de uitdrukking θεοῦ ζῶντος al een echo van Ezechiël 37:5-9 zijn en vooruitgrijpen op wat Paulus in vers 6 over de Geest zegt.

Paulus gebruikt Ezechiël 36-37 ook in de letter-Geest-tegenstelling in vers 6. De bediening van het nieuwe verbond wordt gekenmerkt door de Geest. Paulus voegt aan de Geest de bijstelling ζῳοποιεῖ toe. Het werkwoord ζῳοποιέω ontleent zijn betekenis aan het visioen uit Ezechiël 37.[188] In het visioen vraagt God aan de profeet of de beenderen levend zullen worden (εἰ ζήσεται τὰ ὀστᾶ ταῦτα). Vervolgens moet Ezechiël tegen de beenderen profeten dat God hen een geest zal geven en dat zij weer tot leven zullen komen (37:5). De LXX vertaalt dit met levensgeest (πνεῦμα ζωῆς). In vers 9 gebiedt God de Heilige Geest dat hij in de lijken moet blazen, zodat ze levend worden (ζησάτωσαν). In vers 14 moet Ezechiël dit beeld in een profetie toepassen op het volk Israël. God belooft dat Hij zijn Geest zal geven (δώσω τὸ πνεῦμά μου εἰς ὑμᾶς) en dat zij weer zullen leven (καὶ ζήσεσθε).

Het werkwoord ζῳοποιέω wat Paulus gebruikt komt niet voor in Ezechiël 37. Het levendmakende werk van de Geest wordt daar beschreven met het werkwoord ζάω. Het is echter opvallend dat Paulus ζῳοποιέω uitsluitend betrekt op de opstanding uit de doden.[189] Ook op andere plaatsen in het Nieuw Testament is dit het geval.[190] Het aspect van het levendmakende werk van de Geest lijkt verder geen rol meer te spelen in 2 Korintiërs 3. Pas in hoofdstuk 4 vers 14 betrekt Paulus het weer op de opstanding.

3.3 De letter-Geest-tegenstellingen in de andere brieven van Paulus

De letter-Geest-tegenstelling gebruikt Paulus behalve in 2 Korintiërs 3 op twee andere plaatsen in zijn brieven. De eerste keer in Romeinen 2:29 en de tweede keer in Romeinen 7:6. Hoe verhoudt de tegenstelling tussen letter en Geest, die Paulus in 2 Korintiërs 3 maakt, zich tot de letter-Geest-tegenstellingen in deze gedeelten?

---

[188] Zo interpreteert ook Versteeg ζῳοποιεῖ. Versteeg, *Christus en de Geest,* 259.

[189] Romeinen 4:17, 8:11; 1 Korinthe 15:22, 15:36, 15:45. Mogelijk vormt alleen Galaten 3:21 een uitzondering.

[190] Johannes 5:21, 6:63 en 1 Petrus 3:18.

3.3.1 Romeinen 2:28-29

> [8]Want niet hij is een Jood, die in het in het openbaar is, en niet dat is besnijdenis die in het openbaar, in het vlees, plaatsvindt, maar hij is een Jood, die het in het verborgene is, en dat is besnijdenis, die van het hart, vanwege de Geest en niet vanwege de letter.

Romeinen 2:17-29 gaat over gehoorzaamheid aan de Thora. Paulus bespreekt dit gedeelte in het kader van Gods oordeel, dat zowel Jood als heiden aangaat. In onderscheid met de heidenen maken Joden deel uit van het verbond. Ze leren van jongs af aan wat Gods wil is. Paulus maakt echter duidelijk dat er een verschil is tussen het 'kennen' en het 'doen en onderhouden' van de geboden, aan de hand van een aantal retorische vragen in de verzen 21-24. De tragiek van de Joodse geschiedenis voltrekt zich in de ballingschap. Het volk met de Thora heeft Gods naam onder de heidenvolken ontheiligd. [191] Paulus concludeert: het 'besneden zijn' en het 'in het bezit zijn van de wet' an sich is geen vrijwaring van Gods oordeel.

Degradeert Paulus in de verzen 25-26 dan de besnijdenis als hij zegt dat die nutteloos (ὠφελεῖ) is als men de wet niet houdt?[192] Romeinen 2 zou die indruk kunnen wekken. Paulus schrijft echter dat *alleen* het besneden zijn in het eschaton niet genoeg is. De besnijdenis moet blijken uit de gehoorzaamheid aan de Thora. De γράμμα, waarmee Paulus de besnijdenis in het vlees typeert, blijkt die gehoorzaamheid niet te kunnen bewerken.

Voor de gehoorzaamheid aan de Thora is een 'besnijdenis van het hart' nodig. Paulus citeert hier Deuteronomium 10:16 en Jeremia 4:4 die beiden oproepen tot het besnijden van de 'hardheid van het hart' (περιτέμεσθε τὴν σκληροκαρδίαν). Het probleem van de γράμμα is dat 'iets' op het hart van het volk ligt dat weggesneden moet worden. Of anders gezegd: het verharde hart moet weggenomen worden. Ook Paulus motief van 'besneden zijn en toch onbesneden' is afkomstig uit Jeremia 9:25 πάντας περιτετμημένους ἀκροβυστίας αὐτῶν.

Deze besnijdenis wordt alleen gewerkt door de Geest (ἐν πνεύματι). Het is opvallend dat Paulus hier dezelfde prepositie ἐν gebruikt als in 2 Korintiërs 3:3. Paulus demonstreert dit feit in Romeinen 2 aan de hand van de heidenchristenen. Zij zijn niet opgegroeid met de wet, maar door het geloof in Christus tot de christelijke gemeente gaan behoren.[193] Alhoewel zij de wet van nature niet kennen, blijken zij die wel in acht te nemen. Hoe is dat mogelijk? Het volledige antwoord geeft Paulus pas in Romeinen 8:2-3: in Christus door de Geest. In Romeinen 2 duidt Paulus dit kortweg aan met ἐν πνεύματι.

Paulus maakt in Romeinen 2 dus geen tegenstelling tussen een uiterlijke en innerlijke gehoorzaamheid aan de Thora. Die interpretatie leidt al snel tot een tegenstelling tussen een uiterlijke godsdienst van de Joden en een innerlijke godsdienst van het christendom. Het gaat bij Paulus om één gehoorzaamheid

---

[191] Paulus citeert in Romeinen 2:24 waarschijnlijk Jesaja 52:5 LXX of Ezechiël 36:20, of beiden. In het geval hij Ezechiël 36 in gedachten had, is dit de eerste toespeling op het nieuwe verbond. Ook in vers 29 refereert hij aan Ezechiël 36.

[192] Iets dergelijks doet Ridderbos wel (Ridderbos, *Paulus,* 374).

[193] De exegese van Schreiner, dat Paulus in Romeinen 2:14-16 heidenchristen bespreekt is overtuigender dan die van Longeneneckter die ervan uitgaat dat Paulus hier een hypothetisch scenario uitwerkt van een heiden die volledig onbekend is met de wet van Mozes, maar die instinctief toch volbrengt. De spanning in de christelijke gemeente van Rome tussen de Joodse christenen en de heidenchristenen concentreert zich voornamelijk op het houden van bepaalde bepalingen van de wet (Rom. 14-15). Zie Schreiner, T.R., *Romans*, BACNT (Grand Rapids: Baker), 139 en Longenecker, R.N., *The Epistel to the Romans*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2016), 315.

aan de wet. Deze kon niet bewerkstelligd worden onder het oude verbond (γράμμα), maar alleen door het geloof in Christus door de Geest (πνεύμα).

3.3.2 Romeinen 7:6

De tweede keer dat Paulus in de brief aan de Romeinen de tegenstelling tussen letter en Geest gebruikt is in Romeinen 7:6:

> Maar nu zijn wij ontslagen van de wet, gestorven aan dat waaraan we vastgebonden zaten, zodat wij in nieuwheid van de Geest dienen, en niet in oudheid van de letter.

Het werkwoord dienen (δουλεύω) speelt een belangrijke rol in Romeinen 6-7. Het uitgangspunt van Romeinen 6 is dat een mens een slaaf van de zondemacht is. Er is maar één manier om onder die macht vandaan te komen. Alleen wie met Christus is gestorven voor de zonde, hoeft die niet meer als slaaf te dienen (δουλεύειν). Diegene is ook met Christus opgewekt om nu voor de Vader te leven en Hem te dienen (6:4-11).

Het samen met Christus gestorven en opgewekt zijn, past Paulus in Romeinen 7 toe op de Thora. Hij illustreert dit in Romeinen 7:1-6 door de Thora als een huwelijkspartner te zien waar men levenslang aan verbonden is. Het probleem van dit huwelijk is niet de Thora, maar de zondige mens die met haar getrouwd is. De zonde wordt namelijk steeds door de wet geprikkeld en leidt tot vruchten van de dood.[194] De Thora had leven moeten geven, maar maakt slechts de zonde levend wat tot de dood leidt (8-10). Dit ellendige huwelijk wordt alleen verbroken door de dood van de mens, want de Thora is onsterfelijk. Dit kan alleen door de dood en opstanding van Christus. Wie in Christus is, is volgens vers 7 'ontslagen' van de wet *door* te sterven aan dat wat hem vasthield (ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα). Voor het woord 'ontslagen' gebruikt Paulus het eschatologisch bepaalde werkwoord καταργέω, dat duidt op een realiteit die alleen in Christus werkelijkheid is.

Het resultaat van de 'ontbinding' van dit huwelijk is een nieuwe manier van dienen (δουλεύω). Paulus betrekt de nieuwheid op de Geest (πνεῦμα) en de oudheid op de letter (γράμμα). De nieuwheid leidt tot vrucht dragen voor God (7:4), iets wat voor de oudheid onmogelijk was (7:5). Het nieuwe van de nieuwheid (καινότητι) is dus tweeledig. Het bestaat ten eerste uit de bevrijding door de dood en opstanding van Christus en ten tweede uit het dienen door de Geest. De dubbele tegenstelling γράμμα - πνεῦμα, καινότης- παλαιότης is nauw verwant aan 2 Korintiërs 3. Het is onmogelijk om te ontkennen dat Paulus Jeremia 31 gebruikt in Romeinen 7.

3.3.3 Conclusie

Alhoewel Paulus in Romeinen 2 en 7 de letter-Geest-tegenstelling in een andere context gebruikt dan in 2 Korintiërs 3, gaat het bij Paulus in essentie om hetzelfde. De γράμμα betrekt Paulus op het oude verbond dat niet de mogelijkheid bezat om gehoorzaamheid aan de Thora te bewerkstelligen. Het dienen van God volgens de γράμμα bracht daarom niet het beloofde leven, maar enkel vruchten voor de dood. De noodzakelijke besnijdenis van het hart kan alleen gewerkt worden door de Geest. De Geest werkt die in de harten van hen (Joden én heidenchristenen) die in Christus zijn. Door de Geest is het mogelijk God op een nieuwe, vruchtbare manier te dienen. De πνεῦμα wordt door Paulus dus betrokken op Christus en de Geest.

[194] Wellicht gebruikt Paulus hier op de metafoor van misgeboorten.

3.4 Conclusie

Paulus construeert de letter-Geest-tegenstelling in 2 Korintiërs 3 vanuit de profetische belofte van het nieuwe verbond in Jeremia 31. Het onderscheid tussen het oude en nieuwe verbond werd reeds door Jeremia gemaakt. In de rabbijnse theologie van Paulus' dagen had Jeremia 31 samen met Ezechiël 36-37 een belangrijke plaats in de eschatologische verwachting. Beide profetieën spreken over de verwachting van een heilstijd waarin de Geest wordt uitgestort, Israël wordt hersteld en de Thora tot zijn volle bestemming zal komen.

Paulus zet de rabbijnse eschatologische verwachting radicaal in een ander licht door die vanuit de opstanding van Christus te bezien. In Hem is het nieuwe verbond uit Jeremia 31 gerealiseerd en door de Geest wordt de eschatologische belofte uit Ezechiël 36-37 gerealiseerd.

Deze eschatologische interpretatie van Jeremia 31 en Ezechiël 36-37 werkt Paulus in 2 Korintiërs 3 uit aan de hand van de letter-Geest-tegenstelling. De letter representeert het oude verbond en de bediening van Mozes. Deze bediening was onvolkomen en was niet in staat het verharde hart van het volk te veranderen. Het nieuwe verbond typeert Paulus met de Geest. Het nieuwe verbond overtreft het oude, omdat de Geest in volheid uitgestort is, het hart van het volk kan veranderen en de bedekking kan wegnemen.

Paulus gebruikt de eschatologische verbinding uit de haftaralezing tussen Jeremia 31 en Exodus 34:27-35 om door het nieuwe verbond in essentie zicht te krijgen op wat er bij Mozes gebeurde. Mozes functioneert vanuit de lens van Jeremia 31 als een profetisch vooruitzicht hoe heel het volk onder het nieuwe verbond tot God kan naderen en zijn heerlijkheid kan zien. Onder het oude verbond was dit voorrecht alleen voorbehouden aan Mozes, maar onder het nieuwe verbond geldt dit voor iedereen die zich tot Christus bekeert. In Christus wordt de bedekking weggenomen en door de Geest wordt het hart van steen veranderd in een vlezen hart. Dit resulteert in het zicht op Gods heerlijkheid in het aangezicht van Christus.

In Romeinen 2:28-29 en Romeinen 7:6 duidt πνεῦμα op het nieuwe leven in Christus en de nieuwe dienst door de Geest, die resulteert in gehoorzaamheid aan de Thora en een leven dat vrucht voorbrengt.

4 Metamorfose naar hetzelfde beeld in 2 Korintiërs 3:18

De exegetische schets uit het vorige hoofdstuk leverde een aantal belangrijke exegetische vragen over 2 Korintiërs 3:18 op. Wat bedoelt Paulus met het begrip metamorfose en waarom brengt hij dit aan het eind van 2 Korintiërs 3 ter sprake? Op welke manier komt dit begrip op uit de letter-Geest-tegenstelling? En welke rol speelt Genesis 1 in Paulus' betoog? Dit hoofdstuk gaat specifiek op die vragen in.

De eerste paragraaf gaat over de vraag welke rol Genesis 1 speelt in 2 Korintiërs 3:18 en hoe Paulus Genesis 1 met Exodus 34 verbindt. In de tweede paragraaf wordt Paulus' toespeling op Christus als de 'tweede Adam en beeld van God' in 2 Korintiërs 3 vergeleken met zijn eerdere uitleg van Genesis 1 in 1 Korintiërs 15. In derde paragraaf wordt de achtergrond van Paulus' gebruik van het werkwoord μεταμορφόω besproken. De vierde paragraaf brengt in kaart hoe Paulus in zijn andere brieven gebruik maakt van morfologische taal. De uitleg van de uitdrukking 'van heerlijkheid tot heerlijkheid' komt vervolgens in de vijfde paragraaf aan de orde. De zesde en laatste paragraaf gaat in op de vraag welk licht Paulus' doorlopende redenering in 2 Korintiërs 4-5 werpt op de betekenis van het begrip metamorfose in vers 3:18.

4.1 De rol van Genesis 1 in 2 Korintiërs 3:18

De verandering (μεταμορφούμεθα) waar Paulus in 2 Korintiërs 3:18 over schrijft, wordt nader bepaald door τὴν αὐτὴν εἰκόνα.[195] Paulus heeft niet eerder in 2 Korintiërs over εἰκών gesproken. Het ligt daarom voor de hand om het αὐτὴν te betrekken op het indirecte object van κατοπτριζόμενοι, namelijk het spiegelbeeld. Paulus gebruikt εἰκών ook in hoofdstuk 4:1-6, wat een uitwerking van 3:18 is. In vers 4 noemt Paulus Christus het beeld van God (ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ).

Het woord εἰκών is een woord uit de scheppingsterminologie. In Genesis 1:26-27 wordt van de mens gezegd dat hij κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ geschapen is. Paulus neemt dit motief uit de schepping van de 'eerste' Adam over en past het toe op de nieuwe schepping in Christus: de 'laatste Adam'. Niet alleen het woordgebruik εἰκών vormt een verbinding tussen 2 Korintiërs 3:18 en Genesis 1. Ook de zinspeling in hoofdstuk 4:6 (ὅτι ὁ θεὸς ὁ εἰπών· ἐκ σκότους φῶς λάμψει) op Gods machtswoord uit Genesis 1:3 (καὶ εἶπεν ὁ θεός… γενηθήτω φῶς) vormt een link.

Waarom betrekt Paulus schijnbaar plotseling Genesis 1 bij zijn betoog in 2 Korintiërs 3? Uit de voorgaande hoofdstukken van deze scriptie is gebleken dat Paulus in 2 Korintiërs 3 zijn apostelschap verdedigt als dienaar van het nieuwe verbond en dat zijn bediening van de Geest een grotere heerlijkheid (δόξα) bevat dan die van Mozes. Paulus lijkt met het begrip εἰκών echter opeens een volledig ander onderwerp te behandelen.

4.1.1 Εἰκών en δόξα in de rabbijnse literatuur

Een mogelijk antwoord op bovenstaande vraag kan gevonden worden in de nauwe samenhang tussen εἰκών en δόξα in de rabbijnse literatuur.[196] Alhoewel de rabbijnse literatuur een jongere datering heeft dan de brieven van Paulus, heeft de rabbijnse exegese waarschijnlijk oude papieren en is het waarschijnlijk dat Paulus er bekend mee was.[197]

[195] Accusativius van richting (KGG §97).

[196] Versteeg, *Christus en de Geest*, 333; Jervell, *Imago*, 174.

[197] Zia o.a. Davies, *Rabbinic Judaism,* 151-153.

4.1.1.1 Εἰκών en δόξα van Adam

De Hebreeuwse uitdrukking בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ uit Genesis 1:26 wordt in de LXX vertaalt met κατ᾽ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν. In de rabbijnse literatuur wordt het Griekse leenwoord εἰκών terugvertaald naar het Hebreeuws. איקונין is de theologische term voor het 'Godsbeeld'.[198] Nu zijn er twee soorten Godsbeelden: een *Urbild* en een *Abbild. Urbild* duidt op het oorspronkelijke beeld van God en het *Abbild* is het afgeleide beeld. Voor het *Urbild* gebruikten de rabbijnen de term דְּיוֹקְנִי en voor het *Abbild* דְּמוּת. Het *Urbild* mogen mensen niet zien.[199] Het *Abbild* van God (דְּמוּת) is zichtbaar geworden in de geschapen Adam. איקונין slaat zowel op *Urbild* als op *Abbild.*[200] Deze dubbele functie van 'beeld Gods' is ook op Adam van toepassing. Hij is zowel het *Abbild* van zijn Schepper als het *Urbild* van de mensheid.[201]

Het *Urbild* wordt in de rabbijnse literatuur verbonden aan heerlijkheid (כבוד). Zo wordt in Tanach Pikunde 2 van Adam niet alleen gezegd dat hij 'naar Gods beeld'(בצלמנו) geschapen is, maar ook 'in heerlijkheid van zijn Schepper' (בכבוד יוצרו). Eenzelfde verbinding tussen 'beeld' en 'heerlijkheid' is te vinden in de discussie tussen Adam en Mozes in Deuteronomium Rabba 11:3 over de vraag wie de grootste van hen beide is. Adam meent dat hij de grootste is omdat hij 'naar Gods beeld' (בְּצַלְמוֹ שֶׁל הַקָּדוֹשׁ) geschapen is. Mozes antwoord daarop echter dat hij groter is, omdat hij in tegenstelling tot Adam wel in Gods heerlijkheid (כָּבוֹד) gebleven is.[202] In Numeri 12:8 wordt van Mozes gezegd dat hij het 'aangezicht' van God ziet. De LXX vertaalt תְּמֻנַת יְהוָה dan met δόξα κυρίου.

Jervell wijst erop dat כבוד een goddelijke eigenschap is die aan Adam als een geschenk gegeven is. Adam kon die gave ook kwijtraken.[203] Dat Adam naar Gods beeld geschapen was en dat hij Gods heerlijkheid droeg, betekende volgens de rabbijnen drie dingen. In de eerste plaats dat Adam onsterfelijk was.[204] In de tweede plaats bezat Adam een kracht waarmee hij over de dieren kon heersen.[205] Tot slot betekende het dragen van Gods כבוד dat Adams gezicht verlicht was. Zijn aangezicht scheen nog feller dan de zon.[206] De כבוד die Adam bezat is dus sterk 'psychosomatisch'. Adams 'beeld van God' bestaat voornamelijk daarin dat hij van de dieren onderscheiden is.[207]

4.1.1.2 Verlies van δόξα van Adam

De zondeval van Adam heeft volgens de rabbijnen tot gevolg dat Adam 'Gods evenbeeld' en de heerlijkheid van God verloren heeft. Adam is nu aan de dieren gelijk geworden is. In Talmoed Sanhedrin 38b en Deuteronomium Rabba 11:3 wordt dit aangetoond aan de hand van Psalm 49:13, dat als volgt wordt vertaald: "De mens niet blijft/overnacht in zijn heerlijkheid." De consequentie daarvan lazen de rabbijnen in Psalm 49:21: de mens is aan de dieren gelijk, omdat zij vergaan. Met de zondeval

---

[198] Jervell, *Imago,* 97.

[199] b.Moed Qatan 15b §1.

[200] Jervell, *Imago,* 98.

[201] Jervell, *Imago,* 103.

[202] Jervell, *Imago,* 100; Deutronomium Rabba 11:3 https://www.sefaria.org/Devarim_Rabbah.11.3?lang=bi&with=all&lang2=en [geraadpleegd op 21 december 2021].

[203] Jervell, *Imago,* 100.

[204] Jervell, *Imago,* 103. Onder verwijzing naar Numeri Rabba 16:24.

[205] Jervell, *Imago,*113. Onder verwijzing naar Deuteronomium Rabba 11:3.

[206] Jervell, *Imago,* 100.

[207] Jervell, *Imago,* 103. Onder verwijzing naar b. San. 38b.

veranderde Adams 'Godgelijkheid' in 'diergelijkheid'.[208] Dat de zondeval 'uiterlijke' gevolgen had blijkt ook uit de opmerking in Genesis Rabba 16:1 dat God Adams gezicht veranderde. Uiteindelijk is Gods 'beeld' en 'heerlijkheid' voor de mensen met de zondvloed verloren gegaan.[209] Doordat Adam de heerlijkheid verloren heeft, hebben in hem alle mensen die verloren. Met het verlies כבוד heeft de mens ook zijn onsterfelijkheid verloren.[210]

4.1.1.3 Δόξα en wetgeving

In de rabbijnse literatuur keert de δόξα die Adam verloren had, weer terug bij de wetgeving op de Sinaï. Gods 'beeld' keert voor het eerst weer terug in de shekina.[211] Zoals Adam destijds Gods heerlijkheid als een gave ontving, zo ontvangt Mozes die op de Sinaï via de Thora en daarom wordt zijn gezicht verlicht. [212] Omdat Mozes goed gemakt heeft wat Adam stukmaakte, is hij groter dan Adam. De Thora is dus de drager van de Goddelijke δόξα en de εἰκών van God.[213]

Dat δόξα en wetgeving aan elkaar verbonden zijn, blijkt ook uit de typering van Adam als de ideale Israëliet in de rabbijnse literatuur. De כבוד van Adam bestaat ook daarin dat hij de Thora volkomen hield. In Numeri Rabba 4:8 erft Seth de δόξα van Adam en wordt een vader van allen die de Thora houden. De δόξα van Adam is dus dezelfde δόξα die via de stenen tafelen van Mozes terugkeert naar Israël. Op die manier zijn Genesis 1:26-27 en Exodus 34:29 met elkaar verbonden.[214] Het is in de rabbijnse literatuur echter niet duidelijk of de scheppingsheerlijkheid via de Thora in zijn volheid tot het volk Israël teruggekeerd is. Verschillende midrasjim zeggen dat Israël bij de Sinaï net als Mozes Gods evenbeeld ontving, maar deze door de zonde met het gouden kalf weer kwijtraakte en de dood veroorzaakte., net zoals Adam destijds de dood de wereld inbracht.[215]

4.1.1.4 Conclusie

Εἰκών is in de rabbijnse theologie onlosmakelijk verbonden met δόξα. Adam was naar Gods εἰκών geschapen en bezat daarmee de scheppingsheerlijkheid (δόξα). De scheppingsheerlijkheid is door de zondeval echter verloren gegaan. Israël kreeg weer deel aan die δόξα via de Thora die op de Sinaï gegeven was. Δόξα vormt dus de verbindende sleutel tussen Genesis 1 en Exodus 34.

4.1.2 Εἰκών en δόξα in de brieven van Paulus

Εἰκών en δόξα zijn dus in de rabbijnse literatuur aan elkaar verbonden. Maar is dit ook het geval in de brieven van Paulus? In de volgende gedeelten komen zowel εἰκών en δόξα gezamenlijk voor: 1 Korintiërs 11:7 en 15:49, Kolossenzen 1:15 en 3:10, Romeinen 1:23 en 8:29. Hieronder volgt een korte toelichting op deze gedeelten. 1 Korintiërs 15 komt in de volgende paragraaf aan de orde.

4.1.2.1 1 Korintiërs 11:7

Paulus maakt in 1 Korintiërs 11:7 de verbinding tussen εἰκών en δόξα in zijn betoog tegen Korintiërs die leefden bij een gerealiseerde eschatologie (zie § 4.2.1) en meenden dat het scheppingsonderscheid

---

[208] Jervell, *Imago,* 103.

[209] Jervell, *Imago,* 114.

[210] Jervell, *Imago,* 105.

[211] Mekilta, 37a; b.San 38a.

[212] Jervell, *Imago,* 115.

[213] Versteeg lijkt te impliceren dat Paulus' tegenstanders meenden dat Mozes Gods beeld was. Versteeg, *Christus en de Geest,* 334.

[214] Deze verbinding wordt expliciet in Midrash Tadshe 4 gelegd.

[215] Exodus Rabba 32:1, 32:7; Numeri Rabba 7:4, 16:24; Jervell, *Imago,* 116.

tussen man en vrouw verdwenen was. Paulus corrigeert hen door aan te tonen dat dit pas werkelijkheid wordt bij de opstanding. In het tegenwoordige leven is de oude scheppingsorde van Adam nog van kracht.[216] Dat betekent dat een getrouwde man 'beeld' en 'heerlijkheid' van God is (εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων), maar dat de getrouwde vrouw de 'heerlijkheid' van haar man (δόξα ἀνδρός) is. Paulus' uitspraak vertoont hier een overeenkomst met de rabbijnse uitleg van Genesis 1:26-27 en 2:18 (zie §4.1.1).

Paulus betrekt het beeld en de heerlijkheid van God (εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ) in vers 7 op het fysieke hoofd (κεφαλή) van de man. Het accent verschuift dus van εἰκὼν naar δόξα.[217] De man mag zijn hoofd niet bedekken, omdat hij δόξα θεοῦ is, maar de vrouw moet haar hoofd juist wel bedekken, omdat zij δόξα ἀνδρός is. Het is aannemelijk dat Paulus in dit vers met κεφαλή ook 'gezicht' (πρόσωπον) bedoelt.[218] Hij gebruikt echter het begrip κεφαλή, omdat hij dit ook in figuurlijke zin gebruikt om de onderschikking weer te geven. De man is het hoofd van de vrouw, zoals Christus het hoofd van de man is (vers 3).

4.1.2.2 Kolossenzen 1:15

In zijn brief aan de Kolossenzen gebruikt Paulus het begrip εἰκὼν in de Christushymne in 1:15-20. Christus wordt in dit lied 'beeld van de onzichtbare God' (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου) genoemd. Dit beeld-zijn-Gods wordt vervolgens verbonden aan de schepping en de verlossing, in het bijzonder de opstanding uit de doden. De identificatie van Christus als de wijsheid is afkomstig uit de Wijsheidsliteratuur.[219]

Als Christus de eerstgeborene van heel de schepping (πρωτότοκος πάσης κτίσεως) wordt genoemd, duidt dit op het feit dat Hij het *Urbild* van de schepping is. Zoals Christus de eerste was in de 'eerste Schepping', zo is hij ook de eerste in de 'tweede schepping', omdat Hij de eerste is die uit de doden opstaat (πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν). Hij is in beide scheppingen de eerste (ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων). Christus is dus zowel het beeld van God (in de zin van *Urbild*) van de eerste als van de tweede schepping.

Christus als 'beeld' van God en 'eerstgeborene' van de schepping, betekent volgens vers 19 dat de volheid (τὸ πλήρωμα) in Christus woont (ἐν αὐτῷ κατοικῆσαι). Het begrip πλήρωμα is de rabbijnse aanduiding voor de *shekina* die Gods zichtbare δόξα op aarde is.[220] De scheppingsheerlijkheid (δόξα) is nu in haar totale volheid (πᾶν τὸ πλήρωμα) in Christus te vinden. Hier lijkt in de hymne het accent op te liggen. Deze notie wordt namelijk in hoofdstuk 2:9 herhaald: ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς.

4.1.2.3 Kolossenzen 3:10 en Efeze 4:24

In Kolossenzen 3:10 spreekt Paulus de Kolossenzen aan op hun goddeloze gedrag en beweegt hen tot een godzalige levensstijl. Hij motiveert zijn vermaning door hen erop te wijzen dat zij de 'oude mens' (παλαιὸς ἄνθρωπος) uitgetrokken hebben en nu met de 'nieuwe mens' (νέος ἄνθρωπος) bekleed zijn. Paulus schrijft vervolgens dat de 'nieuwe mens' vernieuwd wordt naar het beeld van zijn Schepper

---

[216] Beduhn, J.D., '"Because of the Angels": Unveiling Paul's Anthropology in 1 Corinthians 11', *Journal of Biblical Literature* 118 (1999) 318.

[217] G.D., Fee, *The First Epistle to the Corinthians*. NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 570.

[218] Jervell, *Imago,* 303.

[219] Stuhlmacher, P., *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band II. Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 438.

[220] Stuhlmacher, *Bibilische Theologie II*, 439.

(κατ᾽ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν). De uitdrukking κατ᾽ εἰκόνα is een duidelijke zinspeling op Genesis 1:26. Adam, de eerste mens, is κατ᾽ εἰκόνα van de Schepper geschapen. Van de nieuwe mens, die door de opstanding van Christus ontstaan is, zegt Paulus dus hetzelfde. Het beeld van God dat Adam ontving, keert dus terug in de nieuwe mens. Volgens Ridderbos bekent het vernieuwd worden (ἀνακαινούμενον) in Kolossenzen 3:10 het opnieuw delen in Gods heerlijkheid.[221]

Nauw verwant aan Kolossenzen 3:10 is Efeze 4:24. In dit vers wordt ook over de 'nieuwe mens' gesproken, maar wordt het begrip εἰκὼν niet expliciet genoemd. In Efeze 4 wordt net als in Kolossenzen 3 de nieuwe mens een schepping genoemd. De nieuwe mens is *in* Christus geschapen (κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) en bestaat volgens Efeze 4 in ieder geval uit gerechtigheid en heiligheid van de waarheid (κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας). De nieuwe mens is dus het *Abbild* van Christus. Wat voor de nieuwe mens geldt, geldt ook Christus als εἰκὼν van God. Volgens Jervell zijn χάριτος en ἀληθείας uit de proloog van het evangelie naar Johannes te vergelijken met Paulus' begrip δικαιοσύνῃ.[222] Ook Johannes schrijft dat hij de heerlijkheid van Christus (δόξαν αὐτοῦ) gezien heeft, als het unieke, enige beeld van God (δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός).

4.1.2.4 Romeinen 1:23

In Romeinen 1:23 verbindt Paulus δόξα met εἰκών in het kader van de zondeval. Het probleem is volgens Paulus dat mensen God niet hebben verheerlijkt (δοξάζω). Ze hebben de heerlijkheid van God veranderd in het beeld van mensen of dieren. Paulus' analyse vertoont hier overeenkomsten met de rabbijnse uitleg van de zondeval (§4.1.1).[223]

Εἰκών en ὁμοίωμα zijn voor Paulus namelijk synoniemen. Hij onderbouwt zijn stelling met een combinatie van Psalm 106:20 en Genesis 1:26. Volgens Psalm 106:20 hebben de mensen hun heerlijkheid (δόξα) veranderd (ἀλλάσσω) in het evenbeeld (ὁμοίωμα) van een rund. Paulus voegt aan het begrip ὁμοιώματι het begrip εἰκόνος uit Genesis 1:26 toe. Beide gedeelten samen maken duidelijk dat Adam Gods evenbeeld verloor, toen Adam zijn δοξά verloor. Paulus legt in Romeinen 1 echter niet de vinger bij het verlies van het menselijk δοξά/ ὁμοίωμα, maar bij de afgoderij die mensen actief bedrijven. Zij vereren het schepsel (ὁμοίωμα) in plaats van de Schepper.

4.1.2.5 Romeinen 8:29

De tweede keer dat Paulus het εἰκών begrip gebruikt in zijn brief aan de Romeinen is in 8:29. In dit vers gaat het over het voorrecht (voorbestemming) van christenen om aan het 'beeld van Gods Zoon' (εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτου) gelijkvormig te zijn. Christenen hebben het voorrecht ontvangen *Abbild* van Christus (εἰκόνος τοῦ υἱοῦ) te worden, zoals Christus het *Abbild* van God (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) is. Het dragen van het 'beeld van de Zoon' verbindt Paulus in Romeinen 8:29 met zowel de rechtvaardiging (δικαιόω) als met de verheerlijking (δοξάζω). De verheerlijking staat in Romeinen 8:18-39 in de context van de hoop op de opstanding uit de doden. Het heeft een toekomstige eschatologische lading. De schepping ziet uit naar de voleinding. Dan zal de δόξα geopenbaard worden en de δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ (vers 18 en 21).

4.1.2.6 Conclusie

Ook Paulus kent een nauwe verbinding tussen εἰκών en δόξα. Voor Paulus is εἰκών het *Abbild* van God, dat Adam oorspronkelijk bezat. Wie het εἰκών van God draagt, bezit ook de scheppingsheerlijkheid (δόξα). Die redenering past Paulus in 1 Korinthe 11 toe. In Romeinen 1 gaat Paulus in op het verlies

[221] Ridderbos, *Paulus,* 247.

[222] Jervell, *Imago,* 191.

[223] Jervell, *Imago,* 321.

van de scheppingsheerlijkheid van de mensen. Dit is een overeenkomst met de opvatting in de rabbijnse literatuur.

In tegenstelling tot de prominente opvatting in de rabbijnse literatuur betrekt Paulus εἰκών en δόξα echter voornamelijk op Christus en niet op de wet.[224] Christus is het *Abbild* van God bij uitstek. In de hymne uit Kolossenzen 1 wordt Christus' εἰκών verbonden aan zowel zijn pre-existentie (eerste schepping) als de opstanding uit de doden (tweede schepping). De scheppingsheerlijkheid die Adam bezat keert terug in de opstanding van Christus. In de opstanding is de 'nieuwe mens' aan het licht gekomen die het εἰκών van God en de van δόξα weer bezit. Die toestand is nu alleen nog werkelijkheid in Christus.

4.1.3 De relatie tussen δόξα en gerechtigheid en lijden

In de theologie van Paulus staat δόξα ook in relatie tot δικαιοσύνη. Dit blijkt het sterkst uit Romeinen 3:23. Paulus stelt daar dat alle mensen gezondigd hebben en het hen daarom aan de heerlijkheid van God (δόξα τοῦ θεοῦ) ontbreekt. In vers 24 gaat hij echter in één adem verder en zegt dat allen uit genade gerechtvaardigd worden (δικαιούμενοι). Alleen door de verlossing in Christus Jezus (ὁ ἀπολυτρώσις ὁ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) is het mogelijk dat mensen rechtvaardig verklaard worden en door de rechtvaardiging is het weer mogelijk dat de δόξα τοῦ θεοῦ terugkeert. Een dergelijke verbinding tussen δόξα en rechtvaardiging is ook te vinden in Romeinen 8:30. De δοξάζω volgt op de δικαιόω. De relatie tussen eer en rechtvaardiging is ook begrijpelijk in een eer-en-schaamte-cultuur, zoals in §2.2 is besproken.

Volgens Jervell is δόξα 'doppelgänger zu δικαιοσύνη', maar hij voegt er wel aan toe dat deze twee begrippen geen synoniemen zijn. Dit heeft er vooral mee te maken dat δόξα een meer eschatologisch karakter heeft dan δικαιόω.[225] Het δόξα-begrip wordt sterker dan δικαιοσύνη verbonden met de hoop op de opstanding uit de doden. Paulus brengt dit in Romeinen 5:1-2 onder woorden. In vers 1 gaat hij uit van de rechtvaardiging, die reeds werkelijkheid is door het geloof (Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως). Die rechtvaardiging leidt in vers 2 tot een roemen in de hoop op de heerlijkheid van God. Paulus schrijft niet dat hij door de rechtvaardiging δόξα τοῦ θεοῦ heeft, zoals hij dat wel van de 'vrede met God' en de 'toegang tot God' zegt. Maar hij verbindt de δόξα τοῦ θεοῦ aan de hoop (ἐλπίς). Het is een hopen op de heerlijkheid die de gelovigen in de opstanding ten deel zal vallen. Jervell omschrijft δόξα daarom ook als 'Seinzustand des Vollendungsleben'.[226]

Het is opvallend dat Paulus δόξα niet alleen verbindt aan de rechtvaardiging maar ook aan het lijden. In Romeinen 5:2-5 roemt hij niet alleen in de hoop, maar ook in de verdrukking (θλῖψις). De hoop op het verkrijgen van de δόξα τοῦ θεοῦ geeft moed en kracht om de verdrukking te doorstaan. Iets dergelijks zegt Paulus ook in Romeinen 8:17-18. Het lijden (πάθημα) van deze tijd weegt niet op tegen de δόξα die in het eschaton geopenbaard zal worden. Ook in Romeinen 8 is de heerlijkheid van God iets wat in de toekomst pas geopenbaard wordt. Daarom moeten de gelovigen in dit leven met Christus lijden (υμπάσχω), zodat ze straks ook met Christus verheerlijkt zullen worden (συνδοξάζω).

---

[224] Het is opvallend dat Paulus het begrip δόξα niet gebruikt in Romeinen 7, waar hij uitgebreid ingaat op de goedheid van de wet.

[225] Jervell lijkt beide begrippen als synoniemen beschouwd: "Von Galäubigen verwendet, heißt δόξα ihre δικαιοσύνη, ihre Gottebenbildlichkeit, die hier nicht im Sinne eines exakt forensischen Gerechterklärens, sondern eines effektiven Gerechtmachens zu verstehen ist." Jervell, *Imago,* 182.

[226] Jervell, *Imago,* 192.

4.1.4 Conclusie

Paulus zinspeelt in 2 Korintiërs 3:18 op het scheppingsverhaal uit Genesis 1 en 2. Hij legt deze verbinding met de woorden εἰκών en δόξα. Het begrip εἰκών herinnert aan het beeld Gods waarin Adam geschapen was. Ook bezat hij de scheppingsheerlijkheid (δόξα) die aan het beeld van God verbonden was. De δόξα is echter met de zondeval verloren gegaan. Volgens de rabbijnse theologie keert die heerlijkheid weer terug op de Sinaï en krijgt Israël deel aan die heerlijkheid via de Thora. Op die manier vormt δόξα de verbinding tussen Genesis 1 en Exodus 34:27-35.

Paulus betrekt εἰκών en δόξα echter niet op de wet, maar nadrukkelijk op Christus. Hij is het beeld van God bij uitstek. In het bijzonder in de opstanding komt de scheppingsheerlijkheid en het beeld van God openbaar in de 'nieuwe mens'. Paulus ziet de opstanding als de tweede schepping. Paulus maakt door zijn aanhaling van Genesis 1 een contrast tussen de eerste en de tweede schepping mogelijk. De heerlijkheid die Adam bij de eerste schepping bezat, is in de tweede schepping in Christus te vinden. Paulus schrijft in 2 Korintiërs 3:18 dat de δόξα κυρίου door zijn bediening nu met een onbedekt gezicht te zien is. Δόξα κυρίου is de heerlijkheid van Christus die de κύριος uit vers 17 is (zie §2.4).

Paulus concludeert in vers 11 dat het nieuwe verbond het oude op verschillende manieren overtreft. In vers 18 laat Paulus zien dat het nieuwe verbond het oude op nog een ander vlak overtreft. Onder het oude verbond keerde de scheppingsheerlijkheid ten dele terug, maar onder het nieuwe verbond ten volle. In Christus delen allen in de δόξα en worden door de Geest naar het εἰκών van Christus veranderd.

Δόξα blijkt in de theologie van Paulus een plaats te hebben in de hoop. Alhoewel de δόξα reeds te zien is in de opstanding van Christus, zullen de gelovigen pas in het eschaton verheerlijkt worden. De hoop op de δόξα geeft kracht en moed om het lijden van de tegenwoordige tijd te doorstaan.

4.2 De eerste en laatste Adam in 1 Korintiërs 15 en 2 Korintiërs 3

Paulus' uitleg in 1 Korintiërs 15 is nauw verwant aan 2 Korintiërs 3. In beide gedeelten bespreekt Paulus het werk van Christus en de Geest in het kader van Genesis 1. Ook het begrip εἰκών komt in beide gedeelten voor. Wat is de relatie tussen Paulus' toespeling op Genesis 1 in 2 Korintiërs 3:18 en zijn beeldspraak van de eerste en de laatste Adam uit 1 Korintiërs 15?

4.2.1 De context van Paulus betoog in 1 Korintiërs 15

De context van 1 Korintiërs 15 is anders dan die van 2 Korintiërs 3. De dwaling waar Paulus in 1 Korintiër 15 mee te maken heeft is die van een volledig gerealiseerde eschatologie. Het is lastig om een exact profiel van de misvatting van de Korintiërs op te maken. Mogelijk bevat het elementen die ook in de latere de gnostische stroming te vinden zijn, zoals een identificatie van de Verlosser met de verlosten. De opstanding wordt geïnterpreteerd als een geestelijk ontwaken, waardoor de Verlosser opgaat in de verlosten.[227] De kern van het probleem bij de Korintiërs is niet alleen de opstanding van de gelovigen, maar ook de aard van de opstanding van Christus zelf.

Mogelijk heeft een deel van de gemeente Paulus uitgemaakt voor een ἔκτρωμα (ontijdige) vanwege zijn afwijkende opvatting over de opstanding (15:8).[228] Paulus verdedigt in ieder geval in de verzen 1-11 dat hij geen andere verkondiging van Christus erop nahoudt dan de verkondiging van alle apostelen in Jeruzalem. Paulus accentueert dat de opgestane Christus die Hij verkondigt, dezelfde Christus is die ook gestorven en begraven is. Paulus schrijft dit aan mensen die onderscheid maakten tussen de aardse (en persoonlijke) Christus en de hemelse, geestelijke Christus. Uit Paulus' opmerking in vers 12 is op

[227] Versteeg, *Christus en de Geest*, 11.

[228] Versteeg, *Christus en de Geest*, 21.

te maken dat Paulus' tegenstanders de opstanding betrokken op de levenden. Doordat Christus opgaat in gelovigen, valt Christus' persoonlijkheid weg. Paulus verdedigt dus de christologische distantie tussen Christus en de gelovige.[229]

Volgens Paulus' tegenstanders was de dood slechts een illusie. Van hen zegt Paulus echter in vers 34 dat zij geen kennis van God (ἀγνωσίαν θεοῦ) hebben. Paulus beargumenteert aan de hand van de opstanding van Christus dat de opstanding nog helemaal niet heeft plaatsgevonden. Alleen Christus is reeds opgewekt als eersteling (ἀπαρχή), wat betekent dat de rest later volgt (15:20-23). Paulus betrapt zijn tegenstanders op twee inconsequenties.[230] In vers 29 wijst Paulus hen op hun praktijk van de vikariaatsdoop. Hun praktijk om voor de doden te dopen is in strijdt met hun opvatting dat de doden alleen de levenden betreft. In de verzen 30-34 neemt Paulus een voorbeeld uit zijn eigen leven. Als dit leven al het opstandingsleven is, waarom is er dan nog zo veel ellende?

Paulus corrigeert de misvatting van de Korintiërs dus door twee soorten van onderscheid te maken. Ten eerste een christologisch onderscheid: de opstanding van Christus valt niet samen met de opstanding van de gelovigen. Alleen Christus is als persoon reeds opgestaan. Ten tweede maakt Paulus een temporeel onderscheid: Christus is reeds opgestaan, maar de gelovigen zullen pas later volgen.[231]

4.2.2 De Laatste Adam

Paulus omschrijft de opstanding van Christus in de verzen 5-6 als een verschijning (ὤφθη). Dit woord duidt op een Godsopenbaring.[232] Ditzelfde woord wordt ook gebruikt voor Mozes en Elia die bij Jezus op de berg van de verheerlijking verschijnen. De opstanding van Christus behoort niet tot de categorie van de persoonlijke beleving. Het betreft een openbaring en moet daarom verkondigd worden.

Paulus plaatst in 1 Korintiërs 15:45 de opgestane Christus tegenover de eerste mens Adam. Paulus herleidt dit uit Genesis 2:7, waar staat dat de mens een levende ziel werd (καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν). Paulus voegt aan het citaat uit Genesis 2:7 πρῶτος en Ἀδὰμ toe. Op die manier plaatst hij Adam als eerste mens, tegenover Christus als de laatste Adam (ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ). Het begrip ἔσχατος Ἀδὰμ komt niet voor in de rabbijnse literatuur. De tegenstelling die Paulus tussen de eerste en laatste Adam maakt is temporeel. De terminologie van de laatste Adam heeft Paulus waarschijnlijk zelf ontworpen.[233]

De eerste Adam werd tot een levende ziel. Dit betekent niet dat hij een ziel in zijn geschapen lichaam ontving, maar dat hij in zijn geheel een levend schepsel werd. Achter het Griekse ψυχὴν staat het Hebreeuwse נֶפֶשׁ, dat het kwetsbare en afhankelijke bestaan voor God aanduidt.[234] Er is dus geen sprake van een antropologische dualiteit. Adams bestaan, met lichaam en ziel, paste in de geschapen orde.[235] Zoals Adam tot een levende ziel werd, zo stelt Paulus dat Christus een 'levendmakende geest' (πνεῦμα ζῳοποιοῦν) werd. Dit ziet bij Christus niet op de schepping of de incarnatie, maar op zijn opstanding

[229] Versteeg, *Christus en de Geest*, 15.

[230] Versteeg, *Christus en de Geest*, 18-19.

[231] Versteeg, *Christus en de Geest*, 16.

[232] Versteeg, *Christus en de Geest*, 28.

[233] Davies, *Rabbinic Judaism*, 44.

[234] Schweizer, A., 'ψυχὴ' in: Gerhard Kittel (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Teil 9 (Stuttgart: Kohlhammer, 1933), 604; Ridderbos, *Paulus,* 606.

[235] Versteeg, *Christus en de Geest*, 53.

uit de doden.[236] Paulus' betoog in 1 Korintiërs 15 gaat immers over de opstanding. In vers 44 wordt over het geestelijke lichaam gezegd dat het tot bestaan komt wanneer het 'opgewekt' wordt.

Met πνεῦμα ζῳοποιοῦν bedoelt Paulus de Heilige Geest. In het Oude Testament is Hij de leven scheppende macht (vgl. Ps. 33:6 en 104:20). Maar met betrekking tot de opgestane Christus gaat het om het herscheppende werk van de Geest. De achtergrond van het werkwoord ζῳοποιέω is Ezechiël 36-37. Ζῳοποιέω is dus creatuurlijk, maar soteriologisch.[237] Toch heeft het betrekking op de opstanding uit de doden en niet op een soort 'geestelijke' opstanding. In de eerste plaats omdat in vers 22 het levendmakende werk van de Geest geldt voor mensen die reeds gestorven zijn. In de tweede plaats omdat Paulus vervolgens antwoord geeft op de vraag hoe de doden opgewekt worden. Hij zegt dan in vers 28 dat 'God er een lichaam aan geeft'.

4.2.3 De opstanding van de gelovigen

Vanuit de Adam-Christus-tegenstelling bespreekt Paulus de opstanding van de gelovigen. In Adam moeten alle mensen sterven, maar zij die 'in Christus' zijn, worden opgewekt uit de doden. Paulus gebruikt hiervoor de metafoor van een graankorrel. In de verzen 42-44 noemt hij vier tegenstellingen tussen hetgeen gezaaid wordt en hetgeen opgewekt wordt:

- ἐν φθορᾷ (vergankelijkheid) — ἐν ἀφθαρσίᾳ (onsterfelijkheid)
- ἐν ἀτιμίᾳ (oneer) — ἐν δόξῃ (heerlijkheid)
- ἀσθενείᾳ (zwakheid) — ἐν δυνάμει (kracht)
- σῶμα ψυχικόν (natuurlijk lichaam) — σῶμα πνευματικόν (geestelijke lichaam)

Versteeg merkt terecht op dat het hier niet gaat om een 'empirische conclusie van een gezaaide korrel', maar om theologische begrippen die Paulus afleidt van de opstanding van Christus.[238] Zoals Adam tot een levende ziel werd en een natuurlijk lichaam had (σῶμα ψυχικόν), zo heeft Christus in de opstanding een geestelijk leven (σῶμα πνευματικόν) gekregen. Σῶμα πνευματικόν moet niet substantieel opgevat worden alsof het om een lichaam gaat dat uit pneuma bestaat. Adam kreeg een σῶμα ψυχικόν, maar dat betekent ook niet dat zijn lichaam uit ψυχή bestond. Het lichaam van Adam paste in de natuurlijke, geschapen orde. Dat Christus een σῶμα πνευματικόν heeft, betekent dat zijn opstandingslichaam past in de nieuwe werkelijkheid die bepaalt en beheerst wordt door de Geest.[239]

Het is opvallend dat de eigenschappen die Paulus aan het opstandingsleven toeschrijft: onsterfelijkheid, heerlijkheid en kracht overeenkomen met de eigenschappen die de door de rabbijnse theologie toegeschreven worden aan de heerlijkheid van Adam (zie 4.4.1). Paulus ziet de oorspronkelijke scheppingsheerlijkheid terugkeren in de opstanding van Christus en in de toekomstige opstanding van de gelovigen.

4.2.4 Het aardse beeld en het hemelse beeld

Paulus legt in vers 46 de nadruk op de volgorde van het natuurlijke en geestelijke. Daarom noemt hij Adam de eerste (πρῶτος) mens en Christus de tweede (δεύτερος) mens. Heilshistorisch gezien is het meer dan logisch dat de schepping van Adam voor de opstanding van Christus komt. Maar wellicht ontbrak dit heilshistorische inzicht bij Paulus' tegenstanders.[240] Adam en Christus zijn dus geen tijdloze

[236] Versteeg, *Christus en de Geest*, 56.

[237] Versteeg, *Christus en de Geest*, 59.

[238] Versteeg, *Christus en de Geest*, 44.

[239] Versteeg, *Christus en de Geest*, 62.

[240] Versteeg, *Christus en de Geest*, 80.

grootheden. Ze staan ook niet dualistisch tegenover elkaar. Die indruk zouden de begrippen 'aards', 'stoffelijk' en 'hemels' in de verzen 47-49 kunnen wekken. ἐκ γῆς en ἐξ οὐρανοῦ duiden op de kwaliteit van het leven en niet op de oorsprong ervan. Het is namelijk een temporele categorie en geen ruimtelijke.[241] ἐκ γῆς wordt nader bepaald door χοϊκός (stoffelijk).

Paulus concludeert in vers 49 dat de gelovigen straks het hemelse beeld (εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου) zullen dragen, zoals zij nu het stoffelijke beeld (εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ) dragen. Dit εἰκών is het beeld van het opstandingslichaam van Christus dat bestaat uit onsterfelijkheid (ἀφθαρσία), heerlijkheid (δόξα) en kracht (δυνάμις). Dit beeld is voor de gelovigen een toekomstige werkelijkheid.

4.2.5 Conclusie

In zowel 1 Korintiërs 15 als in 2 Korintiërs 3 geeft Paulus een nieuwtestamentische uitleg van Genesis 1:26-27 in het licht van de opstanding van Christus en het werk van de Geest. Paulus' uitleg van Genesis 1 in 2 Korintiërs 3:18 kan daarom niet los gezien worden van wat Paulus de gemeente eerder in 1 Korintiërs 15 geschreven heeft. In 1 Korintiërs 15 tekent Paulus Christus als de tweede Adam. De eerste Adam werd naar εἰκών van God geschapen en ontving een lichaam dat paste in de orde van de schepping. Alle mensen, die een *Abbild* van Adam zijn, dragen daarom het 'stoffelijke beeld'. Christus, als de tweede Adam, heeft echter een opstandingslichaam ontvangen dat tot de orde van de Geest behoort en bestaat uit onsterfelijkheid, heerlijkheid (δόξα) en kracht.

Nu werkt Paulus in 1 Korintiërs 15 aan op een christologisch en temporeel onderscheid tussen de opstanding van Christus en die van de gelovigen. Christus is als eersteling opgewekt door de Geest. De opstanding van de gelovigen volgt pas in het eschaton. Het 'hemelse beeld' wordt nu alleen door Christus gedragen. Δόξα behoort daarom niet tot de categorie van de gerealiseerde eschatologie. De heerlijkheid valt de gelovige pas ten deel als hij door de Geest uit de doden wordt opgewekt.

Paulus spreekt in 2 Korintiërs 3:18 over een verandering naar hetzelfde beeld (αὐτὴ εἰκόνα). Dit beeld is het spiegelbeeld van de heerlijkheid van God. Die heerlijkheid straalt af van het gezicht van Jezus Christus (4:6) en wordt door verandering de heerlijkheid van de gelovigen. In het licht van Paulus' uitleg van 1 Korintiërs 15 moet die verandering naar heerlijkheid wel een toekomstig gebeuren zijn. Nu bezitten de gelovigen die heerlijkheid 'slechts' in Christus, maar straks in volkomenheid als zij ook zelf naar die heerlijkheid veranderd worden.

4.3 Verschillende exegetische visies op het begrip metamorfose

Het begrip μεταμορφούμεθα dat Paulus in 3:18 gebruikt is uniek. In deze paragraaf worden de verschillende visies op de achtergrond van dit werkwoord uiteengezet.

4.3.1 Herschrijving exegetische tekst tegenstanders

Georgi heeft gemeend dat Paulus in vers 18 een tekst van zijn tegenstanders heeft overgenomen en die heeft herschreven. Paulus zou de woorden πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ hebben toegevoegd, om zijn tegenstanders uit te leggen dat niet alleen zij, maar alle christenen zoals Mozes zijn. Dat het zinsdeel niet goed past, was voor Georgi de reden voor deze theorie. Exegetisch gezien past het deel echter wel degelijk in de zin. Ook zijn er geen aanwijzingen dat Paulus een bestaande tekst heeft aangepast.[242]

[241] Versteeg, *Christus en de Geest*, 66.

[242] Thrall, *Second Corinthians*, 289.

4.3.2 Hellenistische mysteriereligies

Sommige exegeten hebben Paulus' gebruik van μεταμορφόω in de hellenistische mysteriereligies gezocht. In de hellenistische mysteriereligies worden mensen veranderd door het aanschouwen van de godheid. Voorbeelden van legendes waar de Korintiërs bekend mee waren zijn *Metamorfose* van Apuleius, de instructies van Hermes aan zijn zoon uit het *Corpus Hermeticum* of de legende van Zosimus.[243] In de legende van Apuleius wordt Lucius' kleed zo stralend als de zon, nadat hij de godin Isis, 'het beeld van de zon' gezien heeft.[244]

Het concept van verandering door aanschouwen van de godheid is echter compleet vreemd aan het Oude Testament en Paulus' theologie. Ook is het onwaarschijnlijk dat Paulus met μεταμορφούμεθα zinspeelt op een hellenistische religie, omdat zijn betoog in 2 Korintiërs 3 volledig is opgebouwd uit oudtestamentische citaten. Het ligt daarom meer voor de hand de achtergrond van μεταμορφούμεθα in de Joodse literatuur te zoeken.

4.3.3 Wijsheidsliteratuur

Diverse exegeten hebben Paulus' gebruik van μεταμορφούμεθα gezocht in de Joodse wijsheidsliteratuur.[245] In Wijsheid 7:22-26 wordt de wijsheid namelijk 'de spiegel van God' genoemd. Ook in Jakobus 1:22-23 komt de spiegel voor. Iemand die geen dader van het Woord is, wordt vergeleken met een man die in de spiegel kijkt (κατανοοῦντι τὸ πρόσωπον ἐν ἐσόπτρῳ), maar vergeet hoe hij eruitziet. De hoorder die niet vergeetachtig is, verdiept zich (παρακύπτω) in de heilige wet, en brengt die in praktijk. Jakobus maakt dus een vergelijking tussen het 'zien in een spiegel' en het 'aandachtig inzien van de wet'. Het is echter niet waarschijnlijk dat de wijsheidsliteratuur de achtergrond vormt van Paulus' gebruik van het metamorfose-begrip. De spiegel speelt in die literatuur weliswaar een rol, maar werkt zelf niets uit en heeft geen transformerende werking.

4.3.4 Joodse apocalyptiek

In de Joodse apocalyptiek komt men de idee van 'transformatie in heerlijkheid' tegen. Vooral in 1 Henoch en de Apocalyps van Baruch.[246]

> In die dagen zal er een **verandering**[247] zijn voor de heiligen en de rechtvaardigen en het licht van de dagen zal op hen rusten. Heerlijkheid en eer zal aan de heiligen teruggeven worden op de dag van de vermoeidheid. (1 Henoch 50:1)

---

[243] Furnish, *II Corinthians,* 240; Thrall, *Second Corinthians,* 292. *Metamorfose* is bekend uit een 2e-eeuws Latijns manuscript, maar gaat terug op een ouder Grieks origineel.

[244] Apuleius, M., *The Transformations of Lucius otherwise known as The Golden Ass* (Harmondsworth: Penguin, 1985), 183.

[245] Thrall, *Second Corinthians*, 292.

[246] Charlesworth, J.H., *The Old Testament Pseudepigrapha. Volume 1. Apocalyptic Literature and Testaments* (New York: Doubleday, 1983), 30-36; 638. Dit betreft de gedeelten: 1 Henoch 45:3-5; 38:2; 50:1 en 58:2-4 en de Apocalypse van Baruch 51:1-10

[247] Dit gedeelte van 1 Henoch is alleen in het Ethiopisch overgeleverd. Zie Charlesworth, J.H., *The Ethiopic Version of the Book of Enoch. Edited from Twenty-three mss. Together with the Fragmentary Greek and Latin versions* (Oxford: Clarendon, 1906), 92. L. ወበ*እማንቲ፡[32] መዋዕል፡ ሚጠት፡[33] ትክውን፡ *ለቅዱሳን፡ ወ[34]ለጻዲ*ን፡

> En het zal geschieden na deze dag die Hij bepaald heeft, dat zowel de lichamen van hen die schuldig zijn, als de heerlijkheid van de degene die rechtvaardig bevonden zijn, zal veranderen. (…) Maar voor hen die rechtvaardig bevonden zijn, (…) hun luister zal verheerlijkt worden door transformaties. Hun gezicht zal veranderd worden in het licht van hun schoonheid, zodat zij de onsterfelijke wereld zullen verkrijgen die aan hen beloofd is. (…) Zij zullen veranderd worden in elke vorm die zij maar wensen: van schoonheid tot liefelijkheid, van licht tot stralende heerlijkheid. (2 Baruch 51:1-10)

Volgens Thrall kan de apocalyptiek niet de achtergrond van 2 Korintiërs 3 vormen, omdat de transformatie betrokken wordt op de opstanding uit de doden en niet plaatsvindt in dit leven.[248] Maar dat is geen steekhoudend argument. De verandering waar in 1 Henoch en 2 Baruch over gesproken wordt heeft veel overeenkomsten met 1 Korintiërs 15, waar Paulus ook spreekt over de opstanding uit de doden. Mogelijk speelt de apocalyptiek uit de intertestamentaire periode een rol in de betekenis van Paulus' gebruik van het begrip metamorfose.

4.3.5 Qumranliteratuur

Fitzmeyer heeft de achtergrond van het begrip μεταμορφούμεθα vooral gezocht in de Qumranliteratuur.[249] Hij noemt verschillende overeenkomsten met 2 Korintiërs 3:18. Ten eerste is in beide teksten sprake van een verlichting van het gezicht. Het gezicht van de leraar van de gerechtigheid wordt verlicht door het licht dat van God afkomstig is. De leraar verlicht vervolgens weer het gezicht van vele anderen.[250] Ten tweede heeft de verlichting niet alleen effect op het gezicht, maar ook op het hart.[251] Ten derde wordt de verlichting in 1QH 4 gezien als een effect van het nieuwe verbond. Tot slot wordt in de Qumranliteratuur 'heerlijkheid' in verband gebracht met de verlichting.

Toch is het niet waarschijnlijk dat Paulus in 2 Korintiërs 3:18 terugvalt op de theologie van Qumran. In de eerste plaats betrof dit een vrij gesloten sekte in Palestina, terwijl de gemeente van Korinthe zich cultureel en sociaal midden in de hellenistische Grieks-Romeinse wereld bevond. Ten tweede wordt in de Qumran wel over 'verlichting' gesproken, maar niet over verandering, dat het centrale begrip is in 2 Korintiërs 3:18. In de derde plaats vindt de verlichting in de Qumranliteratuur niet plaats door aanschouwen of via het medium van een spiegel.[252]

4.3.6 Christelijke traditie

Wat is dan wel de achtergrond van Paulus' gebruik van μεταμορφόω? Er is een zesde optie die niet in de commentaren wordt genoemd, namelijk dat dat Paulus het begrip μεταμορφόω ontleende aan de vroegchristelijke traditie. In Markus 9:2 en Mattheüs 17:2 wordt evenals in 2 Korintiërs 3:18 de passieve vorm μεταμορφόω gebruikt in de geschiedenis van Jezus´ verheerlijking. Het feit dat dit werkwoord niet alleen in het evangelie naar Mattheüs, maar ook in het evangelie naar Markus gebruikt wordt, doet vermoeden dat het werkwoord μεταμορφόω in de kring van de apostelen in Jeruzalem gebruikt is bij de mondelinge overlevering van de geschiedenissen van de Heere Jezus. In alle drie de evangeliën is het

---

[248] Thrall, *Second Corinthians*, 294.

[249] Fitzmeyer, J.A., 'Glory Reflected on the Face of Christ (2 Cor 3:7-4:6) and a Palestinian Jewish Motif', *Theological Studies* 42/4 (1981) 640-642.

[250] Fitzmeyer, 'Glory Reflected', 642.

[251] 1QS 2:2-4; 1 QH 3:3; 1 QH 4:5-6; 1 QSb 4:27-28.

[252] Thrall, *Second Corinthians*, 295.

verbod van Jezus te vinden, om deze geschiedenis niet te vertellen voordat Hij is opgestaan.[253] Dit impliceert dat deze geschiedenis na Jezus' opstanding wel in de kringen van de discipelen verspreid is.

De geschiedenis van Jezus' verheerlijking bevat tal van toespelingen op en echo's uit zowel Exodus 24 als Exodus 34. Allereerst klimt Mozes in Exodus 24:1 en 9 met drie mannende berg op. In de evangeliën klimt ook Jezus de berg op met drie mannen. In Markus 9:2 en Mattheüs 17:2 wordt expliciet vermeld dat het om een hoge berg (ὄρος ὑψηλὸν) gaat. Uit Exodus 24:12 blijkt dat de berg die Mozes beklom ook hoog was, want hij moet na de eerste beklimming nog hoger, naar God toe klimmen. Mattheüs en Markus vermelden dat de beklimming naar boven plaats vond na zes dagen (μεθ᾽ ἡμέρας ἓξ). Dit is waarschijnlijk een echo Exodus 24:26 waar staat dat Mozes zes dagen op de berg verbleef.

Toen Jezus met zijn discipelen op de berg was werden zij door een lichtende wolk overschaduwd (νεφέλη φωτεινὴ ἐπεσκίασεν). Toen Mozes (καὶ Ἰησοῦς in de LXX) de berg beklom bedekte de wolk (ἐκάλυψεν ἡ νεφέλη) de berg (Ex. 24:15-16) en sprak God vanuit de wolk. In de evangeliën klinkt er ook een stem van God uit de wolk. In Exodus 24:18 gaat Mozes de wolk binnen. Alleen Lukas vermeldt expliciet dat Jezus met zijn discipelen de wolk inging (Luk. 19:34).

Jezus werd op de berg veranderd (μετεμορφώθη). Die verandering hield onder andere in dat zijn gezicht begon te schijnen (καὶ ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος). Lukas omschrijft het zo dat Hij een ander gezicht kreeg (τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἕτερον).[254] Ook Mozes' gezicht werd veranderd op de berg. Dit staat beschreven in Exodus 35:29. Bij Mozes was het de 'aanblik van de huid van zijn gezicht' (ἡ ὄψις τοῦ χρώματος τοῦ προσώπου) die straalde. Ook de opmerking in de evangeliën dat de discipelen vreesden (ἔκφοβοι γὰρ ἐγένοντο) vindt een parallel in Exodus 34:30 (ἐφοβήθησαν).[255]

In de evangeliën worden Exodus 24:9-18 en 34:29-30 dus met elkaar verbonden in de geschiedenis van Jezus' metamorfose. Exodus 24 vertelt hoe Mozes de berg opklom en Exodus 34 vertelt hoe hij na veertig dagen de berg afdaalde.

Jezus ontmoet op de berg Mozes en Elia. Alleen Lukas vermeldt dat zij in heerlijkheid verschenen (ὀφθέντες ἐν δόξῃ). Ook is het opvallend dat Lukas niet schrijft dat de discipelen Jezus en de twee mannen zien, maar dat zij de *heerlijkheid van Jezus* (εἶδον τὴν δόξαν αὐτοῦ) en de twee mannen zien.

Het werkwoord μεταμορφόω wordt dus in de evangeliën gebruikt voor Jezus' lichamelijk verandering. Mogelijk klinkt in de woorden die voor Jezus' verandering gebruikt worden, de beschrijving van de opstanding uit de intertestamentaire traditie door (zie §4.3.3). Jezus' metamorfose is een vooruitgrijpen op zijn opstanding als de tweede Adam. Het is daarom onjuist om μεταμορφόω te betrekken op een louter innerlijke verandering. Door de metamorfose komt de oorspronkelijke scheppingsheerlijkheid openbaar, zoal de discipelen die bij Jezus, Mozes en Elia zagen. Het de heerlijkheid die Jezus bezat voor zijn menswording en die Hij na zijn opstanding weer zal verkrijgen. Uit de evangeliën blijkt dus dat de metamorfose niet zichtbaar is in deze wereld, maar zich pas na de opstanding zal voltrekken. De

[253] Markus 9:9; Mattheüs 17:9 en Lukas 9:36.

[254] Markus 9:2 en Mattheüs 17:2 hebben: καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν. Lukas, die gebruik gemaakt heeft van Markus, heeft deze zinsnede zo niet overgenomen, maar omschreven: τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἕτερον. Mogelijk heeft Lukas dit gedaan om zo de verbinding met Exodus 24 sterker te maken. In Exodus 24:16 staat dat de heerlijkheid van God (ἡ δόξα τοῦ θεοῦ) neerdaalde op de Sinaï. In vers 17 wordt niet over de heerlijkheid van God, maar over de 'aanblik van de heerlijkheid van de Heere' (τὸ δὲ εἶδος τῆς δόξης κυρίου) gesproken. Mogelijk wekt deze zinsnede in Exodus 24 de indruk dat hier het beeld van God zelf gezien kan worden.

[255] In Markus en Lukas zijn de discipelen bevreesd door het zien van de lichtende wolk. Mattheüs betrekt de vrees echter op het horen van de stem uit de wolk.

discipelen mochten deze geschiedenis pas na Jezus' opstand bekend maken. Jezus moest echter eerst zijn exodus (ἔξοδος) volbrengen door de weg van lijden naar heerlijkheid te gaan (Lukas 24:26).

4.4 Morfologische taal in de brieven van Paulus

Het begrip μεταμορφούμεθα dat Paulus in 2 Korintiërs 3:18 gebruikt, komt alleen in deze tekst voor als een actieve indicativus van het praesens. Paulus gebruikt dit werkwoord verder alleen nog in Romeinen 12:2, maar dan als een passieve imperatief. Het werkwoord bestaat uit twee delen: μετα en μορφόω, dat letterlijk betekent: in een [andere] vorm brengen.[256]

4.4.1 Filippenzen

Paulus gebruikt in zijn brief aan de Filippenzen een aantal keer μορφή-taal. Alhoewel deze brief van een latere datum is dan de tweede brief aan de Korintiërs, haalt Paulus in het tweede hoofdstuk een Christushymne aan die naar alle waarschijnlijkheid veel ouder is.[257] In deze hymne wordt van Christus gezegd dat Hij in de gestalte/vorm van God was (ἐν μορφῇ θεοῦ). Het begrip μορφή wordt hier niet gebruikt om het wezen van God te verklaren. Μορφή θεοῦ staat namelijk in contrast met μορφή δούλου in vers 7. Ridderbos en Jervell hebben aangetoond dat μορφή synoniem is voor εἰκών.[258] Uit vers 8 blijkt dat die μορφή een concreet menselijk bestaan (σχῆμα) betreft. De μορφή van een dienstknecht bestaat daarin dat Christus gehoorzaam heeft geleden tot aan de kruisdood.

In hoofdstuk 3:9-12 van de brief aan de Filippenzen schrijft Paulus over zijn verlangen om 'in Christus gevonden' te worden. Dit bestaat volgens Paulus uit twee elementen: (1) het kennen van de kracht van Christus' opstanding en (2) gemeenschap met Christus' lijden. In vers 12 corrigeert hij het mogelijke misverstand dat de opstanding uit de doden reeds in dit leven plaatsvindt. De opstanding uit de doden is de eschatologische hoop waar Paulus zich naar uitstrekt. Met dit vooruitzicht moet hij het lijden van dit leven doorstaan. De gemeenschap met het lijden van Christus leidt volgens Paulus tot gelijkvormigheid (συμ-μορφούμενος) aan de dood van Christus. Hetzelfde werkwoord συμμορφόω gebruikt Paulus ook in vers 21, dat duidelijk toekomstgericht is. Pas bij Jezus' verschijning zal Paulus aan Hem gelijkvormig worden. Dan zal Christus het lichaam veranderen (μετασχηματίζω) en gelijkvormig (σύμμορφος) maken aan zijn eigen verheerlijkte lichaam. Vers 21 vormt op die manier een uitleg van vers 10. Het is dus niet zo dat de 'gelijkvormigheid aan Christus dood' een proces is dat zich in Paulus leven voltrekt.

4.4.2 Romeinen

Paulus gebruikt het begrip σύμμορφος ook in Romeinen 8:29. In dit gedeelte spreekt Paulus over Gods uitverkiezing (προορίζω), beter gezegd: Gods voorbestemming.

In Romeinen 8 gaat het over de mensen die in Christus zijn en de Geest hebben ontvangen. Zij hebben daarmee ook een nieuwe bestemming (προορίζω) gekregen: de gelijkvormigheid aan het beeld van zijn Zoon. Σύμμορφος wordt in Romeinen 8:29 betrokken op het 'beeld (εἰκών) van Christus'. In de brief aan de Filippenzen heeft het betrekking op het lichaam van Christus, maar uit hoofdstuk 8:23 blijkt dat σύμμορφος ook betrekking heeft op de verlossing van het lichaam. Het feit dat Paulus (σύμ-)μορφος en

---

[256] Bauer, *Wörterbuch,* 1012.

[257] Stuhlmacher, P., *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band I*. Grundlegung: von Jesus zu Paulus (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005), 291.

[258] Ridderbos, *Paulus,* 74; Jervell, *Imago,* 204. Contra de opvatting van J. Behm die op basis van Johannes 17:5 meent dat μορφή θεοῦ inwisselbaar is voor δόξα τοῦ θεοῦ. Behm, J., 'μορφή' in: Gerhard Kittel (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Teil 4 (Stuttgart: Kohlhammer, 1933) 759.

εἰκών zo nauw op elkaar betrekt, onderstreept de constatering in de vorige paragraaf dat beide begrippen synoniem zijn.

De tweede keer dat Paulus een vorm van μορφή gebruikt is in hoofdstuk 12:2. Hij roept de gemeente van Rome op om niet aan de tegenwoordige wereld gelijk te worden (συσχηματίζεσθε), maar om veranderd te worden (μεταμορφοῦσθε). De manier waarop de verandering moet plaatsvinden wordt beschreven door het zinsdeel in de dativus, namelijk *door* de vernieuwing van het denken (τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοὸς). Waar die verandering naar toe beweegt zegt Paulus niet expliciet. Impliciet wordt duidelijk dat het in beide zinsdelen gaat om een contrast tussen 'verandering naar deze wereld' (αἰῶνος τούτο) en 'verandering naar de toekomende eeuw'. Mogelijk zinspeelt Paulus met ἀνα-καίνωσις op het 'nieuwe' leven (καινότητι ζωῆς) door de opstanding van Christus (6:4) en het nieuwe dienen door de Geest (ἐν καινότητι πνεύματος) (7:6).[259]

Romeinen 12 heeft een aansporend karakter. Met het gebruik van de imperativus μεταμορφοῦσθε doelt Paulus op een verandering die in het heden plaatsvindt. Het gaat om het onderscheiden van Gods wil in het leven van alledag. De imperatief μεταμορφοῦσθε wordt voorafgegaan door Paulus' aansporing aan de Romeinen om hun lichamen (τὰ σώματα) aan God te wijden. Een dergelijke oproep om jezelf volledig (lichaam (σῶμα), leden (μέλη) en zelf(ἑαυτοὺς)) aan God ter beschikking te stellen deed Paulus eerder in hoofdstuk 6:12-13

4.4.3 Galaten

De enige plaats waar Paulus het werkwoord μορφόω gebruikt, is in Galaten 4. Paulus schrijft die brief, omdat de Galaten het geloof in Jezus Christus lijken te verliezen en weer onder de slavernij van de wet dreigen te raken. Paulus probeert hen terug te winnen voor het evangelie en is bevreesd dat zijn inspanning tevergeefs is geweest. Hij herinnert de Galaten in de verzen 16-20 aan zijn bediening in de gemeente. Zij hadden Paulus hartelijk ontvangen. Hij gebruikt de metafoor van een moeder-kindrelatie in de verzen 19-20 om zijn betrokkenheid onder woorden te brengen.[260] Hij is de figuurlijke moeder die opnieuw weeën/barensnood (ὠδίνω) heeft, omdat Christus weer 'gestalte in hen moet krijgen' (μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν). Het werkwoord μορφόω kan hier worden gebruikt om de vorming van een embryo te beschrijven.[261] Hij gebruikt dit werkwoord in de context van de metafoor om zijn liefdevolle inspanning voor hen duidelijk te maken en af te zetten tegen de ijver van zijn tegenstanders die hem willen buitensluiten (4:17).

4.4.4 Conclusie

Paulus gebruikt μορφή-begrippen verschillende keren in zijn brieven. In de hymne in Filippenzen 2 blijkt μορφή een synoniem voor εἰκών te zijn, maar wordt het wel verbonden aan de menswording van Christus. In de rest van die brief heeft de morfologische taal betrekking op de opstanding van het lichaam. Ook in Romeinen 8 heeft μορφή betrekking op het lichaam dat in de opstanding aan Christus gelijk zal zijn. In Romeinen 12 heeft μεταμορφοῦσθε weliswaar betrekking op het lichaam, maar gaat het niet over de opstanding uit de doden. In Galaten heeft μορφόω een figuurlijke betekenis. Geconcludeerd kan wordt dat Paulus een lichamelijke verandering op het oog heeft als hij μορφή-taal in zijn brieven gebruikt.

---

[259] Schreiner, *Romans,* 647.

[260] Zie ook 1 Korintiërs 4:15. Daar gebruikt Paulus de metafoor van de vader-kindrelatie.

[261] Moo, D.J., *Galatians*, BECNT (Grand Rapids: Baker, 2013), 309.

4.5 De uitdrukking 'van heerlijkheid tot heerlijkheid'

Paulus plaatst in 2 Korintiërs 3:18 een bijstelling bij de verandering (μεταμορφόω) naar hetzelfde beeld. Die voltrekt zich ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν. De meeste exegeten vatten dit op als een uitdrukking van progressie. De metamorfose voltrekt zich van de ene heerlijkheidsgraad naar de andere.[262] Deze uitdrukking zou dan in contrast staan met de uitdovende heerlijkheid op Mozes' gezicht.

Uit §2.5.4.1 blijkt echter dat er van een uitdovende heerlijkheid op het gezicht van Mozes in 2 Korintiërs 3 geen sprake is. D.C. Ortlund heeft de uitdrukking ἀπὸ…εἰς vergeleken met Paulus' vergelijkbare uitdrukking ἐκ…εἰς in vers 16 en Romeinen 1:17. Hij concludeert dat Paulus met ἀπὸ…εἰς niet doelt op een proces, maar op een 'decisive transfer'.[263] Maar ἀπὸ … εἰς is niet hetzelfde als ἐκ…εἰς.

De uitdrukking ἀπὸ…εἰς betekent in de LXX en het Nieuwe Testament 'van a naar b'.[264] Soms wordt het gebruikt voor een tijdsbepaling: van generatie op generatie [265], van dag tot dag (dagelijks)[266] of van tijd tot tijd[267]; en een enkele keer in de betekenis 'van volk tot volk'.[268] Een interessante parallel met 2 Korintiërs 3:18 is Handelingen 26:18. In zijn preek voor koning Agrippa zegt Paulus dat hij door God geroepen is als dienaar en getuige voor de heidenen om hun ogen te openen en hen te brengen van de duisternis tot het licht (ἀπὸ σκότους εἰς φῶς). Maar ook hier heeft het de (overdrachtelijke betekenis) van a naar b. Het is dus onterecht om ἀπὸ … εἰς als een semitische uitdrukking op te vatten.[269]

Volgens Thrall duidt ἀπὸ op de bron van de heerlijkheid en εἰς op het resultaat ervan. De bron is het zicht op Gods heerlijkheid. Door het zien worden christenen veranderd. Het zien leidt tot het doel, namelijk de opstanding uit de doden.[270] Het probleem van deze benadering is echter dat 'verandering doorzien' vreemd is aan Paulus' theologie. Volgens Duff moet Paulus' dubbele gebruik van δόξα gezien worden in het licht van de tegenstelling tussen de heerlijkheid van het oude en het nieuwe verbond, waar het in 2 Korintiërs 3 om gaat.[271] De gelovigen worden veranderd van de heerlijkheid van het oude verbond naar de heerlijkheid van het nieuwe verbond. Duffs voorstel past beter in de context, maar is niet bevredigend. Het gaat immers niet om een metamorfose van het ene naar het andere verbond.

Uit §4.1 blijkt dat Paulus de betekenis van de begrippen 'beeld' en 'heerlijkheid' aan de schepping uit Genesis 1 ontleent. Het is mijns inziens logisch om ook de zinssnede ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν tegen die achtergrond te lezen. De uitdrukking ἀπὸ .. εἰς duidt dan op een verandering van *Urbild* naar *Abbild.* Het eerste δόξα in de uitdrukking heeft betrekking op de δόξα κυρίου die alle gelovigen in Christus zien. Christus is immers zowel het *Abbild* van God als het *Urbild* voor de gelovigen. Het tweede δόξα

---

[262] Harris, *Second Corinthians,* 316. Martin, *2 Corinthians,* 215; Spanje, 2 *Korintiërs*, 218; Grosheide, *Tweede brief,* 113.

[263] Orlund, D.C., 'From Glory to Glory: 2 Corinthians 3:18 in Biblical-Theological Perspective', *Calvin Theological Journal* 54/1 (2019) 28.

[264] Numeri 21:18; 21:19 en 21:20; Deuteronomium 10:7; Jozua 16:1; Richteren 15:11; 21:19; 2 Kronieken 25:27; Ezechiël 45:7; Lukas 10:30 en Handelingen 8:26.

[265] Exodus 17:16; Psalm 9:27, 76:9, 84:9; Daniel 4:37: ἀπὸ γενεῶν εἰς γενεάς.

[266] Richteren 11:40 ἀπὸ ἡμερῶν εἰς ἡμέρας dagelijks.

[267] 1 Kronieken 9:25: ἀπὸ καιροῦ εἰς καιρὸν

[268] 1 Kronieken 16:20 en Mattheüs 23:34: ἀπὸ ἔθνους εἰς ἔθνος.

[269] Versteeg, *Christus en de Geest*, 336.

[270] Thrall, *Second Corinthians*, 286.

[271] Duff, 'Glory in the Ministery', 772.

is de verheerlijking die de gelovigen in de opstanding uit de doden ten deel zal vallen. De uitdrukking ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν houdt in dat de verandering zich voltrekt van de heerlijkheid die nu alleen nog werkelijkheid is in Christus, naar de heerlijkheid die in de opstanding volledig werkelijkheid zal worden door de Geest. Op deze manier behoudt ἀπὸ … εἰς de betekenis 'van a naar b'.

4.6 De betekenis van 2 Korintiërs 4-5 voor de metamorfose in 3:18

2 Korintiërs 3:18 vormt de climax van Paulus' betoog in 2 Korintiërs 3. De hoofdstukken 4-5 zijn het vervolg van zijn betoog. Hij neemt daarin mee wat hij over de verandering naar het beeld van Christus gezegd heeft in hoofdstuk 3.

4.6.1 Schijnen en verblindheid

Paulus herhaalt in 2 Korintiërs 4:1 dat hij de moed niet verliest. Zijn bediening heeft een grotere heerlijkheid dan die van Mozes en onder zijn bediening is de Geest werkzaam. Waarom gaan er dan toch mensen onder zijn bediening verloren? Op die vraag geeft Paulus in 4:3-6 een antwoord. Het probleem ligt niet bij het evangelie van Christus. Het evangelie is te onduidelijk of ingewikkeld, zodat het licht van Gods heerlijkheid mensen niet kan bereiken. De heerlijkheid die Paulus predikt schijnt immers krachtig van het aangezicht van Jezus Christus (4:6). Het probleem is het hart en de gedachten van de ongelovigen, die verblind zijn (4:4). In 2 Korintiërs 4:1-6 laat Paulus hetzelfde zien als in 3:12-18. Ook onder Paulus bediening zijn er hoorders met een verblind en verhard hart, net zoals die er onder Mozes' bediening waren.

4.6.2 Schat en vat

De 'kennis van' en het 'zicht op' de heerlijkheid van God in Christus noemt Paulus in vers 7 een schat. Maar die schat bevindt zich nu nog in een 'aarde vat', waarmee hij op het tijdelijke, zwakke en sterfelijke leven doelt. Paulus wil de Korintiërs in de 4:7-10 duidelijk maken dat er nog geen sprake is van een gerealiseerde eschatologie. Evenals in 1 Korintiërs 15 werkt Paulus hieraan op een temporeel verschil tussen de opstanding van Christus en die van de gelovigen.

Alhoewel Paulus de heerlijkheid van God in Christus kan aanschouwen, is die scheppingsheerlijkheid nog niet zichtbaar in zijn leven. In dit leven heeft Paulus te maken met lijden, verdrukking en vervolging. De uiterlijke mens (4:16) en de aardse tent (5:1) gaan verloren en worden afgebroken. Het lijden ziet echter uit naar de heerlijkheid die straks geopenbaard zal worden (4:17). Die heerlijkheid houdt in dat God de 'tent' zal verwisselen voor een 'gebouw'. Ook met deze metafoor doelt Paulus op de opstanding uit de doden.

De zekerheid dat de verdrukking uit zal lopen op de heerlijkheid, ontleent Paulus aan de Geest, die aan alle gelovigen als onderpand en voorschot (ἀρραβών) gegeven is. Paulus benoemt dit twee keer in zijn brief (1: 22 en 5:5). De Geest zal de gelovigen opwekken, zoals Hij Jezus uit de doden opgewekt heeft (4:14). Op grond van die verwachting herhaalt Paulus in 4:16 de conclusie van 4:1 dat hij de moed niet verliest (οὐκ ἐγκακοῦμεν). In die zin vormt 4:14 een parallel met 4:16.

4.6.3 Uitwendige en inwendige mens

In 2 Korintiërs 4:16 maakt Paulus een onderscheid tussen de uiterlijke mens (ἔξω ἄνθρωπος) en de innerlijke mens (ἔσω ἄνθρωπος). Van de uiterlijke mens zegt Paulus dat die dagelijks vergaat, maar dat de innerlijke mens dagelijks vernieuwd wordt. Beide werkwoorden διαφθείρεται en ἀνακαινοῦται zijn passieve indicativi. Paulus bewerkt dat verloren gaan en vernieuwd worden niet zelf. De Geest doet dat door zijn leven te verbinden aan de dood en opstanding van Christus (4:10).

Het is echter onterecht om ἔξω en ἔσω ἄνθρωπος als een antropologische dualiteit van lichaam en geest op te vatten. Beide uitdrukkingen hebben betrekking op de gehele persoon.[272] Volgens Van Spanje is het niet mogelijk om het onderscheid uiterlijke-innerlijke mens gelijk te stellen aan het onderscheid oude-nieuwe mens, omdat de oude mens duidt op de zondige mens en die ethische kwalificatie niet aan de orde is.[273] Die argumentatie is echter niet steekhoudend. De oude mens duidt op het sterfelijke bestaan in Adam en de nieuwe mens is het nieuwe bestaan door de opstanding van Christus. De tegenstelling van de uiterlijke en innerlijke mens is daarom net als de tegenstelling van de oude en nieuwe mens heilshistorisch en eschatologisch.[274]

In Kolossenzen 3:10 wordt de vernieuwing (ἀνακαινόω) op de nieuwe mens betrokken. De vernieuwing in 2 Korintiërs 4:16 is geen innerlijke en substantiële progressie. Uit de nadere toelichting in verzen 4:17-5:5 blijkt dat de vernieuwing bestaat uit het werk van de Geest die de ogen gericht houdt op 'het eeuwige' en op hetgeen niet te zien is, namelijk het ontvangen van een hemels en onsterfelijk lichaam.

4.6.4 Conclusie

Het is onmogelijk om het metamorfose-begrip uit 2 Korintiërs 3:18 op te vatten als een morele vernieuwing van de innerlijke mens. Paulus' doorlopende redenering in 2 Korintiërs 4-5 laat juist zien dat de Geest de gelovigen moed geeft om het lijden te doorstaan vanwege de hoop en het uitzicht op de verheerlijking, namelijk de opstanding uit de doden.

4.7 Conclusie

De vraag van dit hoofdstuk is wat Paulus bedoelt met verandering naar hetzelfde beeld in 2 Korintiërs 3:18. Paulus gebruikt met de zinssnede τὴν αὐτὴν εἰκόνα scheppingstaal. Van Adam wordt in Genesis 1 gezegd dat hij naar het beeld van God is geschapen. In zowel de rabbijnse theologie als in die van Paulus blijken εἰκών en δόξα nauw aan elkaar verbonden te zijn. Adam bezat de scheppingsheerlijkheid als beeld van God, maar is die heerlijkheid bij de zondeval kwijtgeraakt. De δόξα keerde (ten dele) terug op de Sinaï, zodat Israël daar weer in zou delen.

Paulus ziet de scheppingsheerlijkheid ten volle terugkeren in de opstanding van Christus. Hij is de tweede Adam, de nieuwe mens die het εἰκών van God bij uitstek is. 'Hetzelfde beeld' in 2 Korintiërs 3:18 is daarom het beeld van Christus. De gelovigen bezitten het beeld van Christus en zijn heerlijkheid in voorlopigheid. Nu is het alleen in Christus, maar bij de opstanding zal de heerlijkheid geopenbaard worden door het verkrijgen van het opstandingslichaam van Christus. Paulus heeft dit reeds in 1 Korintiërs 15 aan de gemeente uitgelegd. De verandering naar hetzelfde beeld in 2 Korintiërs 3:18 moet daarom betrekking hebben op de opstanding uit de doden.

Paulus gebruikt het unieke begrip μεταμορφούμεθα om die toekomstige verandering onder woorden te brengen. Hij ontleent dit begrip aan de vroegchristelijke traditie van Jezus' verheerlijking. Μεταμορφούμεθα wordt in de evangeliën gebruikt voor Jezus lichamelijke verandering in heerlijkheid als een prolepsis van zijn opstanding. Jezus moest echter eerst de weg van lijden gaan, voordat Hij de heerlijkheid in kon gaan. Diezelfde beweging is ook zichtbaar in de context van 2 Korintiërs 3-5.

In de meeste gevallen heeft Paulus' gebruik van morfologische taal in zijn brieven betrekking op de opstanding van Christus. Paulus gebruikt de verschillende vormen van μορφή voor zowel het opstandingslichaam van Christus als op de toekomstige verandering van het lichaam van de gelovigen

[272] Spanje, *2 Korintiërs*¸ 142; Harris, *Second Corinthians*, 360.

[273] Spanje, *2 Korintiërs*, 142

[274] Hafemann, *2 Corinthians*, 190.

bij de opstanding. De manier waarop Paulus' dit woord normaliter gebruikt, duidt erop dat μεταμορφούμεθα in 2 Korintiërs 3:18 een de fysieke verandering inhoudt.

Paulus schrijft in vers 18 verder dat de metamorfose naar het beeld van Christus, zich voltrekt van heerlijkheid tot heerlijkheid. Dit houdt in dat de heerlijkheid bij de opstanding openbaar wordt. Het zinsdeel omschrijft de overgang van de heerlijkheid, die de gelovigen nu slechts in Christus bezitten, naar de heerlijkheid die in het opstandingslichaam volle werkelijkheid zal worden. De Geest moed om het lijden in dit leven te doorstaan en werkt de hoop op die toekomstige verandering bij de opstanding.

5 Conclusie

Wat is de betekenis en aard van metamorfose (μεταμορφούμεθα) in 2 Korintiërs 3:18 in het bijzonder in het licht van de oudtestamentische citaten die Paulus gebruikt om de letter-Geest-tegenstelling te verduidelijken?

Uit de context van 2 Korintiërs 3 blijkt dat Paulus het begrip μεταμορφούμεθα gebruikt als climax van de verdediging van zijn apostelschap. Joodschristelijke sofisten die van buiten de gemeente afkomstig waren, trekken namelijk Paulus' apostelschap in twijfel. Hierdoor komt de relatie tussen Paulus en de gemeente van Korinthe onder druk te staan. In het licht van de eer-schaamte-cultuur valt er voor de Korintiërs geen eer aan Paulus te behalen, omdat hij afziet van het patronagesysteem en het evangelie om niet verkondigt. Volgens de Korintiërs was in Paulus' apostelschap niets van de Geest te merken. Zijn bediening bezat geen (uiterlijke) heerlijkheid en qua retorica viel hij in het niet vergelijken met de sofistische redenaars. De grootste moeilijkheid voor de Korintiërs was echter het lijden dat met Paulus' apostelschap gepaard ging. Voor de Korintiërs was het de vraag hoe de bediening van een lijdende apostel -waarin geen heerlijkheid te zien is- toch heerlijkheid voor hen zou kunnen betekenen.

Paulus beantwoordt die vraag door in 2 Korintiërs 3 uit te leggen dat de heerlijkheid te vinden is in het nieuwe verbond en dat hij door God bekwaam gemaakt is om een dienaar van dat nieuwe verbond te zijn. Aan de hand van de belofte van het nieuwe verbond uit Jeremia 31 plaatst Paulus het oude verbond in heilshistorisch contrast met het nieuwe verbond. Hij duidt het oude verbond aan met de letter en plaatst dat tegenover het nieuwe verbond dat hij aanduidt met de Geest. Voor de Korintiërs was het evident dat het oude verbond gepaard ging met heerlijkheid, omdat die heerlijkheid van Mozes' gezicht afstraalde. Toch blijkt het oude verbond gebrekkig en onvolkomen vergeleken bij het nieuwe verbond dat in Christus vervuld is. Onder Mozes' bediening van de letter kon het verharde hart van het volk niet veranderd worden. Onder Paulus' bediening van de Geest wordt de bedekking van het hart wel weggenomen.

Jeremia 31 geeft als haftaralezing een nieuwe eschatologische betekenis aan het gedeelte van Exodus 34:27-35. Mozes is door de bril van Jeremia 31 een voorbeeld voor de wijze waarop heel het volk onder het nieuwe verbond (1) tot God kan naderen en (2) zijn heerlijkheid kan zien. Alleen Mozes kon onder het oude verbond tot God naderen. Door de opstanding van Christus en de uitstorting van de Heilige Geest is echter de nieuwe heilstijd aangebroken. Het nieuwe verbond is door Christus werkelijkheid geworden. Door Hem wordt ook de eschatologische belofte van de uitstorting van de levendmakende Geest uit Ezechiël 36-37 vervuld. Door de Geest van het nieuwe verbond is het voor het volk mogelijk geworden om zich direct tot de Kurios te wenden, iets wat onder het oude verbond onmogelijk was.

Paulus laat vervolgens in 2 Korintiërs 3 zien dat Gods heerlijkheid ten volle te vinden is in de gekruisigde en opgestane Christus. Paulus verkondigt de Korintiërs die heerlijkheid, al is die heerlijkheid voor hen niet direct zichtbaar. Voor dit leven geldt dat de heerlijkheid voorlopig is omdat die 'slechts' in Christus te vinden is en nog geen zichtbare realiteit is. Christus ging eerst de weg van het lijden voordat Hij door zijn opstanding in de heerlijkheid kon ingaan Paulus ondervindt hetzelfde. In dit leven gaat hij een weg van lijden, maar daarna volgt de heerlijkheid. Dat is precies de climax in Paulus' betoog in 2 Korintiërs 3:18. De voortreffelijkheid van het nieuwe verbond houdt niet alleen in dat de gemeente Gods heerlijkheid in Christus kan zien, maar ook dat de Geest hen bij de opstanding uit de doden naar diezelfde heerlijkheid zal veranderen.

Paulus omschrijft die verandering in vers 18 als een metamorfose naar hetzelfde beeld. Dit is het beeld van Christus. In zowel de rabbijnse theologie als die van Paulus zijn 'beeld' en 'heerlijkheid' nauw aan elkaar verbonden. De scheppingsheerlijkheid die Adam ontving als beeld van God is met de zondeval

verloren gegaan. Die heerlijkheid keerde ten dele terug bij de wetgeving op de Sinaï. De heerlijkheid is echter ten volle teruggekeerd in de opstanding van Christus als de tweede Adam. Hij is de nieuwe mens die bij uitstek het beeld van God is.

Zoals Christus door zijn opstanding de heerlijkheid ten volle bezit, zo zullen ook alle gelovigen bij de opstanding uit de doden een nieuw lichaam krijgen en zo veranderd worden in heerlijkheid. Dat is ook wat Paulus de gemeente reeds in 1 Korintiërs 15 had uitgelegd. Μεταμορφούμεθα moet mijns inziens in 2 Korintiërs 3:18 dus uitgelegd worden als een lichamelijke verandering. Deze opvatting sluit namelijk ook aan bij de wijze waarop Paulus in zijn andere brieven morfologische taal gebruikt. Daarnaast is het waarschijnlijk dat de achtergrond van Μεταμορφούμεθα de geschiedenis van Jezus' verheerlijking is.

Paulus probeert de Korintiërs dus in zijn betoog te overtuigen dat zijn apostelschap hen juist niet van hun eer berooft. Integendeel, door Paulus' bediening van de Geest ontvangen zij juist de grootst mogelijke eer die er maar te verkrijgen is. Zij mogen reeds delen in Christus' heerlijkheid die bij de opstanding uit de doden geopenbaard zal worden.

Metamorfose is daarom niet op te vatten als een proces, zoals veel exegeten menen (zie § 1.1). Het is een uitzicht op een hoopvolle verandering. Misschien had Johannes wel de mooiste omschrijving van Paulus metamorfosebegrip:

> Geliefden, nu zijn wij kinderen van God, en het is nog niet geopenbaard wat wij zullen zijn. Maar wij weten dat, als Hij geopenbaard zal worden, wij Hem gelijk zullen zijn; want wij zullen Hem zien zoals Hij is. (1 Johannes 3:2)

6 Korte samenvatting

In 2 Korintiërs 3:18 gebruikt Paulus het begrip metamorfose. Wat bedoelt Paulus met dit begrip en wat houdt deze verandering naar het beeld van Christus in? De meeste exegeten leggen vers 18 uit als een progressief proces van morele vernieuwing. Deze scriptie toont aan dat deze opvatting onjuist is, aan de hand van de volgende punten. Ten eerste blijkt uit Paulus' correspondentie met de gemeente van Korinthe niets van een morele progressie. Ook past deze opvatting niet goed binnen de context van 2 Korintiërs 3. Ten tweede is deze opvatting strijdig met de letter-Geest-tegenstelling die Paulus in 2 Korintiërs 3 maakt. Met de letter-Geest-tegenstelling plaatst Paulus het metamorfosebegrip in een eschatologische context. Ten derde blijkt dat 2 Korintiërs 3:18 in nauwe samenhang met 1 Korintiërs 15 uitgelegd moet worden. De conclusie van de scriptie is dat Paulus' metamorfosebegrip in 2 Korintiërs 3:18 betrekking heeft op de opstanding uit de doden. De metamorfose van heerlijkheid tot heerlijkheid is de verandering die zal plaatsvinden op de jongste dag. Dan zal de heerlijkheid die de gelovige reeds ten dele bezit, namelijk in Christus, volmaakt worden als de Geest een nieuw lichaam doet opstaan.

7 Literatuurlijst

Apuleius, M., *The Transformations of Lucius Otherwise Known as The Golden Ass*. Harmondsworth: Penguin. 1985. (vertaald door Robert Graves).

Baker, W.R., 'Did the Glory of Mozes' Face Fade? A Reexamination of *Katargeoo* in 2 Corinthians 3:7-18', *Bulletin for Biblical Research* 10/1 (2000) 1-15.

Barnett, P.W., *The Second Epistle to the Corinthians,* NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

Bauer, W. e.a. (eds.), *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der Frühchristlichen Literatur*. Berlin: De Guyter, 1988.

Beale, G.K., 'The Old Testament Background of Reconciliation in 2 Corinthians 5–7 and its Bearing on the Literary Problem of 2 Corinthians 6.14–7.1', *New Testament Studies* 35/4 (1989).

Beduhn, J.D., '"Because of the Angels": Unveiling Paul's Anthropology in 1 Corinthians 11', *Journal of Biblical Literature* 118 (1999) 295–320.

Behm, J., 'μορφή' in: Gerhard Kittel (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Teil 4. Stuttgart: Kohlhammer, 1933.

Blanton, T.R., 'Spirit and Covenant Renewal: A Theologoumenon of Paul's Opponents in 2 Corinthians', *Journal of Biblical Literature* 129/1 (2010) 129-151.

Block, D.I., 'The Prophet of the Spirit: The Use of *rhh* in the Book of Ezekiel', *JETS* 32/1 (1989), 27-49.

Block, D.I., *The Book of Ezekiel: Chapters 25–48*, NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

Carson, D.A. & D.J. Moo, *An Introduction to the New Testament*. Leicester: Apollos, 2005[2].

Charlesworth, J.H., *The Old Testament Pseudepigrapha. Volume 1. Apocalyptic Literature and Testaments.* New York: Doubleday, 1983.

Charlesworth, J.H., *The Ethiopic Version of the Book of Enoch. Edited from Twenty-three mss. Together with the Fragmentary Greek and Latin Versions*. Oxford: Clarendon, 1906.

Danker, F.W. e.a. (eds.), A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early Christian literature. Chicago: Chicago Press, 2000.

Davies, W.D., *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*. London: SPCK, 1965[2].

DaSilva, D.A., 'Measuring Penultimate Against Ultimate Reality: An Investigation of the Integrity and Argumentation of 2 Corinthians', *Journal for Study of the New Testament* 52 (1993) 41-70.

DaSilva, D.A., *An Introduction to the New Testament: Context, Methods and Ministry Formation*. Downers Grave: Intervarsity, 2004.

Delling, G. 'ἀργός' in: Gerhard Kittel (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Teil 1. Stuttgart: Kohlhammer, 1933.

Delling, G. 'τέλος' in: Gerhard Kittel (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Teil 8. Stuttgart: Kohlhammer, 1933.

Duff, P.B., 'Paul's Elusive Opponents: Reading 2 Cor 3 without the "False apostles" of 2 Cor 11:13', *Biblical Research* 54/1 (2009) 37-59.

Duff, P.B., ‘Glory in the Ministery of Death: Gentile Condemnation and Letters of Recommendation in 2 Cor 3:6-18’, *Novum Testamentum* 46/4 (2004) 313-337.

Duff, P.B., ‘Transformed ‘from Glory to Glory’: Paul’s appeal to the experience of his readers in 2 Corinthians 3:18’, *Journal of Biblical Literature* 127/4 (2008) 759-780.

Duff, P.B., *Moses in Corinth: The Apologetic Context of 2 Corinthians 3*. Leiden: Brill, 2015.

Dunn, ‘”The Letter kills, but the Spirit gives Life” (2 Cor 3:6)’, *Pneuma* 35/2 (2013) 163-179.

Fee, G.D., *The First Epistle to the Corinthians*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.

Fitzmeyer, J.A., ‘Glory Reflected on the Face of Christ (2 Cor 3:7-4:6) and a Palestinian Jewish Motif’, *Theological Studies* 42/4 (1981) 630-644.

Furnish, V.P., *II Corinthians,* AB. New York: Doubleday, 1984.

Garret, D.A., ‘Veiled Hearts: The Translation and Interpretation of 2 Corinthians 3’, *Journal of the Evangelical Theological Society* 53/4 (2010) 729-772.

Georgi, D., *The Opponents of Paul in Second Corinthians.* Edinburgh: T&T Clark, 1987; vert. van: id., *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief: Studien zur Religiösen Propaganda in der Spätantike*. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1964.

Goswell, G. ‘The Hermeneutics of the Haftarot’, *Tyndale Bulletin* 58/1 (2007) 83–100.

Graves, M. ‘The Public Reading of Scripture in Early Judaism’, *Journal of the Evangelical Theological Society* 50/3 (2007) 467–88.

Graves, M. ‘Scholar and Advocate: The Stories of Moses in Midrash Exodus Rabbah’, *Bulletin for Biblical Research* 21/1 (2011) 1–22.

Grosheide, F.W., *De tweede brief aan de kerk te Korinthe*, CNT. Kampen: Kok, 1959.

Guthrie, G.H., *2 Corinthians*, BECNT. Grand Rapids: Baker, 2015.

Hafemann, S.J., ‘The Comfort and Power of the Gospel: The Argument of 2 Corinthians 1-3’, *Review & Expositor* 86/3 (1989) 325–44.

Hafemann, S.J., *Suffering and Ministry in the Spirit: Paul's Defence of his Ministry in II Corinthians 2:14-3:3.* Carlisle: Paternoster, 1990.

Hafemann, S.J., ‘The “Temple Of The Spirit” as the Inaugural Fulfilment of the New Covenant within the Corinthian Correspondence’, *Ex Auditu* 12 (1992) 29–42.

Hafemann, S.J., ‘The Glory and Veil of Moses in 2 Cor 3:7-14: An Example of Paul’s Contextual Exegesis of the OT- A Proposal’*, Horizons in Biblical Theology* 14/1 (1992) 31–49.

Hafemann, S.J., *Paul, Moses, and the History of Israel: The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3*. Tübingen: Mohr, 1995.

Hafemann, S.J., *2 Corinthians*, The NIV Application Commentary. Grand Rapids: Zondervan, 2000.

Hafemann, S.J., ‘Paul’s Use of the Old Testament in 2 Corinthians’, *Interpretation* 52/3 (1998) 246–357.

Hays, R.B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven: Yale University Press, 1989.

Harris, M.J., *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 2013.

Jervell, J., *Imago Dei: Gen 1,26f. Im Spätjudentum, in der Gnosis Und in den Paulinischen Briefen*. Göttingen: Vandenhoeck &Ruprecht, 1960.

Lambrecht, J., 'Structure and Line of Thought in 2 Cor 2:14-4:6', *Biblica* 64/3 (1983) 344-380.

Lambrecht, J., 'Transformation in 2 Cor 3:18', *Biblica* 62/2 (1983) 243-254.

Lambrecht, J., 'From Glory to Glory (2 Corinthians 3,18): A Reply to Paul Duff*', Ephemerides Theologicae Lovanienses* 85/1 (2009) 143-146.

Longenecker, N.L., *The Epistle to the Romans: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 2016.

Lundbom, J.R., *Jeremiah 21-36: A New Translation with Introduction and Commentary,* AB. New York: Doubleday, 2004.

Mann, J. & Isaiah Sonne, The Bible as Read and Preached in the Old Synogague. A Study in the Cycles of the Readings from Thora and the Prophets, as well as from the Psalms, and in the Structure of the Midrashic Homilies. New York: Ktav, 1971.

Marrow, S.B., '"Parrhēsia" and the New Testament', *The Catholic Biblical Quarterly* 44/3 (1982) 431–446.

Martin, R.P., *2 Corinthians: Second edition*, WBC 40. Grand Rapids: Zondervan, 2014.

Moo, D.J., *Galatians*, BECNT. Grand Rapids: Baker, 2013.

Mulder, M.C., 'Haftarot bij Paulus: De liturgische context van citaten als onderdeel van intertekstualiteit', *Theologia Reformata* 64/3 (2021) 231-247.

Orlund, D.C., 'From Glory to Glory: 2 Corinthians 3:18 in Biblical-Theological Perspective', *Calvin Theological Journal* 54/1 (2019) 11-33.

Provence, T.E., '"Who is Sufficient for these Things": An Exegesis of 2 Corinthians 2:15-3:18*', Novum Testamentum* 24/1 (1982) 54-81.

Ridderbos, H.N., *Paulus: Een ontwerp van zijn theologie*. Kok: Kampen, 1997.

Schmeller, T., *Der Zweite Brief an die Korinther*, EKK. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener/Patmos, 2010.

Schreiner, T.R., *Romans*, BECNT. Grand Rapids: Baker, 2018.

Schweizer, A., 'ψυχὴ' in: Gerhard Kittel (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Teil 9. Stuttgart: Kohlhammer, 1933.

Spanje, T.E. van, *2 Korintiërs: Profiel van een evangeliedienaar*, CNT. Kampen: Kok, 2009.

Strack, H.L. & P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. III: Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis.* München: Beck, 1926.

Stuhlmacher, P., *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band I. Grundlegung: von Jesus zu Paulus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.

Stuhlmacher, P., *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band II. Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.

Thrall, M.E., *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, ICC. Edinburgh: Clark, 2004.

Unnik, W.C., 'With Unveiled Face: An Exegesis of 2 Corinthians 3:12-18', *Novum Testamentum* 6/2 (1963).

Versteeg, J.P., *Christus en de Geest: Een exegetisch onderzoek naar de verhouding van de opgestane Christus en de Geest van God volgens de brieven van Paulus.* Kampen: Kok, 1980.

Winter, B.W., *Philo and Paul among the Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press: 1997.

Wong, E., 'The Lord is the Spirit (2 Cor 3:17a)', *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 61/1 (1985) 48-72.

Wright, N.T., *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*. Edinburgh: T&T Clark, 1991.

Wright, N.T. *Paul and the Faithfulness of God. Part I and II.* Minneapolis: Fortress, 2013.